



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Dottorato in Storia della filosofia e storia delle idee
XXVI ciclo

Dipartimento di Filosofia

Doctor Europaeus

In collaborazione con la Humboldt Universität di Berlino e il CNRS di Parigi

Emanuela Giacca

F.D.E. Schleiermacher tra criticismo e idealismo (1787-1803)

Relatore

Prof. Pierluigi Valenza

Supervisor

Prof. Andreas Arndt
Prof. Denis Thouard

A.A. 2013/2014

INTRODUZIONE

Ogni uomo deve assolutamente trovarsi in uno stato di socialità morale, egli deve avere uno o più uomini a cui manifestare la parte più interiore della propria essenza, del proprio cuore e dei propri comportamenti. Ove possibile, non dev'esserci in lui alcuna cosa che non possa essere comunicata a chicchessia fuori di lui. Fa parte degli insegnamenti divini che, più di tutto, non è un bene che l'uomo sia solo¹.

Nelle righe indirizzate alla sorella Charlotte, Friedrich Schleiermacher condensa esemplarmente il nesso fra tre campi dell'esperienza umana: la socialità [*Geselligkeit*], richiamata in rapporto al suo carattere morale; l'etica, a cui quel carattere immediatamente riconduce; l'ambito religioso evocato dall'allusione agli insegnamenti divini. Il trinomio vi emerge nella forma discorsiva dettata dal contesto epistolare e percorre in filigrana il testo, in una giustapposizione che potrebbe sembrare a tutta prima casuale. In realtà, queste poche battute raccolgono un guadagno essenziale all'economia dell'intera opera schleiermacheriana. Tra acquisizioni e debiti teorici più o meno esplicitamente riconosciuti, esso affonda le sue radici sin negli anni della prima formazione, descrivendo la traccia di un percorso filosofico che si snoda precisamente intorno ai tre termini enunciati. Siamo nel marzo del 1799 e Schleiermacher ha accettato un incarico come predicatore di corte a Potsdam, aprendo un intervallo nel fervido dialogo avviato a partire dal 1796 coi circoli della *Frühromantik*: Henriette Herz, Novalis, i fratelli Schlegel ne sono solo i rappresentanti più illustri. Lo Schleiermacher che partecipa alla vita dei salotti berlinesi ha ormai alle spalle un'esperienza intellettuale altrettanto ricca di interlocutori, diretti e indiretti, in cui sono venuti maturando i presupposti per una concezione originale dei problemi messi a tema dai contemporanei, specie sul versante della dottrina morale. Già negli anni del seminario (1785-1787), trascorsi tra il Pädagogium herrnhuteriano di Niesky e Barby sull'Elba, educato nello spirito del pietismo si dedica in autonomia alla lettura dei testi pratici kantiani: l'influenza del criticismo e l'istanza di una sua rielaborazione resteranno una costante anche nella fase romantica, quando (grosso modo a partire dal 1797), nella continuità del ripensamento della filosofia trascendentale, ancora strutturalmente presente in *Reden, Monologen*, scritti minori e recensioni del periodo, all'obiettivo polemico kantiano si affiancherà quello fichtiano, in un

¹ F.D.E. Schleiermacher, *Brief an Charlotte Schleiermacher, Potsdam, Sonnabend, 23.3.1799*, *Kritische Gesamtausgabe* (→ KGA) V/3: *Briefwechsel 1799-1800* (Briefe 553-849), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin – New York 1992, p. 48.

gioco di incroci e sovrapposizioni critiche di non facile discernimento. Nel 1787 – è l’inizio del periodo di Halle (1787-1789) – spostatosi all’Università per studiare teologia e filosofia entra in contatto con la teoria della conoscenza e l’etica della *Vollkommenheit* elaborate dal maestro J.A. Eberhard e con la metafisica leibniziano-wolffiana, entro cui ancora si muove la scuola hallense. Schleiermacher viene così a trovarsi al crocevia tra la nuova forma impressa da Kant all’impianto tradizionale della *philosophia practica* e la ripresa operata da Eberhard attraverso Leibniz e Wolff. Al polo kantiano e a quello eberhardiano si aggiungono poi gli influssi esercitati dalla scuola illuministica scozzese (Hutcheson, Shaftesbury) e dalla filosofia antica: Platone, lo stoicismo, e in misura maggiore Aristotele, cui è dedicato il primo degli scritti a carattere filosofico. Proprio nelle *Anmerkungen zu Aristoteles* (1789), una serie di annotazioni ai libri VIII e IX dell’*Etica nicomachea*, si possono rinvenire le prime ricorrenze del concetto di socialità, che sarà declinato sotto il profilo ermeneutico in alcuni saggi composti tra il 1789 e il 1791² e sotto quello più strettamente teoretico, nel 1799, col *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*. In questi stessi anni, tra il 1789 e il 1794, Schleiermacher si dedica agli studi su Spinoza e alle cosiddette “rapsodie etiche” – i saggi *Über das höchste Gut* (1789), *Über die Freiheit* (1790/91) e *Über den Wert des Lebens* (1792/93) – che nel riferimento privilegiato a Kant aggiungono alla già fitta costellazione filosofica autori quali Friedrich Heinrich Jacobi e Karl Leonard Reinhold.

Quello profilato dalle *Jugendschriften* (1787-1796) è dunque un panorama variegato e complesso, da cui emergono alcuni dati fondamentali. Anzitutto, il carattere rigorosamente filosofico del pensiero schleiermacheriano nel suo momento sorgivo. In secondo luogo, la presenza di una pluralità di fonti antiche, moderne e contemporanee con cui viene attivato un serrato confronto sin dai primi anni. Vi è tuttavia una terza osservazione, più decisiva: le *Jugendschriften* mostrano come il problema etico nelle sue diverse sfaccettature si collochi alla radice stessa del pensiero del filosofo e teologo di Breslavia. È questa una delle ragioni per cui la *Schleiermacher-Renaissance* segnalatasi nell’ultimo quarantennio è venuta a coincidere nella fase più recente col prevalere, nella letteratura specialistica, dell’interesse per la filosofia pratica schleiermacheriana. Restituiti al pubblico con l’edizione critica del 1984, gli scritti giovanili erano conosciuti in precedenza soltanto parzialmente attraverso i resoconti fornitine da Dilthey in appendice al suo *Leben Schleiermachers* e raccolti sotto il titolo

² Cfr. KGA I/1: *Jugendschriften (1787-1796)*, hrsg. v. G. Meckenstock u. W. de Gruyter, Berlin – New York 1984, *Über das Naive* (1789), pp. 177-187; *Über den Stil* (1790/91), pp. 363-390.

*Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*³. La tendenza, certo rinvigoritasi in coincidenza con l'avvio della *Kritische Gesamtausgabe*, è però soltanto in parte debitrice della ricezione di questi testi. Più a monte, dipende dall'affermarsi di un'opzione interpretativa di fondo che investe l'intera enciclopedia schleiermacheriana delle scienze, ovvero l'idea che vi si dia una preminenza del versante etico sugli altri aspetti della vita spirituale⁴. Il principio etico, raccogliendo la dimensione dell'agire umano, abbraccerebbe l'intero campo delle scienze dello spirito: pedagogia, psicologia, politica, ermeneutica, estetica e persino la dialettica. Le tesi fanno riferimento alla formulazione matura della *Sittenlehre*, tra il *Brouillon zur Ethik* (1805-1806) e *Die christliche Sitte* (1843), passando per la *Ethik* del 1812-13 e l'insieme di manoscritti, lezioni e dissertazioni sull'etica che vanno dal 1804 al 1832. Qui la critica cede il passo alla *pars construens*, e la priorità dell'etica si concretizza come vera e propria istanza sistematica. Basti pensare, in proposito, all'enciclopedia tracciata nella *Kurze Darstellung* del 1811 o agli scritti di estetica, ove l'etica viene ripetutamente definita quale "scienza dei principi della storia" o "scienza dei principi dell'attività umana in generale".

Nell'arricchimento dei testi disponibili, l'attenzione per la *Sittenlehre* schleiermacheriana offre un angolo visuale ancor più fecondo per poter indagare la tenuta della proposta schleiermacheriana e la sua specificità nella cornice tracciata dal contesto coevo. Lungi dall'incorrere in uno *hysteron proteron*, non si tratta di voler trasporre nei primi saggi le assunzioni metodologiche proprie di una fase successiva, ma al contrario di indagare sul nascere quell'esito attestato nella produzione matura. Tra gli studi dedicati alle *Jugendschriften* il più considerevole, frutto della curatela del primo volume della KGA,

³ Cfr. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Reimer, Berlin 1870, ed. it. a cura di F. D'Alberto, *La vita di Schleiermacher*, Liguori, Napoli 2008. Si veda anche, della stessa F. D'Alberto, la monografia su *Ermeneutica e sistema. Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher*, Cleup, Padova 2011, in cui l'Autrice si sofferma sulla dissertazione presentata da Dilthey per il conseguimento del dottorato in filosofia presso l'Università di Berlino, dal titolo *De principiis ethices Schleiermacheri*. Sul rapporto tra etica e dialettica, cfr. Mario G. Lombardo, *La regola del giudizio: la deduzione trascendentale nella dialettica e nell'etica di Fr. Schleiermacher*, IBL, Milano 1990. Si veda infine G. D'Aniello, *Una ontologia dialettica. Fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.

⁴ Si vedano ad esempio gli studi di C. Berner (*La philosophie de Schleiermacher. "Hermeneutique", "Dialectique", "Etique"*, Cerf, Paris 1995), E. Brito (*Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale selon Schleiermacher*, «Archivio di filosofia», LII, 1984) e specialmente G. Scholtz (*Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995), che assume il presupposto come fondativo rispetto alla sua stessa lettura dell'autore. Anche nella ricerca schleiermacheriana di ambito italiano si è segnalato questo spostamento di baricentro verso l'etica. Si vedano i contributi contenuti ne *L'etica di Schleiermacher*, a cura di O. Brino e F. Ghia, «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 617-726.

rimane quello di Meckenstock⁵, assieme ai più recenti lavori di Oberdorfer, Grove, Arndt e Thouard⁶. Questi si distinguono non soltanto in virtù del *focus* teoretico adottato, ma anche e soprattutto rispetto agli interlocutori che in base a tale scelta vengono privilegiati. Meckenstock, che analizza gli scritti fino alle *Reden*, mostra un'attenzione preponderante per la questione del rapporto tra etica e religione. Nella dettagliata ricostruzione dei passaggi argomentativi, gli scritti giovanili, da cui rimangono esclusi – al contrario di quanto avviene in Oberdorfer – le *Anmerkungen zu Aristoteles* e i saggi a carattere ermeneutico, vengono fatti oggetto di un'indagine volta a far emergere l'originalità del pensiero del giovane Schleiermacher nel confronto con Kant e Spinoza⁷. Meckenstock sceglie di non prendere in esame la continuità del filone Leibniz-Wolff-Eberhard, che pure affiora in quegli scritti su Spinoza che sono al centro del suo interesse, e non affronta il problema della *Geselligkeit* messo a tema invece nella monografia di Oberdorfer. Quest'ultimo, che ha meritoriamente sottolineato la rilevanza della questione intersoggettiva negli scritti giovanili, esclude dalla sua disamina le *Grundlinien* e conservando come Meckenstock una stretta aderenza al testo offre una ricostruzione che, muovendo dalle *Anmerkungen zu Aristoteles* e passando per gli scritti su Spinoza/Jacobi, giunge fino al periodo berlinese e al *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), non riportando il problema intersoggettivo alla questione etico-religiosa attentamente ricostruita dal primo. Quanto a Grove, il suo merito precipuo sta nell'aver sottolineato con intento sistematico la necessità di guadagnare al pensiero di Schleiermacher una posizione autonomamente profilata nel quadro della vicenda dell'idealismo. Mosso da questo intento, compone una preziosa sintesi degli aspetti principali della filosofia della religione schleiermacheriana dalle *Jugendschriften* fino alla maturità,

⁵ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und Kritische Theologie: die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, de Gruyter, Berlin - New York 1988.

⁶ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit: die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, de Gruyter, Berlin - New York 1995; P. Grove, *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion*, de Gruyter, Berlin 2004; D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, Vrin, Paris 2007.

⁷ Relativamente numerosi sono i contributi, saggi e monografie, dedicati a Schleiermacher e Spinoza, con un taglio alternativamente filosofico o teologico. Tra questi, K. Cramer, "Anschauung des Universums". *Schleiermacher und Spinoza*, in U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.-17. März 1999*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 118-141; P.D. Dinsmore, *The search for the Infinite God: Unity and Freedom in Schleiermacher and Spinoza*; R.D. Richardson (ed. by), *Schleiermacher in Context*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1991, pp. 358-393 e C. Ellsiepen, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2006. Esaustiva è, sotto il profilo più marcatamente teologico, la monografia di J. Lamm (*The living God: Schleiermacher's theological appropriation of Spinoza*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1996), che prende in analisi tutti i momenti salienti del confronto schleiermacheriano con Spinoza, dai primi saggi del 1793/94, passando per i *Discorsi sulla religione*, fino alla *Glaubenslehre* nelle sue diverse edizioni, prestando speciale attenzione alle controversie legate alle accuse di spinozismo e panteismo.

contribuendo a esplicitare il legame che essa mostra di intrattenere non solo con Kant, Spinoza, Jacobi, i romantici, ma anche con Reinhold e Fichte, aspetto quest'ultimo meno sviluppato dalla letteratura critica se non del tutto trascurato. Al contrario di Oberdorfer, egli esclude però programmaticamente dalla sua analisi il problema sociale, muovendosi in una prospettiva che inquadra la filosofia idealistica con riferimento esclusivo al soggettivismo, nella convinzione che proprio la teoria della soggettività, non derivabile da quella dell'intersoggettività ma fondata rispetto ad essa, costituisca la scaturigine più autentica della filosofia della religione di Schleiermacher. Riguardo alla collocazione tra criticismo e idealismo, ricordiamo i lavori di Andreas Arndt e il contributo all'articolazione del posizionamento schleiermacheriano tra criticismo e idealismo sia sotto il profilo della filosofia teoretica che della filosofia pratica: dalla rielaborazione della teoria della soggettività tra l'autocoscienza pura di Kant e la critica idealistica (e *in primis* fichtiana) al modello riflessivo, che si concretizza in un concetto di autocoscienza immediata e di sentimento come mediazione tra finito e infinito negli scritti giovanili, fino alle riflessioni etiche nella maturità e al rapporto con l'idealismo, in particolare Hegel e Schelling, su cui ci soffermeremo al termine della nostra disamina⁸. La posizione di Schleiermacher viene così valorizzata come un «prodotto della disputa intorno alla fondazione di una filosofia prima, così come si svolse in Germania nel passaggio dal XVIII al XIX secolo, senza peraltro portare a una conclusione»⁹. La recente monografia di Thouard offre infine una ricostruzione della filosofia di Schleiermacher dagli anni giovanili e fino al 1800, tematizzando quattro versanti fondamentali: comunità, individualità, soggettività, comunicazione. Non soltanto il testo di Thouard copre una lacuna nella letteratura francese sull'argomento, ma offre l'esempio di un metodo che si tiene lontano dai due estremi della «storicizzazione» e della «decontestualizzazione». Il criterio secondo cui è costruito il testo è infatti in parte tematico, in parte cronologico, ma suo merito precipuo è essere attento alle interlocuzioni che tessono la trama della filosofia schleiermacheriana fino a *Reden e Monologen*: la comunità dei fratelli moravi, Aristotele, Eberhard e la scuola di Halle, l'*Aufklärung* e le polemiche sul panteismo, l'idealismo nascente, Kant, Fichte e la concezione della soggettività trascendentale, contro cui Schleiermacher concepisce la soggettività individualizzata e storica che è anche al centro dei

⁸ Cfr. A. Arndt., *Sentimento e riflessione: Schleiermacher e la filosofia trascendentale*, «Giornale critico della filosofia italiana», 71, 1992, pp. 422-446; *Schleiermachers Philosophie im Kontext idealistischer Systemprogramme*, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 103-121; *Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz*, «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 55-67.

⁹ Ivi, p. 446.

Monologen. Soprattutto, grande attenzione viene riservata al versante retorico-ermeneutico e all'ermeneutica morale, con un approfondimento attraverso l'opera giovanile di aspetti solitamente trascurati dalla letteratura critica, come l'analisi del rapporto con autori quali Knigge e Adelung, decisivi nell'elaborazione della teoria schleiermacheriana della comunicazione. Egli restituisce così efficacemente la peculiarità della filosofia di Schleiermacher come «filosofia della soggettività in rapporto a una comunità»¹⁰, contestualizzandola anche da un triplice punto di vista: politico, speculativo ed espressivo. È una soggettività universale e al contempo individualizzata, storica, «che rimette in questione la figura moderna del soggetto come autonomo e autosufficiente per ripensarlo all'interno di una relazione costitutiva»¹¹. Particolare attenzione al versante trascendentale dell'elaborazione teorica schleiermacheriana viene prestata infine da Sergio Sorrentino, a cui si deve altresì la traduzione in italiano di molti dei testi schleiermacheriani, ivi compreso uno dei saggi giovanili sull'etica, la rapsodia su *Il valore della vita*¹².

Quanto all'ambiente di formazione, ricordiamo i contributi provenienti dall'area "storiografica", da quegli interpreti, cioè, che si rifanno in buona sostanza all'approccio diltheyano e al suo privilegiamento del dato biografico¹³. Riguardo invece a Eberhard, autore di per sé poco studiato, sono a disposizione soltanto alcuni luoghi delle monografie di Herms e Oberdorfer. L'indirizzo finora meno battuto e meritevole di una prosecuzione rimane però

¹⁰ D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., p. 9.

¹¹ Ivi, p. 10.

¹² F.D.E. Schleiermacher, *Il valore della vita*, a cura di S. Sorrentino, Marietti, Genova 2000. Di Sorrentino, si vedano i volumi *Ermeneutica e filosofia trascendentale. La filosofia di Schleiermacher come progetto di comprensione dell'altro*, Editrice Clueb, Bologna 1986; *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia 1978. Tra gli articoli, si veda in particolare *Schleiermacher e la filosofia trascendentale*, in G. Penzo, M. Farina (a cura di), *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) tra filosofia e teologia: atti del convegno tenuto a Trento l'11-13 aprile 1985*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 123-165. Rimandiamo infine all'*Introduzione* al vol. I de *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, a cura di S. Sorrentino, Paideia, Brescia 1981, 2 voll.: *Fede cristiana e produttività storica nella Glaubenslehre di Schleiermacher*, vol. I, pp. 10-124.

¹³ Il volume di E. Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, (Mohn, Gütersloh 1974) rimane, nonostante gli inevitabili limiti dovuti all'indisponibilità dei materiali giovanili completi, un riferimento imprescindibile per la ricostruzione della genesi del sistema schleiermacheriano delle scienze: gli apporti dell'esperienza herrnhuteriana, di Eberhard, Kant, Jacobi, del Romanticismo. A un'analisi esclusiva del rapporto con la *Frühromantik* è dedicato invece lo studio monografico di K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Böhlau, Weimar/Göttingen 1986. Più recente è, dello stesso autore, il saggio *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001). La prospettiva di Nowak risente ancor più che quella di Herms dell'impostazione biografica e storiografica impressa da Dilthey alla ricerca schleiermacheriana ed è non a caso incline a centralizzare le opere e le vicende intellettuali del periodo romantico, prestando una minore attenzione alla discendenza di Schleiermacher dal criticismo kantiano e dallo spinozismo. Agli anni del seminario è dedicata invece integralmente la monografia di D. Seibert, *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.

quello del rapporto, oltre che con Jacobi e Reinhold – su cui non si ha pressoché nessuna indagine recente, eccezion fatta per i paragrafi che vi dedica Grove nel suo studio monografico – con Fichte e le polemiche relative all'*Atheismusstreit*. L'unico contributo finora apparso sul tema è un saggio di Wittekind¹⁴, che s'impegna in una ricostruzione dei riverberi della polemica sull'ateismo nelle *Reden*. Come ricordato, non è stato rilevato, nemmeno da Oberdorfer che è il solo a prestare un'attenzione esclusiva al tema della *Geselligkeit*¹⁵, il nesso che i problemi associati alla definizione della prima *Sittenlehre* schleiermacheriana, poi confluiti nelle opere del periodo berlinese – la conciliazione di libertà e necessità nel determinismo, il problema del legame tra le facoltà e soprattutto tra etica e religione – intrattengono con la questione sociale, centrale sin dal primo scritto filosofico (1789) e fino almeno alle *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803).

Un'osservazione di massima delle valutazioni, fornite dalla letteratura critica più o meno recente, della *Sittenlehre* schleiermacheriana potrebbe suscitare dunque nell'insieme un'impressione di gravida confusione, proprio sul versante delle ascendenze filosofiche. L'etica di Schleiermacher viene di volta in volta etichettata come una forma di neoaristotelismo post-kantiano¹⁶ o come un kantismo *à la* Reinhold (Grove); se ne sottolinea la continuità con Schlegel, Novalis¹⁷, Spinoza (Ellsiepen, Lamm, Cramer), Herder¹⁸; si pone l'accento sull'autonoma interpretazione di Kant, mediata dall'incontro con Spinoza attraverso Jacobi (Meckenstock), o, ancora, lo si situa tra Kant e Schelling. Alternativamente si valorizza, pur nella discontinuità, l'apporto fichtiano nell'elaborazione della teoria della soggettività e dei problemi relativi al nesso morale-religione, o lo si riduce in quanto ritenuto inessenziale¹⁹. Questo stato di cose è in parte inevitabile, e persino fruttuoso, come per ogni

¹⁴ F. Wittekind, *Die Vision der Gesellschaft und die Bedeutung religiöser Kommunikation. Schleiermachers Kritik am Atheismusstreit als Leitmotiv der "Reden"*, in U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"*, cit., pp. 397-415.

¹⁵ Non si può tuttavia non fare menzione del lavoro, ormai datato ma meritorio nell'aver aperto un filone interpretativo invero poco recepito, di H. Töllner, *Die Bedeutung der Geselligkeit in Schleiermachers Leben und Schriften*, Universitäts Buchdruckerei von Junge & Sohn, Erlangen 1927.

¹⁶ È la tesi attestata, oltre che nel testo già citato di Oberdorfer, in M. Moxter, *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Kok Pharos, Kampen 1992.

¹⁷ Cfr. ad es. A. Arndt, *Dialettica romantica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher*, «Fenomenologia e società», 15, 1992, pp. 85-107.

¹⁸ Cfr. M.M. Olivetti, *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico*, Cedam, Padova 1974, pp. 94-103.

¹⁹ Se tra questi ultimi vanno annoverati i già citati Herms e Arndt, sul primo fronte interpretativo si colloca, oltre che P. Grove e O. Brino, la ormai classica lettura di E. Hirsch (cfr. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 4 voll., Bertelsmann, Gütersloh 1949-1954). La stessa tesi soggiace al volume di G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979 (dello stesso Autore si vedano anche *Ispirazione e libertà: saggi su Schleiermacher*, Morano, Napoli 1986 e le traduzioni: dal volume degli *Scritti filosofici di Friedrich Daniel Ernst*

attività d'interpretazione, in parte coesistente alla complessità dell'opera stessa, a quel carattere stratificato su cui si è finora insistito. Viene tuttavia da domandarsi se non sia possibile individuare in ciò anche un limite della letteratura secondaria sull'autore, precisamente, rispetto al ruolo che viene assegnato alle *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803). Appare infatti quanto meno singolare che il testo considerato da Dilthey «il più importante contributo critico nella storia della dottrina morale» e ritenuto, sulla scorta della classica tesi di Herms, il coronamento della fase berlinese, sia destinato ad andare incontro ancora oggi a un'esigua o quantomeno limitata fortuna, che conosce solo poche significative eccezioni²⁰. Una situazione singolare, se non in assoluto, per il valore intrinseco che va riconosciuto all'opera, almeno relativamente alla possibilità di comprendere appieno lo sviluppo del pensiero schleiermacheriano, al di qua della tradizionale questione circa la continuità e la discontinuità tra le sue diverse fasi. Eppure le *Grundlinien*, composte nel 1803, quando volge ormai al termine la *Berliner Zeit* e si apre la parentesi di Stolp, rappresentano la prima opera sistematica del filosofo, il primo completamento e la programmatica sedimentazione delle esperienze filosofiche passate. Scarsamente recepito dai contemporanei per le sue nodosità e le asprezze stilistiche talvolta insormontabili, il testo viene dagli interpreti successivi alternativamente passato sotto silenzio oppure ritenuto un'opera di passaggio, sulla base di una lettura riduttiva che fa perno sulla sua collocazione temporale. Si può forse individuare in questa mancata valorizzazione una delle cause della difficoltà di riservare a Schleiermacher una posizione definita nel contesto dei dibattiti dell'epoca: la polemica sullo spinozismo, l'*Atheismusstreit* e soprattutto le discussioni su azione, libertà e necessità scaturite intorno agli anni '90 del Settecento dalla ricezione della filosofia pratica di Kant. La visione germinale nelle *Jugendschriften* e portata a maturazione nelle *Grundlinien* infatti non è semplicemente prodotto di un particolare orientamento sincretistico, ma deriva da una profonda conoscenza e da un serio ripensamento delle questioni sollevate dai contemporanei. L'uso di una terminologia trascendentale associato all'ancoraggio all'Illuminismo tradizionale, invero tipico dell'epoca della *Popularphilosophie*, è solo uno dei tratti che contraddistinguono una concezione irriducibile

Schleiermacher, Utet, Torino 1998, che comprende *Reden, Monologen, l'Ermeneutica* del 1809/10 e *l'Etica* del 1812/14, a *Etica ed ermeneutica*, Bibliopolis, Napoli 1984). Rimandiamo infine a C. Cesa, *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle «Grundlinien»*, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 19-34 e, nello stesso volume, F. Tessitore, *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, pp. 123-142.

²⁰ Oltre ai già citati E. Herms, op. cit., in part. pp. 165-264, e C. Cesa, ci riferiamo alla più recente monografia di O. Brino, *L'architettura della morale, Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher*, Editrice Università di Trento, Trento 2007, particolarmente utile a una comprensione degli intrecci filosofici che sono alla base dell'opera, in continuità con gli scritti giovanili e con uno sguardo anche alla produzione matura.

alle principali fazioni filosofiche del tempo: neokantiani, leibniziano-wolffiani, scettico-empiristi²¹. Non assimilabile al determinismo estremo professato da alcuni pensatori coevi²², ne raccoglie in una sintesi nuova gli elementi costitutivi, quali il rimando alla dimensione religiosa e al dominio della felicità, una considerazione approfondita del gioco delle facoltà nell'agire umano e non da ultima la nozione di libertà comparativa, utile a conciliare necessità e spontaneità nell'azione²³.

Su questi presupposti, il presente lavoro cerca di ritagliarsi uno spazio nella letteratura sull'autore, mettendo da parte ogni pretesa di esaustività e riportando l'attenzione su alcuni degli aspetti sinora rimasti in ombra, in una lettura orientata a un duplice sguardo, assieme teorico e storico-filosofico. L'assunto teorico si basa sulla convinzione che la peculiarità della filosofia schleiermacheriana si lasci definire entro il perimetro segnato dai tre termini elencati in apertura e dalla loro mutua e variabile relazione: etica, religione e socialità. L'assunto storico-filosofico discende direttamente dal primo e impone, sulla sua base, una duplice scelta. Da un punto di vista testuale, si copre l'arco che va dal periodo giovanile (1787-1796) alle *Grundlinien* (1803), passando per le opere del periodo berlinese. Le ragioni discendono immediatamente da quanto osservato in precedenza. Dal punto di vista invece delle interlocuzioni filosofiche si sono rese necessarie delle rinunce, oltre che per ovvie ragioni di opportunità, in virtù del fulcro tematico adottato e in considerazione della letteratura già disponibile. Sarebbe risultato superfluo tornare su punti ormai solidamente acquisiti, come i legami con l'ambiente di formazione. Di più: la ricerca della completezza su questo fronte avrebbe condotto a quella dispersione storiografica che si è cercato di evitare. Viene tenuto così sullo sfondo nei limiti del possibile il pensiero del maestro Eberhard, su cui un lavoro

²¹ Se fra i primi si possono annoverare Reinhold e Schmid, la disputa su arbitrio e volontà, nella seconda rientra lo stesso Eberhard, che taccia di absurdità la visione del primo e accusa il secondo di perdersi in distinzioni inutili. Fra gli scettico-empiristi si ricordi la posizione sostenuta da Leonard Creuzer, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorie über dieselbe*, Heyer, Gießen 1793.

²² Si pensi ad es. al determinismo radicale sostenuto da J.A.H. Ulrich, rappresentante del primo Illuminismo tedesco, nell'opera dal titolo *Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit*, Cröker, Jena 1788, e a quello formulato da K.C.E. Schmid (*Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790). Ancora, il fondatore dell'ordine degli Illuminati A. Weishaupt argomenta una forma di determinismo a suo modo di vedere indispensabile a garantire la felicità individuale (cfr. *Über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit*, Montag und Weiß, Regensburg 1793).

²³ Sul determinismo schleiermacheriano si veda A.L. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, Scholars Press, Chico 1982. I tre termini chiave che figurano nel titolo dettano anche la scansione cronologica della monografia, che va dalla fase giovanile (1789-1795), in cui propriamente viene analizzato il confronto con Kant e l'elaborazione del determinismo etico, passando per il primo periodo berlinese (1796-1799) con i *Discorsi sulla religione* e lo studio di Platone e Spinoza, al secondo periodo berlinese e oltre (1800-1804).

interamente dedicato sarebbe tuttavia auspicabile. In virtù della rilevanza delle questioni sorte a partire dal dibattito su libertà e necessità, dalla disputa sullo spinozismo e dall'*Atheismusstreit*, si approfondiscono invece gli influssi esercitati, oltre che da Kant, imprescindibile in una disamina di questi temi, da Reinhold, Jacobi e Fichte. La preferenza, che potrebbe sembrare a tutta prima arbitraria, risponde altresì al tentativo di offrire un contributo utile all'isolamento di una traccia continua nell'opera schleiermacheriana, non trascurabile per la funzione che vi svolge e tuttavia in parte ancora indecifrata. Si tratta infatti di interlocutori costretti nello spazio di sparute citazioni implicite, tuttora oscure (è il caso di Reinhold), o presenti in rimandi massicci e strutturali ma il più delle volte indiretti (Fichte), o ancora, intermittenti, come avviene per Jacobi, che compare negli scritti giovanili su Spinoza per ritirarsi in una (almeno apparente) inspiegabile assenza, fino alla dedica contenuta nella seconda edizione della *Glaubenslehre* (1830/31). Al contempo, la presenza di questi autori risulta in qualche modo pervasiva, per l'affinità di problematiche e motivi trattati. In tal senso, ciò che si propone da una prospettiva interna all'autore vuole essere anche un raffronto sistematico con le visioni coeve che tentano di rispondere alle medesime questioni, nella consapevolezza che l'opzione adottata rappresenta una sorta di scommessa, operata sulla base di indizi corposi ma non univoci, e che di conseguenza i suoi risultati sono naturalmente suscettibili di revisione e discussione.

Il lavoro su Reinhold rientra nell'inquadramento degli scritti giovanili e della formazione kantiana ivi testimoniata, e consiste da un lato in un tentativo di esplicitare il significato delle allusioni schleiermacheriane, dall'altro nel tirare le fila di un confronto che, per quanto circoscritto, immette Schleiermacher all'interno delle dispute del tempo. Quanto a Jacobi, la sua presenza resa problematica dal successivo ritrarsi è significativa specialmente nel secondo dei sensi enunciati. Se infatti, come ricordato, di Jacobi si occupano, seppure limitatamente, sia monografie più datate come quella di Herms, sia, nel quadro aggiornato agli scritti giovanili, interpreti autorevoli come Meckenstock, il filosofo viene pur sempre assunto quale veicolo della visione spinoziana che Schleiermacher recepisce dagli *Spinozabriefe*, lasciandola confluire poi nelle successive *Reden*. Ebbene, ciò ha condotto a una valutazione riduttiva del ruolo svolto da Jacobi stesso. Noti i temi e gli interlocutori che costellano le *Jugendschriften* e le opere del periodo berlinese, non si può pensare infatti che tale ruolo possa restare per Schleiermacher meramente strumentale. Una trattazione sistematica e una valorizzazione del rapporto con Jacobi in riferimento al definirsi delle differenze e delle affinità fra Schleiermacher e Schlegel è offerta da Andreas Arndt nel saggio

*Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*²⁴. Il saggio è d'ausilio anche nell'inquadrare, oltre che lo sviluppo del confronto con Jacobi fino agli anni della maturità, il diverso modo in cui Spinoza funge nel definire la visione della filosofia in Schleiermacher, Jacobi e Schlegel. Si è scelto su queste basi di riprendere i momenti testuali – e le problematiche relative: influenza spinoziana, lettura critica di Leibniz – per ricostruire a partire da essi il *proprium* dell'influsso jacobiano, relativamente ai temi oggetto della ricerca. In questo quadro il rapporto con Schlegel costituisce appunto un punto imprescindibile, sia relativamente alla ricezione della filosofia di Leibniz, in cui il filone aperto dagli *Spinoza-Studien* trova a nostro avviso la sua naturale prosecuzione, sia in riferimento alle questioni etico-ermeneutiche. Infine, per quanto concerne Fichte, abbiamo già menzionato la sovrapposizione a Kant che ingenera delle difficoltà nell'interpretare il gioco polemico schleiermacheriano. Questa osservazione consente di fissare un ultimo appunto metodologico, che nel caso dei due autori risulta particolarmente importante. La situazione viene complicata ulteriormente, infatti, da un fattore non secondario, ovvero la considerazione dei testi cui Schleiermacher fa riferimento di volta in volta e la necessità di discernere le modalità secondo cui lo slittamento testuale contribuisce a mutare toni e contenuti della discussione. Non si possono qui anticipare tutti i termini del problema, tuttavia si deve ricordare che quello slittamento è significativo tanto nel caso di Kant (dalla seconda *Critica* fino alla *Metafisica dei costumi*), in ordine al distacco maturato da Schleiermacher nei suoi riguardi, quanto nel caso di Fichte, dalla *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, la *Bestimmung des Menschen* e gli scritti relativi alla polemica sull'ateismo chiamati in causa negli scritti berlinesi, fino a *Sittenlehre* e *Naturrecht*, su cui si concentrano segnatamente le *Grundlinien*. Un ultimo versante su cui il presente lavoro cerca di fornire un contributo è infine proprio relativo alle *Grundlinien*, di cui si propone una valorizzazione storico-filosofica e teoretica, riguardante non solo l'evoluzione del rapporto con Kant e Fichte, ma anche lo sviluppo del confronto con Spinoza, Jacobi, Leibniz, gli Illuministi inglesi, confronto che porta il filosofo a una prima definizione della sua etica, su cui si baseranno tutti i lavori successivi. Ricostruita così nel suo sviluppo fino alla *Stolper Zeit*, attraverso il filo che tiene insieme etica, socialità e

²⁴ Cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie. Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher*, in B. Sandkaulen, W. Jaeschke (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 126-141. Nello stesso volume si veda anche P. Valenza, *Rationaler Realismus: Reinhold zwischen Fichte, Jacobi und Bardili*, pp. 177-195. Sulla lettura di Spinoza, anche negli anni successivi alle *Spinoza-Studien*, si veda A. Arndt, *Schleiermachers Spinoza*, in H. Pisarek, M. Walther (Hrsg.), *Kontexte. Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Acta Universitatis Wratislaviensis, 2279, Wrocław 2011, pp. 203-220.

religione, la linea Kant-Jacobi-Fichte sembra costituire in ultima analisi un filo conduttore utile a determinare il posizionamento della concezione schleiermacheriana nel cruciale passaggio dal criticismo all'idealismo. Quest'ultimo è incarnato nelle *Grundlinien*, oltre che da Fichte, da Schelling e dall'idealismo dinamico con cui, sebbene in maniera contratta e a tutta prima oscura, Schleiermacher si confronta nelle pagine conclusive dell'opera del 1803.

Quanto alla struttura interna, la tesi consta di tre capitoli. Il criterio della scansione è in parte tematico, in parte cronologico. Il passaggio dall'uno all'altro capitolo segue dunque il passaggio dall'uno all'altro periodo della produzione, accompagnando al contempo il comporsi e il mutare del panorama delle interlocuzioni. Il primo capitolo getta le basi tematiche fondamentali e ricostruisce il confronto con Kant nelle *Jugendschriften*, guardando altresì ai successivi sviluppi e ai filoni tematici che confluiranno nelle *Grundlinien*. In particolare, il lavoro si sofferma in primo luogo sulla nozione di sommo bene e il nesso etica-religione attraverso i saggi dedicati al tema: *Über das höchste Gut* (1789) e *An Cecilie* (1790). Se quest'ultimo profila l'alternativa tra fanatismo (*Schwärmerei*) e religione razionale pratica riallacciandola ai motivi della teodicea e della conciliazione di libertà e necessità, il primo è volto nello specifico alla decostruzione del legame che agli occhi di Schleiermacher associa, in gran parte della filosofia antica così come, in maniera paradigmatica, nell'edificio pratico kantiano, felicità e virtù, *Glückseligkeits-* e *Sittenlehre*, e a una messa in crisi dell'ottica retributiva che vi starebbe a fondamento. Tale decostruzione passa attraverso una serrata critica alla *Postulatenlehre* formulata da Kant, come avviene anche – sebbene in maniera più articolata sotto il profilo argomentativo e con ricorso ad altri riferimenti testuali (la prima *Critica*, piuttosto che la seconda) – nel saggio *Wissen, Glauben und Meinen* (1790/1793). In secondo luogo, il capitolo mette a tema proprio la questione del legame sussistente tra libertà e determinazione, attraverso gli scritti composti tra il 1789 e il 1793. Già nelle *Notizen zu Kant* (1789) – cinque pagine di appunti sulla *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) – e in maniera analoga nel coevo *Freiheitsgespräch*, la riconciliazione del dualismo kantiano tra volontà e ragione, operata attraverso il concetto di sentimento (mutuato dai sentimentalisti inglesi), rappresenta la mira ultima del discorso di Schleiermacher, motivante la definizione del suo determinismo: è questa l'etichetta con cui egli stesso sceglie di inquadrare la propria *Sittenlehre* nell'introduzione alla *Freiheitschrift*. Lo scritto sulla libertà costituisce forse il più completo compendio dell'etica del giovane Schleiermacher. Esso presenta significativi sviluppi in ordine all'esplicazione del ruolo che la *Geselligkeit* riveste nella decostruzione del

formalismo kantiano e in quel processo di “secolarizzazione” della morale che puntella il determinismo di Schleiermacher. Il filosofo vi discute difatti i concetti di imputazione (*Zurechnung*) e vincolo morale (*Verbindung*), mirando in ultima analisi a una riformulazione immanente, globale e concreta della morale, a una forma del giudizio che sia in grado di rendere conto del complesso unitario della natura umana e delle facoltà che intervengono nell’azione. Nella *Freiheitsschrift* Schleiermacher accenna a svariate posizioni, in verità non sempre univocamente identificabili: l’etica eberhardiana della perfezione, l’indifferentismo, il fatalismo costituiscono i suoi principali oggetti polemici. Specialmente rispetto agli ultimi due si tenta di offrire qualche chiarimento, così come degli impliciti riferimenti, di non facile interpretazione, al *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789) di Reinhold. A un esame della declinazione ermeneutica della socialità negli scritti *Über das Naive* (1789), *Entwurf zur Abhandlung über den Stil*, *Über den Stil* (1790/91) segue infine un’analisi del tema della *Bestimmung*, trattato diffusamente nella terza delle rapsodie etiche, il saggio *Sul valore della vita* (1793).

Il secondo capitolo segna un parziale spostamento verso il periodo berlinese ed è dedicato al rapporto con Jacobi e con Fichte. Attraverso un’analisi del primo nelle *Spinoza Studien* (1793/94, segnatamente, lo scritto dal titolo *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie*) e fino alle *Reden*, si tenta di allestire dalla prospettiva schleiermacheriana un raffronto tra le due visioni, rispetto ai motivi del personalismo, dell’idealismo e del realismo, del binomio finito-infinito (nel linguaggio di Schleiermacher, individuo-universo) e alla nozione di sentimento o autocoscienza immediata. Il principio di inerenza – agli occhi di Schleiermacher il fulcro della dottrina spinoziana recepita attraverso Jacobi – diventa nei *Discorsi* il contenuto del sentimento o intuizione religiosa, il nucleo originante da cui scaturiscono la comunicazione e la stessa socialità (*Geselligkeit*) religiose. Schleiermacher vi rinviene lo strumento teorico per un’idonea descrizione del contatto tra finito e infinito che si verifica nell’esperienza religiosa, nonché il fondamento per l’affermazione della superiorità della religione su morale e metafisica, in quanto principio unificante di esse. A questi problemi s’intreccia strettamente la presenza leibniziana. Dai testi *Spinozismus* e *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* (1793/94) fino alle *Reden*, passando per i frammenti su Leibniz, composti fra il 1797 e il 1798, si saggia il ruolo che essa riveste – attraverso il *symphilosophiein* con Schlegel – nella definizione del rapporto tra metafisica e religione e nell’elaborazione del concetto di

individuo. La discussione del destino, apparentemente analogo a quello di Jacobi, cui tale presenza va incontro nelle *Grundlinien* viene invece rimandata al capitolo successivo. Chiude la parte centrale del capitolo secondo la ricognizione di un altro argomento poco battuto²⁵ eppure non eludibile in questo contesto, la lettura di Jacobi in Schlegel e Schleiermacher e lo sviluppo dell'ermeneutica morale schleiermacheriana nell'interlocuzione con Schlegel, in particolare tra i *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* (1800) e la recensione alla *Lucinde* (1800). La seconda parte del capitolo è dedicata a Fichte e Schleiermacher. Inquadrati il contesto storico e l'aspetto biografico-epistolare, segue l'esame delle tematiche oggetto della tesi. Il parco di testi schleiermacheriani prescelto fa riferimento principalmente agli scritti del periodo berlinese, *in primis* il già ricordato *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), un saggio incompiuto la cui stesura precede immediatamente quella delle *Reden* e che attraverso la tematica della *Geselligkeit* offre un implicito confronto col modello antropologico kantiano-fichtiano. Il *Versuch* è stato finora insufficientemente valorizzato da un punto di vista strettamente teoretico. Concepito sin nella struttura in polemica con la *Grundlage* di Fichte, imitando l'andamento "a spirale" della *Wissenschaftslehre*, il saggio propone un modello di umanità basato sullo scambio reciproco (*Wechselwirkung*) quale essenza della vita sociale e ripropone la coppia concettuale autenticità-mediazione, già esaminata nei saggi a carattere ermeneutico. Il capitolo si sofferma in seguito sulle due opere principali del periodo romantico, le *Reden* e i *Monologen*. Nei *Discorsi* viene a maturazione il motivo, lungamente meditato nelle *Jugendschriften*, che verte su morale e religione, arricchito invero da un terzo termine, la metafisica, in qualche modo già presente nelle riflessioni del giovane Schleiermacher sulla dottrina kantiana dei postulati. L'eco dell'*Atheismusstreit*, per quanto indiretta e tutt'altro che indiscussa nel suo significato, è palpabile, persino attraverso richiami letterali (indiretti, beninteso) ai testi fichtiani. L'istanza volta a garantire un'autonomia ai rispettivi campi dell'esperienza umana, che nei saggi giovanili sorreggeva il tentativo di emancipare la morale dal riferimento alla religione e di rescindere il legame tra *Postulatenlehre* e *Sittenlehre*, superando così il carattere "extramondano" di quest'ultima in vista di una sua immanentizzazione, viene a rappresentare il motivo centrale dei *Discorsi*. Essa chiarisce l'intento teorico che soggiace al noto tentativo schleiermacheriano di delimitare per la religione «una provincia autonoma dello spirito umano» e alla sua luce viene letta anche quella decostruzione del versante dogmatico della

²⁵ Cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit.

religione che viene portata a compimento nelle *Reden*. Parimenti, nella seconda opera capitale del periodo berlinese trovano posto, in continuità coi *Discorsi*, i temi principali che erano già al centro delle *Jugendschriften*: pubblicati contemporaneamente alla *Bestimmung des Menschen*, i *Monologen* presentano una visione antropologica alternativa al modello kantiano-fichtiano, ritenuto astratto e dicotomico. Sono proprio le riflessioni condotte nei saggi giovanili a sostanziare dunque la critica a tale modello antropologico, che, articolata nelle recensioni alla *Anthropologie* di Kant (1799) e alla *Bestimmung des Menschen* (1800), viene illustrata nella parte conclusiva del capitolo. Nei *Monologhi* infine, quello che nel saggio sul valore della vita era il problema della «giustizia del destino», viene risolto da Schleiermacher ricorrendo al binomio interno-esterno, individuo-socialità, e radicalizzando ulteriormente il ruolo della *Geselligkeit* nel processo di determinazione libera del soggetto agente. La libertà individuale deve accompagnarsi tuttavia costantemente per il filosofo, come affermato sin dalla *Freiheitsschrift*, alla consapevolezza individuale e al controllo soggettivo sulla serie dei condizionamenti in cui, soltanto, l'azione del singolo può ricavare il proprio margine di spontaneità.

Il terzo capitolo rappresenta insieme un avanzamento e una ricapitolazione, essendo dedicato a un'indagine di quello che rappresenta il *terminus ad quem* della tesi, le *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. Nelle *Grundlinien* non solo giunge a compimento la visione formulata a partire dalle *Jugendschriften*, ma si condensano anche i frutti del confronto critico con Aristotele, gli stoici, l'epicureismo, Kant, Fichte, Spinoza e gli Illuministi inglesi – per citare solo i principali. Il filosofo vi si impegna infatti in un corpo a corpo con le principali dottrine morali avutesi dall'antichità ai contemporanei. Una particolare attenzione viene prestata ai luoghi in cui Schleiermacher torna a misurarsi con la *lignée* Kant-Fichte, che consentono di definire ancor più chiaramente la rilevanza del tema intersoggettivo e la posta in gioco nella critica al trascendentalismo. I testi in questione sono, per quanto riguarda Kant, la *Critica della ragion pratica* e la *Metafisica dei costumi*, per Fichte, eminentemente *Sittenlehre* e *Naturrecht*. La novità principale nella critica ai due filosofi all'interno dell'opera è rappresentata dall'accusa di giuridicismo, in virtù della quale Schleiermacher rileva e a più riprese rimarca l'assenza di una trattazione genuinamente morale del problema dell'altro. Entrambi i filosofi, muovendo da una concezione formalistica del soggetto agente, trascurerebbero inoltre l'individualità, accanto agli aspetti alogici della vita etica: la libera comunicazione, la socialità, i sentimenti di amore e di amicizia, la fantasia,

l'immaginazione, il piacere (*Lust*). Proprio l'inadeguata visione della socialità e del problema intersoggettivo che deriva dalle astrazioni del formalismo è il punto di più forte interesse nella disamina critica condotta da Schleiermacher nelle *Grundlinien*. In virtù del giuridicismo che accomuna i due filosofi, Schleiermacher li raccoglie sotto un'unica etichetta critica, seppure coi dovuti distinguo. La ricostruzione del sistema kantiano fino alla *Metafisica dei costumi* è volta così a mostrare come il filosofo abbia affermato una sostanziale precedenza del giuridico sull'etico. In modo analogo, seppure meno radicato, Fichte avrebbe anteposto la destinazione comune al destino individuale, sacrificando l'individualità alle nozioni di *Berufe* e di *Stand*. Alla base di questa operazione, agisce secondo Schleiermacher in entrambi i filosofi una negazione di tutto ciò che è particolare e della natura, negazione che si rovescia nel suo contrario, ovvero in un'indebita mescolanza di contingenza e normatività, nel momento in cui la natura medesima viene reinclusa nell'etica per vie traverse. La riflessione su questi motivi porta Schleiermacher a inquadrare un punto di fondamentale importanza nella definizione dell'etica come scienza, ovvero il rapporto tra *Sittenlehre*, *Seelenlehre* e *Naturwissenschaft*. Se il filosofo rimarca in ogni caso l'autonomia dell'etica, egli non manca di confrontarsi con l'elaborazione sistematica offerta dall'idealismo, in particolare da Fichte e Schelling. Schleiermacher viene a definire così i due estremi della scienza – l'uno soggettivistico, l'altro oggettivistico – da cui mira a tenersi lontano, cercando di fornire con la sua dottrina morale una sintesi equilibrata tra antropologia e cosmologia. In particolare, egli rinviene in Platone e in Spinoza i modelli teorici da far giocare nella critica dei sistemi morali. Sebbene venga riconosciuta in entrambi i filosofi una corretta definizione della scienza, oltre che dei singoli concetti etici, sembra tuttavia intervenire nelle *Grundlinien* una limitazione dello spinozismo giovanile, motivata dal privilegiamento di Platone. Il privilegiamento di Platone riguarda l'articolazione del rapporto tra particolare e universale e può essere ricondotto a diversi ordini di ragioni, uno dei quali ha a che vedere proprio con la presenza/assenza di Jacobi e Leibniz nelle *Grundlinien*. Ci soffermeremo nell'ultima parte del paragrafo sul rapporto con gli Illuministi inglesi e il sentimento morale, che nelle *Grundlinien* trova una più distesa trattazione. In chiusura, l'analisi delle *Grundlinien* permetterà di approssimarsi alla *pars construens* dell'etica di Schleiermacher. Vi si profila infatti per la prima volta la scansione di massima – dottrina dei beni (*Güterlehre*), dottrina delle virtù (*Tugendlehre*), dottrina dei doveri (*Pflichtenlehre*) – che il filosofo conserverà fino agli scritti maturi sull'etica. L'ultimo paragrafo cerca così di tirare le fila del percorso compiuto a partire dalle *Jugendschriften* e fino alla *Stolper Zeit*. Dalla concezione sistematica della scienza esposta nelle *Grundlinien*,

con l'esplicitazione dei criteri di scientificità dell'etica, fino agli oggetti che Schleiermacher include nella *Sittenlehre* – l'individualità e la molteplicità, il motto di spirito, l'amore e l'amicizia, ma soprattutto la *freie Geselligkeit* – si fisseranno così i punti salienti che forniscono, nell'insieme, una mappatura di quello che può essere considerato a tutti gli effetti un primo abbozzo positivo dell'etica schleiermacheriana.

CAPITOLO I

SCHLEIERMACHER E KANT

Il primo testo filosofico di Schleiermacher risale agli anni dell'Università, quando decide di lasciare il seminario pietista e spostarsi all'università di Halle per studiare teologia e filosofia, quest'ultima sotto la guida del maestro J.A. Eberhard. Il saggio, databile intorno al 1788, consiste in una serie di annotazioni ai libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, a cui seguirà nel 1789 anche una traduzione. Il progetto, suscitato e supportato dal maestro, è uno dei tre indirizzi principali cui il filosofo e teologo di Breslavia dedica la propria attività letteraria giovanile, accanto ai *Kritische Briefe* e ai *Philosophische Versuche*. Se del secondo non sono rimaste tracce, conosciamo invece i saggi filosofici raccolti nel primo volume della *Kritische Gesamtausgabe*²⁶, i quali hanno gettato luce sul ruolo centrale svolto da Kant nella formazione del giovane Schleiermacher. Già Dilthey, lo abbiamo ricordato, ne riportava alcuni stralci in appendice al suo *Leben Schleiermachers*, enfatizzando però piuttosto l'impronta eberhardiana nella rielaborazione della filosofia di scuola facente capo a Leibniz e Wolff. Si può dire che a partire dalla pubblicazione delle *Jugendschriften* sia stato per primo Günter Meckenstock, curatore del volume uscito nel 1984, a valorizzare il rilievo della presenza kantiana, su cui già Eilert Herms aveva posto attenzione prima di quella data, sebbene in termini differenti. Il filone interpretativo si è via via arricchito di contributi e presenta chiavi di lettura ormai imprescindibili, anche laddove si scelga di prediligere e sottolineare altre influenze: Aristotele per l'appunto, Spinoza, la comunità herrnhuteriana²⁷. Oggetto di disputa rimane invece, su questi presupposti, il carattere più o meno inaugurale degli studi kantiani di Schleiermacher.

Se si assume sulla scorta Meckenstock²⁸ che il precoce studio della filosofia di Kant – iniziato con la lettura dei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783) – sia stato decisivo nell'orientare l'interesse per l'etica del giovane Schleiermacher, si può desumere dai testi nei quali il confronto con Kant si deposita che a tale interesse si leghi immediatamente l'eredità della riflessione sul binomio etica-religione. Al binomio, aggiungo, si associa un terzo elemento teoretico cruciale in ordine alla definizione della peculiare posizione schleiermacheriana, ovvero il tema sociale e interpersonale. L'interprete che più di altri vi ha

²⁶ Cfr. KGA I/1, pp. 1-80.

²⁷ Cfr. ad es. D. Seibert, *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft*, cit.

²⁸ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und Kritische Theologie*, cit., pp. 25-28.

concentrato la propria attenzione, B. Oberdorfer²⁹, dissente però dalla tesi di Meckenstock rispetto alla centralità da questi assegnata a Kant. Riprendendo un argomento già sostenuto da Herms³⁰, egli sottolinea come la lettura dei testi pratici kantiani, nonostante la innegabile influenza sulla sua etica, non rappresenti un “esordio” filosofico per il giovane studioso, essendo già filtrata e mediata dalla filosofia di scuola hallense, con cui Schleiermacher entra in contatto a partire dal 1787. Oberdorfer tende di conseguenza, al contrario di quanto fatto da Meckenstock, a non valorizzare l’apporto della filosofia kantiana nelle *Jugendschriften* più di quanto non faccia col pensiero di Eberhard o con la filosofia antica, specie Aristotele. La scelta interpretativa è addebitabile in parte al fatto che proprio nei lavori sull’*Etica Nicomachea* si rintracciano, come anticipato, le prime riflessioni sul concetto di socialità, di cui l’interprete fa il centro della sua pregevole ricostruzione.

Due elementi vanno rilevati su questo punto. Il primo è una sottolineatura preliminare. Le tesi cui si è fatto riferimento rimarcano che la conoscenza dell’opera di Kant è con ogni probabilità soltanto indiretta nella sua fase iniziale, risalente agli anni del Pädagogium herrnhuteriano di Niesky e del seminario a Barby sull’Elba (1785 – 1787), ricavata dalla lettura delle recensioni pubblicate sulla «Allgemeine Literatur Zeitung» e stimolata dallo scambio con l’amico Karl Gustav von Brinckmann. Schleiermacher perverrebbe però a un confronto diretto coi testi soltanto nel periodo di Halle (1787-1789). Il dato, tuttavia, non basta di per sé a ridurre la rilevanza degli studi kantiani di Schleiermacher. Una conoscenza indiretta non implica infatti automaticamente una minore incisività di influenze e condizionamenti, in un’epoca in cui la lettura di manuali e recensioni spesso continua a supplire alla conoscenza diretta delle fonti. A questa osservazione si lega il secondo appunto, di carattere metodologico. La determinazione di un inizio filosofico, di per sé impossibile, non può attenersi a fattori meramente cronologici, scelta che porterebbe a valorizzare oltre misura, ad esempio, uno scritto come le *Annotazioni all’Etica Nicomachea*, le quali costituiscono nei fatti una trascrizione di lezioni eberhardiane. Allo stesso modo, se la pretesa di stabilire un inizio o la preminenza di un influsso su un altro è quanto meno astratta e sacrificante rispetto alla complessità di un’opera biografica e intellettuale stratificata quale quella schleiermacheriana, essa non può che limitarsi a una interpretazione che assuma alcuni elementi di orientamento a partire dai testi e dalle testimonianze biografico-epistolari.

²⁹ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit..

³⁰ Cfr. E. Herms, *Herkunft*, cit..

Nell'insieme, si può certamente ricavare dal complesso degli scritti analizzati nelle prossime pagine che la riflessione di Schleiermacher, attraverso la ricezione della filosofia kantiana, e al di là del carattere più o meno inaugurale di quest'ultima, viene a collocarsi a pieno titolo nel solco del criticismo, per la terminologia adottata, i problemi trattati e le soluzioni offerte. Accogliendo tematiche mutate dalla filosofia antica e dalla metafisica di scuola hallense³¹, mostra una preminente continuità con le sue premesse e col suo strumentario concettuale, approdando nondimeno a un pensiero del tutto originale, che si nutre della contaminazione con altri linguaggi. I pregressi di tale esito, nelle *Jugendschriften*, si possono raccogliere in particolare intorno a tre momenti fondamentali. In primo luogo, gli scritti giovanili muovono dall'istanza di preservare l'autonomia della morale e di rescindere, così, il nesso etica-religione affermato nella filosofia pratica kantiana. Pungolo polemico delle *Jugendschriften*, la critica alla *Postulatenlehre* in quanto fondamento del carattere astratto ed "extramondano" della morale perviene, in secondo luogo, al risultato di una riconduzione del discorso etico al piano unitario della vita e dell'esperienza concreta, attraverso la valorizzazione del concetto di sentimento. Proprio in vista del coglimento della complessità della natura umana nella molteplicità dei fattori, interni ed esterni, che intervengono a determinare l'azione, Schleiermacher giunge alla definizione di una prospettiva immanente, "secolarizzata" dell'etica. Il suo determinismo infine, irriducibile alle fazioni che dominano la scena intorno agli anni Novanta del Settecento, apporta un contributo nuovo su più fronti (da quello ermeneutico al filone tematico della *Bestimmung*), a quella riconciliazione di volontà e ragione, sensibilità e intelletto, che si era proposta come una delle istanze più trasversali nel contesto della ricezione e del ripensamento dell'etica kantiana.

§ 1. *Il sommo bene e il nesso etica-religione. La decostruzione della Postulatenlehre kantiana dalla prima alla seconda Critica*

«Per quanto riguarda la filosofia kantiana, che mi consigliate di studiare, ne ho avuto opinioni tanto favorevoli, proprio perché essa riporta la ragione dai deserti della metafisica ai campi che propriamente le appartengono»³², scrive Schleiermacher in toni entusiastici al

³¹ Sull'influsso della filosofia di Halle sul pensiero del giovane Schleiermacher, cfr. E. Herms, *Herkunft*, cit., pp. 21-163.

³² F.D.E. Schleiermacher, KGA V/1: *Briefwechsel 1774-1796 (Briefe 1-326)*, hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin – New York 1985, p. 92.

padre Gottlieb Adolph nell'agosto del 1787. La testimonianza epistolare già contiene uno degli esiti del confronto col pensiero kantiano, che impegnerà il giovane Schleiermacher in scritti densi e nella loro brevità portatori di una concezione filosofica originale. La valutazione positiva della filosofia kantiana sul versante della decostruzione della metafisica è un tratto che confluirà nelle *Reden* (1799) e che fungerà ancora da motivo ispiratore della revisione della dogmatica classica condotta nella *Glaubenslehre* (1821/22): di una filosofia della religione e di una teologia fondate sulla messa in valore del sentimento di dipendenza (o autocoscienza immediata) quale elemento originario dell'esperienza religiosa. Tuttavia, il rapporto col filosofo di Königsberg è ambivalente, e alla valutazione positiva si accompagna sin da subito una rimessa in discussione della sua filosofia pratica. Questa si convertirà in una vera e propria presa di distanza in seguito alla lettura della *Metaphysik der Sitten*, una presa di distanza di cui si conosceranno i termini precisi soltanto nelle *Grundlinien*. Nell'opera del 1803 Schleiermacher raccoglie e ricapitola difatti lo sviluppo del confronto con Kant nella sua evoluzione complessiva, che vede via via l'ingresso di diversi riferimenti testuali, e che perviene infine a una critica facente perno sull'argomento della giuridicizzazione dell'etica e dell'assenza di una teoria morale dell'intersoggettività.

L'intersezione di categorie etiche e discorso religioso rappresenta invece l'asse del confronto con Kant nella sua fase iniziale. Da questo punto Schleiermacher muove nel mutare il senso della svolta kantiana e vi ritorna, nello sviluppare il problema etico, per criticare le insufficienze che vi si segnalano e pervenire a una sua nuova articolazione. I testi presi in esame rientrano tutti nel progetto, a lungo meditato, di raccogliere in una serie di saggi critico-filosofici le riflessioni sull'etica nate da tale confronto. Schleiermacher aveva inizialmente progettato di allestire una vera e propria silloge, una «Sammlung philosophischer Rhapsodien»³³, come egli stesso la definisce, tra il 1790 e il 1792, nelle battute iniziali del saggio che nel disegno editoriale doveva costituirne la prima parte: *Über die Freiheit*. Sebbene il loro carattere formale, conforme ai canoni della letteratura contemporanea e ispirato forse allo stesso Eberhard³⁴, suggerisca di primo acchito l'impressione di una scarsa sistematicità unita a un forte tecnicismo, il peso delle questioni in gioco risulta chiaramente dalla linearità dello sviluppo problematico, la quale pure emerge nell'operazione di critica che vi viene compiuta. Di più: il nesso etica-religione, per la quantità di questioni che chiama in

³³ Cfr. KGA I/1, cit., p. 219: «Nello stato attuale del mondo filosofico in Germania sembra quantomeno conveniente per l'Autore iniziare una raccolta di rapsodie filosofiche proprio con un saggio su questo punto controverso».

³⁴ Cfr. *ivi*, p. XVIII.

campo e per la decisività che la loro soluzione riveste nel contesto coevo, offre un paradigma particolarmente idoneo a far emergere la posta in gioco non soltanto nel confronto con Kant, ma più in generale nella produzione filosofica del primo Schleiermacher. Il tema della *Gotteslehre*, come osserva Meckenstock, rappresenta nelle *Jugendschriften* la traccia e la traduzione del retroterra teologico su cui si staglia il lavoro filosofico di Schleiermacher, dal 1789/90, con la preparazione degli esami di teologia, passando per gli incarichi come predicatore a Landsberg, nel 1794, e a Berlino, nel 1796³⁵. Il tema confluirà infatti nelle *Reden* con esiti che andranno letti alla luce delle prime riflessioni presentate nei saggi giovanili. La trattazione della *Postulatenlehre*, nei suoi diversi momenti, è al centro in particolare di alcuni saggi composti tra il 1789 e il 1790. Il primo gruppo, dedicato alla genealogia di concetti morali, e a partire da questa a una complessiva decostruzione del nesso tra dottrina della felicità e dottrina della virtù, si rifà alla *Critica della ragion pratica*; il secondo scritto, un breve appunto contenuto in una lettera a Wilhelm Dohna del 1796, rielabora i medesimi motivi attraverso la *Critica della ragion pura*. Si tratta di uno slittamento testuale decisivo e non privo di conseguenze, che genera una serie di questioni ermeneutiche tuttora aperte.

1.1. *La dottrina dei postulati nella Critica della ragion pratica. Per un nuovo legame tra Sittenlehre e Glückseligkeitslehre*
[Über das höchste Gut (1789); An Cecilie (1790)]

Il saggio *Über das höchste Gut*, composto con tutta probabilità all'inizio del 1789³⁶, è interamente percorso dagli echi della kantiana *Kritik der praktischen Vernunft*, comparsa a Riga appena un anno prima. Nello scritto viene esaminato il concetto di sommo bene in un'ottica genetico-ricostruttiva che non risponde, tuttavia, a un intento storico: «non abbiamo promesso di scrivere una storia, ma una rapsodia»³⁷, rammenta Schleiermacher. Lo scopo del saggio è duplice: se il versante critico tratta geneticamente il concetto per individuare i caratteri estranei che vi si sono intrecciati, quello costruttivo offre un contributo alla sua storia filosofica, ne ridefinisce gli elementi in una combinazione che lo approssimi nuovamente alla

³⁵ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 131. La sorprendente assenza di scritti di carattere teologico-dogmatico nel *corpus* delle *Jugendschriften* può essere spiegata, secondo Meckenstock, proprio in base alle vicende biografiche e familiari dell'Autore, per il quale la frequentazione della teologia rappresenta nel periodo giovanile più un'occupazione obbligata che il frutto di una libera scelta.

³⁶ Cfr. KGA I/1, *Introduzione*, pp. XL-XLII.

³⁷ Ivi, p. 106. Salvo indicazioni di edizioni italiane in nota, le traduzioni sono dell'Autrice.

sua origine. È dalla formulazione kantiana che Schleiermacher prende le mosse, per risalire sino alle prime occorrenze nella filosofia antica: da Platone e Aristotele, passando per cinici, stoici ed epicurei, fino al neoplatonismo e al cristianesimo³⁸. L'errore imputato a Kant è quello di aver mescolato il concetto di sommo bene con l'idea di felicità, dopo aver preservato la purezza della virtù contro ogni movente sensibile. L'idea di felicità, «tanto inevitabile quanto impossibile»³⁹, nasce dal processo di emancipazione dalla natura che, elevando l'uomo al di sopra dei bisogni sensibili, e passando per la distinzione tra sensazioni piacevoli e spiacevoli, attraverso l'intervento della facoltà immaginativa giunge a un più alto ideale di benessere. Il percorso naturale verso la felicità s'interrompe nel momento in cui l'ideale prodotto dall'immaginazione a partire dalla vita sensibile si rivela irrealizzabile⁴⁰, e la ragione si «intromette» nell'interesse della sensibilità per risolverne le contraddizioni. Il suo intervento non può che attuarsi tramite una liberazione dalle istanze della sensibilità. Nasce in tal modo il concetto di sommo bene. Frutto della autonomizzazione della ragione nel progresso verso la felicità, esso è il precipitato razionale dell'ideale di felicità sorto a partire dalla vita sensibile. Pur essendo per la ragione «la migliore via che essa può intraprendere in tali circostanze», esso è però «anche la più pericolosa»⁴¹, per due motivi: da un lato, il passaggio da concetti d'esperienza a concetti razionali puri conduce a quella che Kant chiama «eteronomia dell'arbitrio»⁴², dall'altro, causa la tendenza a determinare il bene e il male prima ancora di aver determinato la legge morale.

³⁸ Altro riferimento di Schleiermacher in questo saggio è l'etica eberhardiana della *Vollkommenheit*, la cui disamina (cfr. KGA I/1, cit., pp. 120-121) segue immediatamente quella della visione cristiana e precede la *pars construens* posta a chiusura dello scritto. L'etica della perfezione, definita come «un misto di aristotelismo e platonismo» (ivi, p. 120), rientra nel novero di quelle teorie che hanno indebitamente associato felicità e virtù, volendo garantire all'uomo entrambe attraverso il solo uso delle proprie forze. La virtù viene identificata da Eberhard con una forma di perfezione che, concepita come il sommo bene, sarebbe in grado di garantire automaticamente all'uomo anche il conseguimento della felicità. Sul ruolo di Eberhard nel saggio sul sommo bene cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., pp. 194-228. Sulla gnoseologia e l'etica di Eberhard in relazione a Schleiermacher cfr. ivi, pp. 98-147. Per una ricognizione di carattere generale sul rapporto tra l'etica di Schleiermacher e quella del maestro cfr. B. Oberdorfer, *Schleiermachers frühe Ethik in ihrem Verhältnis zu Johann August Eberhard*, in U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"*, cit., pp. 262-276.

³⁹ KGA I/1, p. 86.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 87: «volendo produrre l'intero, devono distruggere le singole parti e, volendo formare le singole parti, devono continuamente contraddire al concetto dell'intero».

⁴¹ Ivi, p. 88.

⁴² Cfr. ivi, pp. 88-89: «Così anche qui – se deliberatamente compariamo e combiniamo tra loro puri concetti d'esperienza, certo non ne otterremo nulla, ma non ci saremmo nemmeno aspettati molto; se invece crediamo di procedere del tutto razionalmente, allora riteniamo anche che tutti i concetti che produciamo nel corso dell'operazione non siano altro che concetti puri razionali. E se poi è rimasto ancora qualche elemento estraneo, dobbiamo necessariamente cadere in tutte le aberrazioni e inconseguenze, che Kant ci ha rivelato sotto il nome di eteronomia dell'arbitrio».

Il rimando è evidentemente alla seconda *Critica*, ove Kant chiarisce come debba essere la legge morale a determinare il concetto di bene, non viceversa: se presupponessimo infatti un oggetto qualunque come principio determinante della facoltà desiderativa, l'uso della ragione verrebbe subordinato alla determinazione di piacere e dispiacere. Al contrario, con Kant, «Soltanto una legge formale, cioè tale che non prescriva alla ragione niente altro che la forma della sua legislazione universale come condizione suprema delle massime, può essere *a priori* un motivo determinante della ragion pratica»⁴³. Schleiermacher riprende e discute la definizione kantiana di sommo bene: «Se dunque il sommo bene non è un fine, allora cosa dovrà essere? Nient'altro che la quintessenza di tutto ciò che è possibile conseguire secondo certe regole e in un certo modo di procedere, vale a dire quello razionale puro»⁴⁴. Ma il sommo bene, ribadisce il Nostro, «non può essere posto in connessione con la felicità, nemmeno nel modo in cui l'ha fatto Kant»⁴⁵. La connessione di sommo bene e felicità mina alle fondamenta l'intera filosofia morale kantiana. A ciò fanno pensare le numerose espressioni che Schleiermacher usa per sottolineare la compattezza del sistema. L'idea di felicità è funzionale a eludere le contraddizioni cui il concetto razionale di sommo bene dà luogo: principio spurio della *Sittenlehre*, è talmente legata con gli altri elementi del sistema che toglierla significherebbe compromettere l'intero edificio pratico. Non solo essa funge da parafulmine per ogni contraddizione che sorga all'interno della ragione pratica (perché, se l'attingimento della completa felicità viene trasferito in una durata futura indefinita, esso viene rimandato e «allontanato dagli occhi»⁴⁶), ma serve anche a risolvere le contraddizioni che nascono sul terreno della ragione stessa nella determinazione della volontà secondo la legge morale. Il sistema pratico kantiano sembra basare in definitiva su un *proton pseudos*, che viene alla luce solo scardinando la correlazione tra felicità e sommo bene. E proprio a tal fine Schleiermacher fa ricorso alla dottrina dei postulati: immortalità dell'anima ed esistenza di Dio sarebbero lo strumento teorico tramite cui Kant afferma l'inscindibilità di *Sittenlehre* e *Glückseligkeitslehre*.

⁴³ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, I/5: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1908, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 1-163, ed. it. con testo a fronte a cura di F. Capra e S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 138-139.

⁴⁴ KGA I/1, pp. 90-91. Se per Kant l'oggetto della ragion pratica pura è il bene prodotto tramite un comando (*Gebot*) della ragione, «propriamente però solo una parte di questo oggetto» – precisa Schleiermacher – «Il concetto di sommo bene invece è questo oggetto compiuto e nella sua intera estensione, in quanto esprime la totalità di tutto ciò che è possibile per mezzo della legge razionale» (ivi, p. 92).

⁴⁵ Ivi, p. 96.

⁴⁶ Ivi, p. 97.

La critica alla dottrina dei postulati si articola in due momenti. In prima battuta, la validità della dottrina viene saggiata preliminarmente, a prescindere dal suo ruolo nel fondare la connessione di felicità e virtù. A questo livello il filosofo ricorre a due argomenti: il rapporto d'implicazione reciproca dei due postulati, per cui l'uno risulta presupposto all'altro e da esso inscindibile⁴⁷, e l'incongruenza della ragione pratica con quella teoretica. Se nella prima *Critica* Kant mette in guardia contro le illusioni naturali della ragione speculativa, nella seconda sembra passare surrettiziamente da un uso regolativo a un uso costitutivo delle idee di ragione⁴⁸. In seconda battuta, la critica schleiermacheriana verte sul rapporto tra le facoltà: la conciliazione di ragione e facoltà di desiderare e la considerazione dei motivi che determinano la volontà. La necessità della dottrina dei postulati viene ricondotta all'esigenza di produrre il sommo bene. Tale esigenza è però infondata, dal momento che la legge morale non è altro che «la legge di natura che la ragione abbozzerebbe per una volontà immediatamente determinabile tramite la ragione»⁴⁹, una volontà evidentemente non umana, giacché quest'ultima non può mai essere determinata immediatamente dalla ragione, ma richiede il concorso di moventi soggettivi e distinti dalla legge morale stessa⁵⁰. La conclusione è chiara: se il sommo bene era la totalità di ciò che può esser prodotto tramite la ragione, e se la legge morale è una legge che la ragione offre per la determinazione immediata della volontà, allora il sommo bene è per l'uomo irrealizzabile.

Ora, ciò che nella revisione schleiermacheriana scardina la consequenzialità del rapporto tra virtù e felicità è la considerazione dell'ambito della realizzazione pratica dell'azione. La moralità, come dignità della felicità, sorge secondo Schleiermacher da un'inversione di segno nel rapporto, instauratosi nell'ambito della vita socialmente regolata,

⁴⁷ «Se il progresso infinito nella moralità deve sostituire la piena adeguatezza della volontà alla ragione pratica» è altresì inevitabile dover porre, accanto alla durata infinita dell'anima, la fede nell'esistenza di Dio. Ne risulta che «il modo in cui viene postulata l'immortalità dell'anima presuppone già, anche secondo i concetti kantiani, l'esistenza dell'essere supremo» (ivi, p. 99).

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 100: «Kant sembra qui non aver evitato nel pratico un medesimo errore che ci ha rivelato nello speculativo. Il concetto di sommo bene, oltre a essere un indispensabile documento della legge morale, è per noi un principio regolativo che dobbiamo porre solo come scopo dell'elaborazione della nostra volontà, senza attestarci a un qualche grado della perfezione come al più alto possibile – Kant però ne ha fatto un principio costitutivo, come se per noi raggiungerlo fosse non solo possibile, ma anche necessario».

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Cfr. *ibid.*: il sommo bene «sarebbe *necessario* in una volontà che dovesse venir determinata mediante nient'altro che la legge morale; *possibile* in una volontà che, sebbene siano in essa possibili altri moventi, tuttavia potesse essere determinata senza contraddizioni anche dalla sola ragione pratica, ma *impossibile* in una volontà come la nostra, cui infatti manca tale proprietà e che non può venir determinata immediatamente dalla legge morale, ma solo mediante moventi (*Bewegungsgründe*) soggettivi, derivati dalla legge stessa; una volontà per la quale questi motivi non vengono sempre a coscienza, una volontà per la quale, anche quando tali motivi devono necessariamente entrare in conflitto con altri impulsi, neanche il progresso infinito è pensabile in questo modo, se esso deve essere concepito esclusivamente come un *continuum*».

tra azione malvagia e coscienza della punibilità. L'ottica retributiva che lega immediatamente il benessere (*Wolbefinden*) alla buona condotta (*Wolverhalten*)⁵¹ nascerebbe cioè per un'analogia inversa dalla *Strafwürdigkeit* la cui coscienza deve accompagnare per Kant ogni azione malvagia. Contro l'instaurazione di un rapporto, automatico e astratto, di consequenzialità, per cui all'azione malvagia dovrebbe seguire la coscienza della punibilità e, viceversa, alla moralità la retribuzione di una felicità meritata attraverso il valore dell'intenzione morale, Schleiermacher fa agire allora il piano concreto della determinazione della volontà:

Ma poiché questa dignità si rapporta, in concreto, soltanto all'eventuale uso dei beni, all'applicazione di principi disinteressati, e se il valore personale non dipende dalle azioni prodotte, che non sono in nostro potere, perché dipendono dalle circostanze, bensì si basa solo su principi, allora, in vista di tale valore personale, al quale soltanto il sommo bene si può rapportare, appare indifferente se il possesso della felicità sia collegato o meno alla dignità connessa e, di conseguenza, il nesso felicità-virtù non potrà più essere pensato come necessario⁵².

Il campo di pertinenza del giudizio morale viene esteso al piano reale della determinazione del soggetto agente, in cui rientrano una costellazione di motivi determinanti, circostanze, condizioni mutevoli e variabili che non possono essere incluse nel computo delle intenzioni. Proprio tale mossa segna l'entrata in scena del determinismo etico schleiermacheriano, prospettiva che si mostra in grado di sciogliere il legame di felicità e virtù. Schleiermacher radicalizza, e al contempo supera, l'opposizione kantiana tra volontà e ragione, osservando che se la dignità e il valore personale vengono giudicati in base a intenzioni e principi astratti, senza includere nel calcolo le condizioni che influenzano l'applicazione di tali principi, la necessità che alla bontà dei principi si leghi la fruizione della felicità è destituita di fondamento. Se cioè la dignità acquisita tramite la virtù viene misurata col metro dei principi, ad essa non può essere commisurata alcuna felicità: la felicità diviene una sorta di aggiunta accessoria che in nessuna misura influisce, né sul giudizio né sull'obbligo morale. Per un verso, la felicità, surrettiziamente reintrodotta da Kant nel dominio dell'etica, ne viene esclusa, per altro verso, vi vengono ricomprese le tendenze naturali e le condizioni empiriche del soggetto agente, che il filosofo di Königsberg aveva

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 102.

⁵² *Ivi*, p. 104.

espunto proprio nell'affermare la possibilità di un'immediata determinazione razionale della volontà.

Il *proton pseudos* imputato alla dottrina kantiana è la confusione tra piano soggettivo della determinazione della volontà e piano oggettivo della ragione pura. Il concetto di felicità è un concetto empirico, soggetto alla limitazione temporale e alle condizioni della sensibilità, e non può esser posto in un rapporto – tantomeno necessario – con un concetto razionale puro quale quello di sommo bene. Il filosofo distingue perciò «l'interesse della ragione» dalle «esigenze della facoltà di desiderare e il concetto di sommo bene da quello di felicità»⁵³. Il rapporto tra felicità e virtù stabilito da Schleiermacher può essere espresso in un'equazione: la felicità sta alla facoltà di desiderare come il sommo bene sta alla ragione pura pratica. Giocando ancora con la terminologia kantiana, entrambi sono la totalità degli oggetti realizzabili per le rispettive facoltà:

Io credo che da quanto detto finora si può concludere opportunamente che ciò che si usa altrimenti chiamare *proton pseudos* consiste in questo caso nel fatto che Kant, identificando oltre misura i motivi determinanti della nostra volontà, che vengono ricavati dalla pura legge di ragione, con la legge stessa, e avendo avvicinato più del dovuto la ragione alla facoltà di desiderare, ha potuto difficilmente evitare, da un lato, di confondere la nostra volontà con una specie più alta, dall'altro, di ritenere ciò che è solo un bisogno della facoltà di desiderare, ovvero la felicità, per un'irrinunciabile esigenza della ragione⁵⁴.

Ma se è impossibile una determinazione immediatamente razionale della volontà, come può la volontà determinarsi secondo la legge morale? Il nuovo rapporto tra *Sittenlehre* e *Glückseligkeitslehre* si articola con il ricorso al concetto di sentimento morale⁵⁵ come medio tra volontà e ragione. Il rapporto tra *Sittenlehre* e *Glückseligkeitslehre* da costitutivo e necessario diventa per Schleiermacher un rapporto regolativo⁵⁶, subordinato, pertanto, alla contingente realizzazione dell'azione. La dottrina della felicità, esclusa dall'etica, viene a

⁵³ Ivi, p. 123.

⁵⁴ Ivi, pp. 104-105.

⁵⁵ Il concetto, introdotto nel saggio sul sommo bene, viene sviluppato negli scritti coevi che saranno analizzati nel secondo paragrafo, dalle *Notizen zu Kant* al saggio sul valore della vita, e risente degli influssi dell'Illuminismo inglese. I termini di questa influenza si chiariranno parzialmente nelle *Grundlinien*, ove si possono rinvenire citazioni esplicite e prese di posizione verso la scuola illuministica e i suoi diversi rappresentanti. Per una dettagliata ricostruzione del problema si veda A. Arndt, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, in U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"*, cit., pp. 181-193.

⁵⁶ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 204.

consistere così in una sorta di «ascetica»⁵⁷, un'«arte» che tramite «continua attenzione» e «lungo esercizio»⁵⁸ prepara alla ricezione della legge e accresce l'influsso del sentimento morale:

Non appena ammettiamo che la legge morale non può agire sul nostro volere né determinarlo se non attraverso il sentimento morale che vi si riferisce, ci si imporrà il compito di accrescere l'influsso pratico di tale sentimento. Perciò è assolutamente necessario rimuovere gli ostacoli che vi si oppongono. [...] Così si fondono dottrina morale e dottrina della felicità (*Sitten und Glückseligkeitslehre*). Lo stesso stato della sensazione e della facoltà di desiderare che ci assicura contro la tristezza ci predispone agli influssi del sentimento morale, la cui signoria soltanto può appagarci in sommo grado⁵⁹.

La critica alla dottrina dei postulati viene riproposta nel saggio *An Cecilie*, scritto epistolare in cui Schleiermacher ripercorre il proprio *iter* biografico e intellettuale: le vicende legate al passaggio dalla religiosità pietistica herrnhuteriana a una *Frömmigkeit* «etico-critica, che tiene insieme cuore e ragione» fanno delle lettere a Cecilie una sorta di un «romanzo chiave»⁶⁰, che presenta al contempo un «interesse generale»⁶¹ proprio rispetto alla questione del rapporto tra virtù e coscienza religiosa. Sul punto di chiarire il motivo dell'impossibilità di attestarsi all'etica e alla religiosità fondate sulla *Postulatenlehre*, il saggio resta incompiuto: «anche questo [interrogativo] non dovrebbe restare per lungo tempo insoddisfatto»⁶². Databile attorno al 1790, lo scritto, suscitato dallo scambio con l'amico Brinckmann⁶³, consiste nel fittizio scambio epistolare di Schleiermacher con l'amica Cecilie, delusa dall'improvviso scetticismo religioso manifestato da Selmar (pseudonimo di Brinckmann e finizione letteraria dietro cui si cela Schleiermacher stesso), il quale si esprime in considerazioni scettiche sull'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, turbando la religiosità quieta e tradizionale di Cecilie (la religiosità herrnhuteriana). A Cecilie Schleiermacher tenta di spiegare la compatibilità tra scetticismo religioso e virtù.

⁵⁷ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 34.

⁵⁸ KGA I/1, cit., p. 124.

⁵⁹ Ivi, p. 125.

⁶⁰ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 132.

⁶¹ KGA I/1, p. 192.

⁶² Ivi, p. 212.

⁶³ Dato, questo, che serve a Meckenstock per stabilire una datazione più precisa di quella fornita da Dilthey (cfr. ivi, pp. LII-LIII).

Proprio i tre termini che sono al centro della presente disamina – etica, socialità, religione – ne costruiscono la struttura. Con una trattazione che ricorda da vicino quella svolta nella prima parte dello scritto sul sommo bene, Schleiermacher ricostruisce il percorso individuale del personaggio al centro dello scambio epistolare, Selmar, in un’ottica genetica. Il percorso formativo dell’eroe morale non riguarda l’«uomo ordinario», che mai eccede con la ragione o la fantasia i limiti di quel «cerchio magico» che le circostanze e i condizionamenti esteriori gli hanno costruito attorno, cosicché il processo dello sviluppo e dell’evoluzione sarà per lui, assorbito com’è nell’immediatezza, qualcosa di lineare «sin dal suo primo passaggio dalla vita animale nel mondo della ragione»⁶⁴. Esso riguarda invece l’uomo dallo «spirito eccellente»⁶⁵, per il quale molto più complesso e carico di sofferenza si presenta il cammino della ragione: «per lui la via che l’educazione deve seguire non può che essere opprimente e penosa. La sua anima aspira all’unità nel piacere e nella conoscenza e questo tendere non trova nutrimento da nessuna parte»⁶⁶. Come nel saggio sul sommo bene, la ragione viene identificata con una tensione all’unità e il problema che ne scaturisce è quello di riuscire a trovare una conciliazione tra le parti e l’intero, le diverse facoltà dell’anima e il loro oggetto. Lo spirito eccellente ricerca dapprima nel regno delle scienze, poi nel «godimento di sentimenti sociali ed estetici»⁶⁷, di cui egli si sazia ben presto, un’unità superiore, l’accesso alla quale sembra poter essere garantito però solo da due punti di vista, virtù e religione: «Non disconoscerete, mia cara, i due punti da cui soltanto l’intero dell’anima umana si lascia osservare e ordinare, le eterne e sublimi idee di virtù e religione»⁶⁸. Se la virtù però presuppone un’indipendenza del volere e una libertà che appartengono a uno stadio più evoluto del progresso spirituale, è proprio la religione che, secondo Schleiermacher, può soddisfare l’esigenza di unità che attanaglia l’animo del giovane e preparare alla vita etica. Per il suo essere incentrata sulla volontà divina, la *Schwärmerei* religiosa mostra tuttavia i suoi limiti, subordinando a sé l’autonomia di etica e socialità. Essa si fonda su una forma di dipendenza del volere che, sbilanciata sul lato della passività, non riconosce la spontaneità dell’individuo: la virtù viene salutata come un dono celeste e la socialità serve soltanto a incrementare l’entusiasmo religioso. Il primo passo verso l’emancipazione dell’etica e della *Geselligkeit* dalla religione avviene attraverso il gioco spontaneo delle facoltà. È proprio la

⁶⁴ Ivi, p. 194.

⁶⁵ Ivi, p. 195.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 196.

ragione, alle cui esigenze di unità la *Schwärmerei* doveva rispondere, che, schiacciata dal sentimento e ridotta dal fanatismo religioso in uno stato di completo asservimento, comincia a riaffermare le proprie istanze. Il primo passaggio alla vita etica che così si concretizza rappresenta per la religiosità una rottura della sua forma immediata: è il passaggio dalla religiosità pietistica alla filosofia pratica di scuola hallense. «Così, senza volerlo, l'idea indeterminata della volontà divina verrà subordinata all'idea determinata dell'unità dei principi e si formerà pertanto, progressivamente, il più puro e vero concetto di virtù»⁶⁹. La volontà divina viene superata nella sua funzione costitutiva “mitologica” e sostituita dall'idea razionale dell'unità, di cui l'uomo stesso è responsabile in quanto origine della connessione tra le azioni e le regole, ovvero della virtù⁷⁰. Il gioco delle facoltà che determina l'uscita dalla *Schwärmerei* è inoltre dominato in tutta la sua durata da un continuo conflitto tra sentimento e ragione. L'esito è l'ingresso nella religione razionale pratica – la religione kantiana – che si verifica propriamente nel momento in cui la ricerca di unità conduce dalla dimensione del potere (*können*) a quella del dovere (*sollen*), ovvero dalla ricerca unitaria e contingente del maggior grado possibile di soddisfazione all'unità della legge morale come medio per l'unificazione di sentimenti e azioni: «la domanda: in che modo questa azione è o può essere buona? si trasforma ben presto in quest'altra: in che modo l'azione *deve* essere buona?»⁷¹. Con un chiaro rinvio a Kant⁷², Schleiermacher chiarisce come il riferimento delle azioni alla legge morale sia possibile solo in un carattere in cui ragione e sentimento abbiano raggiunto un equilibrio per cui «la ragione non presiede soltanto all'unificazione delle sue conoscenze ma soprattutto alla connessione delle conoscenze stesse con sentimenti (*Empfindungen*) e azioni; pertanto quella conoscenza puramente teoretica verrà costantemente subordinata alla

⁶⁹ Ivi, p. 198.

⁷⁰ Cfr. ivi, p. 199: «Mi sembra che l'entusiasmo religioso sia la prima via attraverso cui il carattere con cui qui abbiamo a che fare accede alla sua vita etica, e solo in un caso esso lo lascerà in tempo per poter fare un altro progresso considerevole, ovvero se la sua destinazione al servizio delle scienze superiori renderà necessario un allargamento della libertà della ragione e lo porterà a penetrare nel campo che è proprio della ragione stessa».

⁷¹ Ivi, p. 201. Cfr. anche ivi, pp. 201-202: «Così essa [l'anima umana] cerca con grande inquietudine un riferimento comune di tutte le azioni e di tutti i sentimenti a una certa legge ancora sconosciuta, di cui finora sa soltanto questo: che essa stessa, la ragione, ne è il motivo determinante e che ciò deve portare una maggiore unità, ad essa conforme, in tutte le attività dell'anima. Questa è l'idea che non può ancora sviluppare in modo sufficientemente accurato per determinare realmente sulla sua base la volontà, ma con cui è capace di confrontare incessantemente tutte le azioni. Tale confronto è persino nell'anima giovane quel comune riferimento di tutte le sensazioni alla moralità, presente già prima della chiara coscienza della sua legge».

⁷² Meckenstock (cfr. *Deterministische Ethik*, cit., p. 137, nota 21) invita a non valorizzare eccessivamente questo uso della terminologia kantiana. Esso non è infatti indicativo, secondo Meckenstock, di una piena adesione alla posizione di Kant, la quale viene certo presupposta, ma implicitamente criticata in quanto modello del razionalismo pratico illuministico.

pratica»⁷³. Vi sono infatti due posizioni che possono ostacolare l'affermazione dell'istanza razionale: in primo luogo, l'irrazionalismo – in cui Oberdorfer coglie un primo riferimento a Jacobi⁷⁴ – dei sostenitori della *Schwärmerei*, i quali, opponendosi al presunto «dispotismo»⁷⁵ della ragione finiscono per subordinarla al sentimento interiore. In secondo luogo, il naturalismo di chi, incapace di distinguere tra «sentimenti e conoscenze pratiche»⁷⁶, giudica della bontà dei principi in base al proprio immediato benessere (l'utilitarismo).

Questa problematica viene sviluppata in particolare nella quarta lettera a Cecilie. Il passaggio dalla *Schwärmerei* alla religione razionale pratica è connotato, come abbiamo visto, da una serie di sfasature, difficoltà e opacità il cui superamento innesta un conflitto continuo tra ragione e sentimento, conflitto che trova soluzione soltanto nell'ultima tappa dell'eroe morale: la religione razionale pratica come riconciliazione di cuore e ragione. Prima di sostanziare di contenuto tale concetto di religione, Schleiermacher spiega, sollecitato da Cecilie, in che modo avvenga quella «illuminazione della ragione»⁷⁷ attraverso cui l'eroe morale abbandona le illusioni della *Schwärmerei*. È l'interesse per la verità a giocare un ruolo fondamentale. All'interno dello stesso sistema fondato sull'entusiasmo religioso si presentano infatti una serie di contraddizioni che, una volta smascherate, lo destituiscono di fondamento e attraverso un lento processo, in cui molti sono i rischi e le deviazioni possibili, conducono a una pacificazione finale della facoltà: «lasciatelo iniziare ancora da molti altri punti, così ovunque finirà subito per riconoscere che nei principi che si è costruito c'è qualcosa di intrinsecamente contraddittorio»⁷⁸. Finché il nuovo edificio etico non sarà del tutto saldo, il cuore verserà tuttavia in uno stato angoscioso, che si rifletterà sui rapporti sociali, le attività pratiche e persino sullo stesso sentimento. Quest'ultimo infatti, scosso nel suo ruolo di fondamento, viene allontanato senza mediazioni, insieme al complesso di credenze, opinioni e principi che ne era scaturito. La prima uscita dalla *Schwärmerei* è connotata dunque da uno sbilanciamento verso il lato opposto, il versante dell'assenza di sentimenti, della rinuncia ai piaceri e alle sensazioni e dall'opzione per un estremo razionalismo basato sul concetto, freddo e puro, di un'assoluta virtù (l'etica eberhardiana della perfezione). Ma «per fortuna questo stato di costrizione dell'intera anima non può durare a lungo»⁷⁹. Nell'uscita dalla

⁷³ KGA I/1, p. 204.

⁷⁴ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 175.

⁷⁵ KGA I/1, p. 204.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 205.

⁷⁸ *Ivi*, p. 206.

⁷⁹ *Ivi*, p. 208.

Schwärmerei religiosa, al limite della caduta nell'estremo opposto di un freddo razionalismo, l'eroe morale trova nel regno pratico il luogo per una riconciliazione di cuore e ragione. Il sentimento, messo da parte durante il passaggio al nuovo sistema etico, interviene di nuovo in aiuto della ragione e contribuisce a sostenerla nel processo di decostruzione del vecchio edificio di errori e illusioni. Proteggendola contro gli estremi del naturalismo e dello scetticismo (l'empirismo inglese), il sentimento riafferma infine di fronte alla ragione il proprio bisogno di unità e riporta sulla scena la religione come esigenza irrinunciabile, come «l'oggetto più importante della sua riflessione e del suo auto-godimento»⁸⁰. La religione deve soltanto trovare una nuova forma, adeguata alla legge morale, «la cui necessità, ora, è lampante come non mai»⁸¹. Cuore e ragione si riconciliano finalmente all'interno di questa nuova religione: si tratta, come anticipato, della religione kantiana.

Nella religione razionale pratica l'obbligo morale è a sua volta fondato sulle due idee dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. È l'idea, già emersa nel saggio *Über das höchste Gut*, che la dottrina dei postulati nasca dall'esigenza di affermare il legame tra moralità e felicità: un obbligo morale fondato sulla sola ragione, scrive il Nostro, «resterebbe solo un passo falso della natura e una triste necessità, se non vi fosse una determinazione superiore dello spirito umano e se l'esistenza di un essere sommo non ci garantisse la saggezza e la nascosta armonia di questa natura del nostro essere»⁸². La continuità con la critica alla *Postulatenlehre* condotta nel saggio *Über das höchste Gut*⁸³ è palese: la dottrina dei postulati serve a dare fondamento a una legge morale la cui realtà è chiara per la ragione, ma non altrettanto stringente per il sentimento, e a rimediare alle contraddizioni che si propongono nell'unificazione di volontà e ragione⁸⁴. Il dualismo kantiano costituisce dunque, ancora una volta, il principale referente polemico di Schleiermacher: «la lotta dell'anima si compie nel più caloroso attaccamento a questa universale religione della migliore umanità; tutte le avvizzite forze dello spirito riprendono vita in questo bel clima»⁸⁵. Questo superamento del dualismo ragione-cuore all'interno della religione illuministica è infatti, come vedremo, una cessazione soltanto apparente della «catastrofe»⁸⁶ che l'eroe morale

⁸⁰ Ivi, p. 210.

⁸¹ Ivi, p. 211.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Cfr. in proposito B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 180.

⁸⁴ Cfr. KGA I/1, p. 211: «così si accordano in entrambi i casi cuore e ragione, per convincerlo più facilmente del fatto che quelle altre due sublimi idee dell'essere supremo e della durata eterna dell'anima umana sono connesse inseparabilmente con tale obbligo (*Verbindlichkeit*)».

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Ivi, p. 212.

sperimenta. Meckenstock⁸⁷ ricostruisce molto chiaramente questo percorso, indicando nell'esperienza herrnhuteriana l'origine empirica della scissione cuore-ragione che qui Schleiermacher mette a tema. Ciò che Schleiermacher trova, attraverso il passaggio dalla filosofia di Halle a quella kantiana, è allora proprio una riconciliazione di sentimento e ragione, delle esigenze del cuore con quelle dell'intelletto. Tale riconciliazione mostra infine una serie di inadeguatezze che la rendono insostenibile. Le battute finali del saggio indicano come la posizione cui Schleiermacher perviene a questa altezza non inclini a un'assunzione della proposta kantiana come risolutiva:

Vi lascio, mia cara, indugiare in questo punto e contemplare la bella economia del regno della verità, per mezzo della quale il pio pellegrino, dopo lunghe sofferenze e spinose deviazioni, poco a poco perviene in un bel campo la cui amenità lo rinfranca e lo ristora e, per mezzo di una dolce illusione, “come se egli fosse già pervenuto alla meta del proprio cammino”, lo spinge a nuove migrazioni e a nuovi travagli⁸⁸.

1.2. *La dottrina dei postulati e la Critica della ragion pura* [Wissen, Glauben und Meinen (1790/93)]

Nelle rapsodie filosofiche il confronto con la filosofia kantiana avviene principalmente attraverso la seconda *Critica*, mentre la *Critica della ragion pura* funge il più delle volte da contraltare alla dimensione pratica, all'interno della quale soltanto il problema della fede razionale trova fondamento. La prima *Critica* viene per lo più chiamata in causa, come abbiamo visto nel saggio *Über das höchste Gut*, al fine di mostrare l'incoerenza in cui Kant sarebbe incorso nell'includere la dottrina dei postulati all'interno del dominio razionale pratico, dopo averla esclusa da quello teoretico. Il saggio *Wissen, Glauben und Meinen* rappresenta da questo punto di vista un'eccezione. Databile intorno al 1793⁸⁹, il breve scritto,

⁸⁷ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., pp. 146-147.

⁸⁸ KGA I/1, p. 212. Cfr. *ibid.*: «perché essa non può essere per questo eccellente carattere, come per tanti altri migliori figli della terra, l'ultima meta di tutte le sue ricerche? Perché egli non può vivere per sempre, così bene come tanti altri, in questa bella regione della filosofia, senza emigrare in quella sua sterile e desolata provincia?».

⁸⁹ La datazione del saggio è in realtà discussa, oscillando dal '90-'92, come retrodata Oberdorfer, al '92-'93 di Meckenstock, fino al '93-'94 di Herms. La datazione più tarda sarebbe confermata dalla presenza della nozione di autocoscienza immediata, su cui torneremo nel trattare il rapporto con Jacobi nel secondo capitolo. La nozione è infatti fondamentale ai fini dell'articolazione schleiermacheriana del binomio finito-infinito attraverso lo spinozismo, mediato da Jacobi, riscontrabile in modo chiaro nelle *Reden*, ove è funzionale non a caso alla stessa definizione del sentimento religioso. Si veda in proposito D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., p. 98, nota 1. Thouard propende per una datazione precoce quale quella

di cui resta uno stralcio nella lettera al conte Dohna del 1796⁹⁰, introduce per la prima volta il concetto di «autocoscienza immediata (*unmittelbares Selbstbewußtsein*)»⁹¹, che svolgerà un ruolo cruciale nella riflessione matura dalla *Dialektik* alla *Glaubenslehre*⁹². Schleiermacher vi discute la dottrina dei postulati attraverso l'analisi di luoghi testuali della prima *Critica*, introducendo elementi problematici che si prestano a diverse letture e sulla base dei quali alcuni interpreti hanno concluso che l'Autore vi assumerebbe per buona, smentendo la critica condotta in precedenza, la dottrina kantiana dei postulati, costruendo a partire da essa la propria visione del religioso. Lo Schleiermacher di *Wissen, Glauben und Meinen* viene così schiacciato su Kant, trascurando non soltanto l'oscurità del contesto epistolare, ma anche il tono retorico della lettera e l'eventualità di una assunzione soltanto strumentale della terminologia e della concettualità kantiane, volta a mostrarne implicazioni paradossali e incoerenze, con un procedimento peraltro tipico delle *Jugendschriften*. Di conseguenza, al concetto di autocoscienza immediata non viene riconosciuta la debita importanza, quale elemento di originalità che lo Schleiermacher interprete e critico di Kant fa valere contro Kant stesso⁹³.

Nel tornare a riflettere sulla dottrina dei postulati il filosofo muove dalla sezione terza del secondo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo*, intitolata «Dell'opinare, del sapere, e del credere»⁹⁴, in cui si trova la definizione kantiana della fede come un tenere per

proposta da Meckenstock. Sebbene infatti vi siano riferimenti che fanno pensare a Jacobi, la lettura e lo studio delle opere del filosofo precede la composizione degli estratti del 1793-94, dunque tali riferimenti non escludono la possibilità di datare al 1790/92, inserendo il saggio nel contesto delle letture kantiane.

⁹⁰ Cfr. KGA, V/I, cit., Nr. 326, *Wohl an Wilhelm Dohna. Wohl vor September 1796*, pp. 424-428.

⁹¹ Ivi, p. 424.

⁹² Cfr. l'*Introduzione* di S. Sorrentino all'edizione italiana della *Glaubenslehre*: KGA I/7,1; I/7,2, hrsg. v. H. Peiter, W. de Gruyter, Berlin – New York 1980, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), ed. it. a cura di S. Sorrentino, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, Paideia, Brescia 1981, in particolare pp. 101 e sgg. Si ricordi, in particolare, la definizione del religioso che sta al centro della *Glaubenslehre*: «La religiosità, la quale costituisce la base di tutte le comunità ecclesiali, considerata puramente per sé non è né un sapere né un agire, bensì un'affezione (*Bestimmtheit*) del sentimento ovvero dell'autocoscienza immediata» (ivi, p. 146).

⁹³ B. Oberdorfer (*Geselligkeit*, cit., pp. 224-228) ha meritoriamente rilevato il valore di questo elemento, attraverso cui si offre nello scritto *Wissen, Glauben und Meinen* una prima costruzione positiva della concezione schleiermacheriana del religioso. Sia il saggio *Über das höchste Gut* che le *Anmerkungen zu Aristoteles*, si atterrebbero invece a una teoria critica della religione, una definizione ancora negativa e implicita della sua funzione: «Il nuovo sviluppo che interviene in *Wissen, Glauben und Meinen* è la precisa determinazione della modalità conoscitiva della religione, tra il puro e soggettivamente instabile opinare e il sapere universalmente valido come “fede soggettiva”, nonché la localizzazione della fede religiosa nell’“autocoscienza immediata”, cioè nell'autocoscienza non mediata oggettualmente».

⁹⁴ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, I/3: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1904: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787), I/4: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1903, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), pp. 1-252, ed. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995, p. 797.

vero fondato praticamente. La fede può essere a sua volta secondo Kant dottrinale (ad es. la dottrina dell'esistenza di Dio) o pratica. Quest'ultima, in quanto soggettiva, si distingue dalla prima perché fondata su una certezza non logica, ma morale: «la fede in un Dio e in un altro mondo è talmente intessuta col mio sentimento morale che io non ho da preoccuparmi che la prima possa mai essermi strappata, nella stessa misura in cui io non corro il pericolo di perdere il secondo»⁹⁵. A partire dalla definizione di sapere, credere e opinare resa da Kant nella *Critica della ragion pura*, Schleiermacher enuncia in questi termini a Wilhelm Dohna la posta in gioco: «La grossa questione è solo questa: cos'è nella religione sapere? Cos'è credere? Cos'è in essa puro opinare?»⁹⁶. In primo luogo assume la definizione kantiana: il sapere è «un tenere per vero in base a fondamenti oggettivi»⁹⁷, la cui validità universale è per me certa; opinare può essere invece «sia un tenere per vero soggettivo che oggettivo, ma accompagnato dalla consapevolezza dell'insufficienza dei fondamenti»⁹⁸; la fede viene descritta nel modo seguente:

Crede è un tenere per vero in base a fondamenti soggettivi, per cui io assumo l'esistenza o le proprietà di un oggetto fuori di me non perché la riconosca attraverso se stessa o, mediatamente, attraverso altri oggetti, ma perché c'è o dovrebbe esserci dentro di me qualcosa che sta in una relazione necessaria con quell'oggetto⁹⁹.

In questo contesto si colloca l'introduzione dell'autocoscienza immediata, definita come un tenere per vero in base a fondamenti soggettivi che non si rapporta a oggetti esterni¹⁰⁰. L'autocoscienza immediata, a sua volta, può essere di tipo oggettivo o soggettivo. Nel primo caso la fede che su di essa si fonda è una fede universale e necessaria e in quanto radicata nella natura umana può essere presupposta come esistente in ognuno. La deduzione della fede soggettiva muove al contrario dall'individualità in cui la natura umana si modifica in modo peculiare. Una simile fede non può aspirare all'universalità e non può essere richiesta necessariamente in ogni uomo.

⁹⁵ Ivi, p. 804.

⁹⁶ KGA V/1, p. 425.

⁹⁷ Ivi, p. 424.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*: «C'è ancora un più alto tenere per vero in base a fondamenti soggettivi, che tuttavia non si rapporta perciò a un oggetto esterno, ma allo stesso soggetto che tiene per vero. Questo genere è l'*autocoscienza immediata*. Su di essa deve sempre basarsi l'interesse che contiene il fondamento della fede, e poiché tale autocoscienza può essere di due tipi, allora lo saranno pure il fondamento della fede e la fede stessa».

Fatte salve le definizioni preliminari, la parte centrale della lettera è occupata da una deduzione della fede razionale pratica, apparentemente ricalcata sul modello kantiano. «Voi avete iniziato la vostra deduzione della religione dall'idea del mondo; se vi foste attestato a questo principio ne avreste ottenuto una religione naturale, nella quale non può esser contenuto assolutamente nulla della religione. Da questo principio vi si aprono due strade possibili»¹⁰¹, la via cosmologica e quella teleologica. Nessuna delle due riesce a pervenire a una fede autentica. La prima deduce la religione, come sapere, a partire dal mondo quale fondamento di una conoscenza oggettiva. Stando a Kant, questa via si rivela impercorribile a causa dell'impossibilità di un passaggio continuo dal finito all'infinito. Quella che si ottiene per via deduttiva a partire dal mondo non è religione, al limite è una «teoria»¹⁰² cosmologico-teologica, una «mera opinione (*Meinen*)»¹⁰³. La seconda deduce l'esistenza dell'essere supremo a partire dall'interesse della ragione. Nemmeno in tal caso si perviene alla fede: le leggi di natura ricavate razionalmente dall'osservazione del mondo non bastano a giustificare l'esistenza di Dio. La via teleologica si espone infatti all'obiezione dell'ateo secondo cui la presenza di scopi nella natura non giustifica per sé sola il presupposto di un essere supremo che presieda a tali scopi. Nel primo caso dunque non si arriva che a «un puro opinare», nel secondo, a «un opinare pratico», perché «l'assunzione dell'esistenza di Dio non sta in una relazione necessaria e dimostrabile con l'interesse della spiegazione del mondo»¹⁰⁴. Decostruita, con Kant, la fondatezza di una fede soltanto dottrinale o teoretica¹⁰⁵, Schleiermacher viene a esporre la soluzione kantiana, introducendo finalmente la dottrina dei postulati:

¹⁰¹ KGA V/1, cit., p. 425.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., pp. 803-804: «La fede semplicemente dottrinale, peraltro, ha in sé qualcosa di instabile: a causa di difficoltà che si presentano nella speculazione, spesso noi l'abbandoniamo, sebbene poi ritorniamo sempre e inevitabilmente a essa. La situazione è del tutto diversa riguardo alla *fede morale*. In tal caso è difatti assolutamente necessario che qualcosa accada, cioè che io obbedisca in tutto e per tutto alla legge morale. Il fine è qui incrollabilmente stabilito, e secondo ogni mia conoscenza vi è una sola condizione, in base alla quale questo fine possa connettersi con tutti gli altri fini e possa in tal modo acquistare una validità pratica, la condizione cioè che vi sia un Dio ed un mondo futuro. [...] In tal modo, dopo che sono state rese vane tutte le mire ambiziose di una ragione che ama vagabondare al di là dei limiti di ogni esperienza, ci rimane ancora abbastanza per aver motivo di essere contenti dal punto di vista pratico. Certo, nessuno potrà vantarsi di *sapere* che esiste un Dio e che c'è una vita futura: se così fosse, difatti, costui sarebbe proprio l'uomo, che da gran tempo vado cercando. [...] No, quella convinzione è una certezza non logica, bensì *morale*, e poiché si fonda su ragioni soggettive (sul sentimento morale), io non dovrò neppure dire: è moralmente certo, che vi sia un Dio, ecc., bensì: *io sono* moralmente certo ecc.».

Se ora assumiamo con Kant [...] che nessuna idea teoretica basta per fornire un fondamento conoscitivo all'esistenza di Dio o all'immortalità dell'anima, allora non potremo elevare la nostra religione al di sopra della mera opinione (*Meinen*), se non rinunciando totalmente al sapere (*Wissen*) e limitandoci alla sola fede (*Glauben*): alla fine però non dobbiamo partire da qualcosa che è fuori di noi, ma da qualcosa che è dentro di noi, dobbiamo partire dal pratico¹⁰⁶.

La questione cui Schleiermacher tenta di rispondere è quella che concerne la combinazione nella fede di un carattere necessario-universale e uno storico-soggettivo, come diventa chiaro nelle battute conclusive: «Se quella fede nella religione in generale è solo una fede soggettiva, che non posso richiedere in ognuno, così lo è, ancora di più, questa fede nella religione rivelata»¹⁰⁷. Secondo Grove, qui Schleiermacher alluderebbe al *Versuch* fichtiano¹⁰⁸. A prescindere dalla fondatezza, purtroppo non verificabile, della presenza di ascendenze fichtiane a questo livello¹⁰⁹, si possono fare alcune osservazioni ipotetiche a partire dalla proposta senz'altro suggestiva di Grove, invertendone il segno. L'universalità della fede viene presentata da Schleiermacher come l'istanza fondamentale che è in gioco nel tentativo di una fondazione pratica della religione. Fichte servirebbe in tal senso a Schleiermacher non come modello di una concezione del religioso soggettiva e basata sull'autocoscienza, ma, al contrario, proprio come esempio dell'incongruenza del tentativo, speculare a quello kantiano, di astrarre dal lato positivo della religione al fine di fondarne l'universalità. Schleiermacher mirerebbe in definitiva a mostrare come sia il tentativo kantiano che quello fichtiano non riescano a pervenire all'universalità, alla necessità cui essi ambiscono. La ragione di tale insufficienza, certamente addebitata a Kant, è dovuta per Schleiermacher proprio all'inadeguatezza della pretesa di fondare una religione razionale pratica, e alla pretesa di stabilire una dicotomia tra fede soggettiva e fede oggettiva, tralasciando gli aspetti positivi della religione. Tale dicotomia disconosce esattamente il carattere empirico dell'esperienza religiosa che anche per Grove è il centro della visione schleiermacheriana del religioso, sovrapponevi uno schema razionale ad essa estraneo. Ancora una volta, ciò che Schleiermacher mira a decostruire è il nesso inestricabile che lega in Kant etica e religione e

¹⁰⁶ KGA V/1, p. 426.

¹⁰⁷ Ivi, p. 428.

¹⁰⁸ Cfr. P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., p. 128.

¹⁰⁹ Il rapporto tra i due autori è oggetto del secondo capitolo. Solitamente la presenza fichtiana viene fatta risalire non al di qua del 1797. Il suo influsso vede le prime attestazioni testuali nei *Discorsi sulla religione* e trova una più solida collocazione nel periodo di Stolp, con le *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*.

che, potremmo aggiungere ancora in via ipotetica, sulla scia di Kant avrebbe mostrato in Fichte la radicalità del suo portato idealistico.

Il passo su cui si basa principalmente la tesi di Grove: «Mi sembra che tutto il fondamento della fede nella religione risieda nel bisogno di procurare un sostegno esterno alla legge morale che dall'interno ci viene tanto contestata»¹¹⁰, in cui l'interprete individua in il nucleo della posizione di Schleiermacher nel saggio *Wissen, Glauben und Meinen* e una revisione della critica alla dottrina dei postulati condotta nel saggio *Über das höchste Gut*¹¹¹, non sembra perciò poter essere interpretato come espressione della visione propria di Schleiermacher, essendo un'ulteriore sintesi della teoria kantiana ricostruita poco prima:

Sarebbe qui inopportuno riportarVi i motivi che io credo di avere contro questa deduzione della fede, che ne fa qualcosa di necessario; ma questo mi pare certo: se questa deduzione è sbagliata, allora nella religione non vi è affatto una fede *necessaria*, ma tutta la fede nelle verità religiose appartiene alla classe di ciò che sopra ho chiamato religione soggettiva¹¹².

Il filosofo prende le distanze dall'opportunità di una deduzione pratica del religioso e di una sua deduzione in generale, introducendo un elemento di palese critica. Non è difficile cogliere il carattere retorico e strumentale della ricostruzione di Schleiermacher, che non espone la propria teoria ma quella di Kant, in merito alla quale si astiene persino dal prendere

¹¹⁰ KGA V/1, p. 426.

¹¹¹ Cfr. P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., pp. 127-128: «Nella teoria di Schleiermacher, per come essa viene sviluppata nel saggio *Wissen, Glauben und Meinen* – a differenza non solo di Kant, ma dello stesso saggio schleiermacheriano del 1789 – senza riferimento al concetto di felicità, la religione viene definita come fede soggettiva nel senso più stretto, come la fede individuale, riferita all'autocoscienza dello stato concreto del soggetto [...]. Questo concetto di religione sembra molto vicino a quello kantiano e ancora di più alla concezione della religione esposta nel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* di Fichte». Grove chiarisce dunque i punti di contatto e quelli di distanza tra Fichte e Schleiermacher. Tra i primi, la distinzione tra individuale e universale, ovvero tra le determinazioni empiriche e quelle essenziali della natura umana, comune a entrambi gli autori. Se per Fichte, però, sulle prime si basa la religione rivelata, mentre la fede razionale pura ha a che vedere soltanto con le seconde, per Schleiermacher anche la fede di ragione si basa su determinazioni empiriche della natura umana. Quanto al rapporto con Kant, scrive Grove (ivi, p. 129): «In base a quanto abbiamo detto, occorre sottolineare la continuità e l'accordo con la dottrina dei postulati kantiani»; il prosieguo del testo viene poi ricostruito come se Schleiermacher vi esprimesse non una critica alla dottrina kantiana, ma la propria concezione, tanto che conclude Grove (ivi, p. 131): «*Wissen, Glauben und Meinen* non è tanto una teoria della religione in senso stretto, ma una teoria del pensiero religioso di Dio e dell'immortalità dell'anima [...] Schleiermacher interpreta il tema della religione rigorosamente a partire dalla coscienza etico-pratica [...]. In tale misura sussiste in Schleiermacher un accordo con Kant e Fichte e con la filosofia della religione del tardo Illuminismo». Grove dissente, in base a questa ricostruzione, dall'affermazione di G. Meckenstock (cfr. *Deterministische Ethik*, cit., p. 157), che ci sembra del tutto condivisibile, secondo la quale Schleiermacher ancorerebbe «la religione nell'autocoscienza immediata», ribattendo che, negli scritti giovanili, «la religione viene ancorata nell'autocoscienza individuale e solo indirettamente in quella immediata» (P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., p. 131).

¹¹² KGA V/1, p. 426.

una posizione esplicita. Scrive: «Kant deduce una fede nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima, che sarebbe perciò una fede *necessaria*»¹¹³, fondata sulla coscienza della legge morale quale forma dell'autocoscienza immediata. L'autocoscienza immediata può conservare la forma originaria del sentimento o svilupparsi nella conoscenza razionale della legge. Nell'ultimo caso la legge morale, in quanto fondata su tale autocoscienza e appartenente alla natura umana, è funzionale a fondare l'universalità della fede. La legge morale, aggiunge significativamente Schleiermacher, appartiene all'autocoscienza immediata (e perciò alla natura umana in generale) allo stesso modo in cui vi appartiene «la coscienza dell'aspirazione alla felicità»¹¹⁴.

Il punto in questione è cruciale. Ricorre infatti, in una sottile evocazione, il nesso felicità-virtù che era al centro del saggio sul sommo bene e che Grove ritiene venga messo da parte nel presente scritto. Contrariamente alle apparenze, permane nello Schleiermacher di *Wissen, Glauben und Meinen* l'idea dell'inadeguatezza del nesso virtù-felicità, la critica alla confusione tra ambito razionale e ambito pratico su cui esso si fonda viene anzi radicalizzata. Felicità e legge morale appartengono entrambe all'autocoscienza immediata, sono condizioni universali a partire da cui Kant fonda la necessità della religione razionale. A riprova della continuità tra i due scritti inoltre, all'introduzione del binomio virtù-felicità segue come nel saggio *Über das höchste Gut* la discussione del tema del *Begehrungsvermögen* e del rapporto tra le facoltà, in connessione con la teoria dei postulati. Schleiermacher mostra come, in entrambi i casi, la necessità dei due postulati derivi da null'altro che dalle contraddizioni che la stessa concezione kantiana genera se applicata all'ambito concreto dell'azione e del gioco delle facoltà. Il postulato dell'esistenza di Dio, ancora una volta, viene riportato alla necessità di sanare le contraddizioni che nascono in seno al conflitto tra legge morale e impulsi, tra ragione pratica e facoltà desiderativa: alla base, la tesi schleiermacheriana per cui non è possibile una determinazione immediatamente razionale della volontà. Come nello scritto del 1789, è in questione quindi la necessità di escludere la dottrina della felicità dal sistema razionale pratico, articolando un rapporto adeguato tra le facoltà umane e riconciliando ragione e volontà, legge morale e desiderio:

I nostri impulsi lottano contro la legge morale e questa non è una legge che risieda nella nostra facoltà di desiderare, ma solo una legge che le viene quasi imposta, e, chiaramente, noi non possiamo

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

giustificare sempre le pretese della ragione presso la facoltà desiderativa, se non assumiamo un essere come ideale pratico, tramite cui, divenendo coscienti della *realtà* di un essere determinato solo attraverso la ragione pratica, la possibilità di questa determinazione viene resa chiara in noi stessi¹¹⁵.

Sulla medesima necessità di sciogliere il «contrasto dell'eticità»¹¹⁶, ovvero la contraddizione tra il carattere puro e sovranaturale della legge morale e la finitezza dell'essere la cui volontà dovrebbe essere determinata immediatamente da tale legge, si fonda, anche nel saggio del 1793, il secondo dei postulati:

Poiché la nostra coscienza (altrettanto individuale) ci mostra quanto poco in questa vita adempiamo le richieste della legge morale [...], ci vediamo necessitati ad assumere un'esistenza ininterrotta per accrescere il nostro spazio pratico. Questo supera al contempo il contrasto tra una legge che contraddice a ogni determinazione temporale e la sua applicazione a un essere limitato temporalmente¹¹⁷.

Dai postulati derivano inoltre due principi secondari: in primo luogo, il principio per cui non si darebbe, senza il legislatore, alcuna legge morale; in secondo luogo, di nuovo, il principio per cui non si darebbe alcun vincolo morale senza pene e ricompense. Abbiamo visto che la coscienza della legge morale, analogamente all'aspirazione della felicità, costituisce una determinazione dell'autocoscienza immediata. La legge morale può essere però, lo ricordavamo, «non sviluppata, come sentimento, o sviluppata, come conoscenza razionale»¹¹⁸. Ora, se i postulati sono conciliabili con la legge morale nella sua forma razionale e sviluppata, i principi derivati basano, al contrario, sul solo sentimento e non appartengono al versante della conoscenza razionale della legge. Da ciò il loro carattere impuro, su cui Schleiermacher fonda il suo rifiuto finale: «io prendo allora quelli e scarto questi»¹¹⁹. L'assunzione dei postulati e con essa il rifiuto dei principi derivati, rientra però – è ormai evidente – in una ben precisa strategia argomentativa: assunzione strumentale di presupposti, radicalizzazione concettuale, evidenziazione di incongruenze, epurazione, nuova articolazione. Il ripercorrere la deduzione kantiana della fede razionale non configura in definitiva l'effettiva posizione di Schleiermacher, in contrasto con quella delineata nei

¹¹⁵ Ivi, pp. 426-427.

¹¹⁶ Ivi, p. 427.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Ivi, p. 426.

¹¹⁹ Ivi, p. 427.

precedenti scritti, ma è funzionale a mostrare come la teoria kantiana del religioso tradisca nel suo mirare alla universalità e necessità proprio l'esigenza da cui era scaturita. Quella che Schleiermacher propone è una critica alla pretesa di una fondazione necessaria e universale della fede. Il concetto di autocoscienza immediata costituisce la *pars contruens* della critica, e in quanto tale va valorizzato, perché mostra quale tipo di universalità sia concepibile nella descrizione schleiermacheriana della fede religiosa. Nella *Glaubenslehre*, proprio sul sentimento come determinazione dell'autocoscienza immediata si fonderà l'affermazione dell'universalità della fede. L'autocoscienza sostituirà, in tal senso, nella forma del sentimento di dipendenza, persino le prove dell'esistenza di Dio¹²⁰.

1.3. *La secolarizzazione dell'etica attraverso e oltre Kant*

La decostruzione del binomio etica-religione nella filosofia kantiana dalla prima alla seconda *Critica* condotta nei saggi giovanili consente a Schleiermacher di abbozzare le premesse della propria *Sittenlehre*, che si definirà progressivamente nei termini di un determinismo, una visione che di contro all'astrattezza di principi e norme universali si concentra sui fattori reali che determinano l'agire. Nel saggio *Über das höchste Gut* la critica alla dottrina dei postulati è volta al superamento dell'ottica retributiva che soggiace al collegamento di *Sitten-* e *Glückseligkeitslehre*. Il primo risultato emerso dal confronto con Kant è l'affermazione dell'autonomia dell'etica dal dominio metafisico-religioso e la riconduzione al piano immanente dell'azione e della determinazione umane. Si profila così una concezione secolarizzata dell'etica che attraverso Kant va oltre Kant, e che molto deve al maestro Eberhard, da cui Schleiermacher ricava, attraverso la correzione del razionalismo estremo insito nella etica della *Vollkommenheit*, l'attenzione per l'immanenza e le manifestazioni concrete dell'azione¹²¹. Nel passaggio dal formalismo al determinismo un ruolo decisivo viene svolto dalla socialità (*Geselligkeit*), come mostra dapprima il saggio *An Cecilie*. Il passaggio è a sua volta una traduzione dell'itinerario biografico vissuto in prima persona da Schleiermacher, il quale nello scandire le fasi della formazione dell'eroe morale

¹²⁰ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *La dottrina della fede*, cit., pp. 312-313: «Il riconoscimento che questo sentimento di dipendenza assoluta, rappresentando in esso la nostra autocoscienza la finitezza dell'essere in generale, non è qualcosa di accidentale, e neppure qualcosa che differisce a livello personale, ma è un elemento generale dell'esistenza, sostituisce perfettamente, per la dottrina della fede, tutte le cosiddette prove dell'esistenza di Dio».

¹²¹ Cfr. B. Oberdorfer, *Schleiermachers frühe Ethik*, cit.

ripercorre i momenti della propria *Bildung*. Sin dal primo dei suoi scritti filosofici, le ricordate *Anmerkungen zu Aristoteles*, il trinomio etica-socialità-religione funge da ossatura del percorso descritto.

Anche nel commento al libro VIII, capitolo I, dell'*Etica nicomachea*¹²², trattando del problema aristotelico dell'amicizia e dei rapporti sociali, Schleiermacher inserisce infatti i «sentimenti della religione, della pura eticità e della socialità» nella classe di quei «sentimenti soprasensibili» che, insieme alle massime che ne derivano, «hanno una certa forza di avvincere l'attività dell'anima e annullare l'imperfezione della condizione umana»¹²³. In un'ottica pedagogica, distingue il ruolo che le tre attività spirituali svolgono nell'animo umano a seconda delle diverse fasi della vita. Così, ad esempio, la religione è per il bambino un mezzo efficace per ordinare e misurare la tempestosità naturale dei sentimenti, per conferire una forza superiore all'animo, mentre il sentimento morale non viene ascoltato se non nelle «quiete ore della riflessione»¹²⁴, incorrendo, nel conflitto col mondo, nel pericolo di errori e dimenticanze. La *Geselligkeit* è in questa fase un bisogno fondamentale, legato alla necessità della comunicazione e del confronto. Il ruolo che la socialità svolge nel preparare il campo all'influsso del sentimento morale – lo stesso che nello scritto *An Cecilie* viene attribuito alla religione – è esplicitamente enunciato: il confronto con «esseri simili» serve «ad aprire un campo più vasto per azioni morali e ad affrontare meglio gli ostacoli che inevitabilmente si frappongono sulla via dell'attività morale»¹²⁵. Ancora più chiaramente, esaminato il ruolo che religione, sentimento morale e socialità svolgono nelle varie età della vita, scrive Schleiermacher: «Così il bisogno di rapporti sociali anche da questo lato, come imprescindibile ausilio della retta attività morale, non cessa mai, se non con l'ultimo alito di vita»¹²⁶. Il ruolo che nelle *Anmerkungen* viene attribuito alla socialità coincide a grandi linee con quello che nelle lettere *An Cecilie* viene riconosciuto alla religione. La sfasatura rinvenibile tra i due scritti non configura però, a ben vedere, una vera e propria incongruenza. Il secondo infatti (di cui va tenuto presente il carattere decisamente autobiografico) mostra come lo spostamento d'asse dal problema sociale a quello religioso non faccia altro che ricomprendere la socialità in una nuova prospettiva filosofica che non ne disconosce la funzione, ma la inverte su un piano decisamente filosofico. Il riconoscimento di tale funzione,

¹²² Sulla teoria dell'amicizia, che costituisce propriamente l'oggetto delle *Anmerkungen*, cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., pp. 23-97.

¹²³ KGA I/1, p. 5.

¹²⁴ Ivi, p. 6.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Ivi, p. 7.

già forte nelle lettere a Cecilie, diventerà anzi una costante nella produzione di Schleiermacher fino alla maturità. Lo si vedrà attraverso le due rapsodie non ancora prese in esame, la *Freiheitsschrift* e il saggio *Über den Wert des Lebens*. Se le *Anmerkungen* assumono dunque come baricentro dell'interesse il tema dell'amicizia e articolano il rapporto fra le tre attività spirituali principalmente sul versante del sentimento sociale, lo scritto *An Cecilie*, incentrato sul problema religioso, esibisce il valore filosofico che riveste, nel percorso di Schleiermacher, l'incontro con la filosofia kantiana a seguito del passaggio dalla religiosità herrnhuteriana alla filosofia di scuola hallense. Se si pensa al forte influsso che Kant esercita sulla concezione schleiermacheriana dell'etica e al peso assunto dalla problematica del rapporto tra etica e religione in seguito alla ricezione della *Kritik der praktischen Vernunft*, diventa agevole comprendere come le differenze tra i due scritti siano sostanzialmente riconducibili al diverso contesto filosofico in cui essi si inseriscono. Che non si tratti tanto di una vera e propria discontinuità, quanto di un'evoluzione coerente, lo si può evincere inoltre dal fatto che anche nelle *Anmerkungen zu Aristoteles*, in un senso certamente meno tecnico e più empiristico, viene riconosciuto alla religione un ruolo fondamentale come tappa del processo formativo individuale: al bambino, lo ricordavamo, la religione offre una misura e una guida per ovviare alla naturale impulsività dei sentimenti, all'uomo maturo fornisce una «forza superiore»¹²⁷ per le proprie attività, all'anziano la consolazione legata alla speranza nell'esistenza di un mondo migliore. Quest'ultimo accenno, in particolare, denota per opposizione quanto, stante una sostanziale continuità di interessi e di vedute, l'interlocuzione con la filosofia di Kant segni una marcata svolta critica rispetto al ripensamento del problema religioso e morale.

Si è visto in particolare che la strategia argomentativa adottata consente a Schleiermacher di sviluppare in modo coerente la riflessione kantiana, radicalizzandone le premesse e, tramite l'estromissione dal sistema di concetti spuri, mostrando la contraddittorietà del risultato cui quelle stesse premesse conducono. La strategia viene adottata in rapporto alla dottrina dei postulati sia nel saggio *Über das höchste Gut* che nel più tardo *Wissen, Glauben und Meinen*. Nel primo, attraverso la radicalizzazione dei presupposti dell'etica razionale pura, viene rescisso il nesso etica-religione e messo in evidenza l'errore su cui esso basa, ovvero la confusione tra ambito razionale puro dei principi e ambito concreto della determinazione delle facoltà, tra *Sittenlehre* e *Glückseligkeitslehre*. Virtù e felicità vengono infine riunificate tramite il concetto di sentimento morale, che si configura già a

¹²⁷ Ivi, p. 6.

questo livello come soluzione al dualismo kantiano tra volontà e ragione. Analogamente, nella lettera a Wilhelm Dohna, i principi derivati dai postulati, in quanto rispondenti all'ottica retributiva e sensibile basata sulla correlazione di felicità e virtù, vengono rifiutati in blocco. I postulati, al contrario, vengono assunti in un'apparente adesione, che è in realtà solo provvisoria e guarda a un ben preciso approdo critico. Eliminate dal sistema kantiano le aggiunte spurie, come i principi derivati dai postulati, si perviene infatti – scrive il Nostro – a nient'altro che la «religione della pura ragione»¹²⁸. Il limite di questo tipo di religione risiede proprio nel fatto che essa, essendo basata su soli fondamenti razionali, non è in grado di pervenire al positivo della fede. La fede cui approdo a partire dai soli postulati non è altro che una fede razionale, in cui non si dà passaggio alcuno verso il soprannaturale: nella religione razionale «si trova un giudizio molto rispettoso su quelle religioni positive che sono conformi alla moralità [...], ma non è più possibile che io assuma una di quelle come immediata rivelazione soprannaturale»¹²⁹. In base alla sola religione razionale non è possibile, cioè, un'assunzione positiva di fede. Se infatti alla fondazione della religione sono sufficienti i soli dati che si trovano nella mia ragione, a partire dai quali pervengo ai postulati che ne sono il contenuto, non si offre alcun criterio discriminante in base al quale aderire a una religione positiva piuttosto che a un'altra. A tal fine sarebbe richiesta perciò la produzione di un «nuovo interesse»¹³⁰: anzitutto, dovrei scegliere una fede perché sono consapevole della mia incapacità di conoscere autonomamente la legge morale, e una fede particolare perché sono incapace di conseguire lo stato in cui poter accrescere la mia moralità all'interno della religione che ho scelto (perché «quell'essere supremo che io ho assunto non è in grado di offrirmelo»¹³¹). In questi casi potrei essere spinto a credere in un Dio rivelato che ritenessi in grado di offrirmi tali condizioni. Anche la fede in una religione positiva verrebbe a dipendere sostanzialmente da un'assunzione soggettiva: non posso credere in una religione positiva se non assumendo che la mia ragione, o un Dio soltanto morale, non bastino da soli a promuovere la mia moralità. Paradossalmente dunque, sia nella «religione in generale»¹³² – ovvero quella razionale pratica – sia nella religione positiva, dipendente da una rivelazione soprannaturale, non si perviene ad altro che a «una fede soggettiva»¹³³. Nel primo caso, perché la fede razionale pratica nasce dal solo bisogno del soggetto di trovare «un sostegno

¹²⁸ KGA V/1, p. 427.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ivi*, p. 428.

¹³³ *Ibid.*

esterno»¹³⁴ alla moralità; nel secondo, perché l'assunzione di una religione positiva è soltanto una scelta soggettiva e arbitraria basata su quello stesso bisogno. A partire dal pratico dunque non si perviene a una fede necessaria e universale – perché la religione si rivela pur sempre un bisogno soggettivo, anche se tale bisogno viene presentato in una forma più alta, come quella morale – né a una religione autenticamente soggettiva, una religione, cioè, dell'esperienza autentica, come quella fondata sul sentimento dell'unità di finito e infinito che Schleiermacher descriverà dalle *Reden* fino alla *Glaubenslehre*, e che troverà proprio nella nozione di sentimento di dipendenza, qui introdotta per la prima volta, il suo cardine concettuale¹³⁵.

Al di là delle apparenti contraddizioni, *Wissen, Glauben und Meinen* rivela dunque a nostro avviso una continuità di vedute coi precedenti saggi dedicati alla *Postulatenlehre*, particolarmente *Über das höchste Gut* e *An Cecilie*. Lo scritto è nel complesso piuttosto un inveramento che una smentita della critica schleiermacheriana a Kant, svolgendo la stessa argomentazione con ricorso ad altri testi, la prima *Critica*, lo abbiamo visto, e probabilmente anche la *Religione nei limiti della sola ragione*, di cui sembrerebbero potersi cogliere echi testuali espliciti nella definizione della religione epurata dai principi secondari come «religione della pura ragione». Se in *Über das höchste Gut* la dottrina dei postulati viene esclusa dall'etica in quanto vi introduce surrettiziamente un piano astratto ed extramondano ad essa estraneo, parallelamente, in *Wissen, Glauben und Meinen* viene espunta dalla religione in quanto funge da fondamento a una fede razionale, universale e necessaria, che perde di vista il soggetto al centro dell'esperienza religiosa. Si tratta della stessa critica all'antropocentrismo della morale kantiana che negli stessi anni è al centro del *Freiheitsgespräch*, in cui al carattere astratto del formalismo etico si contrappone l'affermazione, propria dell'ottica deterministica presentata nella rapsodia *Über die Freiheit*, della coesistenza di libertà e necessità. L'introduzione della necessità rappresenta, come vedremo, la reinclusione all'interno dell'etica della concretezza dell'agire, della valutazione dei motivi determinanti l'azione, sia sul versante interno del gioco delle facoltà, sia su quello

¹³⁴ Ivi, p. 426.

¹³⁵ Per lo Schleiermacher di *Wissen, Glauben und Meinen* «la religione è fede soggettiva, ossia spiegazione della contingenza storico-concreta dell'autocoscienza individuale», annota Meckenstock (cfr. *Deterministische Ethik*, cit., pp. 156-160). Cfr. ivi, p. 158: «Schleiermacher riduce, in opposizione a Kant, la determinazione della modalità trascendentale in modo tale che la religione non abbia nessun carattere costitutivo per la soggettività universal-razionale, cosicché essa non è una fede necessaria». In realtà, come si è avuto modo di osservare, proprio nell'autocoscienza immediata Schleiermacher trova il principio per una nuova universalità del religioso, una universalità non necessaria ma fondata sull'esperienza e fortemente ancorata al meccanismo di funzionamento delle facoltà umane.

esterno dei condizionamenti naturali e intersoggettivi. Nondimeno, già nei saggi dedicati alle due *Critiche* e alla *Postulatenlehre* kantiana, più che al motivo, tutto sommato ancora formale, del rapporto tra ragione teoretica e ragione pratica, la critica schleiermacheriana pare orientata allo scopo di una definizione adeguata della natura umana. In questo senso si potrebbero rileggere le osservazioni con cui Oberdorfer sottolinea una continuità dello scritto *An Cecilie* con l'ultima delle rapsodie, *Über den Wert des Lebens*, che analizzeremo nel terzo paragrafo. Qui Schleiermacher svilupperebbe la distinzione «tra virtù e felicità, ragione e sentimento, etica e religione» e la loro «rifondazione in un concetto antropologico integrativo»¹³⁶, fornendo una prima formulazione positiva di quella riconciliazione di cui aveva posto le premesse nelle lettere a Cecilie. Ci pare nondimeno, come mostreremo più avanti, che sia possibile leggere già nel saggio *Über die Freiheit* una più chiara posizione e risoluzione di queste problematiche. Ciò che emerge nello scritto *An Cecilie* è, però, una conferma della funzione preponderante, nella definizione della prospettiva etica del giovane Schleiermacher, del problema religioso. Sebbene l'incompletezza del saggio mostri secondo Meckenstock che il confronto con Kant non è ancora giunto a uno stadio abbastanza maturo, le riflessioni contenute nella parte centrale, relative al rapporto tra sentimento e ragione, sembrano fornire un'indicazione piuttosto chiara del senso verso cui inclina, già a questo livello, la critica a Kant: una fondazione autonoma dei campi dell'esperienza sulla base delle facoltà corrispondenti, la quale sappia rispondere adeguatamente alle difficoltà che si propongono, già sul terreno della formazione individuale, nel conseguimento di una costituzione equilibrata della natura umana.

§ 2. *Il determinismo etico schleiermacheriano tra libertà e necessità*

Il panorama filosofico con cui il giovane Schleiermacher si confronta è molto variegato, e se le letture kantiane rappresentano un filone autonomo di cui si è tentato fin qui di restituire i primi passaggi, esse vengono a intrecciarsi nondimeno con i dibattiti che dominano il mondo filosofico tedesco nell'ultimo decennio del Settecento. Quest'ultimo può essere descritto come costituito da cinque correnti principali, seguendo lo schema proposto da Grove¹³⁷: la filosofia di scuola wolffiana, che inizia a risentire dei colpi inferti al

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cfr. P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., pp. 27 sgg.

tradizionalismo filosofico, metafisico ed etico, dalla svolta critica kantiana; i kantiani e post-kantiani; il tardo Illuminismo e la *Popularphilosophie* di autori quali Garve, che combinano motivi dell'empirismo inglese con temi della tradizione wolffiana; i filosofi della fede come Hamann e Jacobi, un riferimento ai quali già si coglierebbe, da parte di Schleiermacher, nella critica alla *Schwärmerei* condotta nelle lettere a Cecilie; la Spinoza-Renaissance. Schleiermacher si colloca proprio al crocevia di questo intreccio, con una recettività e una capacità di rielaborazione che nulla hanno a che vedere con una forma di sincretismo, ma che rendono la posizione restituita dai saggi di questi anni estremamente complessa e originale.

Un ampliamento del parco delle interlocuzioni schleiermacheriane è rilevabile, tra gli scritti dedicati al problema della libertà, nel passaggio dalle *Notizen zu Kant* e dal *Freiheitsgespräch*, composti nel 1789, alla *Freiheitsschrift*, databile tra il 1790 e il 1792. Ciò che il curatore Meckenstock scrive a proposito delle prime¹³⁸, e cioè che in esse abbiamo a che fare con la fondazione del tema della libertà e con riflessioni che «sono importanti dal punto di vista di una teoria deterministica»¹³⁹, può essere esteso anche al quasi coevo *Freiheitsgespräch*¹⁴⁰, in cui Schleiermacher, saggiando il concetto kantiano di libertà, definisce in particolare il rapporto tra ragione e facoltà di desiderare, legge morale razionale e volontà. Emerge infatti nei due saggi il concetto di sentimento, già affiorato nelle ultime battute dello scritto sul sommo bene, come soluzione al dualismo kantiano e medio per la conciliazione di volontà e ragione. In che senso il sentimento risulti cruciale nell'economia di una visione deterministica e quale rapporto si possa definire alla sua luce tra determinismo etico e libertà, è ciò che cercheremo di mettere in chiaro attraverso la ricostruzione di questi due brevi testi. Solo attraverso l'analisi dello scritto *Über die Freiheit*, però, si potrà determinare più chiaramente il ruolo che il concetto di libertà svolge nella strutturazione del

¹³⁸ Le *Notizen zu Kant* (cfr. KGA I/1, pp. 129-134) sono una serie di brevi annotazioni isolate trascritte da Schleiermacher nella lettura della *Critica della ragion pratica* di Kant e si collocano nella prima metà nel 1789, da ciò le notevoli affinità tematiche con l'ultima parte del terzo dialogo sulla libertà (cfr. ivi, p. XLII).

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Il *Freiheitsgespräch* (cfr. ivi, pp. 135-164) è un testo la cui natura editoriale è molto complessa. Pare infatti che inizialmente Schleiermacher avesse composto tre dialoghi. Quello che conserviamo è l'ultimo dei tre. Il primo, inviato a Eberhard tramite l'amico Brinckmann, viene materialmente distrutto da Schleiermacher a causa del giudizio non entusiastico, sebbene nel complesso positivo, espresso dal maestro e viene più volte demolito dallo stesso Schleiermacher nelle testimonianze epistolari. Del secondo non si hanno tracce, anche se il dialogo interpolato nello scritto *Über die Freiheit* ne costituisce forse una trascrizione. Come chiarisce Meckenstock (cfr. *Deterministische Ethik*, cit., pp. 42-43), mentre nei primi due dialoghi Schleiermacher discute il concetto di libertà a partire da figure e motivi fondamentali della filosofia di scuola hallense, nel terzo si impegna a saggiare il concetto kantiano di libertà, riprendendo all'inizio del dialogo le conclusioni su cui, nei precedenti, si era giunti a un accordo, ad esempio la definizione di libertà come conformità delle azioni alle rappresentazioni, forse ripresa direttamente da Eberhard, e l'affermazione della necessità universale delle azioni. Con tali punti si cerca di conciliare la nuova visione, che Meckenstock definisce «funzionale» (ivi, p. 43) della libertà. Sulla vicenda editoriale dei tre dialoghi, cfr. KGA I/1, cit., pp. XLIII-XLVII.

rapporto etica-religione. Qui infatti Schleiermacher sviluppa la concezione di libertà desumibile dal *Freiheitsgespräch*, riallacciando attorno a una definizione più decisa del determinismo tutti i nodi problematici maturati nella riflessione sul problema etico attraverso la critica al nesso etica-religione e lasciando intravedere, in particolare, la decisività del concetto di *Geselligkeit* nella destrutturazione dell'etica formalistica e nella definizione del determinismo come traduzione concreta e immanente della morale kantiana.

Se le *Notizen zu Kant* e il *Freiheitsgespräch* rientrano ancora nel novero degli scritti dedicati al confronto con Kant, nella *Freiheitsschrift* converge una pluralità di riferimenti filosofici, dall'etica eberhardiana della perfezione, fino a fatalismo e indifferentismo e al confronto con Reinhold, citato per la prima volta nelle prime battute della rapsodia. Un punto di discussione rilevante in proposito è la durata e il significato dell'influenza reinholdiana, cui Grove attribuisce una grossa importanza nell'ambito dello sviluppo della prima filosofia di Schleiermacher, facendola risalire al di qua della *Freiheitsschrift* ed estendendola anche alle riflessioni su Jacobi/Spinoza condotte negli anni successivi al 1790. Se attraverso Eberhard la formazione di Schleiermacher si nutre ancora degli scritti di Alexander Gottlieb Baumgarten e Christian Wolff su metafisica ed etica, i contatti eberhardiani con Jena e in particolare con Reinhold permettono al giovane studioso di affacciarsi sul mondo filosofico contemporaneo da una prospettiva privilegiata. Particolarmente attraverso l'amico Brinckmann, già nella seconda metà del novembre 1789 Schleiermacher verrebbe a conoscenza della filosofia reinholdiana attraverso la lettura di una recensione al *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* uscita anonima (e forse attribuibile ad A.W. Rehberg) sulla «Allgemeine Literaturzeitung»¹⁴¹.

2.1. *Il gioco delle facoltà in Kant e Schleiermacher. Il superamento del dualismo e il sentimento morale* [Notizen zu Kant (1789); Freiheitsgespräch (1789)]

Esaminato il concetto kantiano di sommo bene, la riflessione schleiermacheriana si raccoglie attorno alla nozione di libertà, che già emergeva come il non tematizzato della prima rapsodia, la critica alla *Postulatenlehre* fungendo da strumento per la fondazione di una concezione deterministica e immanente dell'etica, volta a un'adeguata riformulazione del

¹⁴¹ Cfr. P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., pp. 60 sgg.; E. Herms, *Herkunft*, cit., p. 91 sgg. (*Rezension von Reinhold, Versuch*, in «Allgemeine Literaturzeitung», pp. 357 sgg., 19-20/11/1789, pp. 417-429).

gioco delle facoltà e del rapporto tra la spontanea determinazione del soggetto agente e i fattori condizionanti l'azione. Ed è al tema della libertà che il primo degli appunti alla *Critica della ragion pratica*¹⁴² è dedicato, con una critica alla libertà trascendentale kantiana in quanto «potere di causalità privo di una necessaria connessione con ciò che precede»¹⁴³. Schleiermacher vi osserva come la libertà trascendentale, in quanto prodotto della ragione speculativa – che la concepisce nel regresso delle cause come concetto problematico, per porre fine all'antinomia – sia applicabile soltanto a un «soggetto extramondano»¹⁴⁴. È in questione la duplice natura del soggetto cui tale libertà viene attribuita come predicato: un soggetto che è al contempo noumeno, in quanto soggetto della libertà, e fenomeno, «nella propria coscienza empirica»¹⁴⁵, in quanto soggetto naturale. Il riferimento al soggetto extramondano suggerisce come la critica di Schleiermacher si appunti anche qui sull'astrattezza della morale kantiana, con un movimento simile a quello del saggio *Über das höchste Gut*, in cui il carattere irrealizzabile del sommo bene, basato sulla presupposizione di una volontà immediatamente determinabile dalla ragione, viene destituito di validità in quanto inadeguato al soggetto naturale.

Rifacendosi alla nota su sentimento di piacere e facoltà di desiderare, contenuta nella prefazione alla *Critica della ragion pratica*¹⁴⁶, scrive Schleiermacher: «qui Kant ha incontestabilmente fatto ciò che voleva evitare, ovvero ha subordinato il piacere alla determinazione della facoltà di desiderare»¹⁴⁷. Se il piacere è la «rappresentazione della corrispondenza di un oggetto con la facoltà di desiderare»¹⁴⁸, il carattere desiderabile dell'oggetto è designato dal piacere stesso: un oggetto viene desiderato in quanto porta il carattere della desiderabilità, ovvero esso si mostra come una possibile fonte di piacere. Il piacere però non è altro che l'accordo di un oggetto con la facoltà di desiderare, dunque è a quest'ultima subordinato, sebbene in effetti la preceda sia logicamente (il piacere è il carattere attraverso cui riconosco l'oggetto come desiderabile), sia empiricamente (per desiderare

¹⁴² Per una ricostruzione puntuale delle argomentazioni sviluppate nel saggio in riferimento al testo kantiano, cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., pp. 35-42; si veda, inoltre, la breve ricostruzione di B. Oberdorfer (*Geselligkeit*, cit., pp. 231-232).

¹⁴³ KGA I/1, p. 129.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 8-11: «Quindi comprendo perché le obiezioni più notevoli contro la Critica, che finora mi siano occorse, si aggirano appunto su questi due perni: cioè da *una parte* la realtà oggettiva delle categorie applicate ai noumeni, negata nella conoscenza teoretica e affermata nella pratica, *dall'altra parte* l'esigenza paradossale di far se stesso, come soggetto della libertà, noumeno, ma, nello stesso tempo, rispetto alla natura, nella propria coscienza empirica, fenomeno».

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 14-17.

¹⁴⁷ KGA I/1, cit., p. 130.

¹⁴⁸ *Ibid.*

qualcosa devo averne esperito la desiderabilità tramite il sentimento di piacere). Nel proporre la definizione di piacere Kant mostrerebbe che, tutt'altro che restare insoluta¹⁴⁹, la questione del rapporto tra piacere e facoltà desiderativa è già stata surrettiziamente determinata. Uno dei risultati cui Schleiermacher perviene nel ricostruire la definizione kantiana della facoltà desiderativa è però proprio la riabilitazione del piacere e la sua assunzione quale concetto fondamentale dell'etica. A tal fine, risponde preventivamente alle possibili obiezioni, tra cui quella di empirismo. Empirica è per Kant, osserva Schleiermacher, ogni filosofia che ponga «alla base della determinazione della facoltà di desiderare il solo sentimento di piacere»¹⁵⁰. Tale affermazione è per Schleiermacher infondata, Kant confonde o unifica infatti due sensi della proposizione. Un conto è infatti sostenere che, *de facto*, il sentimento di piacere determina di volta in volta la facoltà desiderativa, un conto è dire che, di diritto, è impossibile fornire regole per la volontà in quanto la facoltà di desiderare è assolutamente subordinata al piacere¹⁵¹. Solo dal secondo senso della proposizione si potrebbe legittimamente concludere all'accusa di empirismo. Secondo Schleiermacher però il sentimento di piacere che mette in moto la facoltà desiderativa non è l'unico possibile fine cui il desiderio si rapporta, come per Kant. Occorre secondo il Nostro distinguere tra la facoltà di desiderare, in cui lo scopo del desiderio è il piacere, per cui si mira alla realizzazione di un oggetto in quanto mezzo per il piacere stesso, e la volontà, in cui invece «il sentimento di piacere per le regole non viene per nulla accresciuto tramite l'azione»¹⁵²; una volta cessata l'azione, infatti, il sentimento scompare o passa a un altro oggetto. Così si previene quel passaggio dal piano fattuale al piano di diritto che legittimerebbe l'accusa di empirismo.

Se nell'ambito morale il sentimento di piacere non è dunque il fine delle azioni, esso sembra piuttosto svolgere per Schleiermacher una funzione motrice: il sentimento stimola la facoltà di desiderare alla realizzazione pratica ma non ne costituisce il fondamento. Prevenendo così l'accusa di empirismo Schleiermacher approfondisce il ruolo del sentimento nell'azione quale medio tra ragione e volontà. Si tratta invero di uno sviluppo dell'intuizione kantiana circa il ruolo del sentimento nella determinazione della volontà. Nel terzo capitolo

¹⁴⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 14-17: «Si può vedere facilmente che con questa spiegazione rimane insoluta la questione, se il piacere debba essere sempre posto alla base della facoltà di desiderare, oppure se sotto certe condizioni esso segua alla determinazione di questa facoltà; poiché questa spiegazione consta di sole caratteristiche dell'intelletto puro, cioè di categorie, e queste non contengono niente di empirico».

¹⁵⁰ KGA I/1, pp. 130-131.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 131.

¹⁵² *Ibid.*

(«Dei moventi della ragion pura pratica») dell'*Analitica della ragion pura pratica*¹⁵³, Kant stabilisce infatti un'azione immediata della legge morale sulla volontà ed esclude quell'insieme di impulsi e inclinazioni sensibili che formano il sentimento dal concorso nella sua determinazione. È possibile stabilire a priori un effetto negativo della legge morale sul sentimento: umiliando le inclinazioni, essa agisce sulla «presunzione (*Eigendünkel*)» – ovvero, secondo la prima definizione che Kant ne dà – sull'«egoismo della compiacenza di se stesso»¹⁵⁴. Kant definisce la presunzione come «la tendenza a far di se stesso, secondo i motivi determinanti soggettivi del proprio libero arbitrio, il motivo determinante oggettivo della volontà in generale» che si fa «legislativo e principio pratico incondizionato»¹⁵⁵. In base a questa seconda definizione, Kant conclude che l'effetto negativo esercitato dalla legge morale sul sentimento, ovvero l'umiliazione (*Demütigung*) delle inclinazioni, si accompagna a un effetto positivo, suscitando il rispetto verso di sé. Tale influsso della legge morale tuttavia non legittima ad ammettere «col nome di sentimento pratico o morale una specie di sentimento che preceda la legge morale e che le sia di base»¹⁵⁶, infatti «il rispetto alla legge morale è un sentimento che viene prodotto mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo che noi conosciamo affatto *a priori*, e di cui possiamo vedere la necessità»¹⁵⁷.

Schleiermacher sottopone il passo kantiano a una puntuale critica. La definizione kantiana appare insufficiente sotto svariati profili. Anzitutto, nella doppia definizione si mostra la fallacia del tentativo kantiano di affermare un valore positivo del sentimento: «Kant sembra aver percepito l'insufficienza della deduzione operata nel capoverso precedente, nel senso che in tal modo non ne veniva ancora alcun sentimento motore (*antreibend*)»¹⁵⁸. Il sentimento kantiano rimane soltanto negativo anche a seguito dell'introduzione dell'idea di rispetto. In secondo luogo, Kant lascia indeterminato in che senso il sentimento sia determinabile a priori. Tutto ciò che si può determinare a priori nell'esposizione kantiana è che la limitazione delle inclinazioni le quali ostacolano la legge morale non lascia spazio ad alcuna determinazione positiva del sentimento: «In che modo il positivo possa essere visto a priori rimane indeterminato come prima, lo stesso vale per l'affermazione che questo

¹⁵³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 156-165.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 158-161.

¹⁵⁵ Ivi, pp. 162-163.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Ivi, pp. 160-161.

¹⁵⁸ KGA I/1, p. 132.

sentimento si distingue da tutti gli altri»¹⁵⁹. L'effetto della legge morale sul sentimento rappresenta nient'altro che una nuova massima negativa, non offrendo rappresentazioni di un valore sostitutivo degli impulsi e delle tendenze umiliate. Il sentimento kantiano non svolge alcuna funzione motrice, esso inoltre «non è un sentimento per la legge (*à la* Hutcheson)»¹⁶⁰, annota Schleiermacher in chiusura.

Come osserva Meckenstock¹⁶¹, il riferimento ad Hutcheson mostra da quale contesto Schleiermacher mutui il concetto di sentimento, la filosofia morale inglese e scozzese della prima metà del XVIII secolo. La citazione non lascerebbe però pensare a una conoscenza estesa degli autori e avrebbe un valore solo esplicativo. Tuttavia, il fatto che il riferimento torni nelle *Grundlinien*, con la critica al carattere sensibile del sentimento di scuola inglese e all'estetismo etico di Shaftesbury, suggerisce un ruolo meno marginale di quanto la sola citazione nelle *Notizen* lasci trapelare¹⁶². La discussione del concetto di sommo bene come autoconservazione, elaborato da Hutcheson, culminerà nelle *Grundlinien* nell'affermazione secondo cui il sommo bene concepito dagli inglesi non sarebbe altro che un egoismo sotto mentite spoglie, accompagnato da una insufficiente mediazione tra piano individuale e universalità¹⁶³. A questo livello tuttavia il riferimento rimane concentrato nello spazio di poche battute, essendo funzionale all'introduzione di un termine medio tra volontà e ragione,

¹⁵⁹ Ivi, p. 133. Un ultimo appunto Schleiermacher dedica al passo in cui Kant introduce il concetto di «disprezzo intellettuale» (*Critica della ragion pratica*, cit., pp. 164-165), ovvero il versante positivo dell'umiliazione che produce il rispetto per la legge, in quanto non è solo un effetto negativo sul sentimento, dunque patologico, ma anche un «effetto della coscienza della legge morale» (*ibid.*) che produce il rispetto per la legge. La *Demütigung* non ha però nulla a che vedere, secondo Schleiermacher, con l'ambito dell'intelligibile cui Kant vorrebbe ricondurla. Dopo aver affermato che l'umiliazione, come effetto negativo sul sentimento, è un effetto patologico, Kant vorrebbe «togliere con una mano ciò che con l'altra ha concesso» (KGA I/1, p. 134), ossia che l'effetto della legge morale sul sentimento di dispiacere sia un effetto patologico. Al contrario, l'umiliazione per Schleiermacher non è altro che un nuovo stato del sentimento sorto nel soggetto determinabile patologicamente, stato che segue a quello, altrettanto patologico, della presunzione. La critica di Schleiermacher su questo punto pare però peccare di qualche imprecisione, infatti l'affermazione del carattere patologico del sentimento non è in contraddizione con l'introduzione del concetto di disprezzo intellettuale. Cfr. in proposito G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 40.

¹⁶⁰ KGA I/1, cit., p. 134. Kant critica esplicitamente il sentimento morale concepito dagli Illuministi inglesi quale tentativo di far precedere la felicità all'osservanza della legge, che dovrebbe invece esserne la causa, affermando così la materialità del motivo determinante del sentimento morale. Cfr. *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 83-85: «Più sottile ancora, benché altrettanto falsa, è la supposizione di coloro che ammettono un certo senso morale particolare, il quale, e non la ragione, determinerebbe la legge morale: secondo la quale supposizione la coscienza della virtù sarebbe legata immediatamente con la contentezza e col piacere; quella del vizio, invece, coll'inquietudine dell'animo e col dolore; e così abbandonano tutto al desiderio della propria felicità».

¹⁶¹ Cfr. *Deterministische Ethik*, cit., p. 41.

¹⁶² O. Brino ipotizza altresì la lettura da parte di Schleiermacher dell'olandese platonizzante Hemsterhuis, tradotto anche da Jacobi: cfr. *L'architettonica della morale*, cit., p. 75, nota 45. La tesi è desunta dal saggio di R. Kraetke, *Variationen über das Gefühl. Spuren einer Hemsterhuis-Lektüre des jungen Schleiermachers*, in M.F. Fresco, L. Geeraedts, K. Hammacher (Hrsg.), *Frans Hemsterhuis (1721-1790). Quellen, Philosophie und Rezeption*, Litt, Münster 1995, pp. 545-571.

¹⁶³ Cfr. A. Arndt, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, cit.

in vista del superamento del formalismo kantiano. Lo conferma l'ultimo appunto alla *Critica della ragion pratica*: Kant presuppone nella sua esposizione «una causalità immediata della legge»¹⁶⁴ sulla volontà, l'impossibilità della quale costituisce ormai un fermo guadagno dello Schleiermacher interprete di Kant, tanto che la stessa questione, già presente in *Über das höchste Gut*, anima il nucleo problematico del successivo *Freiheitsgespräch*.

Il dialogo, forgiato sul modello platonico e avente come protagonisti tre personaggi, ognuno dei quali incarna una posizione filosofica, tratta infatti del rapporto tra ragione, volontà e sentimento, sulla scorta dell'interpretazione della seconda *Critica* condensata nelle *Notizen zu Kant*. Se Sophron dà voce al pensiero di Schleiermacher come tentativo di conciliare il kantismo con la filosofia di scuola hallense, Kritias rappresenta il kantiano ortodosso e Kleon il personaggio ingenuo e curioso, espressione del senso comune. Il saggio sviluppa le questioni rimaste insolute nelle *Notizen*. Primo: come si colloca il concetto di libertà, cui Schleiermacher faceva cenno nel primo degli appunti, all'interno di una visione deterministica fondata sulla reinclusione del piacere nell'etica, quale motivo determinante della volontà? Secondo: una volta reinserito il sentimento nel dominio nell'etica, quale ruolo vi si profila per la ragione? Si può affermare con Oberdorfer che l'interesse di Schleiermacher sconfina nel saggio dal campo prettamente etico a quello, antropologico e psicologico, delle condizioni reali, naturali e sociali dell'agire¹⁶⁵.

«Non dovrebbe essere senz'altro possibile portare sotto un unico significato la libertà politica e civile, quella esterna e quella interiore indeterminata, e la libertà in senso kantiano?»¹⁶⁶: l'assunzione preliminare – giungere a un accordo sul concetto di libertà – conferisce al dialogo l'apparenza di un orientamento eclettico e conciliante. Vediamo però come, alla base dell'operazione che vi viene compiuta, vi sia la necessità di definire per opposizione i presupposti della visione deterministica. Il dialogo muove dall'assunzione strumentale della definizione kantiana di libertà nella *Dialettica trascendentale*¹⁶⁷: «il filosofo di Königsberg definisce la libertà come la facoltà di dare inizio spontaneamente a una serie di stati e modificazioni»¹⁶⁸, «la facoltà di dare inizio spontaneamente a una serie che *a parte*

¹⁶⁴ KGA I/1, p. 134.

¹⁶⁵ B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 247. Oberdorfer ritiene inoltre che in questo saggio si dia una forte continuità con la costellazione problematica della filosofia di Eberhard e che la lettura di Kant, lungi dal segnare la fine della continuità col maestro, contribuisca ad articolarla e a definirla in un senso più preciso. Così, reciprocamente, la ricezione della filosofia di scuola influenza la lettura che Schleiermacher offre di Kant. Sulla presenza di Eberhard nel saggio si veda in generale ivi, pp. 228-243.

¹⁶⁶ KGA I/1, p. 141.

¹⁶⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., in part. pp. 502-509.

¹⁶⁸ KGA I/1, p. 142.

ante non può più essere determinata attraverso la legge della serie stessa»¹⁶⁹ (la legge di causalità). Di seguito la definizione:

Così la spiegazione, anche nel modo in cui la applica Kant, rimane sempre adeguata, perché se io ora penso o la serie universale di tutti gli stati in successione, o una singola serie qualsiasi, i cui membri sono subordinati secondo la legge di causalità, allora sarà libera quell'azione che si trova in una tale serie senza essere determinata dalla legge della serie stessa. Da ciò naturalmente si deve sempre dedurre che esso [l'essere libero] dà inizio alla serie, perché non è connesso con alcuno dei suoi membri precedenti. Spero che non avrete nulla da obiettare se si chiamerà libero un essere che è capace di tali azioni in rapporto a questa serie e se si dirà delle sue azioni che esse sono effetti di una causa libera¹⁷⁰.

Schleiermacher applica la definizione kantiana ai vari contesti applicativi che il dialogo si propone di conciliare, come le diverse specie di condizionamenti che agiscono nella determinazione dell'individuo. In primo luogo, l'inserimento dell'azione nella società civile comporta la necessità di controllare e condizionare tramite la legge le conseguenze che scaturiscono dal compimento dell'azione stessa. Di qui la prima applicazione del concetto di libertà: la nozione di libertà civile. Se il compito di una società civile e la misura della sua perfezione consiste nella capacità di lasciar quanto più libero possibile l'arbitrio del singolo, ovvero (rifacendosi ancora alla definizione kantiana) la sua facoltà di dare inizio attraverso la propria libera azione a una serie di stati, altrettanto essenziale è che essa sia in grado di gestire e controllare gli effetti che l'azione del singolo esercita sul benessere comune, ovvero la successione di stati che, originati da quella prima determinazione dell'arbitrio, si susseguono secondo la legge di causalità. La libertà civile viene definita come «la facoltà di dare inizio autonomamente a una serie di azioni in rapporto alle quali le leggi hanno una completa causalità»¹⁷¹. Anche nella vita civile, la libertà che è a carico del soggetto agente si presenta come un'assoluta spontaneità, di cui il condizionamento intersoggettivo non inficia il carattere immediato e originario, perché il suo influsso si volge agli effetti dell'azione e non alla prima causa efficiente che li ha liberamente prodotti. Sulla stessa definizione si modella il concetto di libertà politica: «si dirà politicamente libero colui che si dà da sé delle leggi. Ciò significa che egli autonomamente rende necessaria una serie di azioni in modo da potervi essere

¹⁶⁹ Ivi, p. 143.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Ivi, p. 145.

costretto, e lo fa tramite un'azione a cui non lo obbliga nessuna legge costrittiva, ma che è lasciata alla determinazione del suo proprio arbitrio»¹⁷². L'ultima definizione della libertà risale indietro fino al momento sorgivo dell'agire, con uno spostamento dalle condizioni oggettive alle condizioni soggettive dell'agire: «chiamiamo libere quelle azioni che accadono conformemente alle nostre rappresentazioni. Esse soltanto accadono non solo in base alle rappresentazioni stesse, bensì le rappresentazioni ne sono anche le vere cause»¹⁷³. A questo livello, tuttavia, siamo ancora nell'ambito di quella che Schleiermacher chiama «libertà esterna»¹⁷⁴, ovvero quella libertà, distinta dalla «libertà interiore»¹⁷⁵, che assume il punto di vista dell'incidenza dell'azione nel mondo. Questa è esemplificata dal caso della modificazione nel mondo corporeo, «un inspiegabile effetto della nostra pura rappresentazione, del nostro desiderio, della nostra volizione, del nostro comando, o come lo si voglia chiamare. Questa relazione della nostra anima al mondo corporeo è tanto inspiegabile quanto la relazione di Dio al mondo in generale»¹⁷⁶. Come alla creazione del mondo corporeo, libera e originaria, conseguono una serie di stati e modificazioni che non dipendono da quella prima azione, così l'azione umana è concepibile come origine della catena causale che, seguendo la legge ad essa propria, si estende indefinitamente e indipendentemente dal primo influsso determinante della volontà libera.

Ora, Schleiermacher sembra aderire nel dialogo sulla libertà alla definizione kantiana, tuttavia si tratta di una assunzione soltanto esplicativa, e la sua posizione in proposito si chiarirà in particolare nei *Monologhi*. Nella scansione del rapporto tra libertà individuale e condizionamento civile o politico si può ravvisare infatti un abbozzo dello schema che risulterà decisivo nei *Monologhi* per la risoluzione del rapporto tra libertà e necessità: il binomio interno-esterno come traduzione del rapporto tra autonomia ed eteronomia. La conciliazione di libertà e necessità avviene nel dialogo sulla base di una distinzione tra l'origine dell'azione, che rimane a carico della libera determinazione dell'individuo, e i suoi effetti, rispetto ai quali risulta invece decisivo l'intervento di fattori esterni condizionanti. Mentre nel dialogo sembra dunque profilarsi una opposizione tra libertà interiore e necessità

¹⁷² Ivi, p. 146. Sulla concezione politica di Schleiermacher in rapporto a religione e socialità si vedano i due saggi di W. Jaeschke, *Schleiermacher als politischer Denker* (pp. 303-315) e A. Von Scheliha, *Religion, Gemeinschaft und Politik bei Schleiermacher* (pp. 317-336), contenuti nel volume *Christentum, Staat, Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006*, hrsg. v. A. Arndt, U. Barth u. W. Gräb, W. de Gruyter, Berlin - New York 2008.

¹⁷³ KGA I/1, p. 145.

¹⁷⁴ Ivi, p. 147.

¹⁷⁵ Ivi, p. 149.

¹⁷⁶ *Ibid.*

estriore, il condizionamento dei fattori esterni agisce nei *Monologhi* anche su quella prima azione, per Kant spontanea, che dà inizio alla serie delle connessioni causali. Sulla base dei *Monologhi* si può allora ipotizzare che l'assunzione della definizione kantiana nel *Freiheitsgespräch* e la sua l'applicazione al mondo civile e politico, sia anch'essa polemica, volta proprio a mettere in luce l'astrattezza di una prospettiva che prescinde dal condizionamento universale cui tutte le azioni, anche quelle che danno origine a una serie causalmente ordinata, sono soggette. Il parallelo con la creazione presentato nel dialogo sembra dare corpo alla tesi. Esso non pare infatti poter assurgere a esemplificazione del concetto schleiermacheriano di libertà, quanto, piuttosto, a *reductio ad absurdum* e radicalizzazione polemica della posizione che Schleiermacher intende correggere. Tanto che, attraverso un rimando interno al secondo dialogo, Schleiermacher, di contro all'originarietà assoluta dell'azione libera riporta in primo piano proprio il concetto di necessità: «Vi siete dimenticati che avevamo trovato che si dà, in rapporto a tutte le nostre azioni e rappresentazioni, una necessità universale, da cui nessun singolo dovrebbe essere escluso?»¹⁷⁷, obietta Kleon. Superfluo sottolineare che l'affermazione della necessità universale invalida il carattere assoluto della spontaneità kantiana: il primo membro della serie causale è, esattamente come ogni altro membro della serie, una causa a sua volta determinata. Nella sua definizione, Kant deve astrarre dalla necessità universale e dalle «cause finali esterne»¹⁷⁸ che agiscono sulle cause efficienti. Il tentativo schleiermacheriano è invece proprio quello di conciliare cause efficienti e cause finali, meccanismo naturale e necessità universale.

Il razionalismo kantiano viene così rovesciato, attraverso la semplice esposizione e radicalizzazione teoretica, in una forma di antropocentrismo (al limite, persino in un eudemonismo, come avverrà nelle *Grundlinien*) che mette al centro la funzione originante e assoluta del soggetto agente. Così, piuttosto che una conciliazione tra determinismo assoluto (che esclude la possibilità di una risoluzione libera all'azione) e libertà kantianamente concepita (che afferma invece il carattere assoluto di tale libertà e la fa dipendere tutta dal soggetto), il saggio testimonia il tentativo di trovare una posizione intermedia tra due visioni che nel concepire il rapporto tra necessità e libertà si sbilanciano unilateralmente su uno dei due versanti. Ne risulta una visione per cui, pur non essendo assolutamente spontanea, la libertà dell'azione non viene inficiata dalla necessità. Alla libertà esteriore, Schleiermacher

¹⁷⁷ Ivi, p. 147.

¹⁷⁸ Ivi, p. 148.

affianca infatti un secondo tipo di libertà, la «libertà interiore», in cui «non c'è nessuna necessità e nessun superamento della necessità, nessuna causa finale, nessun effetto dell'una sull'altra, noi rimaniamo presso noi stessi»¹⁷⁹. L'inserimento nella serie delle connessioni causali e delle determinazioni universali nulla toglie al carattere libero dell'azione, al contrario situa mondanamente la libertà, supplendo all'astrattezza di una visione basata sull'affermazione del suo carattere assoluto e incondizionato. Già nelle *Notizen zu Kant* il Nostro osservava come un simile concetto di libertà fosse applicabile solo a un soggetto extramondano. Il senso dell'osservazione è ora chiaro. La necessità assegna al soggetto, accanto alla libertà interiore attraverso cui egli produce azioni libere, una posizione all'interno dei condizionamenti esterni, siano essi naturali, civili o politici, che contestualizzano l'agire. La necessità sanziona la natura che Kant – secondo il saggio sul sommo bene – ha escluso dall'etica per poi reintrodurla surrettiziamente attraverso il concetto di felicità. Le battute di chiusura del *Freiheitsgespräch* alludono al concetto di imputazione morale, che nella *Freiheitschrift* si mostrerà risolutivo proprio in ordine alla conciliazione di libertà e necessità:

Non è possibile presumere per tutto ciò che ci viene assegnato (come la produzione delle leggi morali in ogni singolo caso) anche la possibilità della soluzione. La sensibilità offre ininterrottamente alla ragione il problema di attuare in un soggetto la continua, la maggiore soddisfazione possibile di tutte le tendenze, cosa che la ragione non è mai in grado di risolvere¹⁸⁰.

2.2. Schleiermacher e Reinhold: indifferentismo, fatalismo ed etica della perfezione [Notiz zur Erkenntnis der Freiheit; (1790-1792); Über die Freiheit (1790-1792)]

Lo scritto *Über die Freiheit*, incompiuto, è uno dei più significativi per estensione e densità concettuale tra quelli raccolti nelle *Jugendschriften*, tanto da poter essere considerato

¹⁷⁹ Ivi, p. 149.

¹⁸⁰ KGA I/1, p. 164. Cfr. anche ivi, pp. 160-161, ove Schleiermacher affronta la questione concernente l'effetto della legge morale sul sentimento – in sostanziale continuità con quanto già detto nelle *Notizen* – collegandola col concetto di *Zurechnung*: è impossibile affermare a priori, come fa Kant, che la legge morale debba rompere con tutte le tendenze per lasciare così che il sentimento morale venga determinato esclusivamente attraverso la ragione pura. Tale spostamento di prospettiva implica anche un distacco da Kant nella concezione dell'imputazione (*Zurechnung*), che chiariremo attraverso l'analisi dello scritto *Über die Freiheit*. Oberdorfer (cfr. *Geselligkeit*, cit., p. 232) ritiene che in questo saggio Schleiermacher difenda il concetto eberhardiano di libertà e imputazione contro la concezione kantiana per cui si darebbe un influsso immediato della ragione sulla volontà. Nella critica alla concezione kantiana di libertà, un ruolo importante spetta dunque, secondo Oberdorfer, alla filosofia di scuola, con cui Schleiermacher si manterrebbe in una sostanziale continuità. Più incline a una valorizzazione del ruolo, seppure negativo, di Kant, appare invece, anche sotto questo versante, Meckenstock (cfr. *Deterministische Ethik*, cit., pp. 42-51).

un compendio della *Sittenlehre* giovanile di Schleiermacher. Per la prima volta, il filosofo vi identifica esplicitamente la propria concezione etica con una forma di un determinismo¹⁸¹. Mentre la prima sezione dello scritto è dedicata al tema della facoltà di desiderare, la seconda è incentrata sulle nozioni cardine di imputazione (*Zurechnung*) e vincolo morale (*Verbindlichkeit*). La terza rielabora gli spunti introdotti in precedenza in un'ottica storico-genetica ed è incompiuta, come anche la quarta, che dando inizio alla programmatica trattazione del problema della libertà si arresta – è questo un dato significativo – all'altezza di alcune riflessioni sul concetto di *Geselligkeit*.

Nella prima sezione viene proposta una descrizione del funzionamento delle facoltà nel processo di determinazione della volontà. «Nello stato attuale del mondo filosofico in Germania sembra quantomeno conveniente per l'Autore iniziare una raccolta di rapsodie filosofiche proprio con un saggio su questo punto controverso»¹⁸², esordisce Schleiermacher, e nell'esordio già si coglie il riferimento alle polemiche sulla libertà che attraversano la filosofia tedesca di questi anni, in particolare il polo hallense e quello jenese. Se le discussioni tra i rappresentanti della scuola hallense sono ospitate nel «Philosophisches Archiv» diretto da Eberhard, nel polo jenese, tra gli stessi kantiani, alla posizione di filosofi della schiera di Karl Leonhard Reinhold, come L.H. von Jakob¹⁸³, si oppongono pensatori quali J.A.H. Ulrich e C.E. Schmid. Questi ultimi vengono definiti, inizialmente in funzione polemica, “deterministi”, mentre per i primi ricorrono termini come “indifferentisti” e “equilibristi”, in virtù della definizione della libertà come *libertas indifferentiae* e *libertas aequilibri*. Il termine *Äquilibristen* si trova ad esempio già in Wolff, e si ritrova, in funzione rispettivamente critica e apologetica, nella *Eleuteriologie* di Ulrich¹⁸⁴ e nei *Briefe* di Reinhold¹⁸⁵. In particolare, ricorre in relazione a Schmid, e anche nello stesso Reinhold, l'etichetta di “fatalista”. Queste osservazioni vanno tenute presente perché chiariscono le allusioni, a tutta prima oscure, che Schleiermacher introduce in funzione polemica all'interno del testo sulla libertà.

¹⁸¹ Cfr. KGA I/1, p. 244: «Ora, sebbene tra tutti i nomi di sette filosofiche non ve ne possa essere uno che abbia un significato più indeterminato e che ammetta una differenza più grande tra coloro cui viene affibbiato, tuttavia l'Autore non fa nessuna richiesta perché gli venga concessa un'eccezione al comune destino di venir classificati; egli si lascia anzi piacere il nome di determinista, a patto che gli si prometta che non gli si voglia attribuire nessuna proposizione di un qualunque altro determinista, la quale non fosse chiaramente contenuta in ciò che egli stesso ha detto o dirà».

¹⁸² Ivi, p. 219.

¹⁸³ Cfr. L.H. Von Jakob, *Über die Freiheit*, Leipzig 1788. Su Reinhold rimandiamo alla monografia di P. Valenza, *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*, Cedam, Padova, 1994.

¹⁸⁴ Cfr. J.A.H. Ulrich, *Eleutherologie oder über die Freiheit und Notwendigkeit*, cit.

¹⁸⁵ Cfr. in proposito O. Brino, *L'architettura della morale*, cit., pp. 55 sgg.

Il filosofo è senz'altro al corrente delle polemiche del tempo, in entrambi i poli citati, e lo provano diversi passaggi testuali. Nella definizione del *Begehrungsvermögen* che apre il saggio, Schleiermacher prende infatti le mosse proprio dal concetto formulato da Reinhold nel *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*¹⁸⁶. Ad attirare l'attenzione di Schleiermacher, nel tentativo reinholdiano di una rifondazione del criticismo a partire dalla facoltà rappresentativa, è in particolare l'*excursus* contenuto nella parte finale dell'opera e la distinzione tra ragione e impulsi, tra la tendenza razionale a perseguire determinati fini e la funzione motrice del *Trieb* nella spinta individuale all'azione. Ancor più significativo l'insieme di riferimenti che sin nella terminologia adottata richiama le polemiche del tempo, nella terza sezione dello scritto, dove il filosofo allude esattamente alle fazioni fatalista, indifferentista ed equilibrista, in opposizione alle quali formula il proprio, peculiare determinismo etico. Non solo: la maggior parte delle definizioni di termini e concetti kantiani sono ripresi da Schleiermacher proprio dal succitato Schmid, autore del primo Kant-Lexikon¹⁸⁷, allora in polemica con Reinhold, a Jena, per la corretta interpretazione di Kant. Filosofo popolare e illuminato, nella sua opera sulla filosofia morale¹⁸⁸ propone una forma di determinismo ricalcata su quello di Ulrich, la cui *Eleutheriologie* – va ricordato – esce nello stesso anno della *Kritik der praktischen Vernunft*: si tratta di un determinismo estremo dal fondamento religioso che ricorre a un linguaggio kantiano, aggiungendovi la distinzione tra io fenomenico e io noumenico in vista della risoluzione del conflitto tra libertà e necessità. All'io noumenico spetta la responsabilità sull'azione, mentre al primo si attribuiscono le circostanze naturali, contingenti e casuali della determinazione morale. Ebbene, il medesimo sforzo di conciliare libertà e necessità è il motivo al centro della rapsodia schleiermacheriana *Über die Freiheit*.

Si è sopra accennato alla tesi di Grove secondo cui la prima citazione esplicita di Reinhold, contenuta nel saggio del '90-'92, non sarebbe in realtà la prima testimonianza di un confronto con il filosofo, che andrebbe retrodatato almeno al 1789, quando Schleiermacher legge e trascrive, come era d'uso, la recensione del «Philosophisches Magazin», forse attribuibile a Rehberg, comparsa sulla «Allgemeine Literaturzeitung». La terminologia adottata nella lettera a Brinckmann del 22 luglio 1789, in cui Schleiermacher risponde

¹⁸⁶ Secondo Meckenstock il riferimento reinholdiano servirebbe a Schleiermacher per spostarsi dall'interesse teoretico e dalla modalità trascendentale dei precedenti saggi. Cfr. *Deterministische Ethik*, cit., pp. 56-57. Meckenstock sottolinea come nel saggio divenga esplicito il distacco dalla filosofia di scuola, a favore di un'adesione ai principi della filosofia pratica kantiana.

¹⁸⁷ Cfr. K.C.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*, 2. Auflage, Jena 1788.

¹⁸⁸ Cfr. K.C.E. Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie*, cit.

all'amico, il quale in una missiva del 26 giugno 1789¹⁸⁹ rilevava nella filosofia reinholdiana la reiterazione di concetti kantiani priva di sostanziali novità, rivelerebbe affinità con un saggio di Reinhold uscito sul «Teutsche Merkur» nel maggio dello stesso anno¹⁹⁰. Grove riscontra in particolare un'assonanza con il testo nelle battute finali del *Freiheitsgespräch*, nella distinzione introdotta da Sophron/Schleiermacher tra i principi della seconda *Critica* kantiana e le sue implicazioni, con un'assunzione dei primi e un parziale rigetto delle seconde. In generale, Grove riconosce una grossa importanza all'influsso reinholdiano, ritenendo che Schleiermacher si allacci al dibattito sulla filosofia kantiana proprio attraverso Rehberg e Reinhold e rinvenendone le tracce anche nelle *Spinoza Studien*, su cui ci soffermeremo più avanti.

Un'osservazione preliminare riguarda il limite congetturale, la ricostruzione della presenza reinholdiana presentando due difficoltà principali. In primo luogo, Grove sottolinea come non sia possibile stabilire con certezza se Schleiermacher abbia letto o meno il *Versuch* prima del 1790-92, e se lo abbia recepito solo tramite la recensione di Rehberg. La seconda difficoltà è più rilevante, e riguarda le implicazioni di questa lettura in ordine al rapporto tra Schleiermacher e Kant. La tesi di Grove si fonda sul riconoscimento della mediazione reinholdiana nell'assunzione di categorie kantiane da parte di Schleiermacher, mediazione del cui peso non si possono dare riprove, dal momento che è difficile distinguere i luoghi in cui Schleiermacher presenta direttamente il pensiero di Kant da quelli in cui li legge attraverso gli occhiali reinholdiani; di più: Reinhold stesso assurge, come Grove sottolinea, al duplice ruolo di medio della filosofia kantiana e rappresentante di una filosofia autonoma. Certamente Schleiermacher legge la recensione di Rehberg del «Philosophisches Magazin», ricavandone secondo Grove tre elementi fondamentali: la distinzione tra forma e contenuto della rappresentazione; la concezione della cosa in sé come non rappresentabile; la distinzione wolffiana tra rappresentazioni chiare e distinte. Ora, rispetto a quest'ultima vale la seconda delle limitazioni metodologiche elencate. L'influsso di Reinhold rischia cioè di venire sovrastimato. Se infatti per alcuni concetti la mediazione reinholdiana è soltanto ipotizzabile, per altri risulta molto più plausibile un'assunzione diretta: è molto probabile che l'attenzione riservata alla distinzione wolffiana tra rappresentazioni chiare e distinte dallo Schleiermacher studente ad Halle sia inquadrabile semplicemente nel suo percorso formativo, piuttosto che nella circolazione di questi motivi, comunque diffusi all'epoca, in altri poli filosofici e il loro

¹⁸⁹ Cfr. KGA V/1, Nr. 118, 119, pp. 132 sgg., 144 sgg.

¹⁹⁰ Cfr. K.L. Reinhold, *Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie*, «Der Teutsche Merkur» 2, maggio 1789, pp. 3-37.

confluire nella recensione di Rehberg. Chiaramente, la concettualità e la terminologia schleiermacheriana risentono delle polemiche del periodo, ma non disponiamo di elementi sufficienti per riportare alla mediazione reinholdiana gran parte della concettualità e della terminologia del criticismo riscontrabili in Schleiermacher. Si pensi che una decina di anni dopo, Schleiermacher liquiderà con poche, inequivocabili parole il filosofo, nel contesto di una lettera all'amico Brinckmann: «Reinhold mi è altamente indifferente»¹⁹¹, scriverà contrapponendovi il peso di Jacobi e Fichte.

La ricostruzione della prima sezione della *Freiheitsschrift*¹⁹² proposta da Grove è in ogni caso preziosa e in gran parte condivisibile. Ripercorriamola brevemente, traendone alcuni elementi essenziali per una lettura a ritroso della terza sezione, in cui Schleiermacher prende posizione sulla disputa tra indifferentisti e deterministi, e infine della seconda, in cui si possono rinvenire gli elementi della soluzione schleiermacheriana ai problemi discussi e gli estremi per una sua collocazione nel contesto delle polemiche coeve. La definizione di imputazione e vincolo morale si mostra infatti come esito della stessa ripresa della tematica reinholdiana del *Vorstellungsvermögen*, essenziale alla sua comprensione e alla ulteriore definizione del determinismo schleiermacheriano. È senz'altro condivisibile la tesi di Grove secondo cui la prima sezione va letta alla luce del *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, opera con cui Reinhold si immette nella disputa tra kantiani e wolffiani, affermando, come farà lo stesso Schleiermacher nella prima sezione della *Freiheitsschrift*, la sostanziale equivalenza delle due fazioni e la necessità di una nuova teoria. È quello che Grove definisce il monismo filosofico reinholdiano, in cui sono da distinguere un aspetto contenutistico e uno metodologico. Il monismo contenutistico è un pensiero dell'unità che mette al centro la facoltà rappresentativa, il monismo metodologico ne ricava gli elementi per una rifondazione generale della filosofia. La citazione del *Versuch* in apertura allo scritto sulla libertà si colloca, come anticipato, nel contesto della ripresa della definizione kantiana del *Begehrungsvermögen* come capacità del soggetto di essere causa della effettualità degli oggetti tramite la propria rappresentazione. Il modo stesso di restituire la definizione kantiana rivela secondo Grove un debito verso la recensione di Rehberg, in particolare nella sottolineatura che in essa sia compreso già non soltanto il *Begehren*, ma anche l'agire esterno. Schleiermacher fa interagire la definizione kantiana con la prospettiva di Reinhold, rifacendosi alla digressione, contenuta nelle ultime pagine *Versuch*, dal titolo

¹⁹¹ KGA I/2, *Schriften aus der Berliner Zeit (1796-1799)*, hrsg. v. G. Meckenstock, W. de Gruyter, Berlin – New York 1984, p. LXVI.

¹⁹² Cfr. P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., pp. 60 sgg.

Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens. Da qui Schleiermacher trae la nozione del *Trieb* come facoltà di produrre rappresentazioni dalla forza dell'anima. Sulla scorta di Reinhold, egli fa dunque dell'impulso il fondamento della effettualità delle rappresentazioni. L'introduzione del concetto di *Trieb* è funzionale secondo Grove a una precisazione antiestetizzante del sentimento introdotto nei precedenti saggi. Se tuttavia l'impulso etico è per Reinhold qualcosa di puramente razionale, non si può dire lo stesso del sentimento del piacere schleiermacheriano, che, come anche l'impulso, è al contempo sensibile e razionale. Si tratterebbe secondo Grove di un retaggio di scuola, in Schleiermacher resterebbe viva cioè la concezione del sensibile come *analogon rationis*.

Il secondo elemento che si può trarre dalla lettura di Grove è relativo alla nozione stessa di *Vorstellungsvermögen* come alternativa al concetto di *Vorstellungskraft* che era tradizionalmente adottato nella filosofia leibniziano-wolffiana. Il termine non si ritrova infatti nell'opera di Schleiermacher, che lo abbandona in favore della nozione reinholdiana. La questione non è meramente terminologica, perché sottende una riproposizione della critica reinholdiana alla psicologia di scuola. Pur conservando alcune distinzioni scolastiche, come quella tra proprietà mutevoli e immutabili o tra essenze e sostanze, Schleiermacher assume il *Trieb* reinholdiano in direzione di un superamento della distinzione tra essenza e proprietà, i cui risultati saranno visibili, pochi anni dopo, nelle *Spinoza Studien*.

Se per Grove Schleiermacher condivide nel complesso il monismo metodologico e la sua istanza fondazionale, rifiuta il monismo contenutistico basato sulla centralizzazione della facoltà rappresentativa. In che direzione inclina questo rifiuto? Grove risponde al quesito rifacendosi alla terza sezione della *Freiheitsschrift* e alle pagine che Schleiermacher dedica a una ricostruzione genetica dei sistemi etici dall'antichità a Eberhard, passando per la visione cristiana esemplificata in Agostino e nella scolastica. La novità di queste pagine consiste nel fatto che alla critica all'eudemonismo, già presente nei precedenti saggi, viene ad affiancarsi una critica all'etica eberhardiana della perfezione. In cerca di un'adeguata teoria della prassi razionale umana, rigettato il monismo contenutistico reinholdiano, Schleiermacher ritorna a Kant, alla distinzione tra ragione pratica e ragione teoretica. La ragione pratica, liberata dalla subordinazione al teoretico tipica dell'Illuminismo prekantiano, viene riconosciuta come capacità di dare la legge a un intero causalmente determinato. I capisaldi della teoria schleiermacheriana così profilata sono: la ragione pratica come facoltà della conoscenza e della determinazione morale, il sentimento etico come impulso alla legge.

A integrazione della lettura di Grove, veniamo alla parte della terza sezione in cui Schleiermacher fa riferimento alle polemiche su fatalismo, indifferentismo ed equilibrismo, e in cui sembra riscontrabile un'eco della digressione su fatalismo, materialismo e panteismo contenuta nel *Versuch* reinholdiano. A questo livello, Schleiermacher descrive due visioni che si oppongono a quella deterministica. Si tratta dell'indifferentismo, da un lato, e del fatalismo, dall'altro. La definizione dell'ottica deterministica in opposizione a questi due partiti viene condotta tenendo ferma la centralità del motivo teologico-religioso e risulta perciò molto utile al fine di articolare ulteriormente la visione schleiermacheriana in merito al rapporto etica-religione. Già dalla breve restituzione della visione dogmatica risulta chiaro che a essere in questione è ancora il problema dell'autonomia dell'etica dallo schema teologico della volontà divina e, in particolare, la necessità di una fondazione genuinamente etica dell'imputazione e del vincolo morale. L'indifferentismo, «l'esatto opposto»¹⁹³ della dottrina della necessità, è fondato sulla convinzione che, nel momento in cui un'azione viene compiuta o una decisione viene presa, sono a disposizione del soggetto tutti i motivi di determinazione possibili in un senso o nell'altro e che non sussiste alcun motivo sufficiente che lo determini necessariamente a una certa azione. Secondo l'indifferentismo perciò, la dottrina della necessità, con l'affermazione del carattere condizionato della volontà, non lascerebbe spazio alla possibilità dell'imputazione in quanto non garantirebbe la neutralità della volontà che a tal fine è richiesta. L'indifferentismo si fa garante tuttavia secondo Schleiermacher di una pura «chimera»¹⁹⁴. Se infatti le azioni scaturiscono immediatamente dalla volontà, le proprietà di questa volontà o sono innate, e allora non si dà la possibilità dell'imputazione, o sono acquisite. In quest'ultimo caso, esse o «sono il frutto dei mutamenti che agiscono secondo la legge di causalità»¹⁹⁵, e allora sarebbero giustificabili solo all'interno dell'ottica deterministica, o non hanno alcun fondamento e si rapportano all'indeterminato, e allora l'indifferentismo cade in una visione del tutto priva di fondamento. Infine, se l'indifferentismo, in virtù della sua pretesa di garantire la neutralità della volontà – nella «convinzione che sia le massime morali che quelle immorali possono diventare con uguale probabilità oggetti della facoltà di desiderare, ovvero della volontà»¹⁹⁶ – è compatibile con i predicati morali di Dio, e in particolare con la dottrina della grazia¹⁹⁷, esso risulta

¹⁹³ KGA I/1, p. 313.

¹⁹⁴ Ivi, p. 317.

¹⁹⁵ Ivi, p. 316.

¹⁹⁶ Ivi, p. 317.

¹⁹⁷ Una volontà indeterminata e priva di condizionamenti ben si adatta a ricevere quella modificazione e conversione delle tendenze e degli impulsi in cui consiste l'azione soprannaturale della grazia.

inconciliabile con gli attributi metafisici e, in massima misura, con l'idea della prescienza divina, la quale deve invece basarsi necessariamente sull'idea della connessione causale che è propria del determinismo: «l'indifferentismo aveva fondato il suo primo attacco contro la necessità sulla dipendenza di tutte le idee morali da quelle teologiche e in particolare dai concetti dei predicati morali della divinità»¹⁹⁸. Come appare chiaro da queste righe, la questione della dipendenza dell'etica dalla religione e la connessa necessità di rendere conto in modo adeguato del rapporto tra le azioni e il soggetto è il cardine attorno a cui ruota la critica schleiermacheriana.

Dalle insufficienze dell'indifferentismo (o equilibrismo) nasce il fatalismo, un'applicazione psicologica della teoria cosmologica corrispondente¹⁹⁹. Come l'equilibrismo, il fatalismo nega la connessione universale degli eventi e fa dipendere gli eventi stessi non dalla volontà dell'uomo, come avveniva nel primo, ma dal fato o dalla divinità. In continuità col determinismo, il fatalismo afferma però la necessità che l'equilibrismo negava, soltanto, non fa dipendere questa necessità dalla connessione causale, come nella visione deterministica, ma la traspone su un piano divino. Il fatalismo produce così una forma di necessità che, per rispondere ai bisogni indotti dall'equilibrismo, forma un misto di caso e cieca necessità, di natura e divinità. Il fatalismo nasce in definitiva per salvaguardare l'idea di una dipendenza del finito dal divino, per garantire l'attributo della prescienza divina che l'indifferentismo era costretto a negare. Esso però risulta in ultima analisi inadeguato «non solo rispetto alle altre idee della teologia pratica che esso voleva conservare di diritto, ma anche alle ulteriori idee morali che vi sono a fondamento»²⁰⁰. Negando l'idea della connessione causa-effetto, il fatalismo distrugge il rapporto tra l'azione e il soggetto e fa dipendere ogni singolo atto dal fato divino, senza stabilire una connessione di ogni atto con quello precedente e senza fissare alcuna relazione di esso con le condizioni soggettive che l'hanno prodotto. Affermando l'idea di «una produzione delle azioni dall'esterno e di una separazione delle azioni stesse dalla coesione dello stato del soggetto» il fatalismo si rivela, come l'equilibrismo, incapace di fondare la possibilità dell'imputazione, con la differenza che «qui la liberazione dal vincolo della legge e dall'imputazione non è una conseguenza ma il fondamento (*Entstehungsgrund*) della teoria»²⁰¹. Negando il legame tra soggetto e azione e,

¹⁹⁸ Ivi, p. 318.

¹⁹⁹ Cfr. ivi, p. 321: «Qui non abbiamo a che fare con questo tipo di fatalismo, ma con un altro, che opera un'applicazione della stessa idea di fato, la quale li soggiaceva a una teoria sul governo del mondo e a cui soltanto questo nome sembra appartenere di diritto, ai mutamenti che avvengono nell'anima umana».

²⁰⁰ Ivi, p. 323.

²⁰¹ Ivi, p. 324.

dall'altro lato, la connessione causale delle azioni fra loro, riconducendo le azioni stesse all'arbitrio divino, il fatalismo mostra nel suo fondamento una portata deresponsabilizzante e l'inconciliabilità coi concetti di imputazione e vincolo morale²⁰².

Ora, la soluzione che Schleiermacher prospetta a fronte delle posizioni filosofiche del suo tempo è individuabile nell'introduzione di un nuovo concetto di *Zurechnung* e di *Verbindlichkeit*, nella seconda sezione del saggio. La stessa discussione dei temi reinholdiani non va letta isolatamente, non resta cioè limitata all'ambito della discussione del gioco della facoltà, ma si estende alle implicazioni relative a libertà e necessità nell'ottica deterministica. L'introduzione, tramite Reinhold, del *Trieb* nel processo di determinazione razionale della volontà, in funzione di medio tra la ragione e la facoltà di desiderare, garantisce a quest'ultima la capacità di appropriarsi delle massime razionali e applicarle alla realtà concreta dell'azione. Anche la definizione della facoltà di desiderare è dunque un presupposto funzionale alla formulazione di un giudizio morale idoneo, su cui possano fondarsi altresì i concetti che rimangono esclusi da fatalismo e indifferentismo: l'imputazione e il vincolo morale. La seconda sezione della *Freiheitsschrift* lo chiarisce sin dalle battute di apertura: una fondazione della visione deterministica deve anzitutto sgomberare il campo dall'accusa secondo cui «non sarebbe possibile congiungere la dottrina della necessità con l'azione nella sua imputabilità e con le conseguenze dell'azione stessa»²⁰³. Il carattere puramente teoretico dell'obiezione viene subito messo in luce da Schleiermacher, come ad indicare già nella restituzione dell'accusa la risposta ad essa. Il determinismo muove, al contrario, dalla prospettiva di una valutazione reale e concreta dell'agire: «se avessi tentato di provare la

²⁰² Secondo Grove Schleiermacher si distanzerebbe dalla definizione di fatalismo proposta da Reinhold. Cfr. P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., p. 72. Beiser parla di una difesa del determinismo contro l'incompatibilismo di Kant e rileva nel riferimento al fatalismo un'allusione all'affermazione di Jacobi (che sarà ripresa anche nei manoscritti giovanili su Spinoza) secondo cui ogni naturalismo deve sfociare in una forma di fatalismo. Il fine del saggio è in ogni caso secondo Beiser la riconciliazione di determinismo e responsabilità, che Kant aveva situato in due sfere ontologicamente distinte. Beiser ricorda inoltre come la concezione deterministica di Schleiermacher e la reinclusione del principio causa-effetto all'interno dell'etica, in opposizione al compatibilismo quale posizione filosofica che, escludendo le cause dal giudizio morale, rende le azioni stesse e la loro origine qualcosa d'incomprensibile, saranno una costante della sua filosofia, come testimoniano, nell'etica matura, l'affermazione della dipendenza del finito dall'infinito, da un lato, e, dall'altro, la posizione di una continuità tra l'etica e le scienze naturali, in particolare la fisica, in quanto, rispettivamente, scienza dei principi della storia e scienza dei principi della natura. Cfr. F.C. Beiser, *Schleiermacher's ethics*, in J. Mariña (a cura di), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, New York 2005, pp. 53-71. Sulla parte storica del saggio cfr. anche Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., pp. 279-288: Oberdorfer non offre un'indicazione utile a identificare gli interlocutori schleiermacheriani in questo saggio, ma, in riferimento a determinismo, indifferentismo e fatalismo, parla semplicemente di «tipi di sistemi» (ivi, p. 280). A differenza di quanto avviene nel saggio *Über das höchste Gut* qui Schleiermacher non si confronta secondo Oberdorfer con figure specifiche, ma opera attraverso un'analisi tipologica, acuendo «la tendenza alla tipizzazione di posizioni filosofiche» (*ibid.*) che già caratterizzava il saggio del 1789.

²⁰³ KGA I/1, p. 245.

dottrina del determinismo soltanto a partire da concetti razionali teoretici, avrei ora certamente un gioco molto più facile con tutte queste accuse»²⁰⁴. Risulta chiaro in che senso il determinismo possa apparire inconciliabile con la *Zurechnung*. Se il soggetto è determinato all'azione in modo necessario, se vi è tra le azioni una connessione causale continua per cui ognuna di esse è definita, nelle sue condizioni, dalla precedente in quanto causa e ognuna determina, a sua volta, la successiva come suo effetto, due difficoltà si presentano. In prima istanza, non sembra possibile attribuire al soggetto una responsabilità diretta sulle azioni; inoltre, si dà una sorta di regresso all'infinito per cui, nel rinvio da una causa alla precedente, risulta impossibile risalire a un momento di responsabilità assoluta del soggetto. La *Zurechnung*, però, è un «concetto pratico necessario»²⁰⁵ e come tale deve essere conciliabile con un sistema pratico che voglia dirsi valido. Schleiermacher decostruisce allora dall'interno l'accusa mossa al determinismo per restituire alla loro purezza i concetti di libertà e imputazione e mostrarne la conciliabilità con la propria visione. I due vizi formali che la affettano vengono messi in luce molto chiaramente: si tratta, da un lato, della confusione tra pratico e teoretico, dall'altro, della confusione, opposta e complementare, tra concetto e sentimento. La definizione tradizionale dell'imputazione, da cui muove la stessa critica al determinismo, è infatti quella, identificabile con la concezione di Eberhard²⁰⁶, secondo cui l'imputazione sarebbe il giudizio che viene formulato sul valore di una persona in quanto libera causa di un'azione: colui che produce l'azione (*Urheber*) viene linearmente identificato con la causa (*Ursache*) dell'azione stessa. Il concetto tradizionale di *Zurechnung* mostra dunque un eccesso di astrazione – l'identificazione di *Urheber* e *Ursache* è difatti soltanto un'«aggiunta teoretica»²⁰⁷ all'etica – e, specularmente, un eccesso di empiricità, quello per cui il giudizio sulla moralità dell'azione, modificando la disposizione del sentimento verso la persona che l'ha compiuta, si trasforma in un giudizio di lode o biasimo²⁰⁸. E aggiunge, significativamente: «i motivi genetici (*Entstehungsgründe*) dell'azione non sono ancora entrati in gioco»²⁰⁹. Schleiermacher avanza allora, in opposizione al concetto tradizionale, una nuova definizione della *Zurechnung*. Essa è «il giudizio attraverso il quale trasferiamo

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Ivi, p. 246.

²⁰⁶ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 66.

²⁰⁷ KGA I/1, p. 247.

²⁰⁸ Cfr. ivi, p. 246: «Una tale confusione del concetto col sentimento, certo molto frequente anche in altre cose, non può essere in alcun modo adeguata; noi vogliamo sin d'ora, e provvisoriamente, separare l'uno dall'altro e tralasciare il sentimento con le sue esigenze fino a quando non verranno interrogati i concetti su cui esso può fondare tutte le sue pretese».

²⁰⁹ Ivi, p. 250.

l'eticità di un'azione su colui che l'ha compiuta, cosicché il giudizio sull'azione costituisce *una parte* del giudizio sul valore della persona stessa»²¹⁰. Poiché il soggetto non è una causa efficiente assolutamente spontanea e incondizionata, soltanto una parte del suo valore può essere decisa attraverso il giudizio sulle sue azioni.

Veniamo al secondo concetto, quello di vincolo morale (*Verbindlichkeit*). Con un ulteriore ribaltamento polemico Schleiermacher attribuisce ai detrattori del determinismo la medesima incongruenza che veniva ascritta a quest'ultimo, ovvero l'affermazione di una necessità che preclude la possibilità dell'imputazione. Questa la mossa teoretica risolutiva: poiché – lo si è visto nella prima rapsodia – la ragione non è in grado di conseguire in ogni singolo caso la determinazione razionale della volontà secondo la legge, una concezione dell'obbligo morale basata sulla convinzione che si possa e si debba osservare la legge morale in ogni circostanza finisce per negare la libertà stessa dell'azione. Essa confonde difatti la possibilità logica dell'azione con quella reale: un conto sono le condizioni di possibilità disponibili per il soggetto in generale, un conto le condizioni di possibilità effettive. Se per ogni singolo caso le condizioni per l'osservanza della legge venissero concepite come già date – come sembra presupporre la concezione del soggetto quale causa libera e spontanea – «l'idea dell'obbligo morale verrebbe più distrutta che salvata, perché la conformità delle azioni alla legge sarebbe allora per ogni singolo caso necessaria»²¹¹. L'obbligo morale è preservato, dunque, solo se si introduce nel dominio del giudizio morale un'attenta valutazione delle condizioni dell'agire nel loro rapporto con la libertà del soggetto.

La conciliazione di libertà e necessità nella visione deterministica passa dunque, ancora una volta, per la reinclusione all'interno dell'etica delle condizioni naturali e spirituali che determinano l'azione. Ne risulta che il senso della libertà implicito nella critica al determinismo viene integralmente rovesciato, su entrambi i versanti, presenti anche nel *Freiheitgespräch*: quello interno del gioco delle facoltà nella determinazione dell'agire e quello esterno della considerazione delle azioni in quanto parti di una totalità. Sommando la serie delle azioni compiute da una persona ne otteniamo un giudizio sommario sul suo valore; in questo giudizio rientra anche la considerazione delle difficoltà che il soggetto ha superato,

²¹⁰ Ivi, p. 247 (corsivo nostro). Schleiermacher introduce a questo proposito (cfr. ivi, pp. 258-264) un parallelismo tra il giudizio estetico e quello morale, volto a chiarire il senso dell'imputazione che sta alla base del determinismo. Il giudizio, morale o estetico, sull'autore dell'azione o sull'artista, non è in alcun modo identificabile col giudizio sull'azione o sull'opera stessa. Particolarmente efficace è l'esempio del principiante: lodare l'opera del principiante non significa apprezzare l'opera in assoluto, ma apprezzarla in relazione alle condizioni di possibilità rispetto alle quali essa è stata realizzata.

²¹¹ Ivi, p. 253.

delle forze che gli sono state necessarie, delle circostanze che lo hanno favorito o ostacolato. In tal modo si conciliano libertà e necessità. La necessità, lungi dal ridurre il sentimento di libertà nell'uomo, lo accresce tramite la consapevolezza della concatenazione universale degli effetti e delle cause; la coscienza della necessità è anzi direttamente proporzionale al «sentimento di spontaneità e libertà»²¹²: quanto più aumenta la conoscenza della connessione degli eventi, tanto più si accresce il controllo sull'efficacia delle volizioni e si è in grado di dominare la concordanza degli effetti dell'anima con quelli della natura. La libertà che ne risulta non è, come nel formalismo, un'astratta facoltà di agire spontaneamente, ma la capacità di inserire la propria azione nel tessuto dei rapporti causali che ne formano il contesto. Si inverano così le conclusioni raggiunte, sebbene in maniera più implicita, nel *Freiheitsgespräch*, e il saggio conferma come anche in quel contesto l'assunzione del concetto kantiano di libertà fosse volutamente polemica.

Un'ultima osservazione, solo sfiorata in precedenza, riguarda il ruolo riconosciuto alla *Geselligkeit*. Nel presentare i due ordini di fattori esterni che influiscono sull'azione, naturali e spirituali, Schleiermacher identifica questi ultimi, certamente più determinanti nel processo morale, con l'ambito della socialità. Il tema della *Geselligkeit* pervade invero l'intero saggio, riacciandosi a quello religioso già trattato nel saggio sul sommo bene. Attraverso, ad esempio, una trasposizione sociale del tema della pena già trattato nella prima rapsodia, si mostra come il determinismo, proprio in virtù del suo portato responsabilizzante e del corretto equilibrio tra necessità e libertà, condizionamento e spontaneità, sia la visione che più favorisce un corretto funzionamento della vita sociale, civile, politica. Lo si vede in particolare nel dialogo interpolato all'altezza della seconda sezione. Si tratta probabilmente, come accennato sopra, di una parte del secondo dialogo, precedente il terzo, che è quello conosciuto propriamente come *Freiheitsgespräch*. Il filosofo vi profila una contrapposizione tra l'ottica deterministica e quella teologica, mostrando come nella seconda, a causa del riferimento esclusivo al legislatore morale quale giudice dell'azione, si trascuri qualunque riferimento al piano interpersonale. In questione dunque, come nella prima rapsodia, è il problema dell'autonomia dell'etica dallo schema teologico della volontà divina e, nello specifico, la necessità di una fondazione non eteronoma dell'imputazione e del vincolo morale. In tal senso, la socialità, fungendo da contraltare all'ottica trascendente che sta al centro della concezione teologica del legislatore divino, si mostra al contempo come punto di

²¹² Ivi, p. 296.

fuga e motore concettuale per la decostruzione del nesso etica-religione. Vediamo in che termini.

Il contesto teorico è fornito dal problema della teodicea. Si domanda Schleiermacher: una volta scardinato il nesso felicità-virtù, quale tipo di giustizia è implicato nella visione deterministica? Se non vi è ricompensa alla moralità, quale teodicea regola le differenze tra gli uomini in ordine a moralità e felicità? Schleiermacher introduce il problema del rapporto tra ottica deterministica e ottica religiosa attraverso l'intervento di Kleon, che apre il dialogo: «Vi siete affaticato, disse, ad accordare col sistema della necessità l'istituzione della società civile, il comportamento di ogni singolo verso l'altro e le pene che l'intero infligge al singolo, ma non avete pensato all'esistenza di una comunità molto più grande, ovvero quella del regno totalmente razionale dello spirito?»²¹³. Kleon tenta di applicare il determinismo alla visione religiosa e perviene a una serie di aporie la cui soluzione è affidata tutta a Sophron, il personaggio che, come nel *Freiheitsgespräch*, dà voce alla filosofia di Schleiermacher. Il presupposto fondamentale da cui muove l'argomentazione di Kleon è quello di una identità della condizione originaria di tutti gli uomini, per cui «nella maggiore perfezione di uno risiede la causa della mia imperfezione, e nella maggiore imperfezione di un altro la causa del grado della mia perfezione»²¹⁴. Secondo la dottrina della necessità la posizione nel mondo e la serie degli eventi determinano per ognuno l'acquisizione di un certo grado di perfezione morale. In tal modo però, obietta Kleon, la virtù verrebbe a dipendere «dall'umore del destino»²¹⁵, sarebbe affidata al caso. Inoltre, alla perfezione morale si connette proporzionalmente il godimento di una porzione più o meno ampia di felicità. Se, come afferma il determinismo, ad ogni causa si lega un effetto le cui conseguenze sono sempre proporzionali alla causa stessa, così «anche lo stato morale deve avere le sue conseguenze fino all'eternità»²¹⁶. Seguendo l'idea della connessione causale e della necessità, si darebbe dunque una condizione di disparità in cui il privilegio dell'uomo virtuoso, dipendente da Dio stesso in quanto garante dell'ordine e della connessione degli eventi, significherebbe per l'uomo non virtuoso un ingiusto e irrecuperabile svantaggio. In questi termini emerge il problema della giustizia dell'ordine divino: il non virtuoso sembra condannato dalla stessa serie degli eventi a versare in una condizione morale inferiore, ma, dall'altro lato, si domanda

²¹³ Ivi, p. 271.

²¹⁴ Ivi, p. 272.

²¹⁵ Ivi, p. 274.

²¹⁶ Ivi, p. 276.

Kleon, «perché il virtuoso non gode già qui dei piaceri casuali in una misura maggiore»²¹⁷? In risposta alla concezione di Kleon, Schleiermacher articola la teodicea propria del determinismo: «La mia teodicea consiste in un unico sillogismo in cui la saggezza e la bontà di Dio costituiscono la premessa maggiore e la sua onnipotenza e provvidenza la premessa minore»²¹⁸. Le contraddizioni, messe in luce da Kleon, cui la visione deterministica parrebbe dare luogo se rapportata al piano della giustizia divina, sono fondate sulla persistenza di concetti metafisici, «erroneamente ritenuti come cristiani»²¹⁹, che portano a modellare le idee pratiche sul presupposto di un'eternità che in realtà non possiamo sondare né affermare: la pretesa di conoscere il mondo ultraterreno è tanto più priva di fondamento, quanto più la nostra finitezza non ci permette di apprendere che una minima parte persino delle tracce del mondo spirituale sulla terra. Schleiermacher decostruisce l'ottica dell'eternità e della trascendenza che sta alla base dello schema metafisico e riporta il discorso al campo immanente della finitezza. Smascherato il carattere illusorio dell'eternità, denunciata l'impossibilità di fondare su un'eternità inconoscibile le idee pratiche, viene meno, reciprocamente, anche la contraddizione che sorgeva dalla disparità, nel grado di moralità e nella felicità connessa, tra l'uomo virtuoso e quello non virtuoso. La giustizia, tratta fuori dalla visione retributiva tipica dello schema metafisico tradizionale, viene ricondotta alla concretezza della dimensione comunitaria:

E quando io credo, quando sono convinto, che alla fine ci riuniamo tutti in una meta comune e che noi tutti ci avviciniamo – solo per vie diverse – a quella stessa meta, anche quando sembriamo allontanarcene, allora la giustizia divina è giustificata ai miei occhi e non ho bisogno di sapere nient'altro²²⁰.

Nel complesso, il medesimo schema argomentativo dello scritto *Über das höchste Gut* – decostruzione della visione metafisica e dell'ottica retributiva basata sul nesso virtù-felicità – viene ripercorso nel dialogo, tanto che a proposito della felicità scrive Schleiermacher: «ma non sapete che essa è stata bandita dalla filosofia?»²²¹. La virtù può procurare felicità, come anche il suo opposto, il vizio, procura a suo modo un certo godimento, ma il grado della

²¹⁷ Ivi, p. 275.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ Ivi, p. 276.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Ivi, p. 277.

felicità dipende «da altre proprietà dell'anima e da altre circostanze»²²². Lamentare «l'iniqua distribuzione dei beni esteriori in questo mondo»²²³ significa fermarsi alla parte e non contemplare l'intero, che risulta sempre in sé compiuto e perfetto. Decostruito il tipo di trascendenza affermato in metafisica, sciolto il nesso felicità-virtù, l'ultimo passo che Schleiermacher compie raccoglie le problematiche sollevate sin dal saggio sul sommo bene attorno alla concezione del rapporto finito-infinito, molteplicità-unità, differenza-identità, che sarà assunta nella sua pienezza a partire dalle *Reden* e che rivelerà, accanto alla persistente influenza kantiana, l'influsso delle filosofie di Spinoza, Leibniz e Jacobi: «questa infinita diversità, questa varietà apparentemente imperfetta, se paragonata con la più alta perfezione universale cui essa conduce, deve colmare ognuno di tutta la gioia di cui il sentimento è capace»²²⁴. Questa visione del rapporto tra finito e infinito sarà, sia nella sua declinazione religiosa delle *Reden*, che in quella etica dei *Monologen*, il risultato più maturo della visione deterministica guadagnata nelle *Jugendschriften*.

Che proprio la *Geselligkeit* venga a costituire, nel complesso dei condizionamenti che agiscono sul soggetto agente, un fattore fondamentale nella decostruzione del formalismo etico in favore del determinismo, risulta chiaro dalla quarta e ultima sezione del saggio. Qui viene ripercorsa brevemente la critica a Kant e viene ripresa, come nel *Freiheitsgespräch*, la definizione della libertà come «facoltà di dare inizio spontaneamente a una serie»²²⁵. Nell'intraprendere quella che nel progetto di scrittura doveva essere una trattazione estesa e sistematica del problema della libertà, Schleiermacher muove dalla formulazione kantiana al fine di farne un «filo conduttore»²²⁶ utile a orientarsi nella confusione concettuale e linguistica in cui il concetto di libertà è incorso, con la consapevolezza che «anche qui non si

²²² Ivi, p. 278.

²²³ Ivi, p. 280.

²²⁴ Ivi, p. 281. Va sottolineato, infine, con Meckenstock (*Deterministische Ethik*, cit., pp. 128-129), il guadagno del saggio rispetto alla posizione kantiana. La concentrazione sul lato pratico, se sembra per certi versi esasperare, piuttosto che risolvere, il dualismo kantiano tra volontà e ragione, ha un forte significato metodologico. Essa è volta, cioè, a far sì che il determinismo non cada in molteplici sfere di validità ma consegua, al contrario, una chiara univocità e verificabilità dei suoi risultati. In tal modo, Schleiermacher mira a superare la separazione kantiana tra leggi di ragione e leggi empiriche e a conseguire una teoria in grado calcolare unitariamente l'azione nel suo complesso, ovvero tenendo conto delle sue condizioni e delle sue conseguenze. A tale mossa è volta la valorizzazione del sentimento e il radicamento dell'etica nella facoltà desiderativa come motore dell'azione e come mediazione tra dominio razionale e sfera pratica. Cfr. inoltre H.-O. Kvist, *Kants praktische Philosophie in den Jugendmanuskripten. Einige kritisch-grundsätzliche Gesichtspunkte zur Kant-Rezeption des jungen Schleiermacher*, in U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"*, cit., pp. 383-396, in particolare pp. 395-396, sullo scarto fondamentale che separa Schleiermacher da Kant e che Kvist individua nella preminenza, nel primo, del concetto di sentimento, rivelativo dell'interesse, a partire dalle istanze poste dall'etica kantiana, per la mediazione tra ragione ed empiria.

²²⁵ KGA I/1, p. 335.

²²⁶ Ivi, p. 333.

può pensare alcuna origine assoluta»²²⁷. La libertà trascendentale si presta a costituire una tale guida proprio in virtù del suo carattere universale. In questo senso, il tratto comune ad ogni concetto di libertà, esemplificato nella definizione kantiana, è l'«assenza di ogni costrizione»²²⁸. Il concetto kantiano viene quindi sottoposto a modificazioni e sviluppi volti a un'universalizzazione quanto più ampia possibile, tale da farne un *Gattungsbegriff*, un concetto comprensivo e universale, suscettibile di sussumere sotto di sé ogni altra definizione possibile. Lo schema abbozzato nella *Notiz zur Erkenntnis der Freiheit*²²⁹, che viene riprodotto in queste ultime pagine della *Freiheitsschrift*, tratteggia proprio a partire dal concetto kantiano una classificazione dei possibili modi di trattare il concetto di libertà: la libertà può essere trattata come predicato delle azioni, degli stati o delle facoltà dell'uomo. Le tre definizioni muovono tutte dalla legge, in quanto forma di quella costrizione «la cui assenza viene affermata in rapporto all'azione libera»²³⁰. Vi sono allora tre modi per conoscere la libertà a partire dalla legge stessa: nei primi due casi, la legge è una «legge dell'attività del soggetto»²³¹, una legge che non si ferma all'individualità delle azioni ma si innalza a un concetto più universale e si rifà alle condizioni e alle funzioni del soggetto agente per poi venir trasposta solo mediatamente sulle azioni stesse; nell'ultimo caso, essa viene invece ricavata direttamente dalle azioni e trasposta mediatamente sul soggetto. Il secondo capitolo della quarta sezione della *Freiheitsschrift* è dedicato dunque, secondo lo schema riproposto in questa stessa sezione, alla «libertà come predicato delle azioni umane»²³². Il terzo capitolo, incompiuto, che chiude il saggio, avrebbe dovuto trattare della «libertà come predicato di uno stato»²³³. Qui, nell'analizzare i motivi che possono determinare, modificare o limitare la condizione dell'uomo, Schleiermacher distingue due versanti dell'umano: quello naturale e quello spirituale, corrispondenti, in definitiva, alla classica bipartizione corpo-anima. Le modificazioni del nostro stato corporeo possono influire soltanto sulla nostra «facoltà causale»²³⁴, ovvero sulla capacità di esercitare effetti su altri corpi, ma non sono in grado di determinare interamente il nostro stato o di modificare la nostra volontà. Nel versante spirituale, invece, rientrano le limitazioni «che l'uomo, nella misura in cui non è trattato come una cosa naturale esteriore, esercita sulla volontà e sull'azione altrui attraverso

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ivi*, p. 334.

²²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 213-215.

²³⁰ *Ivi*, p. 215.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ivi*, p. 355.

²³⁴ *Ibid.*

l'influsso della sua volontà e del suo agire»²³⁵. A questo punto viene introdotta la prima definizione della *Geselligkeit* che Schleiermacher offre nel corpo delle *Jugendchriften*. I fattori che condizionano e determinano l'uomo nel suo aspetto spirituale possono essere identificati nel loro insieme con la socialità, definita come «la comunità dell'uomo con altri uomini, nella misura in cui essi sono esseri che agiscono secondo arbitrio»²³⁶.

Questo il luogo testuale in cui la socialità viene esplicitamente definita come uno dei fattori condizionanti la moralità, e non uno fra i molti, bensì l'intero complesso dei fattori spirituali che determinano l'azione. Con una distinzione sostanzialmente analoga a quella compiuta nel *Freiheitsgespräch*, in cui si dava, parimenti, un tentativo di applicazione del concetto kantiano di libertà ai vari contesti dell'azione, Schleiermacher enuclea lo stato civile e quello politico come i due possibili versanti dello «stato sociale»²³⁷: se il primo comprende gli effetti della legge sull'azione, il secondo include, al contrario, gli influssi che le azioni esercitano sulla legge della comunità. L'evidente concordanza col *Freiheitsgespräch* può offrire certamente un'indicazione di quale sia la mira schleiermacheriana nella ripresa della libertà trascendentale come *Gattungsbegriff*. Il fatto che qui l'esposizione si arresti proprio sul problema della *Geselligkeit* non è senza significato. Per riscontrare una prima trattazione sistematica della socialità bisognerà attendere il 1799, quando Schleiermacher compone il *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, anch'esso rimasto incompiuto.

2.3. *Schleiermacher al di là di Kant. Determinismo etico e «teodicea» dell'intersoggettività: un nuovo concetto del giudizio morale*

La critica al concetto di libertà trascendentale nelle *Notizen zu Kant* verte complessivamente sullo stesso argomento espresso nel saggio *Über das höchste Gut* a proposito dei postulati: l'inconsequenza del passaggio dall'affermazione dell'uso solo regolativo, per la ragione speculativa, delle idee di ragione, a quella del loro uso costitutivo nel sistema della ragione pratica. La critica alla dottrina dei postulati e al carattere trascendente della morale kantiana introduce, accanto all'affermazione dell'autonomia dell'etica, una definizione del concetto di libertà che tenta di superare il rapporto fondativo

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ivi*, p. 356.

instaurato da Kant tra libertà e postulati²³⁸. Sempre la medesima è la critica soggiacente: l'universalità astratta che non tiene conto della reale costituzione del soggetto agente, un giudizio morale mancante di una corretta valutazione della serie dei moventi sensibili, dei condizionamenti empirici e materiali che agiscono nel determinare l'individuo. Tutti motivi che già nelle *Notizen*, nella forma stringata e sensibilmente involuta dell'appunto, lasciano intravedere tematiche che trovano proprio nel *Freiheitsgespräch* una trattazione più estesa. Più che riuscire sul piano della demolizione della coerenza interna del sistema kantiano, la critica abbozzata nelle *Notizen* riesce nell'intento di operare un allargamento del dominio dell'etica, che permette di osservare con maggiore perspicuità le insufficienze dell'etica kantiana nell'ottica di una visione deterministica. Attraverso la risposta preventiva all'accusa di empirismo, l'opzione schleiermacheriana trova inoltre una prima collocazione nel novero delle diverse concezioni etiche: formalismo ed empirismo vengono a rappresentare i due poli estremi da cui essa vuole tenersi lontana. La mediazione tra ragione ed esperienza, in cui consiste il fulcro delle *Notizen*, si concretizza così in un concetto propositivo di sentimento e nella riabilitazione del concetto di piacere (*Lust*), volta a integrare l'azione solo limitativa del sentimento kantiano e a evitare l'errore dualistico nella descrizione del rapporto tra le facoltà. Solo se riconosciuto nella sua funzione positiva di determinazione della ragione pratica, il sentimento morale può fungere da riempimento dell'astrattezza della morale kantiana. Ciò verso cui anche la definizione del gioco delle facoltà tende è, infine, un'adeguata definizione del concetto di libertà, concetto da cui dipende la tenuta stessa di un'etica deterministica, come mostra la rapsodia *Über die Freiheit*.

Anche nel *Freiheitsgespräch* la definizione del rapporto tra le facoltà è funzionale a quella riabilitazione del sentimento e a quel superamento delle insufficienze dell'etica kantiana i quali già costituivano il guadagno dello scritto sul sommo bene e venivano sinteticamente ripercorsi nelle *Notizen zu Kant*. Secondo Meckenstock, il *Freiheitsgespräch* introduce in particolare una concezione funzionale e non più ontologica dell'auto-originarietà alla base della nozione kantiana di libertà²³⁹. La versione funzionale permetterebbe a

²³⁸ Si ricordi in proposito quanto scrive Kant nella prefazione alla seconda *Critica* (cit., pp. 3-5): «Il concetto della libertà, in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica, costituisce la *chiave di volta* dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa, e tutti gli altri concetti (quelli di Dio e dell'immortalità), i quali, come semplici idee, nella ragione speculativa rimangono senza sostegno, ora si uniscono ad esso e ricevono con esse e per mezzo di esso la stabilità e la realtà oggettiva, ossia la loro *possibilità è dimostrata* dal fatto che la libertà è reale; poiché quest'idea si manifesta con la legge morale».

²³⁹ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 43: «Sophron trasforma la concezione kantiana secondo la quale la libertà trascendentale è la facoltà di dare inizio spontaneamente a una determinata serie causale di

Schleiermacher di estendere e applicare il concetto ad ambiti che la definizione ontologica kantiana era costretta a escludere. Più che operare uno spostamento dall'accezione ontologica a quella funzionale della spontaneità, però, Schleiermacher sembra applicare la stessa strategia critica leggibile nello scritto *Über das höchste Gut*: proprio la concezione ontologica della libertà viene radicalizzata e applicata ai diversi ambiti concreti, perché essa stessa mostri da sé la sua inadeguatezza. Anche il *Freiheitsgespräch* ha a oggetto il rifiuto del carattere astratto e formalistico dell'etica di Kant, contro cui Schleiermacher fa valere ancora una volta il piano della determinazione reale dell'azione e dei condizionamenti, naturali e intersoggettivi (nello specifico, civili e politici). Oberdorfer sottolinea per parte sua come la *Vorstellungstheorie* sviluppata nel saggio permetta a Schleiermacher di tenere ferma la «fondamentale identità categoriale di tutti i processi fisici, di tutti i movimenti della coscienza e di tutte le rappresentazioni, senza livellarli empiricamente»²⁴⁰. Essa permette infatti di rendere giustizia al carattere situato e condizionato della legge morale senza relativizzare l'universalità della ragione, che trascende le situazioni concrete e le condizioni dell'agire. In tal senso, è condivisibile la tesi di Oberdorfer secondo cui il risultato precipuo cui Schleiermacher perviene in opposizione a Kant sarebbe la presentazione di un ideale etico adeguato alle condizioni naturali e concrete dell'agire. Se Kant separa etica e sensibilità, Schleiermacher riporta la determinazione della volontà alla tensione tra volontà e attuazione, tra la possibilità e la realtà dell'azione: in ultima battuta, alle condizioni, da cui Kant prescinde, della realizzazione contingente dell'ideale razionale²⁴¹.

Alla luce di queste osservazioni risulta più chiaro anche il senso del primo appunto alle *Notizen zu Kant*, in cui la libertà kantiana viene definita come «il potere di causalità privo di una necessaria connessione con ciò che precede»²⁴². Conciliare libertà e necessità significa passare da una definizione astratta e inapplicabile della libertà a una definizione che tenga conto del carattere situato del soggetto. Significa, in definitiva, passare dal soggetto all'individuo, dalla forma al contenuto della legge morale, dalla considerazione universale della causa efficiente a quella particolare della natura umana. La concezione kantiana della libertà quale spontaneità assoluta deriva in ultima analisi per Schleiermacher dal concepire il

modificazioni di stati che si susseguono reciprocamente, concependo la spontaneità non come ontologica, ma come funzionale. [...] Sophron realizza questa concezione della libertà accentuata in senso funzionale, mettendola alla prova attraverso una ben riuscita applicazione ai campi della libertà civile, politica, esterna e interna. I concetti della libertà civile e politica valgono come casi esemplari per l'applicazione della concezione generale».

²⁴⁰ B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 236.

²⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 241.

²⁴² KGA I/1, p. 129.

soggetto come totalmente libero e incondizionato, come capace di decidersi all'azione semplicemente attraverso una neutrale e immediata determinazione razionale della propria volontà. Torniamo così alla critica che Schleiermacher muove a Kant nell'ultima delle *Notizen*, e ancor prima nel saggio sul sommo bene: l'impossibilità di un'azione diretta della ragione sulla volontà. In questo modo l'interesse del problema si sposta dalla definizione della libertà alla definizione della natura umana cui la libertà stessa pertiene. È questo il secondo importo fondamentale del *Freiheitsgespräch*, la definizione del rapporto tra le facoltà e segnatamente del ruolo della ragione, su cui Meckenstock²⁴³ concentra la sua ricostruzione dello scritto. Ciò che possiamo desumerne è in primo luogo l'origine della nozione schleiermacheriana di ragione. Essa desume dalla scuola di Halle e da Eberhard la concezione puramente teoretica della ragione quale facoltà delle regole e la corregge attraverso Kant. La ragione teoretica eberhardiana viene estesa cioè all'uso pratico, affermando però, di contro a Kant, il carattere solo mediato di tale uso e l'impossibilità di una determinazione diretta della volontà da parte della ragione. Quale funzione ne risulta, per la ragione? In primo luogo, essa fornisce regole immutabili per l'agire. In secondo luogo, costituisce la facoltà del giudizio che decide del valore morale dell'azione. Tale funzione giudicante della ragione traduce l'universalità attribuita da Kant, spostandola dal piano della determinazione immediata della volontà a quello mediato del giudizio morale. In terzo luogo, essa interviene nell'adattare l'applicazione delle regole ai casi concreti, al contesto e alle condizioni dell'agire: in questo sta il carattere mediato del suo uso pratico. In quarto luogo, la ragione rientra tra le facoltà che contribuiscono all'armonia da cui scaturisce il piacere morale²⁴⁴, il cui ruolo di mediazione viene continuamente ribadito da Schleiermacher. L'affermazione della funzione motrice del piacere è infine speculare alla sostituzione dell'amore alla ragione come motivo determinante dell'agire etico. La legge morale in quanto puramente razionale non basta: soltanto dall'amore per il piacere etico e dal desiderio di armonia morale deriva per il soggetto una spinta ad agire moralmente. Il non sensibile non può agire sul sensibile, e soltanto attraverso un medio sensibile come il sentimento la ragione può agire efficacemente sul sensibile, cioè sul soggetto morale quale individuo collocato nella natura e nella storia. Schleiermacher opera qui, come si può riconoscere con Meckenstock stesso, un'estensione del concetto di piacere

²⁴³ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., pp. 42-51.

²⁴⁴ Cfr. KGA I/1, pp. 156-157. Il «piacere intellettuale» è «il più alto e vivo piacere di cui la natura umana sia capace». Al piacere morale, in particolare, la ragione contribuisce insegnandoci «che in generale non vi è nulla che possa piacerci e incantarci quanto l'armonia, la bellezza e la perfezione» e lo fa proprio in quanto essa «scopre e giudica i collegamenti».

dall'ambito solo sensibile a quello intellettuale. Esiste per Schleiermacher accanto al piacere sensibile un piacere morale, che è una particolare specie del piacere intellettuale e al cui conseguimento collabora la ragione stessa.

L'estensione della nozione di piacere minerebbe però alla base, secondo Meckenstock, la distinzione tra rappresentazioni chiare (*klare*) e rappresentazioni distinte (*deutliche*)²⁴⁵, introdotta da Schleiermacher al fine di escludere, di contro a Kant, la possibilità di un'azione immediata della ragione sulla volontà, affermando una funzione mediatrice e unificante dell'immaginazione²⁴⁶. Abbiamo visto come la distinzione, di matrice wolffiana, sia desunta dalla scuola hallense e come si possa altresì ipotizzare sulla scorta di Grove una mediazione reinholdiana. Attribuendo alle rappresentazioni della ragione il carattere della *Deutlichkeit*, Schleiermacher rimarca come esse, a differenza delle rappresentazioni connotate da *Klarheit*, quelle provocate dal sentimento di piacere (*Lust*) o dispiacere (*Unlust*), manchino del riferimento a una possibile realizzazione pratica. Facendo rientrare nella prima classe le regole della ragione e nella seconda le azioni libere, Schleiermacher decostruisce così il ruolo della ragione nella determinazione delle azioni, per poi ridefinirlo come effetto soltanto mediato, nel senso che abbiamo riportato sopra. Tuttavia, non sembra su questi presupposti che l'estensione del dominio del sentimento implichi, come avanzato da Meckenstock²⁴⁷, una

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 152: «Voglio soltanto disporre della vostra ammissione che le rappresentazioni distinte (*die deutliche Vorstellungen*) non hanno proprio nulla a che vedere con gli oggetti. Tutte le azioni in cui si mira chiaramente a fornire a una rappresentazione un oggetto corrispondente non possono sorgere da quella parte della nostra facoltà rappresentativa (*Vorstellungskraft*) che è diretta alla produzione di rappresentazioni distinte. [...] Senz'altro diversamente starà invece la cosa con le rappresentazioni chiare (*mit den klaren Vorstellungen*) [...]. Esse procurano piacere nella misura in cui sono unificate, e questo piacere sarà tanto maggiore, quanto più vario sarà il loro contenuto, e quanto maggiore sarà l'unità del di tale varietà». Cfr., inoltre, *ivi*, p. 153: «Avete già dimenticato il nostro intento, di voler vedere in che misura la nostra ragione abbia un influsso sulle nostre azioni? O non vedete che non abbiamo trovato null'altro, se non che un tale influsso non si dà affatto e che, piuttosto, tutte le nostre azioni scaturiscono dal sentimento di piacere (*Gefühl der Lust*) e dallo sforzo di conseguirlo?».

²⁴⁶ I concetti di sentimento, sensazione e immaginazione formano un unico plesso concettuale, volto a definire i contorni del sentimento concepito quale medio tra ragione e volontà. Sul rapporto tra sensibilità, immaginazione e virtù cfr. *ivi*, pp. 155-157: la sensazione (*Empfindung*) ci informa sullo stato delle facoltà e la natura del nostro piacere, laddove l'immaginazione (*Einbildungskraft*) ci spinge e ci stimola al conseguimento della virtù, prefigurandoci la nostra natura moralmente compiuta come il più alto oggetto del piacere. L'immaginazione, inoltre, lega tra di loro le rappresentazioni (ad esempio nella successione temporale passato-presente-futuro) e le connette con la ragione, la quale apporta per parte sua l'armonia e la bellezza derivanti dall'ordine intellettuale. La ragione produce dunque, accanto all'ideale (*Urbild*) etico, una forma di piacere intellettuale, che getta un ponte verso l'immaginazione, la quale a sua volta ci rappresenta tutti i nostri atti come un avvicinamento a quell'ideale razionale. L'immaginazione media dunque tra sensibilità e ragione, così come il sentimento media tra volontà e legge morale.

²⁴⁷ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 51: «Il concetto di sentimento, ovvero il concetto di piacere, non attira su di sé, attraverso il suo forte ampliamento, il sospetto di un'anfibolia? Attraverso questo allagamento non viene ostacolata la differenziazione degli altri concetti? La concezione di Schleiermacher, a causa della sua forte carica mediatrice, è ugualmente interpretabile in modi molto diversi: come empiristica, razionalistica o criticista».

possibile riproposizione all'interno del determinismo di tutti gli estremi che Schleiermacher intendeva evitare: l'empirismo, il razionalismo, il criticismo. All'argomento sembra soggiacere un'eccessiva valorizzazione del carattere conciliante e "sincretistico" dello scritto²⁴⁸, che rischia di sottovalutarne il lato costruttivo e le soluzioni peculiari. Distinguere, come fa Schleiermacher, le rappresentazioni chiare che muovono all'azione da quelle della ragione, da un lato, per poi estendere, dall'altro, la nozione di piacere all'ambito intellettuale – in vista del suo ruolo di mediazione tra facoltà desiderativa e legge morale – non significa screditare la prima distinzione, cadendo in contraddizione, quanto piuttosto spostare il giudizio morale sul versante empirico e concreto, riconoscendo il carattere fluido delle funzioni dell'anima e la complessità dei motivi che determinano l'azione.

Vedremo con le *Grundlinien* come l'introduzione di un carattere intellettuale del piacere abbia a che fare col rifiuto del carattere soltanto sensibile del sentimento di scuola inglese. L'uso della distinzione hallense non è allora incompatibile con una sua messa in crisi, dal momento che il suo ruolo è strumentale. Schleiermacher guadagna, intersecando i diversi influssi, un concetto originale di sentimento: un sentimento al contempo sensibile, come quello degli empiristi inglesi, perché moralmente determinante; intellettuale, perché mediatore, come quello eberhardiano (che lo era però solo in ambito teoretico, e non ancora in ambito pratico); trascendentale, perché appartenente a ogni uomo, e in tal senso universale. Non è un caso infatti che nel *Freiheitsgespräch* torni l'accusa di empirismo affacciata nelle *Notizen*. Rispondendo all'accusa, Schleiermacher chiarisce ulteriormente la funzione mediatrice del sentimento di piacere e di dispiacere e riporta in scena la facoltà del desiderare, già al centro del saggio *Über das höchste Gut*. Contrariamente a quanto affermato da Kant²⁴⁹, la facoltà desiderativa, in cui solo possono attecchire i moventi dell'azione, appartiene all'ordine naturale ed è regolata secondo la legge di natura: per questo la ragione non può essere immediatamente pratica e occorre un sentimento di piacere, la cui pertinenza dal solo ambito sensibile si estenda anche a quello intellettuale.

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 43: «Con queste riflessioni Schleiermacher vuole mediare marcatamente la filosofia di scuola hallense e la kantiana critica della ragione e mostrare la conciliabilità dei rispettivi concetti pratici»; p. 50: «La concezione schleiermacheriana della libertà nel *Freiheitsgespräch* mostra, nonostante approssimazioni e contraddizioni, una significativa carica mediatrice».

²⁴⁹ Cfr. KGA I/1, pp. 160-161. Rispondendo all'accusa di empirismo morale, Schleiermacher taccia nuovamente Kant di non aver fornito alcuna definizione adeguata della volontà e di aver preteso di affermare un ruolo immediatamente pratico della ragione, il quale invece non è concepibile nel momento in cui si ammette l'essenza naturale della facoltà desiderativa. Schleiermacher si riferisce in particolare alla definizione kantiana della volontà come «la facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, oppure di determinare se stessa, cioè la propria causalità, all'attuazione di essi» (*Critica della ragion pratica*, cit., pp. 26-27).

Il senso di libertà che ne risulta si definisce nello scritto *Über die Freiheit*. Qui la reinclusione all'interno dell'etica delle condizioni determinanti l'agire, avviata nel *Freiheitsgespräch*, costituisce il primo passo verso la fondazione del determinismo, in cui soltanto si rende possibile ripensare adeguatamente i concetti di imputazione e vincolo morale. Il ripensamento del gioco delle facoltà attraverso Kant e Reinhold e la valorizzazione di impulso e sentimento etico in funzione motrice approdano a una visione deterministica in cui, differentemente che nelle fazioni dell'epoca – fatalismo e indifferentismo – necessità e libertà si conciliano e anzi si sostengono vicendevolmente, in una visione in cui proprio il grado di coscienza della necessità determina il grado di libertà nelle azioni. Ripetutamente Schleiermacher rimarca questa funzione morale della dottrina della necessità, sottolineando come proprio la consapevolezza della connessione universale delle cause funga da spinta al perfezionamento, incrementando la fiducia nella «perfettibilità»²⁵⁰ delle facoltà che si oppongono all'impulso morale. Si è visto infine come essenziale alla definizione di questa prospettiva sia il tema della socialità, che si riallaccia al superamento del binomio etica-religione compiuto nella prima rapsodia. Come nel saggio *Über das höchste Gut* l'ottica trascendente andava di pari passo con la logica retributiva e la critica ai postulati serviva proprio a scardinare il nesso felicità-virtù, affermando l'autonomia dell'etica dalla religione, nella *Freiheitsschrift*, parimenti, alla decostruzione dell'ottica metafisica e “verticale” della religione segue una riconduzione al piano immanente e “orizzontale” della comunità. Nell'inquadrare il problema della giustizia sussistente tra gli individui in relazione ai diversi gradi di moralità, Schleiermacher tratteggia infatti una teodicea basata sulla comune destinazione umana e sulla condivisione da parte di tutti gli uomini di un medesimo scopo, in cui rientrano armonicamente sfasature, disuguaglianze, apparenti incongruenze del destino. Attraverso una trasmutazione della teodicea degli attributi divini, Schleiermacher articola quella che si potrebbe definire una “teodicea dell'intersoggettività”, ove il termine intersoggettività funge in senso lato e non ancora tecnico, ad indicare quell'insieme di rappresentazioni che si riferiscono alla vita sociale e interpersonale, sia come *freie Geselligkeit*, sia come vita civile o politica istituzionalmente regolata, sia infine come *Menschheit* (concetto dietro cui già si cela il tema della *Bestimmung*). Nella teodicea dell'intersoggettività, la giustizia divina è tratta fuori dalla visione retributiva fondata sullo schema metafisico tradizionale per venire ricondotta alla concretezza della dimensione intersoggettiva. Già a questa altezza si nota come la definizione della socialità sia un'istanza

²⁵⁰ Ivi, p. 268.

cruciale per Schleiermacher, pur emergendo nell'opera giovanile in modo graduale e spesso implicito. I suoi importi si estendono dal campo civile e politico a quello della comunicazione e del linguaggio, come si vedrà nei primi scritti a carattere ermeneutico, risalenti agli anni tra il 1789 e il 1791²⁵¹ e nella rapsodia *Sul valore della vita*, dedicata proprio al concetto di *Bestimmung*. La difficoltà di definire collocazione sistematica e funzione teoretica del concetto di socialità non è in questo senso semplicemente rivelativa di una assenza di tematizzazione, di uno scarso interesse programmatico o addirittura del suo carattere non teorizzabile. L'intersoggettività non è infatti per Schleiermacher una dimensione naturale o già presupposta, che, in quanto già sempre data, vada assunta aproblematicamente e acriticamente, ma necessita di una fondazione teoretica: lo si vedrà particolarmente nel periodo berlinese, con il *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*. Basti intanto rimandare alle righe che, nella *Freiheitsschrift*, seguono immediatamente quelle in cui viene introdotta la prima definizione della *Geselligkeit*: «Se però la socialità potesse ugualmente essere pensata, insieme alle sue conseguenze, come qualcosa di puramente casuale, che non sta sotto regole che si riferiscono solo ad essa e che da essa vengono tratte, allora, parimenti, essa non rientrerebbe in questa trattazione. L'uomo vive in uno stato sociale solo nella misura in cui questa comunità sta sotto certe regole che le sono proprie in quanto condizioni della sua possibilità»²⁵².

§ 3. Il motivo della *Bestimmung*

Si è visto come nella *Freiheitsschrift* il tema della *Bestimmung* affiori quale soluzione alle apparenti disuguaglianze del destino, allacciandosi a quello della *Geselligkeit* e mostrandone il ruolo motore nella decostruzione dell'ottica della dipendenza dalla volontà divina, in direzione di una teodicea dell'immanenza e della concretezza che centralizza la dimensione relazionale e intersoggettiva. L'interesse di Schleiermacher per la *Bestimmung* si colloca in un filone illuministico e della *Popularphilosophie* molto diffuso nel mondo culturale tedesco della seconda metà del Settecento e il cui inizio è segnato grosso modo dall'uscita anonima nel 1748, a Greifswald, della *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* di Johann Joachim Spalding. Tra il 1799 e il 1800 il Nostro si confronterà inoltre

²⁵¹ Ci riferiamo in particolare ai saggi *Über das Naive* e *Über den Stil*, analizzati nel paragrafo seguente.

²⁵² KGA I/1, p. 356.

con l'elaborazione kantiana e fichtiana di questi motivi attraverso le recensioni alla *Anthropologie* e alla *Bestimmung des Menschen*. Contemporaneamente, ne offrirà una prima sistemazione nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, che concepito in polemica col Fichte della *Grundlage* si rifà altresì allo scritto del barone giacobino Adolph Knigge *Über den Umgang mit Menschen*²⁵³, facente parte di quella letteratura del comportamento la cui tradizione tedesca risale fino a Thomasius²⁵⁴. Se la trattazione della *Bestimmung* diviene esplicita solo nell'ultima delle rapsodie etiche, già gli scritti *Über das Naive* e *Über den Stil* declinano, sotto l'angolatura della comunicazione e del linguaggio, il problema intersoggettivo e della mediazione tra individuale e universale, con elementi essenziali alla sua definizione, proprio relativamente alle norme del buon comportamento e dell'adeguatezza. Il primo scritto, la cui datazione è stata stabilita in base a testimonianze epistolari, viene composto a Drossen tra l'ottobre e il novembre del 1789²⁵⁵ e risente della temperie culturale del tempo, in cui quella relativa alla *Naivität* è una questione molto discussa, soprattutto in ambito estetico, in Schiller ad esempio, come anche in Mendelssohn, con cui apertamente Schleiermacher si confronta nel saggio. Anche la datazione dell'*Entwurf* e della *Abhandlung über den Stil* è fissata sulla base di indicazioni contenute negli scambi epistolari²⁵⁶. Il manoscritto, incompleto, consiste in una serie di annotazioni che Schleiermacher stila ai fini dell'insegnamento come precettore in casa Dohna, a Schlobitten, e viene completato sicuramente entro l'inizio del 1791. Come suggerito nella *Einleitung* al volume I/1 della KGA, in cui questi manoscritti vengono pubblicati per la prima volta, molti sono i versanti sotto i quali essi risultano significativi «per lo sviluppo e l'elaborazione dell'ermeneutica schleiermacheriana»²⁵⁷, importanza non rilevata neppure da Dilthey. Il saggio sullo stile presenta anch'esso un interlocutore privilegiato: si tratta di Johann Christoph Adelung²⁵⁸, con lo scritto *Über den Deutschen Styl*. Schleiermacher fa riferimento in particolare alla terza edizione dell'opera, uscita a Berlino nel 1789, e riprende i numerosi esempi forniti dall'Autore nel corso della trattazione. Il discorso schleiermacheriano si discosta però nettamente, per il suo peso concettuale, dall'esposizione letterario-rapsodica di Adelung. Schleiermacher sistematizza e ordina in un quadro rigorosamente teoretico la

²⁵³ Cfr. A. Von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, Schmidt, Hannover 1788. Su questo punto cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 63 sgg.

²⁵⁴ Cfr. C. Thomasius, *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu commune deducta, in quibus ubique secentuntur principia honesti, justii et decori*, Salfeld, Halle 1718.

²⁵⁵ Cfr. KGA I/1, pp. XLIX-LI (*Einleitung des Bandherausgebers*).

²⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. LIX-LX.

²⁵⁷ *Ivi*, p. LXI.

²⁵⁸ J.C. Adelung, *Über den Deutschen Styl*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin 1789².

concettualità implicata nella questione relativa allo stile e la inserisce nel contesto della riflessione ermeneutica già delineata nel saggio *Über das Naive*.

Se l'originalità schleiermacheriana nel confronto coi suoi interlocutori consiste nel mettere in luce, di precetti stilistici e comportamentali, la portata etico-ermeneutica, in tale spostamento di baricentro proprio la socialità viene a svolgere un ruolo fondamentale. Lo scritto che porta il titolo *Über den Wert des Lebens*, nell'edizione italiana a cura di S. Sorrentino *Il valore della vita*²⁵⁹, ne raccoglie i frutti in una trattazione discorsiva, a tratti dialogica²⁶⁰, in cui convergono pressoché tutti i nuclei teoretici che attraversano la produzione schleiermacheriana fino al 1790/92. Risalente al periodo di Schlobitten, esso presenta forti elementi di continuità, in particolare, col saggio *Über die Freiheit*, di cui eredita il portato sul versante del problema della teodicea. La teodicea dell'intersoggettività, espressione con cui si è connotato il guadagno fondamentale della teoria deterministica esposta nella *Freiheitsschrift*, trova in questo saggio uno sviluppo più esteso e viene a incrociare diverse questioni, dal concetto di libertà alla dottrina dei postulati. Nel suo carattere discorsivo, apparentemente rapsodico e disorganico, e al di là della veste intimistica e poco tecnica sotto cui i contenuti filosofici vengono presentati, il saggio mostra il nesso sussistente tra i molteplici campi in cui si è dispiegato il lavoro giovanile di Schleiermacher e ne restituisce il contesto teorico, connotato, ancora una volta, dalla forte presenza della filosofia trascendentale²⁶¹. Nella ricostruzione dei filoni tematici che percorrono lo scritto sul valore della vita vedremo come il problema della *Geselligkeit*²⁶² venga a costituire appunto uno dei motivi principali attraverso cui Schleiermacher articola la propria visione etica. Viene sempre

²⁵⁹ KGA I/1, *Über den Wert des Lebens*, pp. 391-471; ed. it. a cura di S. Sorrentino, *Il valore della vita*, cit. Per le questioni legate alla datazione cfr. la *Einleitung* alla KGA I/1, cit., pp. LXII-LXVI; cfr. anche l'*Introduzione* all'ed. it. di Sorrentino, in particolare la nota 1 alle pp. 7-8: lo scritto è stato stilato, secondo Dilthey, a partire dalla predica per il capodanno del 1792 intitolata *Sul vero apprezzamento della vita*. Secondo Meckenstock si darebbe inoltre una continuità con la predica dal titolo *Il giusto modo di riflettere sugli appoggi e gli ausili che Dio fa arrivare a ciascuno*, composta anch'essa nel periodo di Schlobitten, tra il 1792 e il 1793.

²⁶⁰ Cfr. quanto osserva Sorrentino nel saggio introduttivo all'ed. it. (ivi, p. 10): «Non certo un dialogo diretto, con tanto di interlocutori, ma senza dubbio la traccia dialogica è evidente: anzitutto un dialogo con se stesso, nello stile del soliloquio [...], ma poi anche un interlocutore immaginario, un tu che accompagna l'intero ciclo della riflessione e si rifrange sulla figura di altri referenti di interlocuzione che via via vengono coinvolti. Soprattutto c'è un interlocutore polemico che rappresenta la controfigura del protagonista. È questo l'interlocutore che segna in negativo l'umano che si distanzia dal valore, si priva della dignità umana che veicola il senso».

²⁶¹ Come rileva Sorrentino (*ibid.*), «l'influenza kantiana si incrocia con altri stimoli provenienti dal contesto europeo più ampio: dall'incipiente dibattito sullo spinozismo, per esempio; oppure dal contagio esercitato, sia pure per vie indirette, dal pensiero di Rousseau; oppure anche dal pensiero antico, nel nostro caso soprattutto Aristotele e lo stoicismo».

²⁶² Oberdorfer ricostruisce proprio attraverso il concetto di socialità e il rapporto tra individuo e intersoggettività la «fenomenologia delle sfere della vita» che a suo avviso viene articolata nel saggio *Über den Wert des Lebens*: cfr. *Geselligkeit*, cit., pp. 315-297.

più in chiaro inoltre il significato del nesso, già rilevato nello scritto *An Cecilie*, ma ancor di più nella *Freiheitsschrift*, sussistente tra etica, socialità e religione. Contenendo anticipazioni della visione del rapporto finito-infinito che sarà restituita nelle *Reden*, il saggio presenta infine una notevole affinità stilistica e di contenuto con i *Monologhi*, in cui riecheggerà infatti molta della concettualità qui adottata per la prima volta, dalla *Betrachtung*, la riflessione su se stessi, alla *Prüfung*, l'esame di sé o esame di coscienza che – come ricordato da Sorrentino²⁶³ – darà il titolo a una delle parti dell'opera del 1800. Le riflessioni sull'etica e l'individuo costituiscono il più lampante tratto di continuità coi *Monologen*, in cui, come abbiamo più volte rimarcato, la definizione dell'etica passerà attraverso una descrizione complessiva dei rapporti sussistenti tra l'individuo, concepito come interno o come parte del tutto, e l'umanità, concepita come la totalità entro cui l'individuo ritaglia la sfera peculiare della propria esistenza.

3.1. Tra spontaneità e condizionamento sociale. La declinazione ermeneutica del determinismo

[Über das Naive (1789); Entwurf zur Abhandlung über den Stil (1790/91); Über den Stil (1790/91)]

Lo scritto *Über das Naive* nasce sotto il segno del confronto con Moses Mendelssohn: Schleiermacher legge la seconda edizione dello scritto *Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften* (1771)²⁶⁴ e, rilevando una serie di insufficienze nel concetto di *Naivität* che vi viene proposto, ne avanza una nuova formulazione. Secondo Mendelssohn, è *naïf* quel segno che esprime in modo semplice un oggetto nobile, bello o carico di conseguenze e significati. La sfasatura tra il carattere dell'oggetto e quello dell'espressione corrispondente è ciò che dà luogo alla *Naivität*. La definizione che Schleiermacher ne ricava è

²⁶³ F.D.E. Schleiermacher, *Il valore della vita*, cit., p. 90. Sorrentino evidenzia inoltre come il dialogo interiore tornerà anche nel pensiero maturo di Schleiermacher, in particolare nella *Dialektik*: «Questo esercizio, che nel presente contesto ha come fuoco dell'interesse la concezione della vita, denota l'attitudine a un dialogo interiore. Come è noto è questa un'attitudine valorizzata successivamente nella *Dialettica*» (*ibid.*).

²⁶⁴ M. Mendelssohn, *Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*, *Philosophische Schriften*, 2 Aufl., Zweyter Teil, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin 1771, pp. 15-240. Cfr. KGA I/1, p. LI: nonostante nella biblioteca di Schleiermacher sia stata trovata solo la prima edizione degli scritti filosofici di Mendelssohn, il testo lascia trapelare un confronto con la versione più estesa del saggio pubblicata nell'edizione rivista. A integrazione del frammento contenuto nella KGA, si vedano anche le *Nachschriften* di queste lezioni schleiermacheriane sullo stile, tenute nel periodo di lavoro come precettore a Schlobitten, in casa Dohna, e pubblicate per la prima volta, sotto il titolo *Schleiermachers Schlobittener Vorträge "Über den Stil" von 1791 in unbekanntenen Nachschriften*, da W. Virmond in «Philosophisches Jahrbuch», 106, 1. Halbband, Karl Albert Freiburg, München 1999, pp. 159-185. Si tratta di appunti di mano femminile, per una parte, e in parte di appunti di mano maschile, probabilmente di Louis Dohna.

così sintetizzata: «*Naïf* viene da *nativus*, innato, naturale. L'uomo incolto di solito si esprime in modo semplice e, in tutti quei casi in cui l'uomo colto non si aspetta la semplicità, perché essa è contraria al suo modo di agire, pensare ed esprimersi, usa chiamarla *naïf*»²⁶⁵. Come si può desumere da queste poche righe, la differenza fondamentale tra le due definizioni è data dall'introduzione, nella seconda, della dimensione relazionale del giudizio. Mentre per Mendelssohn il carattere *naïf* è determinato dal rapporto tra il significante e il significato, il segno e ciò di cui il segno stesso è espressione, nella definizione di Schleiermacher esso viene situato nella relazione tra l'osservatore e l'oggetto dell'osservazione, tra il giudicante e il giudicato. Siamo già a una prima, fondamentale implicazione ermeneutica del tema della socialità. Il giudizio sulla *Naivität* è originato dal confronto intersoggettivo sul piano della comunicazione. Esso si introduce a partire da un rapporto esterno di tipo linguistico, che dà luogo alla constatazione di tipologie di stili, differenze e sfasature comunicative e rivela così, nello scambio intersoggettivo, l'assunzione di giudizi pregressi, l'implicazione di aspettative reciproche dei soggetti che sono coinvolti nella comunicazione.

In secondo luogo, la critica schleiermacheriana a Mendelssohn si appunta sull'eccessiva universalità della definizione della *Naivität*, o meglio, sulla sua indeterminatezza, tale da non fornire alcuna caratteristica comune in base alla quale essa possa assurgere al rango di un vero e proprio genere. La sola semplicità dell'espressione, inattesa se paragonata al valore del suo contenuto (ovvero, nella definizione di Mendelssohn, «un bel pensiero, un'importante verità, un nobile sentimento o un affetto»²⁶⁶) non esaurisce infatti per Schleiermacher il carattere *naïf*, ma lo lascia pressappoco indeterminato, cosicché, in base a un concetto quale quello formulato da Mendelssohn, l'attributo della *Naivität* sarebbe applicabile a qualunque oggetto. La concezione mendelssohniana della *Naivität* come quella semplicità cui si lega un carattere sorprendente, inatteso, dovuto alla sproporzione tra la forma e il contenuto²⁶⁷, non contempla cioè il versante interiore della *Naivität*, limitando il

²⁶⁵ KGA I/1, p. 181.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ In questo senso è insufficiente, perché troppo generica, la definizione offerta da Mendelssohn. Secondo Mendelssohn, infatti, persino il ridicolo, il tragico e il sublime non sono altro che specie particolari del *naïf*. Sublime, tragico e ridicolo nascono dal contrasto tra forma e contenuto che connota le espressioni del *naïf*. Il primo ha luogo se l'importanza del contenuto sta in un alto grado di perfezione; il secondo, invece, sorge quando il contenuto consiste in un evento infausto, un pericolo, una disgrazia; il terzo, infine, si sviluppa da quel tipo di contrasto tra forma e contenuto che suscita il riso. Il *naïf* non dà invece luogo in ogni caso e in modo necessario, secondo Schleiermacher, a queste tre specie. Proprio a tale triplice articolazione si riferisce Schleiermacher quando scrive: «Così risultano dunque tre specie del *naïf* (che tuttavia non bastano mai per classificare tutti gli esempi) ma non si vede perché solo queste tre, e perché proprio queste. Se si confrontano tra di loro queste determinazioni del *naïf* interiore non si trova una sola caratteristica comune, che le leghi a un unico genere» (ivi, pp. 180-181).

concetto al solo livello esteriore dell'espressione, sia essa linguistica o pratica. Tanto che per il filosofo esistono «espressioni e azioni, ma non pensieri, né caratteri *naïf*»²⁶⁸. Egli riduce così secondo Schleiermacher la definizione della *Naivität* alla sola indicazione del rapporto tra significante e significato: il *naïf* diventa nient'altro che un nome, atto a indicare quel segno esteriore di cui il significato è il contenuto. La definizione di Mendelssohn, in buona sostanza, rimane agli occhi di Schleiermacher ancora troppo estrinseca.

Al di là dell'apparente tecnicismo della questione, che potrebbe offuscare, di primo acchito, l'autentico interesse del saggio, la posta in gioco si rivela molto più decisiva di quanto un primo approccio al confronto con Mendelssohn lascerebbe pensare. Si prenda in considerazione a tal fine l'analisi Oberdorfer²⁶⁹, il quale individua proprio in un'impronta "sociologica", o meglio nell'orientamento a una teoria della *Geselligkeit*, la differenza sostanziale segnata dalla definizione di Schleiermacher. Opportunamente Oberdorfer rileva lo spostamento, nella definizione schleiermacheriana del *naïf*, dal piano delle manifestazioni esterne a quello, interiore, degli stati e dei rapporti umani. A tal proposito egli osserva come il concetto schleiermacheriano porti in primo piano il tema delle relazioni sociali e la questione dei rapporti intersoggettivi. Ciò che è più interessante è però la connessa articolazione che Schleiermacher offre del rapporto *Bildung-Naivität*. Questo binomio porta in scena infatti, in connessione col problema della comunicazione linguistica, il motivo etico del saggio. A partire da questo rapporto emerge il vero nucleo etico del problema ermeneutico della *Naivität*, ovvero la relazione tra individuo e socialità, tra autenticità e convenzioni sociali.

Schleiermacher muove dalla definizione di Mendelssohn – «Il *naïf* sarebbe dunque il semplice che non ci saremmo aspettati»²⁷⁰ – e stabilisce, in base alla critica appena restituita, una bipartizione del concetto in due classi: alla prima appartengono caratteri e pensieri, alla seconda espressioni, fattezze, movenze. Ciò che viene compiuto è, lo si è chiarito, un'estensione del concetto al rapporto di giudizio e, di conseguenza, al piano delle relazioni interpersonali. Ma tale spostamento – e questo è il passaggio decisivo – sembra essere funzionale all'introduzione di una radicalizzazione etica del problema della *Naivität*. Subito dopo la definizione del *naïf* viene infatti applicata al versante della moralità. Anche in questo caso l'istanza che emerge è la necessità di spostare il giudizio dal piano delle manifestazioni esteriori a quello delle condizioni interiori del soggetto che viene giudicato. Questa la ragione per cui la definizione di Mendelssohn, anche sotto il profilo morale, viene giudicata da

²⁶⁸ Ivi, p. 179.

²⁶⁹ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., pp. 151-157.

²⁷⁰ KGA I/1, p. 182.

Schleiermacher insufficiente. Se per Mendelssohn la semplicità del carattere etico consiste in una «semplicità nell'esteriorità, che senza volerlo tradisce il valore interiore»²⁷¹, la definizione proposta da Schleiermacher approfondisce e complica il rapporto tra interno ed esterno. La semplicità interiore, la scarsa formazione etica, non è più proporzionale all'ingenuità che si manifesta esteriormente: «L'esperienza infatti ci insegna che una grande formazione nella moralità si accorda molto bene con una certa semplicità nelle convenzioni, che le due cose sono quasi naturalmente collegate. Questo collegamento costituisce il carattere *naïf*»²⁷². La formazione dello spirito – i cui momenti sono l'educazione del pensiero, da un lato, e la formazione dei sentimenti, dall'altro – lungi dall'escludere la semplicità dei costumi, può al contrario incrementare l'ingenuità caratteriale, in quanto tende ad accrescere il disprezzo per le convenzioni sociali e a produrre un sentimento di rifiuto verso la falsità e la vuotezza che vi si manifestano. Schleiermacher istituisce così un rapporto di proporzionalità diretta tra la formazione spirituale e il progresso nella moralità. A sua volta, il progresso morale stimolato dalla formazione si può legare altrettanto proporzionalmente a un'ingenuità nei comportamenti esteriori, a un'incapacità nella fruizione del mondo e nella gestione degli affari convenzionali.

Certamente il rapporto di implicazione reciproca tra formazione spirituale e moralità si lega in Schleiermacher a una concezione unitaria della natura umana, concezione emersa in modo esemplare negli scritti dedicati a Kant e nella ricerca di una conciliazione tra le diverse facoltà umane. Tale concezione è riflessa, nel saggio *Über das Naive*, nella convinzione secondo cui la formazione dello spirito agisce direttamente sulla volontà, cosicché le stesse azioni «porteranno sulla fronte il suo marchio nel modo più distinto possibile»²⁷³. Formazione dei sentimenti e del pensiero, dunque, e formazione della volontà improntano le azioni alla moralità e fanno del carattere *naïf* un carattere complesso, stratificato, che, inaspettatamente, associa a un alto grado di formazione e di moralità un'insolita apertura e semplicità. Il rapporto di proporzionalità diretta tra formazione e valore morale che connota il carattere *naïf* è però tutt'altro che necessario:

È tuttavia possibile, e purtroppo l'esperienza ce lo dimostra così spesso, che un alto grado di formazione morale sussista senza la pur minima rettitudine, senza il valore interiore del carattere, ma

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Ivi, p. 183.

in tal caso essa non può legarsi a quella semplicità che costituisce l'elemento più eccellente del *naïf*. Solo l'onesto può camminare sulla strada della schiettezza e della semplicità²⁷⁴.

Se a un alto grado di formazione spirituale non si associa necessariamente un alto grado di moralità, in nessun modo un carattere che manchi di quest'ultimo contrassegno può essere confuso con quello che è classificato sotto la categoria della *Naivität*. Il *naïf* è infatti una sintesi originale di purezza e spessore spirituale, semplicità e valore morale: per dirla con Oberdorfer, il *naïf* rappresenta l'irruzione, nella socialità istituita, di una «semplicità sorprendente»²⁷⁵. Tale semplicità, per il suo carattere non convenzionale, costituisce un insolito distanziamento dalla vita sociale e in virtù della sua unicità si presta a fungere da criterio per una *Geselligkeit* autentica, per una socialità che si smarchi dal peso delle convenzioni e si rifaccia a un più genuino fondamento morale. L'ammirazione che Schleiermacher nutre per il carattere *naïf*, rivelata dal tono retorico ed entusiastico con cui in proposito si esprime, non è però soltanto il frutto di una suggestione letteraria²⁷⁶. L'interesse fondamentale del saggio è – lo si è più volte ribadito – un interesse di tipo etico-ermeneutico²⁷⁷. Attraverso la descrizione del carattere ingenuo, si offre un'esemplificazione degli importi etici della comunicazione, degli effetti etico-sociali dello scambio linguistico, del significato delle differenze esteriori e stilistiche in relazione al valore spirituale dell'individuo. In ultima analisi, è in gioco il rapporto tra autenticità individuale e traduzione intersoggettiva. La domanda che Schleiermacher si pone è se sia possibile, all'interno del sistema codificato di segni e significati su cui si regge lo scambio intersoggettivo, conservare l'originalità e la peculiarità del carattere individuale; se l'inserimento nell'insieme dei condizionamenti sociali – linguistici, comunicativi, e soprattutto etici – lasci spazio, e in che misura, alla conservazione del proprio autonomo valore morale. E al fine di saggiare il rapporto tra convenzioni e autenticità Schleiermacher sceglie proprio il caso esemplare, perché estremo, della più pura ingenuità. Vedremo gli sviluppi del tema delle convenzioni sociali nel saggio *Über den Wert des Lebens*, che con questo primo abbozzo del problema sociale, come ricordato, presenta molti elementi di continuità. Ma torniamo più approfonditamente sulle implicazioni etiche della *Naivität*.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 152.

²⁷⁶ Di tali caratteri, afferma Schleiermacher, non esiste un caso che più degli altri possa esaurirne il significato, ma ne abbiamo «incessanti esempi» (KGA I/1, p. 186), come Cecilie, uno dei personaggi del romanzo epistolare *Les liaisons dangereuses*, uscito ad Amsterdam nel 1782 a opera di P.A.F. Choderlos de Laclos (cfr. *ivi*, p. 187).

²⁷⁷ Sullo stretto nesso, nella filosofia schleiermacheriana, di etica ed ermeneutica, cfr. il testo di G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, cit..

Oberdorfer descrive il carattere ingenuo come un ideale atto a rappresentare il criterio per la costituzione di una socialità autentica, la sua immediatezza retroagendo sul giudicante al punto da stimolare un processo di autocritica. A patto di sanare quello scollamento tra idealità e realtà che affetta le manifestazioni della *Naivität*, essa si presta a fungere da pungolo critico nei confronti delle convenzioni sociali, delle formalità istituite, delle ovvietà comunemente accettate²⁷⁸. Come ideale regolativo di una perfetta coesistenza di ingenuità e mediazione intersoggettiva, la *Naivität* riveste il senso di un'irruzione di verità nel tessuto delle convenzioni consolidate, risvegliando all'autenticità l'acritica accettazione con cui queste vengono comunemente assunte. La *Naivität* non è altro, allora, che il caso esemplare della conciliazione di individualità e intersoggettività, purezza e convenzionalità e può essere concepita, al limite, come una trascendentalizzazione etico-intersoggettiva del problema che Mendelssohn impostava secondo criteri estetici. Il passaggio che qui Schleiermacher compie – dal rapporto tra significante e significato a quello tra giudicante e giudicato – non fa altro, dunque, che radicalizzare il discorso ermeneutico, riconducendolo al suo fondamento etico, all'individuo quale luogo fondativo del rapporto di senso. I presupposti della “rivoluzione copernicana” – per dirla con Ricœur – segnata dall'ermeneutica di Schleiermacher, insieme alle loro implicazioni etiche, ci sembrano allora essere già tutti annunciati in questi primi abbozzi di un'ermeneutica. E in tale rivoluzione, un ruolo centrale viene assolto fin d'ora dalla socialità, quale ultimo piano articolabile, eminentemente etico, della riflessione sul senso.

Al problema della comunicazione, che nello scritto *Über das Naive* emerge con crescente rilievo, è dedicato il saggio, posteriore di appena un anno, intitolato *Über den Stil*. Anch'esso viene a mettere in luce, come nodo della questione intersoggettivo-comunicativa, il problema del rapporto tra autenticità e convenzionalità, individuo e socialità. «Lo stile è l'arte dell'espressione delle rappresentazioni. L'espressione è la comunicazione mediante segni»²⁷⁹: queste battute, che aprono l'*Entwurf*, introducono la definizione che sta al centro dello scritto *Über den Stil*: «lo stile di un uomo in generale indica il modo in cui egli comunica le proprie rappresentazioni»²⁸⁰. Il breve saggio del 1790/91 mostra in atto la genesi dei motivi che confluiranno nell'ermeneutica di Schleiermacher. Nella trattazione del tema dello stile infatti, che travalicando l'ambito puramente estetico viene a costituire la base per una teorizzazione dei rapporti comunicativi e delle relazioni sociali *tout-court*, già si segnala la portata

²⁷⁸ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., pp. 155-156.

²⁷⁹ KGA I/1, p. 359.

²⁸⁰ Ivi, p. 365.

complessiva della riflessione schleiermacheriana su linguaggio e comunicazione²⁸¹. Come nel saggio *Über das Naive*, la questione intersoggettiva viene articolata su un piano etico-ermeneutico, in cui il problema del rapporto tra individualità e socialità ripropone, a sua volta, quello della mediazione tra autenticità e convenzionalità. Tale rapporto si traduce nel saggio su diversi livelli: in primo luogo, quello individuale. Si tratta in questo primo caso della mediazione tra rappresentazione e segno. La rappresentazione è l'originario da cui muove la comunicazione, è quella che, nell'ermeneutica matura, sarà identificata con l'intenzione originaria. Come lo scopo dell'ermeneutica sarà, allora, quello di avvicinarsi quanto più possibile all'originarietà dell'intenzione, come il fine ideale dell'interpretazione sarà «la comprensione nel suo senso supremo»²⁸², ovvero comprendere l'autore «meglio di quanto lui stesso si sia compreso»²⁸³, così, specularmente, lo scopo di un'arte dello stile deve consistere nel tentativo inverso di definire le condizioni ideali per l'espressione di pensieri, rappresentazioni, sentimenti individuali.

L'articolazione che Schleiermacher offre dei livelli dello stile specifica e sostanzia di contenuto il superamento dello schema basato sul binomio significante-significato. Essa chiarisce il passaggio compiuto nello scritto *Über das Naive*, in cui la critica al concetto formulato da Mendelssohn perveniva all'articolazione di una relazione più complessa tra interno ed esterno, tra autenticità e convenzionalità. Il tipo di relazione cui pensa Schleiermacher è in questo senso una relazione di reciproco rimando tra piano individuale e piano intersoggettivo, tale da collocare la formazione del complesso dei significati, etici e linguistici, che caratterizzano l'interazione sociale proprio nella circolarità del rimando reciproco, circolarità in cui già si adombra quella *Wechselwirkung* che sarà enucleata nel *Versuch* del '99 come essenza della vita sociale. Non si tratta, allora, nemmeno nella considerazione dei mezzi e degli scopi dello stile²⁸⁴, di uno schema classico che stabilisca un rapporto di netta opposizione o di esclusione reciproca tra l'originarietà dell'individuo e la perdita di originarietà insita nella traduzione intersoggettiva. La mediazione linguistica delle rappresentazioni non implica l'allontanamento da un'originarietà che, se confinata al solo

²⁸¹ Cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 163: «questa dottrina tecnica desume i suoi criteri dall'analisi delle situazioni comunicative e da fondamentali assunzioni antropologiche concernenti il bisogno e la funzione della comprensione intersoggettiva».

²⁸² F.D.E. Schleiermacher, *Ermeneutica*, ed. it. con testo a fronte a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000, p. 199.

²⁸³ Ivi, p. 173: formula, quest'ultima, ricavata forse da Schlegel e rintracciabile anche nella *Critica della ragione pura* (cfr. ivi, p. 723, nota 62).

²⁸⁴ Schleiermacher divide il saggio in due sezioni, intitolate rispettivamente «Dei mezzi dello stile» e «Del fine dello stile».

piano individuale, resterebbe autentica e immutata. La mediazione avviene infatti, più a monte, a partire dalla stessa formulazione interiore del pensiero. Potremmo dire, con un occhio all'ermeneutica matura, che l'originarietà si colloca, semmai, nell'intenzione, o, detto nei termini del saggio in esame, nelle rappresentazioni individuali. Tuttavia, le rappresentazioni individuali non possono essere mai comunicate nella loro originarietà, non soltanto perché la comunicazione ad altri richiede la mediazione del linguaggio, ma perché questa mediazione è richiesta persino sul piano interiore e originario dell'autoriflessione. Il piano relazionale della traduzione linguistica delle rappresentazioni interviene infatti già all'interno del processo di riflessione interiore, quel processo di comunicazione con se stessi che mira a determinare, ordinare e organizzare simbolicamente il proprio sistema di rappresentazioni:

in primo luogo è un bisogno che insorge molto facilmente in ogni uomo che riflette quello di fissare e chiarire a se stesso i propri pensieri mettendoli per iscritto. Ci si ingarbuglia allora in contraddizioni e oscurità con se stessi (e ci si perde nei propri pensieri come attorno a forme sconosciute e perennemente cangianti) se non è stata acquisita la capacità di ricoprirli di una veste riconoscibile e di metterli in un ordine in cui li si possa abbracciare più chiaramente²⁸⁵.

Le rappresentazioni originarie richiedono una continua sistemazione concettuale e semantica, sistemazione che si serve degli stessi mezzi linguistici e interpretativi propri del rapporto interpersonale. La forma della comunicazione determina il suo contenuto anteriormente allo stesso scambio comunicativo. L'intersoggettività condiziona l'individuo sin dal momento della formazione del suo orizzonte di senso: tornando al linguaggio etico del *Freiheitsgespräch*, l'interno condiziona l'esterno e contribuisce alla sua articolazione in quanto ne è parte integrante, ma, a sua volta, l'esterno retroagisce circolarmente sull'interno nel momento della sua stessa determinazione. Gioca, al fondo della dinamica che coinvolge individuo e socialità nello scambio comunicativo, lo stesso schema di condizionamento reciproco, di fluida circolarità, che nell'etica deterministica connota il rapporto tra le azioni e le loro condizioni interne ed esterne.

Quello appena enunciato è il primo dei quattro passaggi che articolano la teoria dello stile. Il secondo versante, che segna il progresso dal piano individuale al piano intersoggettivo, è quello relativo allo scambio epistolare. In tale contesto, scrive

²⁸⁵ KGA I/1, p. 366.

Schleiermacher, nonostante non sia necessario né opportuno osservare «l'angusto cerimoniale»²⁸⁶ che vige in società o le accortezze stilistiche dello scrittore, lo stile è richiesto al fine di offrire allo scambio amichevole e confidenziale la serie dei propri pensieri nella migliore forma possibile. Il terzo versante segna invece il passaggio dalla forma scritta a quella orale²⁸⁷: la «comunicazione orale»²⁸⁸ è oggetto di una trattazione sullo stile nella misura in cui concerne lo scambio prettamente intersoggettivo di rappresentazioni. Il quarto livello concerne il giudizio: l'arte dello stile, oltre a formare la capacità di formulare discorsi scritti e orali, serve ad affinare la capacità di giudizio e «il sentimento per le bellezze dello scrittore»²⁸⁹. Come abbiamo visto, l'articolazione dei piani cui si rivolge la teoria dello stile segue un movimento ascendente di progressivo ampliamento: dall'originarietà interiore della rappresentazione individuale, passando per lo scambio confidenziale e quello sociale, fino al giudizio estetico e letterario. Il quinto e ultimo livello torna, circolarmente, alla funzione dello stile nella sistemazione delle rappresentazioni originarie²⁹⁰.

Non si dà dunque, né nella traduzione soggettiva, né in quella intersoggettiva delle rappresentazioni, la possibilità di una comunicazione immediata. Il presupposto fondamentale che soggiace all'articolazione della teoria dello stile, e che non sarà mai abbandonato nemmeno negli scritti e nelle lezioni sull'ermeneutica dal 1805 al 1832/33, è la consapevolezza della necessità della mediazione: «nulla di ciò di cui diveniamo coscienti nella nostra anima, sia un pensiero, un concetto o una sensazione, può essere comunicato immediatamente, ma per tutto abbiamo bisogno di segni»²⁹¹. I segni, inoltre, sono classificati secondo una triplice articolazione: essi sono naturali, quando «il segno è una conseguenza naturale della cosa designata»²⁹², essenziali, quando il segno è accomunato al contenuto da strette somiglianze, o arbitrari, quando vengono connessi alle rappresentazioni soltanto mediante un accordo. Da tale classificazione si ricava una prima, fondamentale definizione

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Ricordiamo come una delle acquisizioni più originali di Schleiermacher nell'ermeneutica sarà proprio l'inclusione, all'interno del processo interpretativo, del discorso orale quale suscettibile di interpretazione al pari di quello scritto.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 367.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Cfr. *ibid.*: «Infine, in tal modo, il pensiero stesso si alleggerirà. Se il rapporto del nostro pensiero coi segni corrispondenti non è determinato in modo sufficientemente chiaro nella nostra anima, se i concetti annaspiano tra le parole e le parole tra i concetti senza essere legati in modo stabile le une con gli altri, allora saremo indotti troppo facilmente, qualora, nella fretta del pensiero, ci si offrisse un segno indeterminato, a una confusione di idee. Alla fine ci sarà difficile tanto comprendere correttamente noi stessi quanto chiarire ad altri la nostra intenzione (*Sinn*)».

²⁹¹ *Ivi*, p. 365.

²⁹² *Ibid.*

del linguaggio come «sistema dei segni arbitrari delle nostre rappresentazioni»²⁹³. Le parole infatti rientrano proprio nell'ultima classe, quella dei segni arbitrari, in quanto esprimono secondo un accordo convenzionale una rappresentazione corrispondente, che non viene mai esaurita dall'espressione stessa, ma che può venir compresa soltanto in base all'accordo intersoggettivo che ne sta alla base. La distinzione tra parola scritta e parola parlata dà infine luogo a un duplice stile: lo stile dei segni immediati e quello dei segni mediati. Se la parola scritta implica un ulteriore piano di mediazione, in quanto è trascrizione del segno orale, quest'ultimo traduce più immediatamente nello scambio linguistico la rappresentazione corrispondente. È proprio sul rapporto tra piano individuale e piano intersoggettivo che si gioca la stessa trattazione dello stile in quanto strumento:

Che tipo di mezzi ci offre la conoscenza dello stile al fine di conseguire tutti i vantaggi che ci aspettiamo da esso? Essa ci insegna a trovare i giusti segni per ciò che vogliamo designare e a porre questi stessi segni in un rapporto adeguato; impariamo a scegliere le nostre parole e i modi del discorso e a ordinarli nel modo migliore, nel modo più idoneo²⁹⁴.

L'analisi dei mezzi e dei fini dello stile che Schleiermacher abbozza nel saggio mostra infatti come il conseguimento di una forma adeguata di comunicazione chiami in campo il più ampio rapporto tra individuo e socialità, rapporto che, in continuità con la concezione tracciata nel saggio *Über das Naive*, richiama, a sua volta, una fondamentale prospettiva etica. In primo luogo – altro tratto costante fino all'ermeneutica matura – ogni comunicazione deve presupporre «una tendenza al fraintendimento»²⁹⁵. L'orizzonte da cui sempre si muove è quello di una fondamentale incomprendione reciproca. La capacità stilistica sta in proposito, da un lato, nella scelta della parola e della frase, dall'altro, nella scelta della loro posizione. Si tratta inoltre di definire un adeguato rapporto tra forma e contenuto, oggettivo e soggettivo, espressione e materia corrispondente. Questi gli strumenti dello stile. Stile è infine, e soprattutto, saper «operare una scelta tra i propri pensieri»²⁹⁶ nel salto dalla sfera individuale a quella collettiva. Detto altrimenti, per essere compreso da altri non posso esprimere tutto ciò che interiormente mi occorre in termini di rappresentazioni, sentimenti, pensieri: «Il bisogno che noi abbiamo di seguire una serie di pensieri proviene soltanto da fondamenti soggettivi

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ivi*, p. 367.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 377.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 367.

[...]; io devo scambiare il puramente soggettivo in generale con l'oggettivo, devo uscire completamente da me stesso e mettermi al posto non di ogni singolo uomo, ma di un uomo in generale»²⁹⁷. Il linguaggio e la comunicazione hanno una carica universalizzante, la loro funzione è quella di innescare un movimento di generalizzazione delle rappresentazioni, un'oggettivazione progressiva che le renda passibili, al di là della loro irrecuperabile origine individuale, di ricezione, comprensione, trasmissione. La traduzione delle rappresentazioni, sia essa individuale o intersoggettiva, richiede naturalmente un processo di scelta, selezione, connessione, in cui molto dell'originario materiale va tralasciato, pena la perdita della comprensibilità e della chiarezza, l'inciampo in oscurità e contraddizioni inestricabili.

Quanto agli scopi, la conoscenza dello stile mira, da un lato, a conseguire la comprensibilità di chi parla o scrive, dall'altro, a suscitare l'interesse di chi ascolta o legge. A tal fine – ribadisce più volte Schleiermacher – «è necessario venire a conoscenza degli ostacoli che si frappongono sul nostro cammino»²⁹⁸. Gli ostacoli di cui si parla derivano proprio dalle opacità cui dà luogo la traduzione comunicativa delle rappresentazioni. Nella comunicazione allora bisogna tener conto di quel presupposto fondamentale, già ricordato nei termini di una tendenza al fraintendimento, che è costituito dalla presenza, nella dimensione comunicativa, di un'intersoggettività variamente costituita, in cui non si può presupporre né un'identica e costante capacità di comprensione, né un'uniforme e immutabile parità negli strumenti e nei modi della ricezione: «ognuno ha qualche cosa che vede in modo diverso da come io la vedo»²⁹⁹. Tendenza al fraintendimento significa però, al contempo, possibilità della comprensione. C'è un fondo comune di senso che garantisce la possibilità della comprensione reciproca, che fa sì che l'interpretazione non costituisca un'operazione di arbitraria creazione e riformulazione dei significati. Nondimeno, la diversità che si ritaglia all'interno di questo fondo comune oppone ostacoli alla comprensione immediata e richiede strumenti per il loro superamento³⁰⁰. Le difficoltà principali, in particolare, sono due: conseguire la giusta determinazione del rapporto tra soggettivo e oggettivo e controllare, limitandolo per quel che è possibile, il sorgere di rappresentazioni secondarie (*Nebenvorstellungen*). Dunque, in primo luogo occorre saper determinare l'equilibrio tra la

²⁹⁷ Ivi, p. 369.

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Cfr. ivi, p. 371: «Accade con le nostre rappresentazioni come con le rappresentazioni sensibili che riceviamo dagli oggetti esterni; questi fanno su tutti gli uomini un certo effetto comune, ma su uno e su un altro fanno un effetto sfumato in modo particolare. [...] Lo stesso vale per i nostri pensieri. Certe rappresentazioni hanno su di noi un effetto che non hanno per altri uomini; noi glielo vogliamo comunicare, ma non pensiamo al fatto che è difficile trovare segni adeguati a questo scopo [...]».

tendenza a seguire la serie dei propri pensieri e la necessità di universalizzare le rappresentazioni soggettive per affidarle alla comunicazione e prestarle alla comprensione altrui. La confusione tra soggettivo e oggettivo, infatti, non influisce soltanto sulla comprensibilità, il primo scopo della comunicazione, ma anche sull'interesse: «Anche il desiderio di seguire una certa serie di idee» – rimarca il filosofo – «trae origine soltanto da fondamenti soggettivi. Se io non tengo conto di ciò e nella comunicazione non mi metto al posto dell'altro, allora diventerò spesso noioso, anche quando ai miei occhi potrei sembrare molto interessante»³⁰¹. La tendenza a seguire i propri circuiti di pensieri e rappresentazioni è il frutto, d'altro canto, della peculiarità individuale, dell'irriducibile autenticità di ogni singolo: «La maggior parte degli uomini ha delle idee preferite a cui riferisce volentieri tutti i risultati delle proprie riflessioni, a cui applica tutte le proposizioni universali che ha trovato o che semplicemente esse chiamano in gioco»³⁰². Le due difficoltà principali dello stile (rapporto tra soggettivo e oggettivo e controllo delle rappresentazioni secondarie), se associate ai due scopi fondamentali della comunicazione (comprensibilità e interesse), danno infine luogo alle quattro proprietà della comunicazione: chiarezza, adeguatezza, leggerezza e vivacità. Le prime due si rapportano alla comprensibilità, le ultime all'interesse³⁰³. Nel saggio, incompiuto, soltanto la «dottrina della chiarezza»³⁰⁴ viene trattata, delle altre proprietà non abbiamo un'ulteriore definizione.

³⁰¹ Ivi, p. 372.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Cfr. ivi, p. 374: la chiarezza è la capacità di esprimere le proprie rappresentazioni in modo che «non possa sorgere alcun dubbio, alcuna difficoltà rispetto al senso»; l'adeguatezza coincide con la facoltà di gestire la comunicazione «in modo che non possa svilupparsi alcuna rappresentazione secondaria»; si ha inoltre un effetto di leggerezza quando «le rappresentazioni sono espresse in modo tale che il lettore possa considerarle come proprie»; la vivacità, infine, connota il discorso in cui «tramite l'espressione nascono rappresentazioni secondarie che promuovono l'interesse».

³⁰⁴ Ivi, p. 390. Nella dottrina della chiarezza rientrano, da un lato, la scelta e la posizione delle parole, dall'altro, la scelta e la posizione delle frasi. Schleiermacher opera così una classificazione delle parole (ambigue, polisemiche, arcaiche, straniere, provinciali, tecniche), delle scelte stilistiche (ellissi, omissioni, uso di un'eccessiva quantità di parole) o dei difetti d'espressione (pedanteria, affettazione etc.) che possono generare oscurità nella comunicazione. Un caso particolarmente interessante di questa parte della trattazione, anche in considerazione degli sviluppi posteriori dell'ermeneutica schleiermacheriana, è quello della traduzione, come esempio delle oscurità cui può dare luogo la polisemia semantica dei vocaboli e delle difficoltà che nascono dalla necessità di operare scelte all'interno degli strumenti che ogni lingua mette a disposizione (cfr. ivi, p. 376). Schleiermacher tratta poi brevemente della questione che concerne la posizione delle parole, sottolineando come l'ambiguità che deriva da un'errata scelta nella posizione delle parole sia molto più difficile da sciogliere rispetto a quella che nasce dalla polisemia. Svariati sono gli esempi che Schleiermacher porta: la scelta di posizioni che in un'altra lingua risultano consuete può inficiare la chiarezza del discorso nella nostra lingua di appartenenza; il tentativo di stravolgere l'ordine consueto delle parole per creare un effetto nuovo può oscurare il senso del discorso, e così via. Il saggio s'interrompe non appena viene introdotta la trattazione della posizione della frase (cfr. ivi, p. 390: «Chiudiamo ora la dottrina della chiarezza con alcune annotazioni sulla posizione delle frasi»).

3.2. *La destinazione dell'uomo e il valore della vita nel confronto con la filosofia
trascendentale*
[Über den Wert des Lebens (1792/93)]

Sin nelle battute che aprono il saggio *Über den Wert des Lebens* Schleiermacher presenta una riflessione sul rapporto tra le facoltà umane, ragione e sentimento, un *Leitmotiv* che attraversa pressoché l'intero *corpus* delle *Jugendschriften*. In particolare, la riflessione si inserisce all'interno dello schema temporale che struttura la meditazione dell'individuo sulle fasi della vita:

Proprio perché la vita continua senza soluzione a scorrere così, a ogni istante la ragione e il sentimento sollecitano all'azione e al godimento. Quanto giustamente la ragione mi condanna per ogni gioco puerile della fantasia col passato e col futuro! La sensazione mi strappa impaziente a qualsiasi considerazione distaccata su passato e futuro che non le offra alcun godimento immediato; e però quale grande bisogno ho di una pensosa riflessione sull'inezienza della vita! È qui in definitiva che ragione e sensazione convergono su questo obiettivo finale, e io non ho bisogno di cacciare via l'una per dare spazio all'altra³⁰⁵.

Significativamente, la riflessione su di sé si accompagna a un immediato riferimento alla socialità. La prima occorrenza del concetto di *Geselligkeit* nella terza rapsodia consiste nello specifico in una definizione dell'opposizione tra autenticità individuale e costrizione sociale (*geselliger Zwang*), opposizione che rimanda evidentemente al problema che era al centro dello scritto *Über das Naive*. «Quanto mi è dolce l'intatta solitudine in cui posso abbandonarmi a queste riflessioni! Le posso godere perché nessuno mi si affolla intorno per condividere con me i miei pensieri»³⁰⁶. Schleiermacher tematizza qui il versante negativo della socialità, la finta socialità che si fa copertura di un fondamentale egoismo individuale, la falsa condivisione di valori e canoni etici che porta al livellamento dell'individuo comune sul canone di un mediocre apprezzamento della vita³⁰⁷: soltanto l'equilibrio delle facoltà,

³⁰⁵ F.D.E. Schleiermacher, *Il valore della vita*, cit., pp. 66-67.

³⁰⁶ Ivi, p. 68.

³⁰⁷ Sul falso apprezzamento della vita che deriva da una forma inautentica di socialità cfr. ivi, pp. 68-69: «La più sciocca costrizione sociale spinge gli esseri umani ad affaccendarsi gli uni per gli altri, ma persino quando sembrano essere là solo a motivo di un altro, dai loro occhi balena un indomito desiderio, l'egoismo spia ansioso dietro le quinte e anela affrettare l'istante in cui la riunione in società potrà sciogliersi educatamente, per sbarazzarsi del suo ruolo invadente. E quando poi ci riesce, quali assurde immagini dell'avvenire! Quali calcoli insensati, quale ingenua ammirazione del passato! Quali falsi ricordi, siano essi allettanti o ingrati! Anziché immaginare di essersi ormai sollevati al di sopra della bassa sensibilità alla superiore sfera della riflessione, gli

l'associazione di un alto grado di giudizio con sentimenti e sensazioni e una corretta valutazione dei tempi della vita portano invece al godimento del «sentimento universale», di quel «pacato sentimento di gratitudine per il passato e una gioiosa attesa del futuro»³⁰⁸, che connota una visione consapevole e matura degli eventi. Si ripropone, sotto una nuova angolatura, la questione del rapporto tra interno ed esterno, come relazione sussistente tra le parti e il tutto, tra i tempi della vita e la valutazione complessiva della vita stessa:

Come potrei definire equamente e onestamente il valore di un periodo trascorso, se non possedessi i concetti più chiari e più precisi sul valore e sul fine della vita in generale? Se io, pur senza alcuna preferenza, senza alcun influsso di sensazioni attuali, raccolgo insieme le impressioni e gli effetti di ciò che mi è capitato, allora ho sì un vero aggregato, ma di cose eterogenee. E a cosa mi può giovare, se mi manca un principio per porre queste parti eterogenee in rapporto tra loro, fare di queste *molte parti* un *tutto*, e così enunciare un giudizio sul valore della vita?³⁰⁹

In queste battute è sintetizzato il nucleo della teodicea, come problema della giustizia sussistente nell'intero, dell'armonia che accorda le singole parti nella totalità della vita naturale ed etica³¹⁰. Nel saggio *Über die Freiheit*, che si interrompeva proprio all'altezza della definizione della *Geselligkeit*, Schleiermacher perveniva, attraverso una considerazione della questione della teodicea, e in particolare della giustizia sussistente tra gli individui in relazione ai diversi gradi di moralità, alla definizione di una giustizia basata sulla comune destinazione (*Bestimmung*) umana. Vedremo come scritto *Über den Wert des Lebens* il

esseri umani soddisfano la loro misera anima solo con un godimento così vile, con un'effusione reciproca quasi privilegiata di idee infantili e di parole vuote».

³⁰⁸ Ivi, p. 69. Cfr. anche ivi, p. 90, dove, nel riflettere sul percorso individuale che porta dal movimento irrequieto della fantasia, la quale gioca coi tempi della vita passando dall'uno all'altro senza una visione complessiva, «alla serena pace che nasce da una considerazione delle cose come sono nella loro connessione (*Zusammenhang*)», l'egoismo individuale viene messo in contrapposizione con l'autentico impulso sociale: «L'egoismo del piacere ha ceduto il passo alla voglia di essere qualcosa per gli altri».

³⁰⁹ Ivi, p. 87.

³¹⁰ In questo, come in altri passi affini (cfr. ivi, pp. 70-71; 88; 159; 203), già si riscontra l'influsso della concezione spinoziana del rapporto tutto-parti, influsso che sarà ravvisabile in massima misura nelle *Reden*. Il rapporto tra parti e totalità costituisce, però, già a questo livello, l'elemento fondamentale della concezione schleiermacheriana del destino. Cfr. in proposito quanto osserva Sorrentino (ivi, p. 88, nota 6): «Affiora qui, sia pure in maniera impercettibile, una prospettiva filosofica che sarà presente nell'insieme dell'attività intellettuale del nostro autore: la comprensione delle parti è tributaria a una chiara comprensione del tutto. Come è noto è questo uno dei cardini della sua concezione ermeneutica. Tuttavia questo principio, di chiara ascendenza platonica, ha una valenza filosofica più generale». Tale valenza si lega a nostro avviso, come mostreremo nel seguente capitolo, proprio al rapporto con Jacobi e, attraverso Jacobi stesso, con la filosofia di Spinoza, ciò cui Sorrentino stesso sembra alludere in sede introduttiva, quando scrive: «Giacché la necessità del destino non è né bene né male, e dunque non esige né il pianto né il riso, ma solo che la si capisca (secondo l'asserto spinoziano)» (ivi, p. 45). Nelle riflessioni sul destino si condensa, inoltre, secondo Sorrentino, la genesi di una «filosofia della storia dallo statuto peculiare», aspetto che è, peraltro, «poco indagato e sfruttato in sede storico-filosofica» (ivi, p. 15).

concetto di *Bestimmung* venga piegato a una prospettiva etica più decisamente individuale. Ma veniamo, preliminarmente, al concetto di *Geselligkeit* che vi viene formulato. Una definizione della funzione etica della *Geselligkeit* può essere individuata, in particolare, all'altezza di quella che nell'edizione italiana è la quinta sezione, intitolata «La virtù come sorgente della felicità»³¹¹. Schleiermacher, tornando sul contrasto tra le facoltà, in particolare sul conflitto che sussiste tra sensazioni e ragione, definisce le fonti da cui può derivare la felicità. Accanto alla virtù, che soddisfa le esigenze della ragione, alla vita sensibile, che soddisfa le esigenze del sentimento, e, da ultimo, al piacere per la verità, egli enumera l'idea del bello e, con uno stretto accostamento di sentimenti sociali ed estetici, «il senso per il sociale (*der Sinn fürs gesellige*)»³¹². Da un lato, il sentimento sociale viene considerato come via di preparazione al sentimento estetico, dall'altro, esso viene associato alla stessa virtù: «Quanto questo sentimento, che mi rende capace di socialità, non è strettamente legato a tutto ciò che appartiene alle sorgenti e alle condizioni della virtù in me!»³¹³. La sfera della socialità rientra tra le fonti della virtù e costituisce una parte integrante della vita etica in quanto favorisce in modo privilegiato quell'elevazione dalla vita naturale, dal contesto dei bisogni individuali sensibili alla superiore destinazione umana, che ne rappresenta la condizione fondamentale:

Quanti ausili esterni non ci sono voluti perché adesso l'amore degli uomini mi possa fondere in uno con tutti i milioni di uomini che esistono, esistettero ed esisteranno, perché adesso sappia che esistono e mi possa rallegrare della loro come della mia propria esistenza, perché sappia in quanti infiniti modi la mia natura si modifica in loro, per quante vie diverse essi si formano e si sviluppano e fanno progressi nella loro destinazione! Di quanta felicità sarei privo se mi fosse impossibile la cordiale partecipazione a tutto questo. Essendomi aperta l'enorme comunione con tutti quelli della mia specie, sicché mi posso unire con loro almeno in questo sentimento interiore se non con l'agire, mi si dischiude una sfera di godimento assai più vasta della ristretta cerchia dei miei bisogni particolari [...]³¹⁴.

Ciò che avvicina le diverse individualità all'interno della comunione della specie è infatti «non soltanto l'umanità», non soltanto l'appartenenza all'universale *Menschheit*, ma

³¹¹ Ivi, p. 107.

³¹² Ivi, p. 111.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Ivi, p. 112.

anche il fatto di partecipare a «un'identica norma, anzi un identico ambito di applicazione»³¹⁵. La condivisione di un'unica sfera di azione è, dunque, ciò che costituisce il collante fondamentale della socialità di tipo etico. La visione schleiermacheriana della *Menschheit* non è però, come appariva chiaro già dalla prima definizione della *Geselligkeit*, una visione piattamente filantropica: essa è accompagnata dalla consapevolezza delle sfasature che connotano il rapporto intersoggettivo, delle difficoltà – già tematizzate, d'altronde, nel saggio *Über das Naive* – che complicano la mediazione di individuo e comunità, autenticità e traduzione intersoggettiva: «quanto è gravido di sofferenza il dono che la vita mi ha fatto con la conoscenza dell'umanità!»³¹⁶. Si tratta, in questo caso, dalla sofferenza che deriva dall'osservazione del destino comune dell'assenza di autenticità, dell'incapacità, che accomuna la maggior parte degli uomini, di mettere al centro della propria visione la giusta considerazione degli eventi e persino della propria essenza. Schleiermacher sottolinea così, in un movimento di oscillazione continua, da un lato, i benefici della vita intersoggettiva, dall'altro, la necessità di preservare lo spazio dell'autenticità individuale dai pericoli che possono derivare dalla socialità: «è comunque meglio adoperarmi da solo e più duramente per la mia felicità, ma godendone con più naturalezza e meno disturbo, avendo meno dalle persone ma dovendo anche sacrificare loro di meno»³¹⁷. Il saggio sul valore della vita è caratterizzato dunque da un movimento circolare, che oscilla continuamente tra il tutto e la parte, tra l'autenticità e la mediazione. Tale movimento non è altro che un *analogon* etico dello schema di circolarità ermeneutica che strutturava i saggi *Über das Naive* e *Über den Stil*. Che tale schema implichi essenzialmente il problema della teodicea, lo chiariscono le battute che aprono le considerazioni raccolte da Sorrentino sotto il titolo «L'arte di prendere il buono nei casi infausti della vita»³¹⁸. Qui entra in gioco il concetto della giustizia del destino, concetto che costituisce la traduzione etica del problema filosofico della teodicea. Tale concetto, nella sua versione negativa, ossia come «presunta ingiustizia del destino»³¹⁹ nasce, come abbiamo anticipato ricordando la continuità con la *Freiheitsschrift*, a partire da una considerazione delle differenze che sussistono tra gli individui in ordine alla felicità e alla virtù. Ragionando sulla diversità delle condizioni di vita degli uomini, scrive Schleiermacher:

³¹⁵ Ivi, p. 113.

³¹⁶ Ivi, p. 127.

³¹⁷ Ivi, p. 150.

³¹⁸ Ivi, p. 151.

³¹⁹ *Ibid.*

Ma una considerazione imparziale mi dà per tutte esse lo stesso risultato opposto. Indubbiamente ciascuna ha le sue proprie gioie, e perciò è priva di quelle che sono specifiche di un'altra situazione. E se tuttavia in qualche caso dovesse sembrare che è un vantaggio, il giusto destino sa nuovamente compensarlo con una ben ponderata aggiunta di inseparabili sofferenze e privazioni personali³²⁰.

Il problema dell'ingiustizia del destino si lega dunque inestricabilmente a quello intersoggettivo. In particolare, una sua ulteriore formulazione si dà nella questione che concerne il rapporto tra *Bildung* e felicità. Essa rimanda, tra l'altro, al tema delle differenze sociali oggetto delle lettere *An Cecilie*. La formazione, considerata come una delle principali fonti di felicità³²¹, è ciò che dà origine alle più forti differenze tra gli uomini rispetto al destino individuale. Soltanto una formazione solida può aprire al vero godimento della vita sociale: «Ora a colui che soffre di tale carenza che altra misura di gioie sociali rimane, dato che senza dubbio la comunicazione e la reciproca promozione di quelle gioie della cultura è lo sforzo più impegnativo e il loro godimento comune è il migliore sostentamento di tutti i livelli della socialità?»³²². Il vero godimento dei beni sociali passa attraverso lo sviluppo di un «sistema di conoscenza dell'essere umano», da un lato, e della «capacità di osservazione»³²³, dall'altro: i concetti che ci formiamo attraverso la conoscenza degli uomini trapassano direttamente nel sentimento, promuovendo la varietà e la ricchezza delle relazioni intersoggettive. La conclusione che Schleiermacher profila al termine della disamina delle «effettive diseguaglianze in ordine alla felicità»³²⁴, tra cui rientrano, in senso eminente, attraverso il binomio *Bildung-Geselligkeit*, proprio le differenze culturali, è di cruciale importanza. Qui infatti Schleiermacher enuncia quella che ci appare essere l'intuizione fondamentale del determinismo etico schleiermacheriano. Si tratta dell'affermazione della giustizia del destino:

Ora certo ho scalato tutte le posizioni dell'orgoglio dietro cui si trincerava chi immagina di essere un prediletto del destino. Tutte le sue presunzioni mi sono apparse inconsistenti. Le sue trincee erano

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Cfr. *ivi*, p. 162: «Ma è lo sviluppo generale più libero di queste forze, cui mira in quanto tale l'allargamento dell'anima umana e delle sue sfere, che costituisce palesemente e per ammissione universale il sale della vita e l'autentico mastice e vernice che solo mette insieme e plasma tutte le singole impressioni in momenti di piacere e felicità».

³²² *Ivi*, p. 167. Cfr. anche *ivi*, p. 179: «Ma di gran lunga il massimo vantaggio della nostra formazione con idee astratte crediamo di trovarlo nelle perfezioni che esse apportano al godimento della socialità, giacché sembra che soltanto loro tramite, grazie alla conoscenza e all'osservazione dell'essere umano, sia possibile trovare diletto e interesse per l'umano».

³²³ *Ivi*, p. 181.

³²⁴ *Ivi*, p. 161.

illusioni, le sue armi pregiudizi. Io sono fermo e sicuro nella convinzione che, per quanto diverse e diseguali possano essere le componenti della felicità nelle differenti condizioni dell'essere umano, nessuna disuguaglianza abbia luogo rispetto alla somma massima di felicità che ciascuno può raggiungere nel posto che occupa e alla somma dei mali che la sua condizione necessariamente e inevitabilmente gli impone. La giustizia del destino è per me un punto fermo³²⁵.

Questa intuizione, che raccoglie il frutto delle riflessioni sul rapporto tra necessità e libertà sviluppate nelle *Jugendschriften*, confluirà nei *Monologhi* ad articolare, nel contesto di un'etica soggettiva, la relazione che sussiste tra l'individuo e l'umanità nel processo del conseguimento della libertà individuale. Il problema della teodicea, nella formulazione datane nel saggio *Über den Wert des Lebens*, appare perciò atto a saggiare in modo esemplare il senso dell'etica deterministica maturata nelle *Jugendschriften*. Al suo interno si ripropone infatti la questione del rapporto tra libertà e necessità, la quale, lo si è rimarcato a più riprese, costituisce il vero e proprio banco di prova del determinismo. Con un'anticipazione dello schema interno-esterno che anche nei *Monologhi* costituirà, sviluppato in tutta la sua ampiezza, la soluzione al problema del nesso libertà-necessità, Schleiermacher definisce in questi termini il concetto di destino:

Il mio destino è la somma delle mie condizioni esterne, le mie azioni hanno luogo nelle mie condizioni e tramite esse, le mie azioni plasmano le mie inclinazioni e le mie forze, le mie inclinazioni e le mie forze formano il mio Io. [...] Posso essere libero nella misura e nel significato terminologico che voglio, ma non posso impedire l'esistenza degli oggetti esterni [...] né posso cambiare la natura di fondo della mia anima su cui si basa il carattere della loro impressione su di me. Sono in grado di seguire il filo della necessità, come tutto il resto che mi circonda, purché in me qualcosa sia *Io*. Così deve essere mio anche ciò che dall'interno produce le mie condizioni esterne nonché ciò che applico e destino in me stesso dopo che esse hanno già operato su di me³²⁶.

Se la facoltà di autodeterminazione è limitata dalle condizioni esterne che il destino mette a disposizione di ogni individuo, la libertà consiste, come nella *Freiheitsschrift*, nella capacità di inserire la propria azione all'interno della connessione universale degli eventi. Nel saggio in esame, però, un guadagno fondamentale rispetto allo scritto *Über die Freiheit*, come anticipato, è la maturazione di una prospettiva individuale sul problema etico della teodicea.

³²⁵ Ivi, p. 187.

³²⁶ Ivi, p. 131.

Tale acquisizione costituisce d'altronde il centro attorno a cui proprio nei *Monologhi* ruoterà l'intera riflessione etica di Schleiermacher. Analizzando i *Monologhi*, si mostrerà come l'acquisizione del punto di vista soggettivo non implichi per ciò stesso una riduzione della rilevanza del problema intersoggettivo. Ciò che va messo in luce è, al momento, il significato etico-filosofico che il concetto di individualità riveste già a partire dal saggio *Über den Wert des Lebens*: si tratta della concezione della libertà come responsabilità rispetto al proprio, particolare essere individuale. La soluzione al problema della teodicea sta in un'assunzione del carattere situato della libertà, assunzione che non sposta la responsabilità al di là dell'individuo stesso, ma che lo richiama più consapevolmente alle possibilità della propria autorealizzazione. Evitando per un verso l'estremo di una concezione della libertà come spontaneità assoluta e indeterminata e, per altro verso, quello di una necessità schiacciante e ineludibile, la soluzione schleiermacheriana consiste nel collocare la libertà individuale all'interno delle condizioni che, determinandolo, pongono continuamente l'individuo di fronte a una scelta: in ogni singolo momento «mi sento libero in un infinito, illimitato campo di felicità»³²⁷, in ogni singolo momento la responsabilità di assumere fedelmente me stesso non è affidata ad altri che a me. Dalla scelta individuale dipende la posizione dell'individuo nell'universo, la sua capacità di determinare se stesso a partire dalle condizioni che gli sono date, senza illudersi circa la possibilità di una loro elusione, senza, parimenti, lamentare una presunta, ingestibile costrizione esterna: «Così certo la mia domanda ritorna sempre a me stesso, ed è tanto meglio. Io assolvo il destino. Non ho alcun diritto di avanzare una nuova pretesa nei suoi confronti, o di dare un giudizio su tutta la sua economia prima di essermi giustificato sull'impiego dei suoi doni»³²⁸.

«Io assolvo il destino»: questo il frutto di una considerazione equilibrata degli eventi, nonché il nucleo della concezione etica che sarà profilata nei *Monologhi*. In questa stringata affermazione si condensa la soluzione peculiare del determinismo etico schleiermacheriano, la conciliazione di libertà e necessità, responsabilità e destinazione (*Bestimmung*) individuale³²⁹. Tra le contraddizioni che derivano dal rapporto necessità-libertà la più

³²⁷ Ivi, p. 205.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Cfr. ivi, p. 132: «L'aspirazione della mia natura si indirizza spontaneamente a carpire la gioia e a respingere il dispiacere. Dunque tutto quel bene di cui sono presenti in toto le condizioni esterne e che mi basta solo cogliere per goderne è un dono del destino, ed è colpa mia se non diventa mio. Solo quel male che consiste in un'impressione cui non mi posso assolutamente sottrarre e un peso che la vita mi impone; se non evito l'inevitabile, se addirittura accresco l'inevitabile facendo sì che abbia in me conseguenze apportatrici di sofferenza che già rappresentano un'applicazione e una destinazione arbitraria dell'impressione, ebbene questo è colpa mia».

decisiva, come nel saggio *Über das höchste Gut*, è quella legata alla felicità, ovvero al nesso felicità-virtù, sulla cui decostruzione si basava, nel 1789, la critica alla dottrina kantiana dei postulati. Nel saggio sul valore della vita Schleiermacher, descrivendo le concezioni che negano la giustizia del destino, afferma che esse cadono in una sostanziale «unilateralità in tutti i loro giudizi pratici»³³⁰. È a questo punto che interviene il riferimento alla teodicea: «E come sarebbe loro necessario risolvere enigmi che non esistono affatto, costruire vuote teodicee in cui non ha luogo nessun capo d'accusa, e difendere la divinità dall'accusa di aver reso possibile alla persona virtuosa meno felicità che agli altri?»³³¹. La consapevolezza della giustizia del destino costituisce una vera e propria fede: «Questa verità con una tale estensione non potrebbe mai incontrare l'approvazione della massa. Essi griderebbero che una fede del genere arreca detrimento alla divinità, che riduce i sentimenti più nobili alla parità con i piaceri più infimi, e contiene in sé una latente difesa di una sensibilità animale»³³². Ora, ciò che è più significativo è che l'affermazione della giustizia del destino passi proprio attraverso la critica al nesso felicità-virtù: «Ho sempre sentito molto parlare di una vera e falsa soddisfazione, di una vera e falsa felicità. In origine questa distinzione deriva dal tempo in cui si metteva nello stesso piatto felicità e virtù»³³³. Il legame felicità-virtù genera una visione della felicità umana modellata su una dicotomia, erroneamente concepita, tra un ascetico ideale di virtù e una concezione meramente sensibile della felicità stessa. Tutti i piaceri vanno invece collocati per Schleiermacher sul medesimo livello: una volta guadagnata la coscienza della sostanziale unità delle facoltà che compongono la natura umana, una volta decostruito il falso nesso di dipendenza reciproca sussistente tra virtù e felicità, il nuovo legame che Schleiermacher stabilisce tra i due termini è lo stesso che veniva prospettato nelle battute conclusive del saggio sul sommo bene. La felicità svolge la funzione di promuovere le condizioni che contribuiscono al conseguimento della virtù; viceversa, la virtù può essere a suo modo una fonte di felicità. Tra le due non sussiste però alcun rapporto necessario: la felicità non è la ricompensa della virtù, viceversa, la virtù costituisce un fine in se stesso, il cui conseguimento non deve essere motivato da alcun movente sensibile. I moventi sensibili possono, però, contribuire alla felicità e determinare quello stato delle facoltà umane che più si presta all'acquisizione del valore morale: lo sviluppo armonico ed equilibrato delle facoltà.

³³⁰ Ivi, p. 188.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*

³³³ Ivi, p. 118.

È insito nella finitudine dell'essere umano il fatto di essere determinato da questo «doppio fine», o «doppia tendenza»³³⁴ della natura: la virtù, da un lato, la felicità, dall'altro.

Nel saggio *Über das höchste Gut* la soluzione alle contraddizioni della filosofia pratica kantiana consisteva nella decostruzione del nesso felicità-virtù, nel superamento dell'ottica retributiva fondata sulla dottrina dei postulati. Ora, la soluzione che Schleiermacher offre nel 1793 presuppone proprio il risultato della critica ai postulati: «Ma la felicità è estranea al mio sentimento morale, e dopo la sua separazione dalla virtù esso non può concederle questo posto»³³⁵, scrive Schleiermacher richiamando le acquisizioni del saggio del 1789. La critica alla dottrina dei postulati mirava a riportare virtù e felicità ai loro rispettivi campi di pertinenza, al fine di mostrare l'incongruenza del sistema pratico kantiano e la confusione tra ambito sensibile e ambito intellettuale su cui esso basava. La decostruzione della dipendenza dell'etica dalla religione perveniva infine a un'immanentizzazione, a una «secolarizzazione»³³⁶ dell'etica. La stessa prospettiva pare profilarsi nel saggio sul valore della vita: soltanto all'interno di un'etica immanente, deterministica, fondata sulla considerazione del carattere situato dell'azione umana, si dà la possibilità di una reale conciliazione tra le istanze della ragione e quelle della facoltà desiderativa, tra virtù e felicità. L'unificazione di *Erkennen* e *Begehren* è affidata, infine, proprio al sentimento, concepito in opposizione alle formule astratte della metafisica come il punto unificante e il fine ultimo di ogni conoscere e desiderare:

Il primo indizio della natura porta nella direzione dell'attrattiva del sentimento, che è percepibile a tutti: sentimento di piacere e avversione, o comunque altro lo si possa nominare [...]. Non procedo ad alcuna conoscenza, non produco alcuna rappresentazione che non sia accompagnata, in misura maggiore o minore, dalla coscienza di questo sentimento. [...] Essendo questo sentimento il fine

³³⁴ Ivi, p. 106: «Ahimè, è la limitatezza del mio essere! Per cui ho bisogno di due cose: un doppio fine per la mia esistenza, una doppia tendenza della mia anima, una indipendente dall'altra, questa limitata da quella. La virtù domina senza limiti nella mia anima, ma non universalmente; la felicità vorrebbe riempire col godimento e la bramoria ogni porzione della mia esistenza, ma deve riconoscere la sua subordinazione alla virtù».

³³⁵ Ivi, pp. 191-192. Cfr. inoltre ivi, p. 106: «Se volessi penetrare più a fondo nella connessione di entrambe, non saprei trovarne i dati da nessuna parte; ma riconosco questa correlazione e ciò mi basta. In questo realizzo la mia destinazione, e su questa base regolo altresì le mie esigenze verso la vita. La limitazione della mia brama di felicità mediante le leggi della virtù deve essere operata dalla mia volontà, se a questa ne deve competere l'onore, e non una necessità impostami dalla mia condizione. La stessa mia aspirazione alla virtù non sarebbe neppure possibile, se fosse un imperativo delle cose impostomi dal di fuori».

³³⁶ Cfr. quanto osserva Sorrentino (ivi, p. 119): «Si noti che nel ragionamento qui svolto si delinea nettamente una visuale "secolarizzante"; essa capovolge un paradigma di comprensione assai diffuso (all'epoca ma anche in seguito) circa l'idea di due mondi o realtà (l'aldilà e l'aldilà) con differente consistenza ontologica e assiologia. Insomma qui si destruttura quello che Nietzsche chiamerà il "platonismo" del pensiero occidentale. Questa operazione, che investe la struttura ideologica del mondo religioso cristiano-occidentale, ha un impatto notevole sulla concezione stessa del religioso, come risulta con evidenza dai *Discorsi sulla religione*».

intenzionato dalla facoltà di desiderare e il volano di tutte le facoltà conoscitive, è altresì l'unico punto in cui ambedue si possono unificare³³⁷.

La soluzione enunciata ne *Il valore della vita* si pone dunque, sotto tutti gli aspetti, in una sostanziale continuità con i passaggi compiuti negli scritti dedicati a Kant, dal saggio sul sommo bene alla *Freiheitsschrift*. L'elemento di novità che interviene è, come anticipato, la valorizzazione del concetto di destinazione³³⁸, già formulato nella *Freiheitsschrift*, sul versante individuale: il «costante, perfetto accordo» tra «conoscere e desiderare»³³⁹, che rappresenta l'istanza fondamentale maturata nel confronto con Kant, viene identificato col più alto ideale, con la vera destinazione del singolo individuo: «È questa la splendida meta lontana della mia destinazione! È questa la suprema e più profonda unione essenziale delle mie facoltà! È questa l'umanità nel suo grado più alto, nella sua autentica e più profonda essenza!»³⁴⁰. Questa soluzione mostra, ancora una volta, il riferimento polemico alla filosofia kantiana e ripercorre lo stesso plesso argomentativo che nel complesso delle *Jugendchriften* struttura la critica a Kant: decostruzione del nesso felicità-virtù, critica alla dottrina dei

³³⁷ Ivi, pp. 101-102. Cfr. inoltre ivi, p. 102: «È dunque questo sentimento che devo perseguire costantemente; anzi addirittura tutto quello che c'è in me non posso amarlo che nella misura in cui favorisce questo sentimento. L'avversione [...] mi rende meno di quello che ero».

³³⁸ Sul termine *Bestimmung*, che più volte ricorre nel saggio in esame (cfr. ivi, pp. 88, 94, 106), cfr. B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., pp. 332-335: la tensione fra la finitudine dell'essere umano e la necessità di conseguire un «concetto trans-empirico, unitario, valido per ogni esistenza individuale come per ogni manifestazione d'esistenza, della destinazione dell'uomo» (ivi, p. 332) viene risolta da Schleiermacher «situando lo sviluppo del concetto nell'esistenza empirica dell'individuo come *processo interminabile per definizione*» (*ibid.*).

³³⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Il valore della vita*, cit., p. 100: «In me conoscere e desiderare non devono essere due cose, ma una sola. Perfetto, costante accordo tra loro due, nella misura più piena in cui ambedue sono possibili in me, unità tra loro nello scopo e nell'oggetto: ecco cos'è l'umanità, ecco il fine magnifico assegnato all'essere umano. E fornire oggetti che non solo occupino singolarmente ciascuna forza, ma in cui si possa mettere in mostra altresì questo accordo tra le due potenze e grazie a cui si sia in grado di favorire tale accordo: ecco la prima condizione che assegno alla vita». Schleiermacher non si mostra soddisfatto nemmeno rispetto alla soluzione proposta da Kant nella terza *Critica*, ove il sentimento puro assurge a mediazione tra il soggetto sensibile e il soggetto libero, facendosi condizione di possibilità di quella soggettività universale che Schleiermacher fonda, invece, sul concetto di sentimento come autocoscienza immediata. Sull'introduzione del concetto di sentimento in Kant, cfr. D. Thouard, *L'invention du sentiment chez Kant. De la critique à l'anthropologie*, in E. Décultot, G. Lauer (Hrsg.), *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2012, pp. 129-146. Thouard sottolinea come il concetto di sentimento formulato nella *Critica del giudizio* consenta il passaggio dalla estetica, nel cui ambito esso viene pensato, alla antropologia, e come venga infatti ripreso nella prospettiva estetica di Hermann Cohen e in quella antropologica di autori quali Ernst Cassirer e Helmut Plessner. L'introduzione di un concetto non patologico di sentimento, assieme universale e singolare, consente a Kant di pensare l'articolazione di soggettività e individualità e di offrire uno strumento per la mediazione di desiderio e conoscenza. Secondo Thouard tale introduzione, alternativa al concetto soltanto negativo di sentimento formulato nella seconda *Critica*, non va letta solo limitatamente all'ambito estetico e del giudizio, ma in tutta la sua portata di completamento della complessiva impresa critica.

³⁴⁰ Ivi, p. 105.

postulati, unificazione delle facoltà nel sentimento. Il risultato positivo della critica a Kant si profila ormai chiaramente:

Ciò che la coscienza della tua natura ti impone di essere e di diventare, è questo che ti viene comandato, qualunque Essere superiore esista al di fuori di te e qualunque cosa egli possa volere. Anzi, se pure tu esistessi un solo istante, devi consentire che ti venga comandato per quest'unico istante, e nessuna opinione sulla durata dell'esistenza umana in generale può avere alcun influsso su questo³⁴¹.

Che la soluzione al problema del rapporto tra le facoltà e la definizione della destinazione dell'uomo passino, ancora nel 1793, attraverso la critica ai concetti dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima³⁴², mostra infine come a questo livello la posizione critica di Schleiermacher rispetto alla dottrina dei postulati sia rimasta sostanzialmente immutata.

3.3. *La giustizia del destino: la Sittenlehre schleiermacheriana nel contesto dei determinismi coevi*

L'affermazione della «giustizia del destino» costituisce il guadagno più rilevante del saggio *Über den Wert des Lebens*. Già sviluppato nella *Freiheitschrift*, il motivo della teodicea richiama questioni la cui genesi risale alla prima delle rapsodie etiche, il saggio *Über das höchste Gut*. La riflessione contenuta ne *Il valore della vita* si riallaccia infatti alla costellazione concettuale tracciata dal binomio etica-religione, rivelando come ancora decisiva sia la presenza della filosofia trascendentale nel pensiero del giovane Schleiermacher, presenza che, caricandosi di nuovi significati e implicazioni, arricchisce e complica l'orizzonte dell'etica schleiermacheriana, offrendo al contempo un più chiaro

³⁴¹ Ivi, p. 96.

³⁴² Cfr. ivi, pp. 94-95. Descrivendo la contraddizione che nasce da una concezione del valore della vita basata sull'assunzione di schemi pregiudiziali scrive Schleiermacher: «Però coloro che l'avvertono, e non riescono a darsene pace, escono con solerzia da se stessi e cercano la loro destinazione nelle leggi di un'Intelligenza suprema. Ma di tutto il suo essere essi non possono avere un concetto che tramite l'idea preliminare di ciò che l'uomo è destinato a essere. E anche le sue leggi, nel caso essi preferiscano lasciare imperscrutata la sua stessa essenza, non le possono ricavare che da una considerazione della finalità del mondo mediata dalla collocazione dell'uomo in esso. Oppure definiscono lo scopo dell'esistenza umana in base all'idea della sua durata – e voi dubbi sull'immortalità, voi che venite a galla in ogni uomo che pensa e medita, [...] voi tenete in apprensione tutta la loro ricerca e li rendete titubanti nelle loro ragioni».

sbocco ai nodi problematici attorno a cui si è venuto concentrando il serrato confronto con Kant negli anni giovanili. La critica all'ottica retributiva che nel saggio sul sommo bene viene svolta attraverso il confronto con Kant, si carica nella *Freiheitsschrift* di una serie di nuove interlocuzioni ed evocazioni. Schleiermacher si inserisce nel vivo del dibattito della sua epoca, formulando in dialogo coi determinismi coevi il proprio determinismo, un determinismo cui non va attribuito nessuno dei caratteri che vengono attribuiti alle concezioni che portano lo stesso nome, come lo stesso Schleiermacher sottolinea in nota alle battute introduttive.

Nel conciliare libertà e necessità, il filosofo propone così una nuova definizione dei principali concetti morali, come imputazione e vincolo morale, che vengono smarcati dalla logica intellettualistica propria della scuola hallense, e attraverso la mediazione di Reinhold vengono ricondotti nell'alveo di un'etica del sentimento, che mette al centro la funzione motrice dell'impulso nella determinazione della volontà. Il concetto di sentimento deve molto – lo si è osservato – alla filosofia degli Illuministi inglesi e alla scuola scozzese, un punto questo su cui torneremo nell'analisi delle *Grundlinien*, dove si possono rinvenire elementi più corposi per un'interpretazione complessiva: rigettando il carattere soltanto sensibile del sentimento morale degli inglesi, Schleiermacher ne assume però la funzione motrice, coniugandola col carattere razionale attribuitogli da Kant. Reinhold stesso viene filtrato tramite il ricorso a un determinismo di matrice schmidiana, che applica il linguaggio del criticismo a problemi cosmologici, approdando a una visione morale che si situa al limite tra antropologia e cosmologia. La visione di deterministi quali Schmid e Ulrich viene a sua volta corretta in senso immanentistico: è ancora palpabile, nella critica al fatalismo, la volontà di procedere oltre la visione retributiva propria di Kant, quella visione che accomuna, già per lo Schleiermacher del saggio sul sommo bene, la maggior parte delle concezioni morali dall'antichità ai contemporanei, e che si ripresenta sotto le mentite spoglie di una teoria della determinazione morale.

La critica alla correlazione di felicità e virtù, che si associava alla decostruzione della kantiana *Postulatenlehre*, è intimamente legata a questa volontà, e si ritroverà infatti nelle *Grundlinien*, traducendosi nell'accusa di eudemonismo che viene rivolta a Kant e Fichte così come, sebbene in altri termini, all'etica della perfezione eberhardiana. Schleiermacher è alla ricerca di una conciliazione delle facoltà che tenga insieme responsabilità e necessità, tenendosi lontana dagli estremi dell'intellettualismo e del naturalismo, e senza sfociare in una visione astratta del soggetto come causa assolutamente libera, o nell'affermazione di una

necessità prevaricante, che affida alla volontà divina l'ultima parola sul destino dell'individuo. Sin dalla *Freiheitsschrift*, la *Geselligkeit* è il punto di fuga a cui mira l'immanentizzazione dell'etica compiuta da Schleiermacher e il fulcro attorno a cui si definisce il suo determinismo. Se nel saggio sul sommo bene l'obiettivo polemico è rappresentato dalla subordinazione kantiana dell'etica alla religione, un argomento che era peraltro caro allo stesso Eberhard, nella *Freiheitsschrift* il fatalismo di pensatori quali Ulrich e Schmid esemplifica quella dipendenza dell'agire morale dalla volontà divina contro cui Schleiermacher si batte già nella critica alla *Postulatenlehre* kantiana. Molto deve questo nuovo concetto del soggetto e del giudizio morale proprio alla formazione hallense di Schleiermacher: da Eberhard il filosofo mutua l'interesse per il carattere fenomenologico dell'azione, nonché il retroterra aristotelico che seppure indirettamente contribuisce all'interesse per la socialità. La concezione etica eberhardiana è connotata, rispetto a quella kantiana, da un fondamentale ottimismo antropologico, in cui si coniugano la concezione aristotelica della naturale socialità dell'uomo e il diritto naturale moderno, e in cui tuttavia proprio la felicità costituisce lo scopo precipuo della vita sociale. È su quest'ultimo punto in particolare che Schleiermacher si dissocia dal maestro, vedendo nell'identificazione della felicità quale fine della socialità un approdo qualificabile nei termini di un individualismo eudemonistico. A questo argomento si legherà nelle *Grundlinien* quello relativo allo statuto dell'etica nel suo rapporto col diritto. La *Schulphilosophie* e la *Popularphilosophie* non concepiscono i due campi della socialità e del diritto come contrapposti: il diritto naturale non fa altro che sancire quella naturale tendenza alla socialità che è radicata nell'uomo sin dalla nascita. Così nella filosofia tedesca della seconda metà del Settecento il linguaggio aristotelico coesiste serenamente con le acquisizioni della moderna teoria del diritto. Tra i cosiddetti *Popularphilosophen*, Garve³⁴³, cui Schleiermacher dedicherà una recensione dai toni molto duri all'inizio del nuovo secolo, vede nella tradizione del diritto naturale da Grozio a Pufendorf l'inveramento della visione aristotelica riguardo al carattere intrinsecamente sociale dell'uomo³⁴⁴. Kant, al contrario, presenta una concezione antropologicamente pessimistica, in cui l'imputazione e il vincolo morale necessitano di una fondazione e di una sanzione superiore, non conseguendo immediatamente alla naturale moralità dell'uomo. La sua visione conserva però, pur nel pessimismo, che si ripercuote anche sulla concezione

³⁴³ C. Garve, *Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, von den Zeitaltern des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten*, Korn, Breslau 1798; tr. it. *La dottrina dei costumi*, a cura di M. Venturi Ferraiolo, Guerini, Milano 1988.

³⁴⁴ Cfr. O. Brino, *L'architettura della morale*, cit., pp. 112 sgg.

negativa del sentimento morale, il nesso felicità-virtù, seppure in un rapporto rovesciato, in cui è appunto la sanzione divina a garantire la ricompensa alla moralità, non la naturale concatenazione di benessere e valore morale. Già nelle *Reden* Schleiermacher tacerà di eudemonismo individualistico questa visione della vita civile, e nelle *Grundlinien* ripresenterà l'argomento, criticando in generale l'articolazione del rapporto tra diritto e morale sia sul versante della *Popularphilosophie* e della *Schulphilosophie* che su quello kantiano: se i primi confondono i due ambiti, Kant li separa per poi tradurre surrettiziamente il secondo nel primo. E proprio sulla carenza di una teorizzazione morale della intersoggettività si appunterà, significativamente, la polemica contro Kant e Fichte, in cui il tema sociale apparirà in tutta la sua decisività.

I saggi a carattere ermeneutico offrono della *Geselligkeit* una declinazione significativa in ordine a questo complesso di questioni, preannunciando d'altro canto quel carattere universale che verrà da Schleiermacher conferito all'ermeneutica quale disciplina dei processi di formazione e comprensione dell'individuo, in cui una circolarità già emergente a questo livello connota il rapporto con gli altri individui, e in cui la *Bildung* individuale si struttura originariamente nel rapporto con l'altro, sin nella comunicazione interiore di pensieri e sentimenti. Il tema del linguaggio e della comunicazione sarà sviluppato nei *Discorsi*, la quarta *Rede* nello specifico è dedicata proprio alla socialità nella religione e presenta risultati significativi, in cui i frutti delle prime riflessioni sullo stile si associano allo schema jacobiano e spinoziano del rapporto tra finito e infinito quale contenuto del sentimento religioso. Un'osservazione riguardo allo sviluppo del pensiero schleiermacheriano su questo punto si rende doverosa. Secondo Oberdorfer, che assume come dato fermo la centralità del motivo dell'amicizia nel formarsi della riflessione schleiermacheriana sulla socialità, la stilistica formulata nei saggi giovanili a carattere ermeneutico si pone in continuità con la *Freundschaftstheorie* sviluppata nelle *Anmerkungen zu Aristoteles*, innalzandone le premesse a «condizioni universali della comprensione»³⁴⁵. Nel saggio sullo stile Schleiermacher formulerebbe una concezione del linguaggio come «*medium* necessario, ma secondario, della comunicazione di rappresentazioni» il cui superamento sarebbe per Schleiermacher «non solo irrealizzabile, ma anche non auspicabile»³⁴⁶. In tal senso, per Oberdorfer, la teoria della rappresentazione e del linguaggio tratteggiata nello scritto *Über den Stil*, rappresentando «una

³⁴⁵ B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 166.

³⁴⁶ *Ibid.*

costante mai abbandonata nello sviluppo teoretico di Schleiermacher»³⁴⁷, nemmeno nelle *Reden* e nella *Glaubenslehre*, va posta in contrasto con la concezione del linguaggio in cui egli s'imbatta, attraverso la cerchia dei preromantici, nel periodo di Berlino, concezione eminentemente artistica, connotata, tra l'altro, dall'esaltazione delle forme comunicative poetico-frammentarie. Tuttavia, ci sembra di poter osservare, differentemente ad Oberdorfer, che la concezione del linguaggio presentata nei *Discorsi* sia tutt'altro che estranea alla concezione romantica: Schleiermacher profila l'ideale di una comunicazione immediata, e nei *Monologhi*, in continuità col saggio *Über das Naive*, tematizza il problema della peculiarità individuale, pervenendo, al limite, all'ideale di un linguaggio silenzioso e di una comprensione priva di mediazioni come soluzione alla perdita di autenticità insita nella traduzione intersoggettiva dell'individuo. La continuità, certo innegabile, della concezione del linguaggio nel primo Schleiermacher, restituisce insomma una visione più complessa del *medium* linguistico di quella che si basa sul rapporto di corrispondenza biunivoca tra rappresentazione e segno. Ad essere in questione non è a nostro avviso, come Oberdorfer sembra invece voler suggerire, la necessità o l'insuperabilità del *medium* linguistico come veicolo del significato. Il superamento dello schema significante-significato e il rimando a una prospettiva non più soltanto estetica, ma, più profondamente, etica, dello scambio intersoggettivo, costituisce infatti l'istanza da cui propriamente Schleiermacher muove sin dalle prime battute del saggio *Über das Naive*. E in questa traduzione etica del problema stilistico è da vedere un tratto costante, che si ripercuoterà anche negli scritti successivi dedicati a questo filone.

La letteratura sul comportamento, molto in voga nella Germania di questi anni, si rifà al filone umanistico italiano, le corti italiane rappresentano per quelle tedesche un modello di stile e cui rifarsi in vista della cura dell'aspetto formale ed estetico della conduzione di rapporti sociali. Si è già ricordato, tra i rappresentanti più illustri di questo filone, Adolph Knigge, la cui opera Schleiermacher legge e conosce, dedicandovi nel periodo berlinese anche una serie di *Gedanken*, che fungeranno da appunti preparatori al *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, il primo tentativo schleiermacheriano di una sistematica trattazione del tema della socialità, concepito proprio in dialogo con l'illuminista tedesco. E come Knigge, Schleiermacher è alla ricerca di una mediazione tra autenticità originaria individuale e necessaria traduzione sociale, con una preoccupazione che sin dagli scritti giovanili a carattere ermeneutico mostra il proprio carattere non meramente estetico, ma più

³⁴⁷ Ivi, p. 167.

profondamente morale³⁴⁸. Questa ricerca, che troverà nel *Versuch* del 1799 una prima sistematizzazione teoretica, percorrerà, come vedremo nel secondo capitolo, anche lo scritto *Über das Anständige*³⁴⁹, che, incompiuto, e composto appena un anno dopo il *Versuch*, tratta il tema del decoro che era al centro del saggio *Über den Umgang mit Menschen* di Knigge. L'interesse della questione ermeneutica e stilistica va insomma ben oltre quello di un trattato sulle buone maniere e il buon comportamento, con una serie di implicazioni etiche rilevanti proprio in relazione alla definizione del determinismo schleiermacheriano. Le implicazioni etiche sono già visibili nel carattere anfibo della socialità, che per Knigge stesso, come per lo Schleiermacher di questi scritti, è al contempo positivo e negativo. Knigge muove anzi proprio dalle difficoltà della vita sociale e pone la regolamentazione del comportamento come una necessità dal carattere quasi costringente. Così – lo abbiamo visto – il giovane Schleiermacher presenta una concezione circolare di individualità e socialità, in cui già si può leggere in nuce quella *Wechselwirkung* che sarà identificata nel *Versuch* proprio con l'essenza della vita sociale, laddove nello scambio, accanto alla fecondità del confronto interpersonale, viene sempre tenuta davanti agli occhi l'essenzialità della solitudine, la genuinità del raccoglimento individuale nei pensieri e nelle azioni. Tale carattere anfibo risale proprio all'origine stessa del genere letterario comportamentale tedesco, in cui l'istanza della veracità tipica della cultura protestante, con l'imitazione del modello delle corti italiane, viene a coniugarsi variabilmente con la preoccupazione sociale propria della cultura controriformista: diventa così necessario trovare un modo per preservare la peculiarità dell'individuo, nella pur doverosa mediazione con gli altri e nella osservanza delle regole comportamentali. Il binomio autenticità-inautenticità, individualità-universalità, a sua volta, traduce il problema etico della mediazione tra libertà e necessità, ove quest'ultima, identificata con l'insieme dei fattori che condizionano l'agire, si risolve sin nella *Freiheitsschrift* e ancor più chiaramente nei *Monologen* nella socialità quale complesso di fattori di determinazione morale.

Sono questi i temi che percorrono il panorama filosofico con cui il Nostro si confronta in questi anni, connotato – lo si è visto nella *Freiheitsschrift* – dalle dispute sulla filosofia pratica di Kant, la quale dà origine a una serie di posizioni etiche le più disparate³⁵⁰, ognuna

³⁴⁸ Cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., in part. pp. 53-63.

³⁴⁹ Cfr. KGA I/3: *Schriften aus der Berliner Zeit (1800-1802)*, hrsg. v. G. Meckenstock, W. de Gruyter, Berlin - New York 1988, pp. 73-99.

³⁵⁰ Rimandiamo su questo tema al saggio inedito di G. Di Giovanni, *The young Schleiermacher's Theory of Freedom in Historical Context*, che analizza con particolare chiarezza la collocazione del determinismo schleiermacheriano nel contesto dei determinismi coevi e nel dialogo con Kant, Fichte, Reinhold e la *Popularphilosophie*. Nelle sue conclusioni, Di Giovanni rileva nel determinismo schleiermacheriano un residuo

delle quali, ad esempio dalla prospettiva determinista o indifferentista discusse da Schleiermacher, ambisce a farsi titolare della difesa dell'ortodossia kantiana. Una concezione come quella di Schmid, che sembra in tutto e per tutto assimilabile a quella schleiermacheriana, viene criticata dal filosofo e teologo di Breslavia per il suo restare ancorata al fine della felicità, con la medesima accusa di eudemonismo che veniva presentata nel saggio sul sommo bene rispetto alla filosofia kantiana. È lo stesso eudemonismo che connota ancor più esplicitamente i sistemi di filosofi come il già citato Weishaupt³⁵¹, il quale sosteneva che il determinismo è necessario alla azione e alla felicità dell'uomo, perché lo conforta circa la possibilità di pianificare la propria azione responsabilmente all'interno di una serie di condizioni già date. Nel suo professare sulla scorta di Ulrich un determinismo estremo basato su fondamenti religiosi, sul presupposto per cui negare la necessità significherebbe negare l'onnipotenza divina, Schmid non ammette, sulla base della filosofia kantiana, una via di mezzo tra necessità e irrazionalità: tutto è necessità, pena il dominio nell'irrazionale, e lo stesso gioco delle facoltà viene letto in questa prospettiva. La disputa di questi anni su libertà e necessità si concentra in particolare sulla nozione di volontà. Per Schmid, in polemica con Reinhold, la volontà è la facoltà dipendente dalla ragione di trascendere le istanze del desiderio. Questa posizione incorre in un naturalismo, che sebbene di più alta specie, noumenico e non fenomenico, è pur sempre l'errore che Kant voleva evitare. Esso non è perciò condivisibile, ad esempio, dalla prospettiva di Reinhold, il quale vi rinviene una negazione della responsabilità personale; non mancano di rilevarlo nemmeno scettico-empiristi come Leonard Creuzer, egli stesso determinista, ma non nel senso noumenico, secondo Creuzer infatti non ha senso escludere sulla scorta di Kant la necessità naturale per poi introdurre una di più alta specie. Il problema che Schleiermacher risolve attraverso una rielaborazione del *Trieb* reinholdiano, ovvero la spinta all'azione e la concretizzazione individuale delle istanze razionali, viene dunque risolto da Schmid semplicemente attraverso l'inserimento del soggetto nella continuità della causalità noumenica, per cui dalla serie delle determinazioni razionali precedenti il momento dell'azione consegue la determinazione del

metafisico e cosmologico, vedendovi una filosofia che pur operando con categorie kantiane rimane ancora tutta nell'alveo della metafisica popolare del tardo Illuminismo. Proprio la mediazione della filosofia popolare consente a Schleiermacher di coniugare la terminologia kantiana con concetti tradizionali scolastici. Schmid e la *Popularphilosophie* iniziano infatti proprio in questo periodo a servirsi della concettualità propria della filosofia di Kant ai fini di una ricostruzione genetica della vita mentale e della formulazione di una nuova psicologia: si pensi in proposito alla critica alla psicologia hallense che Schleiermacher presenta nella *Freiheitsschrift* attraverso Reinhold. L'interesse per la psicologia e quello per la cosmologia si coniugano, infine, esattamente nell'esigenza di definire un concetto adeguato di libertà.

³⁵¹ Cfr. *Über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit*, cit.

soggetto stesso. Proprio in risposta a Schmid Reinhold va articolando la sua posizione, dal *Versuch* ai *Briefe* del 1792³⁵², in cui propriamente si colloca la svolta indifferentista. Lo Schleiermacher della *Freiheitsschrift* che si scaglia contro indifferentismo e fatalismo probabilmente non ha ancora in mente Reinhold. Se infatti nel *Versuch* la volontà viene ancora identificata con la ragione pratica, solo nei *Briefe* viene introdotta la definizione di libertà come arbitrio. La volontà viene presentata come quella facoltà che rende indifferenti alle istanze del desiderio e alle leggi formali della ragione, e la libertà viene identificata col *Willkür* come facoltà di eleggere a motivo dell'azione, alternativamente, o gli oggetti del desiderio sensibile egoistico o quelli non egoistici dell'interesse della ragione.

Ricapitolando, la situazione filosofica entro cui Schleiermacher elabora il proprio determinismo vede come protagonisti i kantiani, essi stessi coinvolti nella disputa su *Wille* e *Willkür* (Reinhold e Schmid); gli empiristi con tendenza scettica della schiera di Creuzer; infine i leibniziano-wolffiani, Eberhard su tutti, che rifiutano la posizione di Reinhold tacciandola di assurdit , cos  come quella di Schmid, rinvenendovi l'introduzione di sottigliezze e distinzioni superflue (come la distinzione tra io fenomenico e io noumenico in vista della conservazione della libert )³⁵³. La situazione   complicata dall'intervento nella disputa, tra il 1792 e il 1793, di Kant stesso, col saggio sul male radicale, e Fichte, con l'aggiunta del paragrafo 2 alla seconda edizione del *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Se il primo sembra da un lato accettare la definizione reinholdiana del *Willkür*, escludendo, d'altro canto, la possibilit  di ogni indeterminismo morale (la libert  umana finita non   incompatibile con la causalit  divina, eterna, distinta da ogni prescienza), il secondo riprende le definizioni reinholdiane di *Willkür* e *Wollen*, opponendosi apertamente al fatalismo intellegibile di Schmid. Il fatto che si possa ipotizzare, come visto, una citazione, seppure oscura e contratta, di entrambe le opere nel saggio schleiermacheriano *Wissen, Glauben und*

³⁵² K.L. Reinhold, *Briefe  ber die kantische Philosophie*, Göschen, Leipzig 1790-1792. G. Di Giovanni, (*Schleiermacher's Theory of freedom*, cit.) rimanda in particolare, nel secondo volume, alla lettera VII, *Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens*, (cfr. pp. 220-261 e 262-307), e al quarto *Beytrag* (cfr. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mi vert ndnisse der Philosophen*, II, Mauke, Jena 1794), costituito dai tre saggi * ber das vollständige Fundament der Moral* (ivi, pp. 207-229); * ber den Unterschied zwischen dem Wollen und dem Begehren in Rücksicht auf das Sittengesetz: an Herrn Professor Schmid in Jena* (ivi, pp. 230-264) e * ber den Zusammenhang zwischen Begehren und Wollen in Rücksicht auf das Sittengesetz* (ivi, pp. 265-294).

³⁵³ Cfr. G. Di Giovanni, *Schleiermacher's Theory of freedom*, cit. Nella disputa, il ruolo del gi  menzionato Rehberg, in contrasto con Reinhold,   essenziale. Rehberg   noto in particolare come il fautore dell'affermazione secondo cui ogni metafisica conduce allo spinozismo. Nella ripresa di Kant da parte dei contemporanei avverrebbe una naturalizzazione e psicologizzazione del discorso etico che sfocia, in ultima istanza, nella metafisica: in Reinhold, per l'affermazione di una causalit  noumenica arbitraria, in Schmid, per la subordinazione dell'efficacia morale alla determinazione noumenica.

Meinen, oltre a poter deporre in favore di una datazione più tarda dello scritto, mostra come la definizione della libertà sia inseparabile per Schleiermacher dalla affermazione dell'autonomia dell'etica dal campo religioso e dai presupposti metafisici della psicologia. La ricezione della filosofia kantiana attestata in questi scritti permette nel complesso a Schleiermacher di articolare un determinismo *sui generis*, in cui necessità e libertà si conciliano nel comune riferimento di tutte le azioni e di tutti i giudizi morali alla universale umanità, nella comune direzione della *Bestimmung*; riferimento che scardina la logica retributiva e lo schema della dipendenza dalla volontà divina, affermando la giustizia del destino a prescindere dal nesso felicità-virtù, nell'ambito di un'etica autonoma dalla religione, un'etica "secolarizzata" proprio attraverso la centralizzazione della *Geselligkeit*. Ne deriva un concetto del giudizio morale che in opposizione al dualismo kantiano unifica natura e ragione, desiderio e conoscenza. La reciprocità stabilita tra le facoltà umane permette infatti di non sovraordinare l'una all'altra, ma di coniugarle in una comprensione unitaria dell'essere umano, in un'antropologia complessa, che mira a restare quanto più possibile fedele alla naturalezza del funzionamento del soggetto agente. L'etica schleiermacheriana associa così – attraverso un sentimento che è al contempo intellettuale e sensibile, universale e individuale – il versante negativo del condizionamento e quello positivo della spontaneità, tenendo insieme passività e responsabilità. I fattori determinanti l'azione sono sia naturali che spirituali, con un netto e progressivo privilegiamento di questi ultimi, identificati, come visto, con la socialità. La libertà si coniuga con la necessità in un rapporto di proporzionalità diretta, essendo proprio la collocazione consapevole nel mondo naturale e spirituale il presupposto del controllo sulla efficacia delle proprie volizioni, attraverso cui ognuno assume la propria peculiare individualità, ritagliata all'interno della varietà del mondo fenomenico e immessa in uno scambio reciproco e ininterrotto con gli altri individui.

CAPITOLO II

SCHLEIERMACHER TRA JACOBI E FICHTE

A partire dal 1793/94 un ruolo centrale assume nello studio e nell'elaborazione filosofica schleiermacheriana l'influsso della filosofia di Spinoza, recepita attraverso la mediazione di Jacobi. Questo viene a intrecciarsi con le numerose interlocuzioni di cui abbiamo tentato di ricostruire l'importo nelle *Jugendschriften*, con particolare attenzione al confronto col criticismo e alla posizione di Schleiermacher nel contesto delle questioni di *aetas* kantiana su libertà, necessità e sul rapporto tra religione e morale. La riflessione su Spinoza/Jacobi confluisce nei *Discorsi sulla religione*, importandovi una precisa concezione del rapporto tra finito e infinito, individuo e universo. Da questa concezione Schleiermacher desume infatti la struttura e il contenuto del sentimento religioso e la caratterizzazione dell'esperienza religiosa come senso e gusto dell'infinito, che diviene identificativa della peculiare visione presentata nelle *Reden*. Non soltanto, gli studi del 1793/94 rappresentano anche un momento importante in ordine alla definizione dei problemi dell'individualità, del realismo e idealismo in filosofia, più in generale degli aspetti cosmologici e antropologici del pensiero schleiermacheriano. Nonostante Schleiermacher tenda a non prendere parte attiva alle polemiche filosofiche, anche nel caso della polemica sul panteismo scoppiata in Germania fra il 1785 e il 1789 in seguito alla pubblicazione degli *Spinozabriefe* jacobiani³⁵⁴ egli non si esime dal presentare la propria personale posizione e negli *Spinoza-Studien* si confronta con profondo senso storico e un'acuta critica filosofica con le questioni che ancora attraversano il suo tempo. I *Discorsi sulla religione*, che ne raccolgono i frutti, rappresentano un'opera di posizionamento non soltanto sotto questo profilo. Usciti nel 1799, raccolgono le sollecitazioni provenienti dall'*Atheismusstreit*³⁵⁵, scoppiato intorno all'identificazione fichtiana di Dio con l'ordine morale del mondo nell'articolo *Sul fondamento della nostra*

³⁵⁴ Cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 85-93. Le lettere jacobiane a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza non soltanto riaccendono l'interesse per la figura filosofica di Spinoza nel panorama tedesco, ma mettono in crisi il razionalismo illuministico tramite l'affermazione che ogni razionalismo conduce necessariamente al pantesimo. La conciliazione nella religione razionale tra dominio della ragione e dominio della fede viene scardinata da Jacobi, che pone così l'alternativa tra fideismo e razionalismo, ove quest'ultimo è incarnato da uno spinozismo interpretato razionalisticamente. Schleiermacher legge l'opera nell'edizione ripubblicata nel 1789. Si veda la nota 1 (ivi, p. 85) per la letteratura sull'argomento. Ricordiamo in particolare, anche per la parte schleiermacheriana, A. Arndt, *Gefühl und Reflexion*, in W. Jaeschke (a cura di), *Transzendente Philosophie und Spekulation. Die Streit um die Begründung einer ersten Philosophie*, Meiner, Hamburg 1993, pp. 177 sgg.

³⁵⁵ Cfr. P. Valenza, *Concezioni della libertà nell'Atheismusstreit. Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo*, "B@belonline/print", 2006, n. 1, pp. 193-201.

credenza nel governo divino del mondo e, insieme ai *Monologhi*, presentano sviluppi decisivi sul versante della teoria della socialità, della comunicazione e del problema linguistico-ermeneutico *tout-court*. Non va dimenticato al proposito che, accanto a Jacobi e a Fichte, la presenza di Schlegel è determinante nell'evoluzione dei progetti letterari di Schleiermacher. Ne sono una riprova, *in primis*, i frammenti nati dalla polemica contro Leibniz dei due filosofi, frammenti che cercheremo di interpretare in continuità con gli *Spinoza-Studien* e le questioni connesse, ivi compresa la diversa lettura di Jacobi in Schleiermacher e Schlegel. Dal sodalizio di Schleiermacher e Schlegel scaturisce inoltre, fino al secondo periodo berlinese, un approfondimento del problema della socialità e della comunicazione, con le recensioni, i saggi e soprattutto con l'intervento di Schleiermacher in difesa dell'amico, nella controversia sollevata dalla pubblicazione della *Lucinde*. Il romanzo erotico-allegorico di Schlegel è occasione di una messa in discussione della tradizionale visione dell'amore e dell'introduzione di nuove formule morali, a cui il Nostro contribuisce pronunciandosi in proposito nei *Vertraute Briefe* (1800), romanzo epistolare concepito secondo i canoni letterari romantici, e nella recensione all'opera, uscita poco dopo. Il filone ermeneutico esibisce così un intimo legame con quello etico, come si evince dai *Monologhi*, l'ultimo lavoro del periodo berlinese, decisivo per la presentazione della visione morale schleiermacheriana.

Il presente capitolo tenta di ricostruire questi intrecci attraverso gli scritti di Schleiermacher dagli *Spinoza-Studien* ai *Vertraute Briefe*, seguendo lo svolgersi delle sue principali interlocuzioni filosofiche. Il primo paragrafo è dedicato al rapporto tra Schleiermacher e Jacobi, inquadrato attraverso una lettura della visione del religioso presentata nelle *Reden* alla luce dei materiali su Spinoza, e si muove dunque su un arco temporale che va dal 1793 al 1799. Il secondo verte su una ricostruzione della *Auseinandersetzung* con Schlegel, ricostruzione mirata che si concentra su due fronti principali: la prosecuzione, insieme a Schlegel, delle riflessioni metafisico-antropologiche inaugurate dagli *Spinoza-Studien*, in secondo luogo gli scritti sulla comunicazione e l'amore, dalla recensione a Garve ai *Vertraute Briefe*. Questo paragrafo funge dunque nella sua parte iniziale come integrazione del primo, registrando un ampliamento della prospettiva tematica e cronologica. Esso si muove grossomodo tra il 1797, anno presunto della stesura dei frammenti su Leibniz, e il 1800, anno di uscita dei *Vertraute Briefe*. Il terzo e ultimo paragrafo tira le fila del percorso compiuto tra etica, socialità e religione nel primo Schleiermacher, e lo fa attraverso la messa a fuoco del rapporto con Fichte. Questo si snoda tra il *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, primo scritto programmatico sulla socialità in cui

Schleiermacher presenta in polemica con Knigge una concezione antropologica alternativa a quella fichtiana, i *Discorsi sulla religione* – letti, questa volta, alla luce delle polemiche sull’ateismo – e i *Monologhi*, in cui si ricongiungono antropologia, etica e prospettiva religiosa, in un’opera unitaria e riconoscibile, che sintetizza al meglio la concezione schleiermacheriana dell’individuo e del suo rapporto con la socialità. Il perimetro temporale va dunque dal 1798-99, quando viene composto il *Versuch*, al 1800, anno della pubblicazione dei *Monologhi* e della recensione alla *Bestimmung des Menschen* di Fichte. Nel capitolo, inoltre, una traccia continua attraversa la nostra disamina, e si tratta della persistente presenza kantiana, già riscontrabile negli *Spinoza-Studien*, ove Kant viene fatto interagire con Spinoza e Leibniz. Preliminarmente all’interlocuzione con Fichte inoltre ci soffermiamo nel terzo paragrafo su quel distacco da Kant che ad essa è profondamente legato, cercando di definire attraverso la recensione alla *Anthropologie* e alcuni pensieri annotati da Schleiermacher nel primo quaderno dei *Gedanken* l’esito del rapporto col criticismo e il senso del suo sovrapporsi – e a tratti del suo essere oscurato – dal riferimento all’idealismo di Fichte. La critica all’idealismo fichtiano nella recensione alla *Bestimmung* chiude così anche il perimetro enunciato nel titolo, la collocazione schleiermacheriana tra criticismo e idealismo, presentando attraverso i nuclei assunti come guida del nostro studio – etica, religione e socialità – i presupposti dell’operazione critica e teoretica che sarà portata a termine nelle *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*.

§ 1. *Schleiermacher e Jacobi dalle Spinoza-Studien ai Discorsi sulla religione*

Abbiamo visto nel primo capitolo come il rapporto tra Schleiermacher e Jacobi possa secondo alcuni interpreti³⁵⁶ esser retrodatato per via dei riferimenti al fatalismo sino alla composizione del saggio *Über die Freiheit*. Mettendo da parte solo momentaneamente la questione interpretativa, si può affermare che il momento inaugurale dell’aperto confronto col filosofo è rinvenibile all’altezza delle *Spinoza-Studien*. Tre sono i manoscritti, pubblicati nel volume I/1 della *Kritische Gesamtausgabe*, che il giovane Schleiermacher dedica alla filosofia di Jacobi e Spinoza, tutti composti nell’inverno tra il 1793 e il 1794: il saggio intitolato *Spinozismus*, la *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* e il breve scritto dal titolo *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und*

³⁵⁶ Ci riferivamo in particolare alla tesi di F.C. Beiser, *Schleiermacher’s ethics*, cit. Cfr. *supra*, p. 65, nota 202.

besonders über seine eigene Philosophie. Quanto all'ordine di composizione, la cui ricostruzione risulta particolarmente ardua, ci rifacciamo alle indicazioni contenute nella *Einleitung* alla KGA I/1³⁵⁷. Il primo scritto è costituito da due parti: nella prima, Schleiermacher trascrive fedelmente le enunciazioni contenute nei quarantaquattro paragrafi dello scritto jacobiano del 1785 dedicato a Spinoza, che porta il titolo *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*; nella seconda, invece, sono contenute osservazioni e annotazioni schleiermacheriane all'opera di Jacobi. In seguito alla composizione della *Kurze Darstellung* si collocano, rispettivamente, la seconda parte dello *Spinozismus* e il breve scritto sulla filosofia di Jacobi, dagli *Spinozabriefe* al *David Hume*. La prima parte dello *Spinozismus* è sicuramente anche la prima in ordine di composizione. È proprio da Jacobi che Schleiermacher ricava le informazioni necessarie a stilare una breve presentazione della filosofia spinoziana, presentazione in cui Spinoza viene fatto interagire, in un complesso gioco critico, con le filosofie di Leibniz e Kant. Decisivo è in questo quadro il ruolo svolto da Brinckmann, compagno di studi con cui Schleiermacher si ricongiunge nell'agosto del 1793 a Berlino, dove si trasferisce nel settembre dello stesso anno, presso il parente Karl August Reinhardt, avendo ottenuto un posto in seminario per mezzo di Friedrich Samuel Gottfried Sack³⁵⁸. Qui l'amico gli mette a disposizione il testo jacobiano su Spinoza, cui Schleiermacher si era andato interessando negli ultimi mesi. Dà così inizio ai suoi studi spinoziani, i cui frutti confluiscono in modo decisivo nell'opera del 1799, composta in seguito al definitivo trasferimento a Berlino, avvenuto appena tre anni prima. Stimolato dall'ambiente romantico berlinese, il progetto di stesura delle *Reden* viene concepito forse a partire dal 1796, quando, lavorando a stretto contatto con Friedrich Schlegel, Schleiermacher viene motivato a «far fruttare lo spirito della nuova filosofia nel campo della religione»³⁵⁹, rimandando così i piani di una sistemazione dell'etica. Le riflessioni sull'etica, però, confluiscono anch'esse nella stesura delle *Reden*, accanto a quelle sulla *Geselligkeit*. A queste ultime Schleiermacher inizia a lavorare dall'autunno del 1798, poco prima che, nell'inverno tra il 1798 e il 1799, la tematica religiosa passi in primo piano, reincludendo al suo interno le

³⁵⁷ Cfr. KGA I/2, pp. LXXV-LXXXIII.

³⁵⁸ Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738-1817), figlio di August Friedrich Wilhelm – gran cappellano sotto Federico II e membro dell'Accademia Prussiana delle Scienze – è il padre del teologo Karl Heinrich. Personaggio influente dell'ambiente berlinese, cappellano di corte e poi vescovo di Berlino, diviene istitutore dei figli di Federico Guglielmo II e Federico Guglielmo IV. È proprio Sack, tra l'altro, a spingere Schleiermacher a dare alle stampe le sue prediche, avendone riconosciuto il talento letterario e di traduttore. Insieme intraprendono infatti, occasionalmente, piccole opere di traduzione, tra cui anche prediche di Hugo Blair, noto teologo presbiteriano e professore di eloquenza a Edimburgo.

³⁵⁹ KGA I/2, p. LIV.

meditazioni su individuo, socialità e comunicazione che saranno rielaborate poco più tardi nei *Monologen*. Nelle prossime pagine proporremo una lettura mirata delle *Spinoza-Studien*, in cui isoleremo i punti essenziali al fine di fissare le implicazioni della lettura schleiermacheriana di Jacobi e Spinoza rispetto alla concezione di etica, socialità e religione nelle *Reden*. Negli anni successivi e fino alla *Glaubenslehre*, che come sappiamo Schleiermacher progettava di dedicare proprio a Jacobi, il filosofo sembra ritrarsi in un'inspiegabile assenza³⁶⁰, riscontrabile anche nelle *Grundlinien*: un'assenza di cui tenteremo di comprendere le ragioni e le eventuali smentite, sulla base degli elementi forniti da questa prima lettura, all'interno dell'ultimo capitolo.

1.1. *Spinoza e il principio d'inerenza. Finito e infinito come fenomeno e noumeno*
 [Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems (1793/94); Spinozismus (1793/94); Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realisums, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie (1793/1794)]

«Mi ricordo che anche per me, già nelle mie prime meditazioni filosofiche, il *principium individuationis* ha costituito il primo punto critico della filosofia teoretica»³⁶¹. Così Schleiermacher commenta le osservazioni jacobiane sul *principium individuationis* quale punto di discriminazione tra idealismo e realismo³⁶². Resa nello scritto intitolato *Spinozismus*, questa enunciazione s'inserisce all'interno di una complessa ricostruzione della problematica del *principium individuationis* in Leibniz e Spinoza. Se per Jacobi la formulazione di Leibniz, attraverso la dottrina delle monadi, riesce a operare un vero e proprio rovesciamento dello

³⁶⁰ Fanno eccezione alcune testimonianze epistolari, tra cui la lettera a Brinckmann del 19/07/1800, in cui Schleiermacher allude al «falso contrasto tra la nuova filosofia popolare e il misticismo» (KGA V/4, *Briefwechsel 1800, Briefe 850-1004*, hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin – New York 1994, pp. 169 sgg.), contestando la ricostruzione meramente razionale di Spinoza operata da Jacobi, e quella del 25/06/1801 a von Willich (cfr. KGA V/5, *Briefwechsel 1801-1802, Briefe 1005-1245*, hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin – New York 1999, pp. 159 sgg.), che riprenderemo nel prossimo capitolo, assieme alla questione concernente lo sviluppo dello spinozismo schleiermacheriano nelle *Grundlinien*. Cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit.: per Arndt Jacobi funge soltanto da mediatore della visione spinoziana nelle *Spinoza Studien*, da cui non è possibile desumere una vera e propria presa di posizione diretta nei confronti del filosofo: «Per contro, la lettura schleiermacheriana porta a un confronto sistematico della metafisica spinozistica con la critica della ragione kantiana, in cui egli – in modo completamente indipendente dai dibattiti di Jena – viene condotto a posizioni che si accordano in ampia misura con quelle dei romantici» (pp. 133-134).

Cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 93-97.

³⁶¹ F.D.E. Schleiermacher, *Spinozismus*, KGA I/1, p. 546.

³⁶² Sul concetto di individuo, che Schleiermacher desume da Spinoza attraverso Jacobi, e quello di persona, la cui definizione passa, nello *Spinozismus* (cfr. *ivi*, pp. 538-545), attraverso un confronto tra la concezione kantiana e quella jacobiana, cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., pp. 189-200; D. Seibert, *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft*, cit., pp. 320-323.

spinozismo e a garantire uno statuto sostanziale alle molteplici individualità finite, che rappresentano infatti, tutte in eguale grado, «lo *specchio* vivente dell'universo», la dottrina di Spinoza, per la quale «vi può essere soltanto un'unica sostanza»³⁶³ finisce per ridurre al nulla sia le cose finite che Dio, da cui queste ultime si producono in modo necessario e quasi meccanico. Schleiermacher riprende l'analisi jacobiana e, attraverso una serie di incalzanti passaggi argomentativi, porta alle estreme conseguenze – contro Leibniz – l'evidenziazione jacobiana del rischio che il principio leibniziano, radicalizzato, si risolva esso stesso nello spinozismo³⁶⁴. La pluralità delle monadi non costituirebbe nient'altro, in definitiva, che l'affermazione della pluralità delle sostanze, affermazione che, lungi dal poter assicurare una sussistenza autonoma alle cose finite, poiché manca di un principio positivo di distinzione tra le sostanze stesse, non fa altro che replicare la concezione spinoziana per la quale si dà, in fondo, un'unica unità sostanziale. La posizione leibniziana della pluralità delle sostanze, la proposizione, cioè, per cui le cose singole *sono* sostanze, riproduce l'affermazione spinoziana per cui, stante l'unità della sostanza, le cose singole *hanno*, anche se non sono esse stesse, la sostanza. Significativi i passaggi in cui, attraverso la critica all'analisi jacobiana, Schleiermacher viene a esporre, anche se solo per accenni, la propria peculiare posizione rispetto al problema: «nella mia filosofia non ammetto e non ho bisogno di alcun altro individuo oltre a quelli di cui ho reso conto»³⁶⁵; rimarcando la necessità di definire in modo più precipuo il concetto di individuo, egli nega la pluralità delle sostanze: «Non ammetto dei veri e propri individui, nella misura in cui questi dovrebbero essere propriamente delle sostanze, e non ho neanche bisogno di trovare un principio per questo» e concede, con Spinoza, l'esistenza dell'individuo come ciò che, non essendo propriamente «parte della sostanza», è tuttavia «qualcosa che inerisce alla sostanza stessa»³⁶⁶. Proprio nella concezione dell'individuo Schleiermacher introduce dunque l'elemento di originalità della sua interpretazione dello stesso Spinoza. Concedendo l'inerenza all'infinito come parte del tutto,

³⁶³ KGA I/1, p. 547.

³⁶⁴ Occorre infatti sottolineare che stesso Jacobi si esprime criticamente verso Leibniz in alcuni passaggi degli *Spinozabriefe*, operando, sebbene con una finalità differente, quella riduzione della filosofia leibniziana allo spinozismo che ritroviamo in Schleiermacher in funzione di difesa di Spinoza. Si veda ad es. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1969, p. 72: «Trova che i principi di Leibniz gli siano esiziali? – Io: Come potrei, colla ferma convinzione che il determinista coerente non si distingue dal fatalista? ... Le monadi, coi loro vincoli, mi lasciano inconcepibili come prima l'estensione e il pensiero [...] Del resto, non conosco nessun sistema, che possa accordarsi collo spinozismo come quello di Leibniz».

³⁶⁵ Ivi, p. 552.

³⁶⁶ Ivi, p. 550.

ne rimarca l'autonomia e la irriducibilità, pur nella inerenza all'infinito data dal suo essere parte di un universo di manifestazioni finite.

Se dunque rispetto al problema dell'individuo non si tratta per Schleiermacher di scegliere «tra due dogmatismi»³⁶⁷, quello leibniziano e quello spinoziano, la visione del rapporto tra finito e infinito lo conduce decisamente dalla parte di Spinoza. La prima occorrenza di questo motivo si dà nella seconda sezione dello *Spinozismus*. Il rapporto tra finito e infinito, mutuato da Spinoza attraverso Jacobi, costituisce infatti uno dei tre punti fondamentali in cui Schleiermacher scandisce la trattazione: «Si può raccogliere in tre punti fondamentali tutto il contenuto di questa esposizione: 1) la dottrina delle cose infinite in sé; 2) la dottrina della relazione delle cose finite all'infinito; 3) la dottrina della relazione dell'estensione al pensiero nelle cose finite»³⁶⁸. Particolarmente rilevanti ai fini della ricostruzione della presenza spinoziano-jacobiana nelle *Reden* sono gli ultimi due punti. Schleiermacher riporta l'argomento di Jacobi, secondo il quale Spinoza sarebbe pervenuto al principio dell'*en kai pan* a partire dal principio fondamentale per cui «la materia senza forma e la forma senza materia sono due cose ugualmente impensabili; la loro unificazione deve essere, di conseguenza, ovunque essenziale e necessaria». In risposta alla critica di Jacobi sul «modo naturale, ovvero necessario e meccanico» attraverso cui Spinoza fa derivare «le cose singole, coi loro concetti, immediatamente» dall'insieme di forma e materia che costituisce la sostanza, Schleiermacher precisa come i termini di materia e forma cui Jacobi ricorre nelle sue osservazioni non siano nemmeno propri della filosofia di Spinoza, rispetto alla quale si può parlare invece, a rigore, soltanto di «sostanza e modi» o di «estensione e pensiero»³⁶⁹. Di contro alla connessione estrinseca di forma e materia cui Jacobi ricorre in funzione anti-spinoziana, Schleiermacher riporta dunque la distinzione tra forma e materia, a suo avviso impropria, a quella tra estensione e pensiero e questa, a sua volta, viene accostata a quella tra sostanza e modi, come a suggerire l'idea che non vi sia un'originaria separazione da cui si conclude, con un meccanico passaggio dall'analisi alla sintesi, all'unione dei due aspetti, ma che tale unità proceda proprio dalla modalità di individuazione dei finiti, attraverso la loro inerenza all'infinito. La correzione della terminologia adottata da Jacobi contiene un preciso messaggio: parlare di forma e materia significa porre l'unità come un'unione, laddove estensione e pensiero procedono, nella lettura schleiermacheriana di Spinoza, proprio dal medesimo principio. Questa stessa conclusione verrà però approfondita nella *Kurze*

³⁶⁷ D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., p. 92.

³⁶⁸ KGA I/1, p. 523.

³⁶⁹ Ivi, p. 556.

Darstellung, e la visione spinoziana del rapporto tra pensiero ed estensione sarà corretta tramite il ricorso alle idee di spazio e tempo in Kant. Ma procediamo con ordine.

Una più radicale spiegazione di questo argomento è fornita, nello *Spinozismus*, dallo sviluppo del motivo della connessione universale, che abbiamo visto essere la chiave di volta del determinismo etico schleiermacheriano nella rapsodia *Über die Freiheit*, in particolare all'altezza della terza sezione dello scritto, in cui l'allusione alle polemiche su fatalismo, indifferentismo ed equilibrismo nascondeva un'eco della digressione su fatalismo, materialismo e panteismo contenuta nel *Versuch* reinholdiano. Il discorso teoretico e cosmologico si sposta così sul versante pratico e antropologico, con implicazioni di non poco conto. I passaggi in questione sono contenuti nello *Spinozismus* e nello scritto più esplicitamente dedicato a Jacobi, il saggio *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft*. Qui, alla netta dicotomia che Jacobi instaura tra il «meccanismo che costituisce l'esistenza sensibile dell'essere singolo» come pura passività e la libertà come spontaneità, come «indipendenza della volontà dal desiderio»³⁷⁰, Schleiermacher contrappone la concezione spinoziana del rapporto tra pensiero ed estensione: «non vedo perché un essere che possiede un'unità dell'autocoscienza non dovrebbe poter essere per questo nelle sue azioni totalmente passivo e dipendente dal meccanismo naturale»³⁷¹. Se Jacobi concorda con Spinoza nel ritenere che, se non vi fossero in natura cause finali ma soltanto efficienti, essa sarebbe un mero meccanismo e la facoltà pensante disporrebbe soltanto della capacità contemplativa, egli se ne discosta nel ricavarne la conclusione per cui «gli effetti e le passioni non agiscono, nella misura in cui essi sono sensazioni e pensieri»³⁷². Di contro alla concezione jacobiana della causalità, Schleiermacher afferma che, pur non essendo la facoltà pensante una causa finale, ad essa non spetta affatto il puro contemplare: come esempio della capacità che il pensiero detiene di agire in quanto causa efficiente, Schleiermacher adduce

³⁷⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie*, ivi, p. 592. Come rimarca Thouard, per lo Jacobi di cui Schleiermacher trascrive le affermazioni sulla libertà contenute nelle due serie di 24 e 29 tesi nei *Werke* (IV-1, pp. 17-36; pp. 43-50), il problema è quello di mediare tra la affermazione di sé e l'apertura all'altro, nella critica al determinismo razionalistico dell'*Aufklärung* così come di quello di stampo spinoziano, a cui il filosofo oppone l'immediatezza dell'essere reale: «Il testo di Jacobi va al di là della contrapposizione di una critica del determinismo illuministico, rappresentato dalla figura polemica dello "spinozismo", e dell'affermazione dei diritti della libertà del soggetto credente. Per il suo progetto di una conciliazione dei punti di vista di Spinoza e di Fénelon, abbozzata negli ultimi paragrafi, Jacobi si avvicina a un'articolazione tra due opposti concetti della soggettività: l'affermazione di sé e l'apertura all'altro» (D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 93-97). È lo stesso problema che sta a cuore a Schleiermacher nella definizione del suo determinismo etico, che come mostreremo più avanti proprio nel confronto con Jacobi trova la sua articolazione in riferimento al fatto religioso.

³⁷¹ KGA I/1, p. 544.

³⁷² Ivi, pp. 527-528.

precisamente «il caso più difficile di un'azione morale»³⁷³. Nel caso della decisione, infatti, la modificazione del pensiero è effetto di ciò che è stato pensato precedentemente, così come «la determinazione attuale della facoltà fisica [...] è la conseguenza di una precedente modificazione dell'estensione»³⁷⁴. Schleiermacher definisce così la propria concezione del rapporto tra estensione e pensiero in base al principio, tipicamente deterministico, per cui «ogni mutamento di una cosa è una nuova relazione della cosa stessa con un'altra»³⁷⁵. Se nella connessione universale si danno due possibili profili della relazione tra le cose, l'estensione e il pensiero, appunto, questi due versanti si accompagnano vicendevolmente in ogni modificazione del reale, tanto che – scrive Schleiermacher – «estensione, movimento e velocità non sono altro che la manifestazione (*Darstellung*) di spirito, volontà e talento»³⁷⁶, e costituiscono, perciò, nel complesso, un unico plesso di determinazione causale. Alla coscienza immediata della libertà jacobiana Schleiermacher sostituisce dunque una visione deterministica in cui il versante spirituale e quello naturale coesistono nel condizionamento dell'azione, sebbene si dia una progressiva preminenza del primo sul secondo, come vedremo nei *Monologen*. Si è già visto d'altronde come il versante spirituale, identificato con la socialità, già nella *Freiheitsschrift* venisse sovraordinato a quello fisico.

Proprio a questo insieme di questioni fa riferimento il noto adagio jacobiano secondo il quale ogni determinismo sfocia necessariamente nel fatalismo. La risposta di Schleiermacher a Jacobi è indicativa, se si pensa al percorso tracciato nella *Freiheitsschrift*: «Spinoza non era un fatalista se non nell'accezione di quello che io chiamo compiuto determinismo»³⁷⁷. Particolarmente chiaro è in tal senso il parallelismo che Schleiermacher propone tra la concezione dell'armonia di Leibniz e quella di Spinoza: «Il leibniziano arriva con la sua armonia tanto lontano quanto Spinoza; solo che quello pone il fondamento di questa armonia in una manifestazione arbitraria della somma intelligenza, questo nella natura e nella costituzione necessaria dell'infinito»³⁷⁸. È qui contenuta la stessa critica alla teodicea e all'armonia prestabilita che sarà radicalizzata e portata agli estremi nei frammenti su Leibniz, su cui torneremo più avanti. Ad ogni modo, l'allusione all'armonia fornisce un chiaro punto di giuntura fra la dottrina della necessità affermata dal determinismo e la problematica del rapporto finito-infinito che sarà al centro delle *Reden*. Segnatamente, essa riproduce

³⁷³ Ivi, p. 529.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Ivi, p. 530.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Ivi, p. 532.

³⁷⁸ Ivi, p. 528.

nient'altro che la consapevolezza maturata nel saggio sul valore della vita, ovvero l'intuizione della giustizia del destino come soluzione al rapporto tra libertà e necessità. Si legge nello *Spinozismus*:

Se la cosa infinita genera incessantemente, allora certamente tutte le cose che una volta potrebbero divenire reali lo diverranno; questo è l'unico mondo possibile di Spinoza. Questo mondo non può essere migliore né peggiore di com'è, perché ogni cosa diverrà davvero reale se potrà divenirlo, e in nessun tempo potrebbe essere migliore di quello in cui essa si trova. Così ogni cosa attraversa quei mutamenti che può attraversare, e non può esserle risparmiato nessuno dei mutamenti che essa deve attraversare; l'idea di fine, scopo e bene qui non ha affatto luogo, all'infuori di un bene metafisico che consiste soltanto nella completezza che è comunque essenziale all'infinito³⁷⁹.

Veniamo infine al momento più originale della ricostruzione schleiermacheriana, che interessa specialmente riguardo allo sviluppo dell'interlocuzione con Kant. Schleiermacher tratteggia nella *Kurze Darstellung* un confronto incrociato tra le filosofie di Kant, Spinoza e Leibniz, esponendo qua e là la propria visione delle questioni che vengono messe in campo. Nell'impostare il confronto tra la filosofia kantiana e quella spinoziana, viene proposto, tra l'altro, un parallelismo tra il rapporto fenomeno-noumeno e il rapporto finito-infinito al centro delle rispettive visioni. Tentando di pervenire a un'identificazione dei due binomi, Schleiermacher osserva come, se il noumeno è il fondamento comune che sta alla base delle apparenze, e se l'insieme delle apparenze sensibili, la cui successione si dà alla nostra facoltà rappresentativa, costituisce una totalità che copre l'intero mondo sensibile, allora il noumeno e il fenomeno kantiani sono sostanzialmente sovrapponibili, rispettivamente, all'infinito e al finito spinoziani: «Io credo che in questa esposizione non sia contenuto nulla che contraddica alla visione kantiana delle cose»³⁸⁰. I due binomi, però, annota Schleiermacher più avanti, non possono essere sovrapposti del tutto in quanto, se Spinoza pone a fondamento del molteplice finito un'unità sostanziale, Kant compie quello spostamento al piano soggettivo che costituisce il passaggio cruciale della svolta critica: «Certo non si può affermare che in Spinoza la cosa infinita si rapporti al finito come in Kant i noumeni ai fenomeni, perché altrimenti Spinoza avrebbe dovuto scoprire la filosofia critica prima di Kant»³⁸¹. Ciò che accomuna però le due visioni è che entrambe muovono, seppur su diverse strade e secondo

³⁷⁹ Ivi, p. 534.

³⁸⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems*, KGA I/1, p. 527.

³⁸¹ Ivi, p. 573.

diverse modalità, dal «bisogno di subordinare le cose della nostra percezione a un'altra esistenza che sta al di fuori della nostra percezione»³⁸². Se l'intuizione fondamentale della filosofia spinoziana è racchiusa nell'affermazione secondo cui «le cose finite mutevoli stanno in una relazione di mediata inerenza a ciò che esiste come infinito»³⁸³ – formula che, come vedremo, struttura la concezione schleiermacheriana del rapporto finito-infinito nelle *Reden* – Kant, pur muovendo dall'affermazione che le cose non sono un mero divenire, rimane fermo all'asserzione che vi è qualcosa che sussiste al fondo di ogni apparenza (*Erscheinung*). All'«idealismo critico è estranea», in sostanza, la possibilità di «affermare con Spinoza un'unità e infinità positiva»³⁸⁴.

In Spinoza l'affermazione positiva dell'unità è strettamente connessa, a sua volta, alla concezione per cui estensione e pensiero sono attributi dell'infinito, concezione su cui si basa, per l'appunto, «l'unica differenza tra lui e Kant»³⁸⁵. Pur essendo arrivato molto vicino al nucleo del criticismo, attraverso l'intuizione dell'«inerenza del finito all'infinito»³⁸⁶, osserva Schleiermacher come Spinoza non sia giunto alla comprensione del fatto che spazio e tempo non sono altro che «proprietà della nostra modalità rappresentativa», altrimenti, si legge ancora nella *Kurze Darstellung*, «non avrebbe mai detto che estensione e pensiero sono attributi, e, ancor meno, che sono gli unici attributi dell'infinito»³⁸⁷. Così Spinoza intuisce la funzione di spazio e tempo come «medio modificante, soltanto che non lo pone in noi, ma in una materia sconosciuta e infinita»³⁸⁸. Parrebbe darsi, a questo livello, una critica, attraverso l'apprezzamento del criticismo di Kant, ai limiti della filosofia spinoziana, limiti che derivano per Schleiermacher dagli stessi strumenti concettuali che Spinoza ha a disposizione nel momento storico in cui opera. Coticché Spinoza sembra rappresentare per Schleiermacher quasi un Kant *ante litteram*, un Kant incompleto, cui è mancata l'intuizione legata a quella rivoluzione copernicana che ha permesso a quest'ultimo di introdurre la sua concezione di spazio e tempo quali forme a priori dell'intuizione sensibile. Il criticismo, però, d'altro canto, ha il suo limite proprio nel fatto di non aver posto alcuna sussistenza positiva del noumeno, per il fatto di averne affermato la necessità senza sostanziarla di esistenza. Analizzando la cosmologia di Spinoza nella *Kurze Darstellung*, Schleiermacher osserva, però, come la

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ivi*, p. 574.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ivi*, p. 575.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ivi*, p. 576.

concezione spinoziana si sia resa esente, attraverso la propria visione del rapporto tra finito e infinito, dal rischio del dualismo.

La questione del dualismo ci pare conduca al nodo decisivo del rapporto Kant-Spinoza. Come abbiamo visto, essa costituisce uno dei motivi più ricorrenti della critica a Kant nelle *Jugendschriften*. Il dualismo volontà-ragione, sensibilità-intelletto, criticato da Schleiermacher sin dal saggio sul sommo bene, veniva superato nelle *Notizen zu Kant* e nel *Freiheitsgespräch* proprio attraverso la formulazione del concetto di sentimento. L'accostamento Kant-Spinoza proposto nella *Kurze Darstellung*, per il suo carattere frammentario e a tratti involuto, non permette di concludere a un univoco bilancio circa il tipo di schema che Schleiermacher ha in mente nel mettere a confronto le due filosofie. A questo proposito ci pare decisivo, però, un passaggio che Schleiermacher opera nel paragrafo sulla teologia di Spinoza, intitolato «Sulle ragioni per e contro una causa extramondana»³⁸⁹. Poco prima, nel trattare il concetto spinoziano di infinito, e il doppio profilo sotto il quale esso si presenta, come infinito per sé o come infinito in relazione alle cose finite, Schleiermacher rimarca come Spinoza, a partire dalla necessità di «trovare il fondamento ultimo delle cose finite», pervenga al pensiero di un infinito «la cui essenza è pura esistenza». L'infinito cui perviene Spinoza, allora, scrive Schleiermacher, «non è l'intero perfetto infinito»³⁹⁰, ma quell'infinito cui le cose finite si rapportano, in una relazione di inerenza mediata. Ciò che più conta, in questa sintetica restituzione della filosofia spinoziana, è il fatto che il principio guida che secondo Schleiermacher muove il filosofo è, a differenza di Kant, non solo la necessità di trovare un fondamento alle cose finite, ma anche, e soprattutto, la convinzione che, in ogni caso, «il fondamento ultimo delle cose finite non può trovarsi al di fuori delle cose stesse»³⁹¹. In questo principio si colloca la differenza fondamentale che intercorre tra Kant e Spinoza e in base alla quale Schleiermacher, nella sezione dedicata alla teologia spinoziana, afferma: «Anche qui mi sembra che vinca Spinoza, o piuttosto mi sembra che il kantismo, se esso si autocomprende, sia dalla parte di Spinoza»³⁹². È proprio una critica al dualismo kantiano, allora, quella che, a nostro avviso, viene ripercorsa nell'impostare il parallelismo Kant-Spinoza. Una coerente radicalizzazione della filosofia kantiana porterebbe infatti lo stesso Kant a riconoscere che non può darsi alcun fondamento del finito se non nel finito stesso, che il finito inerisce all'infinito mediatamente e che per la stessa ragione l'infinito va pensato

³⁸⁹ Ivi, p. 569.

³⁹⁰ Ivi, p. 567.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² Ivi, p. 570.

sotto un duplice profilo, come ciò che sussiste per sé e, inscindibilmente, come fondamento immanente e sostanziale delle cose finite. Tanto che la pretesa kantiana di affermare l'esistenza di un noumeno che, stando a fondamento del fenomeno, non costituisce tuttavia né la sua causa, né la sua base sostanziale d'inerenza, viene giudicata nella *Kurze Darstellung* come nient'altro che un residuo dogmatico, il cui superamento ricondurrebbe, infine, alla stessa filosofia di Spinoza:

Cosa obbliga o anche solo induce Kant ad assumere una cosa extramondana come causa del mondo intellettuale? Sa egli, allora, se in generale la categoria di causalità sia applicabile al noumeno? Sa se sia un condizionato quel mondo in cui c'è bisogno di cercare un incondizionato? Evidentemente egli non viene indotto da null'altro che da un inconseguente residuo del vecchio dogmatismo³⁹³.

Ricapitolando brevemente quanto visto sinora, tre punti fondamentali emergono dal confronto schleiermacheriano con Jacobi e Spinoza negli scritti del 1793/94, riconducibili ai tre termini oggetto del nostro studio: *religione*, per la visione del rapporto tra finito e infinito che, mutuata da Spinoza e corretta attraverso Kant, in una reciproca sintesi di positivo (Spinoza) e trascendentale (Kant), viene elevata nelle *Reden* a contenuto dell'intuizione religiosa; *etica*, per la concezione non sostanzialistica dell'individuo, che confluirà nelle *Reden* e nei *Monologen*, e per le riflessioni critiche sulla restituzione jacobiana del rapporto tra pensiero ed estensione, le quali conducono infine, sul versante della *socialità*, alla questione che verte su fatalismo e determinismo. Il determinismo etico schleiermacheriano, distanziandosi dalla realtà immediata della libertà in Jacobi, cerca, in particolare, di fornire una risposta al problema della conciliazione tra la libertà individuale nella singolarizzazione e il condizionamento reciproco nell'interazione delle individualità finite. Vediamo di seguito come i tre punti si combinino variabilmente, dando origine nelle *Reden* a una nuova visione del religioso, non assimilabile al razionalismo illuministico o alla religione morale kantiana nei suoi esiti idealistici, né, nonostante i debiti e le affinità innegabili, alla convinzione immediata della fede jacobiana.

³⁹³ *Ibid.* Cramer (*Schleiermacher und Spinoza*, cit., pp. 140-141) rinviene inoltre nel carattere "sentimentale", fluido e mobile dell'intuizione schleiermacheriana la differenza fondamentale rispetto al concetto spinoziano di intuizione: «La conoscenza intuitiva dell'universo di Spinoza è un afferramento pensante dell'universo, l'intuizione dell'universo di Schleiermacher e il connesso sentimento, il sentimento e il gusto per esso, no» (p. 141).

1.2. *Il più alto realismo della religione. La critica schleiermacheriana all'idealismo*
[Wissen, Glauben und Meinen (1790/1793); Über die Religion (1799)]

Stampati nel giugno del 1799, i *Discorsi sulla religione* sono subito accolti dal circolo berlinese della *Frühromantik* come una «raffigurazione esemplare della nuova concezione romantica della religione»³⁹⁴ e conoscono immediatamente un'ampia risonanza. Accanto a questa precoce valorizzazione, che sin dalla sua prima uscita la eleva al rango di un testo epocale sulla religione, l'opera riceve però forti critiche da parte dell'Illuminismo ecclesiastico cristiano, critiche motivate proprio dalla presenza di Spinoza. Le *Reden* vengono tacciate di spinozismo e il loro autore bollato come un panteista. Indicativo di questo atteggiamento è ad esempio il giudizio di Sack: «Dopo aver letto attentamente il libro, purtroppo non posso riconoscervi altro che un'entusiastica apologia del panteismo, una illustrazione retorica del sistema spinoziano»³⁹⁵. La replica schleiermacheriana su questo punto è particolarmente indicativa. In risposta all'accusa di spinozismo, Schleiermacher enuclea infatti quale scopo ultimo delle *Reden*, da un lato, la definizione del rapporto che la religione intrattiene con la metafisica e, più in generale, con l'approccio filosofico-speculativo, dall'altro, questione che abbiamo visto innervare l'intero ciclo delle rapsodie filosofiche, l'analisi del nesso che intercorre tra morale e religione³⁹⁶: «Il mio libro dovrebbe essere un'apologia del panteismo, un'illustrazione del sistema spinoziano? Qualcosa di cui si è discusso soltanto occasionalmente e in poche pagine dovrebbe essere la cosa più importante?»³⁹⁷; e ancora: «Il mio scopo è stato proprio quello di presentare e fondare, nella presente tempesta di opinioni filosofiche, l'indipendenza della religione da ogni metafisica» e, parimenti, di «comunicare la mia opinione sul rapporto tra religione e morale. Ho detto abbastanza chiaramente, per non doverlo ripetere, che non ritengo che la religione sia

³⁹⁴ KGA I/2, p. LXI. Sul contesto romantico cfr. K. Nowak, *Romantik. Zum historischen Ort einer kulturellen und religiösen Erscheinung*, in U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"*, cit., pp. 39-57.

³⁹⁵ Ivi, p. LXII. La lettera di Sack e la risposta di Schleiermacher risalgono entrambe al giugno 1801.

³⁹⁶ Sul secondo capitolo delle *Reden* e in generale sul rapporto religione-metafisica-morale nei *Discorsi* cfr. F. Lönker, *Religiöses Erleben. Zu Schleiermachers zweiter Rede «Über die Religion»*, in D. Burdorf, R. Schmücker (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Schöningh, Paderborn; München; Wien; Zürich 1998, pp. 53-68; E. Brito, *Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale selon Schleiermacher*, cit.; E. Herms, *Religion, Wissen und Handeln bei Schleiermacher und in der Schleiermacher-Rezeption*, U. Barth, C.-D. Osthövener (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"*, cit., pp. 142-166.

³⁹⁷ KGA I/2, p. LXIII.

qualcosa di vuoto, per il solo fatto che proclamo che essa non è necessaria al servizio della morale»³⁹⁸.

Due sono i luoghi in cui ricorre, nei *Discorsi*, l'esplicito riferimento alla figura di Spinoza. Sebbene Schleiermacher ne riduca la portata nella risposta a Sack, riducendoli a occorrenze non essenziali e riportando l'attenzione piuttosto sul rapporto tra religione, metafisica e morale, l'interesse per la filosofia spinoziana attestato negli scritti del '93-'94, non può che accentuare l'impressione che il ruolo svolto da Spinoza nelle *Reden* sia tutt'altro che accessorio e che lo sia proprio in relazione a quella che Schleiermacher stesso isola come la problematica fondamentale dei *Discorsi*. Il primo riferimento a Spinoza, nel *secondo discorso*, ci pare perciò particolarmente significativo:

Sacrificate riverentemente con me una ciocca di capelli ai Mani del santo scomunicato Spinoza! Lo penetrava l'alto spirito del mondo; l'infinito era per lui principio e fine; l'universo, l'unico ed eterno amore; nel mondo eterno si specchiava con santa innocenza e umiltà profonda, con la coscienza di essere egli stesso lo specchio più amabile. Era pieno di religione e pieno di santo spirito; perciò egli è ancora là, solo e inaccessibile, maestro nella sua arte ma, al di sopra della maestranza profana, senza discepoli e senza diritto di cittadinanza³⁹⁹.

Al di là del tono retorico dell'apoteosi di Spinoza, apoteosi che per Cramer può essere letta in termini perfino «cristologici»⁴⁰⁰, tre sono gli elementi teoretici che ci pare vadano messi in luce per farne emergere il significato in relazione allo schema profilato dalla critica alla filosofia trascendentale. In primo luogo, Schleiermacher rimarca il valore della concezione spinoziana dell'universo e dell'infinito, associandola, in seconda battuta, alla lode della peculiare individualità incarnata da Spinoza, quale forma di quell'«umiltà» la quale non è altro che l'atteggiamento suscitato dall'esperienza religiosa nella relazione tra finito e infinito. Infine viene esplicitato, proprio in riferimento alla concezione spinoziana dell'universo e del rapporto tra finito e infinito, il fatto che essa incarni in modo esemplare lo spirito della religione, la pietà autentica quale sentimento di una fondamentale passività e di un'umile riverenza di fronte all'universo. Ciò che appare più rilevante, se si tiene presente questa triplice articolazione, è che essa s'inserisce proprio nel contesto delle riflessioni sulla

³⁹⁸ Ivi, p. LXIV.

³⁹⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, cit., pp. 185-326, ed. it. a cura di S. Spera, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 75-76.

⁴⁰⁰ K. Cramer, *Schleiermacher und Spinoza*, cit., p. 120.

«netta contrapposizione in cui la religione si trova verso la morale e la metafisica»⁴⁰¹. Se si leggono le battute che precedono immediatamente il riferimento a Spinoza, risulta allora agevole comprendere in che senso si dà, come propone Meckenstock, una continuità essenziale tra la critica alla filosofia trascendentale e l'apoteosi di Spinoza:

Come andrà a finire il trionfo della speculazione, l'idealismo perfetto e arrotondato, se la religione non lo equilibra e non gli lascia presentare un realismo più alto di quello che esso temerariamente e incondizionatamente si subordina? Annienterà l'universo, proprio mentre sembra formarlo, lo abbasserà a mera allegoria, a una vana ombra della nostra stessa limitatezza⁴⁰².

Ora, accanto alla funzione che l'apoteosi di Spinoza svolge nella critica alla filosofia trascendentale e ai suoi esiti idealistici, si può cogliere nel passo citato proprio un riferimento a Jacobi. Il più alto «realismo» della visione spinoziana viene fatto giocare contro la visione speculativa, contro quello che viene ora più precisamente definito come un approccio idealistico all'universo. Venendo al punto nodale del confronto implicito con Jacobi, si può affermare con Olivetti che Schleiermacher allude in questo passo non immediatamente all'idealismo fichtiano, ma proprio alla valutazione che ne dà Jacobi:

Di derivazione jacobiana è l'espressione, che Schleiermacher utilizza, "idealismo perfetto e arrotondato", jacobiana è la comprensione dell'universo della speculazione come di un nichilistico mondo di fantasmi, jacobiana, soprattutto, è la contrapposizione fra idealismo e realismo [...]. La speculazione come idealismo perfetto ed arrotondato è per Schleiermacher irreligiosa, non ateistica come per Jacobi, ché, come già abbiamo avuto modo di ricordare, l'ammissione dell'esistenza di un Dio personale è del tutto inessenziale alla religione, secondo Schleiermacher⁴⁰³.

L'«idealismo perfetto e arrotondato» difetta, da un lato, di un'adeguata elevazione al di sopra del finito: a partire dall'ottica antropocentrica esso pretende di riportare entro schemi prefissati la propria visione dell'universo, riducendo l'universo stesso a una mera proiezione del finito. Dall'altro lato, e in connessione con ciò, la pretesa della filosofia speculativa è tacciata di temerarietà: un argomento, questo, che come vedremo più avanti specifica il riferimento vago all'idealismo come un riferimento all'idealismo fichtiano. L'idealismo mette

⁴⁰¹ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 72.

⁴⁰² Ivi, p. 75.

⁴⁰³ M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, cit., p. 10.

al centro della propria visione la finitezza rappresentata dall'uomo e dalla sua capacità di afferrare l'universo e ne fa la base per la comprensione del reale. Esso riproduce, dunque, applicandolo a ogni intuizione, lo stesso schema fondamentale, nella pretesa prometeica di poter ricomprendere al suo interno l'intero campo della realtà. La visione idealistica avanza cioè sulla realtà la pretesa sistematica di uniformare al concetto ciò che invece non può essere racchiuso nei limiti di un coglimento soltanto ideale. L'idealismo manca di riconoscere, in ultima istanza, il peculiare rapporto che sussiste tra l'individualità finita e l'infinito. Tale riconoscimento, lungi dall'aver luogo nell'approccio speculativo, può compiersi esemplarmente soltanto nell'esperienza religiosa. Come la speculazione infatti, la pratica non è in grado di pervenire ad altro che a «quella misera uniformità che conosce un solo ideale e lo mette alla base di tutto»⁴⁰⁴. In questo senso – e veniamo al punto decisivo – risulta chiaro come l'apprezzamento della filosofia spinoziana, interpretata nel senso di un realismo più alto di quello veicolato da una concezione basata sulla presenza immediata del reale alla coscienza, e fatta valere come contraltare dell'approccio speculativo e idealistico, riconducibile a Fichte, sia basato sul fatto che essa veicola l'intuizione del rapporto finito-infinito che è al centro della stessa religione. Questa la ragione per cui il primo riferimento alla filosofia spinoziana viene introdotto proprio nel momento in cui Schleiermacher, nel trattare «L'essenza della religione»⁴⁰⁵, approda alla nota definizione della religione quale intuizione e sentimento, quale «senso e gusto dell'infinito»⁴⁰⁶. In questo modo, Schleiermacher viene a situare la propria proposta di una nuova visione del religioso tra gli estremi dell'idealismo prometeico fichtiano e del realismo fideistico *à la* Jacobi⁴⁰⁷. A quest'ultimo tuttavia si mostra vicino nell'accentuazione della dimensione irrazionale e

⁴⁰⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 74.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 65.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 74.

⁴⁰⁷ Cfr. F.C. Beiser, *Schleiermacher's ethics*, cit., p. 60: Schleiermacher rinviene nel *principium individuationis* un modo per pensare, di contro all'universalismo della filosofia kantiana, il finito come manifestazione dell'infinito, garantendo, al contempo, uno statuto autonomo all'individualità: «Schleiermacher riteneva che le differenze individuali non scomparissero nell'unica sostanza universale di Spinoza, ma che ogni cosa singola avesse un valore caratteristico come manifestazione dell'infinito. Era una dimensione religiosa a giacere al fondo dell'individualismo schleiermacheriano». A nostro avviso tuttavia, alla luce delle *Spinoza Studien* e del parallelismo tra Spinoza e Kant, impostato proprio in riferimento al binomio finito-infinito/fenomeno-noumeno, si può concludere che l'affermazione schleiermacheriana sia concepita in funzione antifichtiana, piuttosto che antikantiana. In questo senso Schleiermacher si distingue anche da Jacobi, in cui pure è presente, segnatamente nel *David Hume*, un'interpretazione antiidealistica – ma antikantiana, beninteso – di Spinoza e un appaiamento, in questo quadro, di Leibniz e Spinoza. Cfr. F.H. Jacobi, *Werke* 2, pp. 215-216 e p. 242: «Tanto per Spinoza come per Leibniz, ogni anima rappresenta prima di tutto, cioè in forma immediata, il proprio corpo, e rappresenta il mondo in nessun altro modo che in conformità delle proprietà e della costituzione del suo corpo». Pur essendo presente dunque anche in Jacobi questo uso di Spinoza in funzione realistica, il realismo schleiermacheriano si smarca da quello jacobiano in quanto realismo di una specie superiore, opposto al realismo inferiore e “materialistico” di Jacobi.

preriflessiva della fede. Al motivo dell'intuizione si riferisce anche il secondo rimando a Spinoza:

Saliamo adesso più in alto, dove ogni antagonismo si riconcilia, dove l'universo si manifesta come totalità, come unità nella molteplicità, come sistema, meritando, solo così, il suo nome; non dovrebbe, colui che così lo intuisce come uno e tutto, avere più religione, anche senza l'idea di un dio, del più colto politeista? non dovrebbe Spinoza essere di tanto superiore a un pio romano, quanto Lucrezio lo è di un adoratore di idoli? Ma questa è l'antica incongruenza, il segno nero della mancanza di cultura: molti rigettano il più lontano possibile quelli che stanno con loro allo stesso livello, soltanto, in un punto diverso di esso!⁴⁰⁸

In questo passo la visione spinoziana non è apertamente contrapposta allo schema speculativo della filosofia trascendentale. Più sottilmente, essa viene posta in relazione col problema dell'idea di Dio. Lo spirito autenticamente religioso, osserva Schleiermacher, non è quello connotato dalla credenza in uno o più dei: più religioso del politeista è colui che crede nell'«unità nella molteplicità», nel principio dell'«*Eins und Alles*»⁴⁰⁹. Il principio dell'uno e del tutto, costituito dalle due proposizioni complementari: «tutto è uno» e «tutto è nell'uno», è l'intuizione fondamentale che sta al centro della religione⁴¹⁰. La stessa critica all'idea di Dio condotta nelle *Reden* è finalizzata alla riconduzione all'intuizione quale livello originario, quale ultimo piano articolabile dell'esperienza religiosa. L'idea di Dio non è essenziale alla religione, in quanto essa non è altro che un prodotto rappresentativo dell'esperienza religiosa, che varia a seconda dell'individualità di chi esperisce e delle condizioni, interiori ed esteriori, che formano il contesto in cui l'esperienza individuale si inserisce:

Quale di queste intuizioni dell'universo l'uomo fa sua, dipende dal suo senso dell'universo, questa è la misura autentica della sua religiosità; se egli ha un dio per la sua intuizione, dipende invece dall'orientamento della fantasia. Nella religione si intuisce l'universo, questo è posto come originariamente agente sull'uomo [...]; saprete che la fantasia è quanto di più alto e originario vi sia nell'uomo e che, fuori di essa, non c'è altro che riflessione su di essa; saprete che è la vostra fantasia che crea per voi il mondo e che non potete avere un dio senza mondo⁴¹¹.

⁴⁰⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 123.

⁴⁰⁹ K. Cramer, *Schleiermacher und Spinoza*, cit., p. 129.

⁴¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 129 sgg. per una breve ricostruzione della tematica dell'*en kai pan* nel contesto dell'Illuminismo tedesco da Lessing a Goethe.

⁴¹¹ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 123.

Anche in questo passo emerge chiaramente il nesso tra la critica alla filosofia trascendentale, l'apoteosi di Spinoza e la lettura di Jacobi: Schleiermacher radicalizza infatti l'affermazione circa l'inessenzialità dell'idea di Dio proprio attraverso il riferimento al motivo, di derivazione spinoziana, dell'intuizione dell'universo⁴¹². E valorizza, così, il versante sentimentale e immaginativo dell'esperienza religiosa, la sua capacità di originare rappresentazioni che rimangono comunque soltanto prodotti storici, incapaci di costituire, anche nella forma del dogma, il centro della fede, il suo costante nucleo sorgivo. Il parametro della fede, nelle parole di Schleiermacher la «misura della religiosità», viene spostato dal riferimento all'idea di un dio personale all'intuizione dell'universo. Questo tipo di passaggio è sintetizzato in quanto afferma Meckenstock circa uno dei momenti in cui si articola la funzione di Spinoza nelle *Reden*: «Spinoza simboleggia nei *Discorsi* la religione compiuta, che si esprime senza la rappresentazione personalistica di Dio»⁴¹³. E non si può non identificare tale personalismo con quello jacobiano, vedendo nella relativizzazione della centralità di Dio non soltanto un altro momento della critica a razionalismo e idealismo, ma anche una volontà di smarcarsi dal personalismo di stampo jacobiano proprio tramite il principio d'inerenza di Spinoza: «Schleiermacher trae per l'idea di Dio le conseguenze che si configurano in base al principio dell'inerenza»⁴¹⁴.

Si profila qui ancora più chiaramente il risultato secolarizzante della definizione schleiermacheriana della religione. L'intervento di Spinoza nelle *Reden*, in definitiva, si snoda in due direzioni: da un lato, la negazione della necessità del dogma è volta, di contro alla filosofia trascendentale, a una riconduzione “negativa” della religione alla storicità dell'umano; dall'altro, la stessa riduzione del dogma a portato storico e rappresentativo, conduce, come abbiamo visto, all'affermazione positiva della centralità dell'intuizione e del sentimento in cui, mondanamente, si situa l'esperienza individuale della trascendenza, una intuizione che non ha ad oggetto il Dio personalistico ma l'universo. La funzione positiva di Spinoza, allora, può essere compresa soltanto alla luce del contenuto particolare dell'intuizione religiosa: il rapporto tra finito e infinito⁴¹⁵. Nel *secondo discorso*, nel contesto

⁴¹² Cfr. *ivi*, pp. 123-124: «Nella religione, dunque, l'idea di Dio non sta così in alto come credete, né tra gli uomini veramente religiosi ci furono mai zelanti, entusiasti o fanatici dell'esistenza di Dio».

⁴¹³ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 229.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ Sul contenuto dell'intuizione religiosa si basa anche, nei *Discorsi*, l'affermazione della superiorità del cristianesimo, definita come «la religione delle religioni» (F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 248). Se, infatti, «l'intuizione fondamentale di una religione non può essere altro che una intuizione dell'infinito nel finito, cioè, un elemento universale della religione, ma che si può trovare, però, anche in tutte le altre e, se esse fossero perfette, vi si dovrebbe trovare, anche se non necessariamente, proprio nel punto centrale» (*ivi*, p. 229),

della critica all'immortalità dell'anima, scrive Schleiermacher: «Cercate invece di rinunciare alla vostra vita per amore dell'universo. Cercate già fin d'ora di annullare la vostra individualità e di vivere nell'uno e nel tutto; sforzatevi di andare al di là di voi stessi in modo da perdere poco anche se vi perdetete»⁴¹⁶. La critica all'immortalità dell'anima si lega al significato di una nuova trascendenza, una trascendenza "immanente" all'interno della quale l'individuo può sciogliere, nell'unità, la propria individualità finita, attingendo – lo vedremo anche nei *Monologhi* – un diverso tipo di immortalità. In questo senso la secolarizzazione del dogma costituisce il momento soltanto critico della concezione schleiermacheriana della religione, cui si associa, dall'altro lato, il momento positivo costituito dall'introduzione di un'universalità superiore: «il fine supremo della religione era scoprire un universo al di là e al di sopra dell'umanità»⁴¹⁷. Torniamo così al contesto del primo riferimento a Spinoza. Dopo aver fatto giocare, di contro alla visione idealistica, alla filosofia trascendentale quale approccio formalistico al reale, il più alto realismo implicito nella religione, Schleiermacher enuncia in queste sintetiche battute l'approdo decisivo dei *Discorsi*: «Intuire l'universo, vi prego di familiarizzarvi con questo concetto, è il cardine di tutto il mio discorso, è la formula più universale e più alta della religione dalla quale potete orientarvi in ogni sua parte, attraverso cui la sua essenza e i suoi limiti possono essere determinati nel modo più preciso»⁴¹⁸. Schleiermacher contrappone l'approccio della metafisica che pretende di pronunciarsi «sull'essere di questo Dio prima e fuori del mondo» a quello della religione, per la quale il primo non sarebbe altro che «mitologia»⁴¹⁹. La religione non s'interroga, come fa la metafisica, sui fondamenti ultimi del reale, non s'interroga sulla natura e l'attività di Dio, né pretende di pronunciarsi sulla durata della nostra esistenza spirituale: «Rappresentare tutto ciò che avviene nel mondo come azione di un Dio è religione perché esprime la sua relazione

l'intuizione del cristianesimo è la «più nobile, più degna di un'umanità matura» (ivi, p. 234). Essa, infatti «non è altro che l'intuizione della contrapposizione universale di tutto ciò che è finito con l'unità della totalità e del modo come la divinità tratta questa contrapposizione, come essa media l'inimicizia contro di sé [...] stabilendo dappertutto alcuni punti che sono, allo stesso tempo, qualcosa di finito e di infinito, di umano e di divino» (*ibid.*). Sulla filosofia della storia schleiermacheriana si veda in generale G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, cit.; sulla filosofia della storia delle *Reden* e il significato della superiorità del cristianesimo si veda M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, cit., pp. 132-139: il cristianesimo, rappresentando nient'altro che il «riconoscimento della storicità della forma», consiste per Schleiermacher, «nella sua intuizione originaria e genuina, precisamente nell'affermazione di quanto egli ha detto intorno alla religione in generale». La storicità veicolata dal cristianesimo rappresenta infatti la sintesi esemplare del rapporto tra finito e infinito, corruttibilità ed eternità, forma e contenuto, che è al centro dell'intuizione religiosa.

⁴¹⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 125.

⁴¹⁷ Ivi, p. 124. Secondo Olivetti vi sarebbe in particolare, nell'opposizione del concetto di universo a quello di umanità, un riferimento polemico a Herder (cfr. M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, cit., pp. 94-103).

⁴¹⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 76.

⁴¹⁹ Ivi, p. 77.

a un infinito tutto»⁴²⁰. Interviene a questo punto l'affermazione della superiorità della religione: «Voler avere la speculazione o la pratica senza religione è temeraria presunzione, ostilità insolente verso gli dei, l'empio sentimento di Prometeo»⁴²¹. Se la pretesa della metafisica di pronunciarsi su ciò che eccede l'esperienza è tacciata di irreligiosità, così anche la pretesa di lasciar sussistere metafisica e morale a prescindere dal riferimento alla religione è considerata come il frutto di un'empia tracotanza.

La centralità dell'intuizione religiosa rimanda così al risultato delle riflessioni sui postulati, a quel primo precipitato positivo della critica a Kant che abbiamo individuato, nell'ambito dello scritto *Wissen, Glauben und Meinen*, nel concetto di autocoscienza immediata, ricavato proprio dalla jacobiana coscienza immediata della realtà⁴²². Dal saggio emergeva, come abbiamo visto, l'istanza di una riconduzione della religione all'autocoscienza immediata, la quale, identificata col sentimento, verrà a costituire, fino alla *Glaubenslehre*, la base per una fondazione universale della fede. Tale istanza nasce, in *Wissen, Glauben und Meinen*, dal bisogno di universalità e necessità reclamato dalla fede razionale kantiano-fichtiana, la quale, in quanto fondata praticamente, si riduce per Schleiermacher a una forma di fede soggettiva e rimane consegnata, in definitiva, all'arbitrarietà dell'opzione individuale, non riuscendo a soddisfare l'esigenza da cui essa stessa muove. La fondazione della religione su intuizione e sentimento operata nelle *Reden* ci pare rispondere, allora, a questa esigenza di una diversa universalità, un'universalità legata, cioè, al necessario radicamento esperienziale della religione. Di contro a una fondazione razionale pratica della religione, Schleiermacher afferma, così, il radicamento immanente del finito nell'infinito. Se un ruolo fondamentale è svolto al proposito da Spinoza, Schleiermacher ricava da Jacobi la valorizzazione della dimensione preriflessiva della fede, facendone, nella sintesi con la filosofia trascendentale, un insieme di esperienza e universalità. È in questa affinità nient'affatto secondaria che va rinvenuta l'origine di quella vicinanza al filosofo che sarà attestata nello scambio epistolare del 1818 e nella *Glaubenslehre*. Tramite Jacobi egli inverte dunque il movimento kantiano-

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Ivi, p. 74. Cfr. F. Tessitore, *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, cit., p. 127: «Spinoza si erge contro Prometeo. Ma è lo Spinoza, letto anche da Herder e da Jacobi, quello al quale Schleiermacher si riferisce nel contrapporlo al prometeico Fichte, interprete idealistico di Kant. Cioè lo Spinoza che consente di non dimenticare la lezione criticistica di Kant nella ricerca del significato e della coesistenza originaria dei due piani della “coscienza sensibile mediata dall'oggetto, e della coscienza immediata della realtà, abbracciante l'io e il suo mondo esterno”».

⁴²² Cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., p. 86: «Attraverso la lettura jacobiana di Spinoza, così come negli sviluppi originali di Jacobi, Schleiermacher si confronta con la teoria della coscienza immediata della realtà che è determinante per la sua comprensione della soggettività». Cfr. *supra*, p. 33, nota 89 per la datazione del saggio e pp. 33-41 (capitolo I, § 1.2) per una ricostruzione complessiva.

fichtiano e non deduce, a partire dalla coscienza individuale, proposizioni su ciò che eccede la coscienza finita. Con un metodo proto-fenomenologico, muove dal prodotto storico, finito e molteplice della religione (la credenza in Dio, nell'immortalità dell'anima e il versante dogmatico-positivo in generale) e lo riconduce all'origine da cui esso è scaturito: l'autocoscienza o il sentimento, inteso come riferimento a se stessi nel rapporto con l'infinito. Tale rapporto è il nucleo cui la stessa intuizione dell'universo ritorna, in una circolarità che scompagina la polarità del binomio interno-esterno, finito-infinito, individuo-universo. Questo è il difetto fondamentale che viene attribuito alla visione speculativa: il movimento che dalla prospettiva finita, opposta a quella infinita quale suo oggetto teoretico o pratico, conduce alla determinazione univoca di quell'infinito stesso secondo parametri inadeguati alla sua intuizione. Il superamento di un rapporto di opposizione, di semplice relazione univoca tra finito e infinito, in vista di una circolarità, esperita e reale, del loro riferimento reciproco, costituisce allora, a nostro avviso, il significato ultimo dell'intuizione che sta al centro della religione, nonché il principio portante della filosofia di Spinoza nella lettura che Schleiermacher ne offre: non si dà finito se non nell'infinito, tuttavia l'infinito non si dà soltanto nel finito, ma anche autonomamente e per sé. All'intuizione religiosa si potrebbe applicare allora la definizione che Jacobi offre della concezione spinoziana della durata. Essa è nient'altro che «un certo modo di contemplare il molteplice nell'infinito»⁴²³.

La religione, in definitiva, è in grado di completare metafisica e morale in quanto offre loro un contenuto. La religione eleva morale e metafisica al di sopra del punto di vista finito dell'afferramento concettuale, della smania sistematica che avanza pretese onnicomprensive sul reale. Vera e propria «pietra di paragone»⁴²⁴ del reale, l'intuizione è ciò di cui difettano metafisica e morale. In base alla centralità, nella religione, dell'intuizione del rapporto tra finito e infinito, Schleiermacher afferma dunque quel primato del religioso che costituisce il guadagno positivo delle *Reden* rispetto all'istanza, dal valore ancora soltanto negativo, che sin dalle *Jugendschriften* mira a separare i rispettivi campi di pertinenza di religione, metafisica e morale. Ciò di cui difettano metafisica e morale, e che la religione è in grado di apportare, è «il sentimento fondamentale dell'infinita e vivente natura che ha per simbolo la molteplicità e l'individualità» e la consapevolezza che «ogni finito è costituito soltanto mediante la determinazione dei suoi limiti che devono come essere tagliati nell'infinito. Soltanto così,

⁴²³ KGA I/1, p. 526.

⁴²⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 75: «Dall'intuizione deve partire tutto e a chi manca l'anelito di intuire l'infinito, manca anche la pietra di paragone, e neppure certamente ne sente il bisogno per sapere se è esatto il suo modo di pensarlo».

entro questi limiti, anch'esso può essere infinito e avere una sua identità», altrimenti tutto si perde «nella uniformità di un concetto universale»⁴²⁵. Ora, tale concezione del rapporto tra finito e infinito costituisce a nostro avviso, al contempo, l'autentico fondamento della visione deterministica, la base “metafisica” della dottrina della necessità: esso è la forma più matura della concezione del rapporto tra individuo e comunità, autenticità e mediazione, singolarità e universalità, alla base degli scritti giovanili su etica, ermeneutica e socialità. Come nell'etica Schleiermacher perviene all'affermazione della determinazione universale, per cui ogni individualità finita si ritaglia all'interno della serie causale, così nell'ermeneutica il rimando circolare tra autenticità e mediazione costituisce lo schema fondamentale dello scambio comunicativo. Parimenti, nella tematizzazione più estesa del tema intersoggettivo, il *Versuch* del 1799, su cui torneremo nell'ultimo paragrafo, la *Wechselwirkung* viene identificata con l'essenza stessa della società. Questa la ragione per cui la sovraordinazione del religioso, lungi dal costituire il frutto di un'occasionale esagerazione retorica, pare costituire un guadagno positivo delle *Reden*⁴²⁶. A ciò si ricollega inoltre il problema della teodicea, che torna nella declinazione soggettivistica propria del saggio *Über den Wert des Lebens* e che costituisce anch'esso un tassello utile a completare il quadro del confronto con Jacobi, Spinoza e Leibniz avviato nelle *Spinoza-Studien*. In particolare, proprio rispetto al punto concernente la nozione di libertà e di necessità nel determinismo etico. Il motivo, che verrà elaborato anche nei frammenti su Leibniz redatti per «Athenæum», non ha infatti per Schleiermacher una valenza metafisica o cosmologica, ma riveste un carattere genuinamente morale. Scrive nei *Discorsi*: «Nell'universo, infatti, qualcosa può esistere soltanto mediante la totalità dei suoi effetti e dei suoi legami; tutto si riduce a questa totalità e, per entrarci dentro, bisogna considerare una cosa non da un punto esterno ad essa, ma dal suo centro e da ogni parte in relazione a questo, cioè nella sua esistenza particolare, nel suo essere proprio»⁴²⁷. Ogni cosa va considerata «dal suo centro»: è qui contenuto, in filigrana, un allargamento dell'intuizione al centro del saggio del '93, la consapevolezza che, stante la «giustizia del destino», è sull'individualità di ciascuno che ricade l'assunzione del destino stesso, ovvero il senso, volta a volta peculiare, della connessione universale in relazione al finito.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Cfr. F.C. Beiser, *Schleiermacher's ethics*, cit., p. 63.

⁴²⁷ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 139. Cfr., nella *Kurze Darstellung* (KGA I/1, p. 564), la restituzione del principio spinoziano per cui «Deve darsi un infinito, nel quale è compreso tutto il finito», che riecheggia nel passo appena citato dalle *Reden*.

Veniamo così al terzo termine oggetto del nostro studio, la socialità. Nel *quarto discorso* ricorre, nel contesto delle riflessioni su «La socialità della religione: chiesa e sacerdozio»⁴²⁸, la problematica pedagogica, che costituisce propriamente l'oggetto del *terzo discorso*. Qui Schleiermacher, riecheggiando la prima lettera ai Corinzi, scrive: «vi renderete conto, allora che è impossibile per qualsiasi maestro essere tutto a tutti»⁴²⁹. Poiché il campo della religione è costituito dall'universo, e l'esperienza religiosa si concretizza nell'intuizione che il finito ha dell'infinito, innumerevoli sono le prospettive che si aprono all'individuo per l'intuizione dell'universo, per l'esperienza su cui si modella la sua religiosità particolare. È alla luce della stessa concezione del rapporto tra finito e infinito, dunque, che va riletta la riduzione, concepita come vedremo in polemica con Fichte, del ruolo della mediazione nella religione. La mediazione non può costituire il compito ultimo della religione, è il suo superamento, al contrario, a rappresentarne il fine ideale della socialità religiosa. Essa mira infatti al raggiungimento di una condizione in cui ogni individualità particolare, ritagliandosi nell'infinito e assumendo tratti propri, sia in grado di inserirsi nella connessione universale all'interno di una comunicazione immediata e priva di ostacoli, esente dalla stessa necessità della mediazione. Vedremo come questo fine ideale si riconnetta strettamente alla tematica sociale e del linguaggio ed esamineremo il significato delle riflessioni sulla socialità in relazione all'affermazione del carattere paradigmatico dell'esperienza religiosa. L'intento anti-fichtiano del motivo della mediazione ci riconduce al senso ultimo del ruolo svolto da Spinoza nella critica alla filosofia trascendentale abbozzata nelle *Reden*.

Sebbene Kant non sia più presente come interlocutore diretto del discorso schleiermacheriano, le riflessioni contenute nelle *Reden* su morale e religione lasciano presumere che la delusione schleiermacheriana, non sorprendente, d'altronde, se si pensa al modo in cui Kant funge nei numerosi luoghi delle *Jugendschriften* che Schleiermacher gli dedica, trapeli tra le righe della critica a Fichte, essa stessa non esplicita, se non in alcuni passi, cui rimanderemo più avanti, che lasciano pensare a un aperto riferimento all'*Atheismusstreit*. Opportunamente Meckenstock rimarca, a tal proposito, come il guadagno fondamentale delle *Reden* consista, in primo luogo, proprio nella critica alla finalizzazione dell'idea di Dio, al suo uso costitutivo per l'etica, e dunque nel superamento di una fondazione etica della religione *à la Kant*⁴³⁰. Rifiutando la sua funzione di sostegno all'etica, Schleiermacher mira a preservare l'autonomia e la specificità della religione, che in tal senso

⁴²⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 155.

⁴²⁹ Ivi, p. 185.

⁴³⁰ Cfr. G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 223.

non viene più descritta come una funzione spirituale secondaria, ma viene considerata, al pari di morale e metafisica, come una peculiare forma di manifestazione dello spirito, come una modalità particolare attraverso cui l'individuo opera la propria assunzione dell'universo. La religione, anzi, rappresenta la forma più completa di questa assunzione. La critica schleiermacheriana al nesso metafisica-religione si muove allora proprio nel solco della filosofia trascendentale kantiana, di cui conserva l'affermazione della funzione soltanto regolativa dell'idea di Dio; soltanto, scrive Meckenstock: «Da questi binari Schleiermacher esce nella determinazione del rapporto tra religione ed etica, tra teologia ed etica. Qui Schleiermacher reclama, contro la funzione integrante e totalizzante dell'idea di Dio nella dottrina etica dei postulati di Kant, la piena autonomia della religione»⁴³¹. Se Kant e Fichte, al fine di purificare la religione, secondo la tendenza illuministica, da ogni elemento sovrarazionale, pervengono a una sua fondazione nel campo metafisico-morale (ove la morale rivela un residuo metafisico, in quanto unica metafisica possibile), finendo così per sacrificarne l'autonomia che Schleiermacher tenta di salvaguardare, Spinoza è invece «l'unica possibile risposta conclusiva alla domanda: perché proprio la religione?»⁴³². In particolare, bisognerebbe aggiungere: perché proprio la religione viene a costituire la sede per un radicale ripensamento dell'etica? E ancora: perché proprio nella religione Schleiermacher trova la sede per una nuova articolazione del problema della socialità? Scrive Schleiermacher nel *secondo discorso*:

Se essa è propriamente una forza di aggregazione, dovete ammettere che la religione è la parte più alta della filosofia e che metafisica e morale sono soltanto sue parti subordinate, sottodivisioni; perché ciò in cui due concetti distinti ed opposti diventano una cosa sola non può essere altro che il principio superiore al quale sono entrambi subordinati⁴³³.

Ora, si può scegliere di non valorizzare il passo schleiermacheriano, ritenendolo il frutto occasionale di una esagerazione retorica, oppure si può concludere, come fa Beiser⁴³⁴, che l'articolazione del rapporto tra etica, religione e metafisica guadagnata nelle *Reden* segni una svolta rispetto al pensiero giovanile di Schleiermacher. In maniera più sfumata potremmo dire, con Beiser stesso, che Schleiermacher viene a risolvere «le originarie indecisioni circa il

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ivi*, p. 228.

⁴³³ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 69.

⁴³⁴ Cfr. F.C. Beiser, *Schleiermachers ethics*, cit., p. 63.

rapporto tra morale e religione» in favore della religione, o meglio, di una «metafisica»⁴³⁵ in grado di descrivere l'intuizione fondamentale che sta alla base della religione. Sebbene possa apparire quantomeno contraddittorio il restituire la proposta avanzata da Schleiermacher in opposizione a metafisica e morale nei termini di uno schema metafisico, l'espressione non va intesa in senso tradizionale. La metafisica cui Beiser fa riferimento è infatti una concezione latamente ontologica, empirica, quasi fattuale, del rapporto tra finito e infinito, è la concezione che Schleiermacher desume da Spinoza ed è al contempo l'intuizione fondamentale che sta al centro della religione. La filosofia di Spinoza assurge in tal senso a correttivo "metafisico" delle insufficienze di metafisica e morale. Tornando all'analisi di Meckenstock, potremmo dire anche, in termini analoghi, che Spinoza è per Schleiermacher nient'altro che il «garante del più alto realismo»⁴³⁶ affermato nella religione: «Conoscenza e azione non possono garantire la realtà. La religione soddisfa proprio questo bisogno di realtà. La realtà consiste in intuizione e sentimento»⁴³⁷. In Spinoza Schleiermacher trova inoltre non soltanto la visione della realtà che viene fatta giocare contro l'idealismo fichtiano, non solo, ancora, una metafisica che afferma la coappartenenza di finito e infinito, ma anche, contro Jacobi, l'esempio di una religiosità fondata su una concezione non personalistica di Dio, sul sentimento di una pietà fondamentale che accompagna tutti gli atti della vita finita. In questo tratto è da rinvenire principalmente il distacco da Jacobi, pur nella vicinanza data dalla nozione di *unmittelbares Selbstbewußtsein*, distacco in cui entra in gioco non solo la diversa interpretazione di Spinoza, ma anche, conseguentemente, la critica all'idealismo trascendentale fichtiano:

Per Friedrich Heinrich Jacobi l'idealismo trascendentale non era altro che uno spinozismo rovesciato. L'Uno-tutto della sostanza spinoziana è la variante materialistica di una soggetto-oggettività che nell'idealismo trascendentale, quale «materialismo senza materia», veniva semplicemente interpretata diversamente (e in modo maggiormente immune da contraddizioni)⁴³⁸.

La filosofia di Spinoza interpretata in senso razionalistico è riconducibile per lo Jacobi degli *Spinozabriefe* e della lettera a Fichte (1799) proprio all'idealismo e alla sua «ragione

⁴³⁵ Ivi, p. 64.

⁴³⁶ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., p. 229.

⁴³⁷ Ivi, p. 228.

⁴³⁸ A. Arndt, *Sentimento e riflessione: Schleiermacher e la filosofia trascendentale*, cit., pp. 432-433.

ipertrofica»⁴³⁹. Diversamente, la radicalizzazione delle premesse insite nella filosofia trascendentale è debitrice per Schleiermacher alla svolta rappresentata dall'intervento della filosofia di Spinoza. Così, sulla scorta della visione spinoziana, «Schleiermacher riprende e prosegue il risultato della critica della ragione per la religione, testimoniato apertamente anche dall'*Atheismusstreit* fichtiano»⁴⁴⁰, radicalizzando l'affermazione della funzione solo regolativa dell'idea di Dio, e facendola valere «non solo per la ragione teoretica, ma anche per quella pratica»⁴⁴¹. Il discrimine tra il realismo che Spinoza incarna nelle *Reden* e l'idealismo, tra l'intuizione religiosa e la «vuota mitologia»⁴⁴² di un approccio speculativo che, sotto le mentite spoglie di una presunta religione, tenta di penetrare intellettualmente «nella natura, nella sostanza del tutto»⁴⁴³, sta allora proprio nel tipo di rapporto tra finito e infinito che essi mettono al centro della propria visione. La presenza immediata della realtà dell'infinito alla coscienza viene mediata così, tramite il principio di inerenza, col carattere trascendentale del sentimento o dell'intuizione religiosa, e le interlocuzioni con Jacobi, Spinoza, Kant si compongono in un quadro unitario. Sul confronto con Fichte torneremo nel dettaglio nell'ultimo paragrafo di questo capitolo. Dall'analisi sinora condotta emerge in ultima battuta come nel campo della religione Schleiermacher guadagni, attraverso Spinoza, il fondamento ultimo del suo determinismo etico, la sintesi più efficace e la radicalizzazione dell'idea di necessità da cui esso muove. Lo statuto privilegiato della religione che Schleiermacher viene a definire nei *Discorsi* ci pare motivato in definitiva dal fatto che quello religioso è l'unico campo in cui si verifica una concrezione intuitiva, esperienziale, dell'inerenza del finito all'infinito. Appare chiaro, alla luce di quanto detto, quale sia, nelle *Reden*, la funzione dell'ottica deterministica nella critica all'antropocentrismo della filosofia trascendentale:

Così è la religione: l'universo è in una incessante attività e in ogni momento si rivela a noi. Ogni forma che produce, ogni essere al quale, per la pienezza della vita, partecipa una esistenza distinta, ogni avvenimento che scaturisce dal suo ricco seno sempre fecondo, è una sua azione su di noi. E così religione è prendere ogni individualità come una parte del tutto, ogni circoscritto come una

⁴³⁹ Ivi, p. 433. Cfr. F.H. Jacobi, *Werke* 1-6, hrsg. v. F. Roth. u. F. Köppen, Fleischer, Leipzig 1912-1925, pp. 11 sgg. per la lettera di Jacobi a Fichte del 1799 e F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), *Werke* 2, p. 291, per la critica a Fichte nell'*Appendice sull'idealismo trascendentale*.

⁴⁴⁰ G. Meckenstock, *Deterministische Ethik*, cit., 230.

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 77.

⁴⁴³ Ivi, p. 76.

rappresentazione dell'infinito; ma voler procedere oltre [...] non è più religione e, se pure vuol passare ancora come tale, ricadrà inevitabilmente in una vuota mitologia⁴⁴⁴.

A questo ordine di questioni va riconnesso infine il problema intersoggettivo. Si pensi in proposito a quanto scrive Oberdorfer: nelle *Reden*, come anche nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, Schleiermacher «si occupa della descrizione dei molteplici processi sociali, percettivi e comunicativi, dei problemi legati alla differenza di prospettive e all'equiparazione delle molteplici prospettive, della ricerca degli effetti della risonanza sociale sull'autopercezione e sulla formazione del sé»⁴⁴⁵. Mostriamo di seguito come il motivo sociale si leghi essenzialmente alla nuova definizione del rapporto tra etica e religione offerta nelle *Reden*. Solo attraverso i *Monologhi* verremo in chiaro però circa il ruolo che la *Geselligkeit*, ripensata a partire dalla prospettiva religiosa, svolge all'interno dell'etica deterministica che, giunta nel 1800 a una più chiara formulazione, affonda le radici nelle riflessioni del giovane Schleiermacher sul problema etico.

1.3. *Agire «con religione»: una possibile articolazione del rapporto etica-religione attraverso la socialità* [Über die Religion (1799)]

Abbiamo già accennato alla funzione che il tema intersoggettivo riveste nel complesso delle questioni che concernono la definizione, all'interno dei *Discorsi*, del rapporto tra religione, morale e metafisica. La tesi che vogliamo sostenere è che la relazione del tema religioso, rispettivamente, al problema della socialità e a quello etico, renda possibile una nuova articolazione del rapporto che, scisso il nesso kantiano, Schleiermacher viene a stabilire tra etica e religione. Abbiamo infatti più volte rimarcato come il risultato delle *Reden* non si esaurisca nella semplice affermazione negativa della necessità di tenere separati gli ambiti di morale e religione, o nell'immanentizzazione, nella secolarizzazione che costituisce il primo risultato della critica al nesso morale-religione. In tal senso, l'affermazione della superiorità del religioso nelle *Reden* segna a nostro avviso, più che un vero e proprio scarto, l'esito conseguente e il precipitato positivo della visione prospettata nelle *Jugendschriften*, ove

⁴⁴⁴ *Ibid.* Sull'antropocentrismo della filosofia trascendentale cfr. *ivi*, p. 73: «Quelle [metafisica e morale] in tutto l'universo vedono soltanto l'uomo come centro di tutte le relazioni, condizione di ogni essere e causa di tutto il divenire; essa nell'uomo non meno che in tutte le altre realtà individuali e finite vuole vedere l'infinito, la sua impronta, la sua espressione».

⁴⁴⁵ B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit., p. 10.

l'istanza che mira ad affermare l'autonomia dell'etica quale campo immanente e autonomo dell'azione, da pensare attraverso l'esclusivo ricorso a concetti pratici e al di fuori della tradizionale commistione con elementi teoretici, struttura la critica a Kant e la definizione dell'ottica deterministica schleiermacheriana. Così, attraverso l'innesto della tematica etica nel campo della religione, Schleiermacher ridefinisce indirettamente nei *Discorsi* l'etica stessa, o meglio il suo fondamento "metafisico", in base alla concezione del rapporto finito-infinito mutuata da Spinoza, che si rivela la sua traduzione più efficace. Ciò che va messo in luce, specularmente, è il senso dell'innesto della tematica sociale all'interno del religioso: dunque, da un lato, va chiarito quale sia la concezione della socialità che Schleiermacher viene a proporre a partire dalla descrizione del religioso, dall'altro, occorre definire quale sia il rapporto che la traduzione religiosa della *Geselligkeit* intrattiene con la traduzione religiosa del problema etico.

Nel *primo discorso*, introducendo la cosiddetta teoria delle due forze, secondo la quale si danno, nella natura, due tendenze fondamentali, attrattiva e repulsiva, Schleiermacher restituisce un altro momento della visione metafisica già definita attraverso il ricorso alla concezione spinoziana del rapporto finito-infinito. Nel passo si può cogliere ancora, sottilmente adombrato, il motivo della critica alla filosofia trascendentale:

La totalità di questo mondo corporeo, penetrare all'interno del quale costituisce lo scopo supremo della vostra ricerca, appare ai più istruiti e speculativi tra di voi nient'altro che un gioco infinito di forze contrapposte. Ogni vita non è che il risultato di una continua attrazione e ripulsione, l'essere determinato di ogni cosa risulta dal fatto che le due energie primordiali della natura, quella che attira a sé avidamente e quella che si espande in modo dinamico e vitale, sono combinate e stanno insieme in modo determinato⁴⁴⁶.

L'applicazione della teoria metafisica delle due forze al campo psicologico⁴⁴⁷ determina la definizione di due tipi di caratteri, che costituiscono gli estremi opposti del

⁴⁴⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 44.

⁴⁴⁷ Cfr. *ibid.*: «Mi sembra che anche gli spiriti, appena trapiantati in questo mondo, debbano conformarsi a questa legge. L'anima di ogni uomo – le sue azioni nel tempo così come le proprietà interne del suo essere ci conducono a questa constatazione – non è che il prodotto di due tendenze contrapposte. L'una è la tendenza ad attrarre a sé tutto ciò che la circonda, intrecciandolo alla propria vita, assorbendolo completamente per quanto possibile, nella sua realtà interiore. L'altra è l'aspirazione ad espandere sempre più il proprio io interiore, dall'interno all'esterno, in modo che tutto sia compenetrato da esso, e tutto sia partecipato, senza che esso si esaurisca mai. Quella è indirizzata al godimento [...]. Questa non si cura del godimento e tende a una attività sempre maggiore e più alta [...]; tutto vuol penetrare, tutto riempire di ragione e libertà, e così tende direttamente all'infinito e cerca e realizza dappertutto libertà e coerenza, forza e legge, diritto e utilità». Nel *terzo discorso*,

rapporto dell'individuo con l'universo. Gli estremi sono connotati, rispettivamente, l'uno – in quanto determinato dal movimento inclusivo che dall'esterno procede verso l'interno – dallo sbilanciamento sul versante individuale; l'altro – in quanto determinato dal movimento dispersivo che procede dall'interno all'esterno – dallo sbilanciamento sul lato dell'universalità. In entrambi i casi si ha un'inadeguatezza nell'inserimento dell'individuo all'interno della «connessione del tutto»⁴⁴⁸. Su questa teoria metafisico-psicologica si fonda la definizione della figura del mediatore, il cui compito consiste proprio nel sottrarre i due estremi, rispettivamente, all'«egoismo» e all'«entusiasmo primitivo»⁴⁴⁹, per ricondurli a una medietà in cui possa avvenire il contatto reciproco. La teoria delle due forze, dunque, riproducendo la concezione dell'universo che è al centro del determinismo etico, è volta proprio alla fondazione della possibilità della socialità religiosa. Schleiermacher afferma infatti (con una riformulazione del presupposto fondamentale che abbiamo articolato sulla base dei saggi *Über das Naive e Über den Stil*) la circolarità dello scambio reciproco, fondata sul riferimento comune a un unico orizzonte di senso, individualmente e insieme intersoggettivamente costituito:

la perfezione del mondo intellettuale consiste in questo che non soltanto sono realmente possibili tra gli uomini tutte le possibili combinazioni di queste due forze tra i due estremi contrapposti [...], ma un vincolo universale della coscienza li tiene tutt'uniti in modo che ciascun uomo, anche se non può essere altro che ciò che deve essere, tuttavia riconosce ogni altro con la stessa chiarezza di se stesso e comprende perfettamente tutte le singole espressioni dell'umanità⁴⁵⁰.

La determinazione dell'umanità universale, dando origine alle molteplici individualità finite, le quali si costituiscono in modo necessario – tanto che, come prevede la dottrina della necessità, nessuna di loro «può essere altro da ciò che deve essere» – conserva al contempo il comune riferimento di tutte le individualità finite al fondamento in cui esse si ritagliano, garantendo così la possibilità della comunicazione e dello scambio reciproco. Nella *Freiheitsschrift* – lo abbiamo ricordato a più riprese – Schleiermacher distingueva due classi di condizionamenti possibili nella determinazione dell'azione: quello naturale, da un lato, e

inoltre, Schleiermacher perviene a definire una terza direzione del sentimento individuale, che «congiunge le prime due, in quanto il sentimento, in un incessante oscillare di qua e di là tra i due, trova riposo soltanto nella incondizionata accettazione della loro più intima unione» (ivi, p. 148).

⁴⁴⁸ Ivi, p. 45.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ *Ibid.*

quello spirituale, identificato proprio con la socialità, dall'altro. Lo scritto restava incompiuto al livello della definizione della socialità, offrendo la prima sintesi del concetto di *Geselligkeit* nel *corpus* delle rapsodie filosofiche: si dava già qui un'affermazione, ancora implicita, della preminenza del versante spirituale e intersoggettivo su quello naturale. Schleiermacher vi osservava infatti che il lato naturale della determinazione non è in grado di influire effettivamente sull'azione, ma solo sui suoi effetti fisici, e come sia, al contrario, il lato spirituale, ovvero la *Geselligkeit* in quanto insieme dei condizionamenti spirituali che possono agire sull'uomo, a determinare lo stato e la condizione morale del soggetto agente. Nelle *Reden* si dà un'ancora più marcata affermazione del ruolo preponderante del fattore intersoggettivo, verosimilmente per effetto del lavoro sulla questione della socialità svolto del coevo *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*. Essa può essere descritta nelle *Reden* sotto tre profili.

In primo luogo, la *Menschheit* costituisce il vero oggetto della religione⁴⁵¹. Lo scambio reciproco, la comunione umana, è la condizione fondamentale per l'attingimento della prospettiva religiosa: «Tutto esiste inutilmente per colui che se ne sta tutto solo perché, per intuire il mondo e per avere religione, l'uomo deve prima aver trovato l'umanità»⁴⁵². Prima condizione per ogni possibile intuizione del mondo, fondamento della stessa religione, soltanto l'intersoggettività è in grado di aprire il campo a un rapporto autentico, come quello che ha appunto luogo nell'esperienza religiosa, con l'universo. La religione, tuttavia, è in grado di elevarsi al di sopra e al di là dell'umanità stessa e di mettere in contatto l'uomo con un'universalità più ampia. In questo senso, lo stesso rapporto con l'umanità, in sé limitante e insufficiente, prepara alla religione quale strumento di un'elevazione della *Menschheit* al di sopra dell'ottica individualizzante che vige nello scambio intersoggettivo non fondato religiosamente. La morale, osserva Schleiermacher nel *secondo discorso*, prende gli uomini singolarmente e si costruisce così «l'ideale di un singolo individuo, al quale ideale però gli uomini non corrispondono»⁴⁵³. La religione, al contrario, offre l'apertura di una prospettiva a partire dalla quale la stessa umanità può essere colta all'interno di una dimensione più ampia e comprensiva, quella costituita, appunto, dall'infinito quale fondamento del finito.

⁴⁵¹ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 152: «La più grande opera d'arte è quella la cui materia è l'umanità, quella che l'universo forma direttamente e per cui in molti sorgerà presto il sentimento»; p. 105: «Collegare fra di loro i diversi momenti dell'umanità, indovinare lo spirito da cui il tutto è guidato, questo è il suo compito supremo»; in questo senso è propriamente la storia «l'oggetto più alto della religione». Sulla filosofia della storia e la sovrapposizione di storia e religione nelle *Reden* cfr. M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, cit., pp. 94-103.

⁴⁵² F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 98.

⁴⁵³ Ivi, p. 99.

All'interno di questa prospettiva la stessa *Menschheit* non viene più concepita come mero aggregato di individualità finite, né, al limite, come un ideale astratto non rispondente alla concreta realtà dell'umano. Immessa nel più alto realismo della religione e letta alla luce della relazione tra finito e infinito che s'instaura nell'esperienza religiosa, l'umanità «infinita e indivisa» lascia cogliere «l'esistenza di ciascuno come una rivelazione»⁴⁵⁴ dell'universo. Si chiarisce così la stessa sovrapposizione di concezione metafisica e concezione psicologica che sta alla base della teoria delle due forze. L'individuo rappresenta il luogo in cui l'intuizione dell'universo si singularizza mondanamente; l'universo, a sua volta, rappresenta lo sfondo da cui l'individuo attinge la propria singolare essenza alla luce dell'intuizione dell'infinito: «Perciò anche l'animo è propriamente ciò a cui la religione si rivolge, e da cui attinge le intuizioni del mondo; nella vita interiore si riflette l'universo e, solo attraverso l'interno, l'esterno diventa intellegibile»⁴⁵⁵. La religione offre all'uomo l'universalità all'interno della quale soltanto può collocarsi il risultato più alto dell'umana *Geselligkeit*⁴⁵⁶. L'idea di necessità che animava il determinismo etico nelle *Jugendschriften*, modificata attraverso la formulazione spinoziana, costituisce il contenuto dell'intuizione che sta al centro della religione: «Tutto ciò che è, è per lei necessario, e ciò che può essere, è per lei una autentica, ineludibile immagine dell'infinito»⁴⁵⁷.

Va osservato, in secondo luogo, come la tematica sociale venga declinata nei *Discorsi* attraverso il riferimento al problema comunicativo e alla questione del linguaggio. Nell'analisi del saggio *Über den Stil* ponevamo una sostanziale continuità tra la concezione del linguaggio esposta negli scritti giovanili sull'ermeneutica e quella esposta nelle *Reden*, affermando, di contro all'interpretazione proposta da Oberdorfer, che le *Reden* mostrano come non si dia, in Schleiermacher, una concezione del linguaggio quale *medium* insuperabile dello scambio intersoggettivo. Il motivo della fine della mediazione, concepito in polemica con Fichte, già rivelava infatti come l'ideale romantico dello scambio intersoggettivo immediato, del linguaggio poetico e disorganico, non fosse del tutto estraneo a Schleiermacher, anzi come Schleiermacher stesso ne facesse una sorta di ideale regolativo della *Wechselwirkung*. Rimarcando la centralità della dimensione sociale nel campo della

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 97.

⁴⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 147-148: «Questo riconoscimento, che si impone ovunque ad un uomo sensato, di ciò che non è proprio, questa esigenza insieme di amore e di disprezzo per tutto ciò che è finito e limitato, non sono possibili senza un oscuro presentimento dell'universo e devono necessariamente comportare una più chiara e più determinata aspirazione all'infinito, all'uno nel tutto».

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 82.

religione, Schleiermacher chiude il quinto e ultimo dei *Discorsi* con queste battute: «La religione odia la solitudine [...]. Se essa si sviluppa in voi, se vi accorgete dentro di voi delle prime tracce della sua vita, entrate subito nell'unica e indivisibile comunità dei santi che accoglie tutte le religioni, e nella quale soltanto ciascuna di esse può svilupparsi»⁴⁵⁸. Egli fa infine riferimento al problema del linguaggio:

Credete forse che, per il fatto che questa comunità è sparsa e lontana, dovrete parlare anche a orecchi profani? chiedete forse se c'è una lingua abbastanza segreta: la parola, lo scritto, l'azione, la mimica silenziosa dello spirito? Qualunque linguaggio, vi rispondo e, come vedete, non ho paura di quello più chiaro. In ognuno il sacro rimane segreto e nascosto ai profani. Lasciate che questi rosicchino, come possono, il guscio; ma non ci impedito di adorare il Dio che sarà in voi⁴⁵⁹.

Come nel *primo discorso*, preparando il terreno all'apologia della religione, Schleiermacher enuncia apertamente il carattere retorico della comunicazione religiosa⁴⁶⁰, così all'inizio del *quarto discorso*, intitolato «La socialità della religione: chiesa e sacerdozio»⁴⁶¹, al tipo di società che nasce dall'esperienza religiosa si lega un linguaggio che, dovendo esprimere quanto di più alto l'uomo possa concepire, non può che essere oratorio⁴⁶². Lo stadio compiuto dello scambio reciproco è però descritto come una condizione comunicativa in cui viene superato ogni tipo di ostacolo che si frapponga alla comprensione; in cui viene superata, in definitiva, la stessa necessità del linguaggio come strumento di mediazione⁴⁶³. Il carattere privilegiato della socialità religiosa è determinato appunto dalla natura totalmente reciproca della comunicazione che in essa si verifica: «Nella vera socialità religiosa ogni comunicazione è reciproca; il principio, che ci spinge a manifestare ciò che è

⁴⁵⁸ Ivi, p. 249.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Ivi, p. 72: «Fare proseliti degli increduli è il vero carattere della religione; chi comunica la sua religione non può aver altro scopo, e quindi in realtà non si tratta affatto di un pio inganno, ma di un metodo ingegnoso, cominciare e lasciar credere di preoccuparsi di ciò che si può facilmente capire per insinuarvi, all'occasione e senza farlo notare, ciò che in realtà si vuol lasciare intendere. Si tratta, dal momento che ogni comunicazione della religione non può essere che retorica, di un abile modo per guadagnare ascoltatori introducendola in una così buona compagnia».

⁴⁶¹ Ivi, p. 155.

⁴⁶² Cfr. ivi, p. 159: «Le cose divine non possono essere trattate alla maniera di un superficiale e rapido scambio di battute brillanti: la comunicazione della religione deve avvenire in uno stile più alto, e da ciò deve nascere un'altra specie di società, capace di dedicarsi veramente alla religione. All'oggetto più alto che il linguaggio può raggiungere bisogna anche applicare tutta la ricchezza e la bellezza del discorso umano [...]. Perciò non è possibile parlare della religione e comunicarla, se non in forma oratoria».

⁴⁶³ Cfr. ivi, pp. 48-49: «Nel silenzio, ognuno, allora, illuminerebbe se stesso e gli altri e la comunicazione di santi pensieri e sentimenti non sarebbe di volta in volta che il facile gioco di riunire i diversi raggi di questa luce e poi separarli, diffonderli, concentrarli ancora qua e là su determinati oggetti».

personale, è intimamente congiunto a quello che ci inclina ad unirvi a ciò che ci è estraneo, e in questo modo azione e reazione sono legate tra di loro nel modo più indissolubile»⁴⁶⁴.

In terzo luogo, la socialità nasce dalla passività che il sentimento religioso suscita nell'individuo: «i sentimenti religiosi, per loro natura, debilitano la forza di agire dell'uomo e lo inclinano a un calmo godimento passivo»⁴⁶⁵. È proprio la passività dell'esperienza religiosa, infatti, a suscitare il bisogno della comunicazione reciproca⁴⁶⁶. È questo il senso dell'affermazione resa da Schleiermacher nel *quarto discorso*: «Se c'è la religione, essa deve anche necessariamente essere sociale: dipende dalla natura dell'uomo, ma anche e soprattutto dalla natura della religione»⁴⁶⁷. Vedremo come anche il motivo della passività sia concepito, secondo Wittekind, in polemica con l'attivismo della filosofia fichtiana. In tal senso, il ruolo della passività religiosa produttrice di socialità si riconnette alla concezione del rapporto finito-infinito maturata attraverso Spinoza. In esso si riproduce infatti il fondamento del determinismo etico schleiermacheriano, di cui il binomio finito-infinito costituisce lo schema. L'idea della necessità veicolata dalla religione produce una visione "strumentale" dell'individuo all'interno dell'universo, come parte di una prospettiva più ampia di quella raccolta nella mera individualità finita ed esprime, in definitiva, il suo essere determinato all'interno della connessione universale:

Sapete che il modo in cui ogni singolo elemento dell'umanità appare in un individuo dipende dal modo in cui esso è limitato o lasciato libero dagli altri elementi; solo attraverso questa lotta generale

⁴⁶⁴ Ivi, p. 167. Su questa concezione della libera socialità fondata sullo scambio reciproco si basa anche la concezione della chiesa esposta nel *quarto discorso*: la pluralità delle comunità religiose, il motivo del sacerdozio universale (cfr. ivi, p. 161) e, al limite, l'ideale della fine della chiesa come *medium* transeunte, cui si rifà, evidentemente, anche la contrapposizione tra chiesa militante e chiesa trionfante, rispondono proprio a questa visione del rapporto intersoggettivo nella religione: «al posto di una enorme associazione sulla cui esistenza voi oggi avete da lamentarvi, sarebbe sorta una gran quantità di società più piccole e più indeterminate, nelle quali gli uomini, ora qua ora là, in tutti i modi si sarebbero esercitati nella religione, e la permanenza in questa società sarebbe stata solo una situazione transitoria, di preparazione per colui nel quale fosse sorto il sentimento per la religione, decisivo per colui che si fosse scoperto incapace, in qualunque modo, di esserne preso» (ivi, p. 177). Allo stesso nucleo problematico si lega l'affermazione dell'impossibilità dell'educazione religiosa: cfr. ivi, p. 164: «Così come ve l'ho presentata, e come deve essere per sua natura, la società degli uomini religiosi tende soltanto alla comunicazione reciproca, ed esiste soltanto tra quelli che già hanno una religione, quale che sia: come potrebbe, dunque, pensare di far cambiare idea a quelli che già aderiscono a una determinata religione, o portarvi e iniziarvi quelli che non ne hanno una? La religione della società, nel suo insieme, è la religione tutta quanta, la religione infinita, che nessuno può abbracciare interamente e alla quale, di conseguenza, nessuno può essere formato ed elevato». Sull'ecclesiologia delle *Reden* cfr. M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, cit., pp. 117-125.

⁴⁶⁵ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 85.

⁴⁶⁶ Cfr. ivi, p. 157: «Ma l'oggetto peculiare di questa esigenza è incontestabilmente quello in cui l'uomo si sente originariamente passivo, le intuizioni e i sentimenti; è proprio qui che egli è spinto ad accertarsi che non vi sia un potere occulto e tenebroso al quale è costretto a cedere».

⁴⁶⁷ Ivi, p. 156.

ciascun elemento acquista in ogni individuo una forma e una grandezza determinata, e questa lotta, a sua volta, è alimentata dalla coesione dei singoli individui e dal movimento del tutto. A questo fondamento del nostro essere determinato [...] vorrei riportarvi [...]; vorrei che diventaste consapevoli che anche voi, attraverso il vostro essere e il vostro agire, siete allo stesso tempo strumenti dell'universo, e che il vostro fare, indirizzato a tutt'altre cose, influisce sulla religione e sul suo immediato futuro⁴⁶⁸.

Al carattere “strumentale” che l'individuo assume nella connessione universale si associa però, come principio dell'agire, il sentimento di una fondamentale libertà. La religione, offrendo all'uomo la consapevolezza del suo essere parte di una totalità, non lo riduce a mera parte dell'universo, meccanicamente determinata dagli elementi di esso, ma, al contrario, gli consegna gli strumenti per un'azione più libera: tale libertà, come Schleiermacher chiarisce negli scritti giovanili (in particolare, il *Freiheitsgespräch* e il saggio *Über die Freiheit*) è la spontanea capacità di autodeterminazione individuale all'interno dell'insieme dei fattori, esterni e interni, che condizionano decisioni e azioni⁴⁶⁹. Si riconnettono, qui, il motivo etico e quello della socialità. Se l'umanità costituisce nella *Freiheitsschrift* uno dei due fattori fondamentali del condizionamento etico, nella religione delle *Reden*, più radicalmente, si afferma che soltanto a partire dall'umanità si rende possibile un autentico accesso alla natura e alla storia. Come la religione costituisce, allora, il campo per un ripensamento più adeguato del problema etico, in grado di elevare la morale al di sopra del formalismo da cui essa è affetta nei sistemi di Kant e di Fichte, così nella religione si configura la più alta di socialità.

Veniamo così al nucleo della concezione del rapporto morale-religione esposta nelle *Reden*. Entra qui in questione il rapporto tra natura e libertà⁴⁷⁰. Oggetto della religione non è propriamente, come per la morale, il problema della libertà del soggetto agente, ovvero il problema della modificazione della natura attraverso la spontaneità individuale: la religione si colloca «là dove la libertà è nuovamente divenuta natura, coglie l'uomo al di là del gioco

⁴⁶⁸ Ivi, pp. 132-133.

⁴⁶⁹ Scrive Schleiermacher nel *secondo discorso*: «Allo stesso modo va biasimato anche colui le cui azioni, che dovrebbero essere indirizzate al tutto, sono determinate soltanto dai sentimenti che proprio questo tutto suscita in lui; egli viene indicato come uno che abdica alla sua dignità, non solo dal punto di vista della morale, perché dà spazio a motivazioni (*Bewegungsgründe*) estranee, ma anche da quello della stessa religione, perché cessa di essere ciò che ai suoi occhi solo gli dà il proprio valore, una libera e per sua forza attiva parte del tutto» (ivi, pp. 85-86).

⁴⁷⁰ Cfr. ivi, p. 73: «Anche la religione vive tutta la sua vita nella natura, ma nella infinita natura del tutto, dell'uno e del tutto; ciò che nella natura vale ogni individualità e anche l'uomo, quale sia il posto dove tutto e anche l'uomo tenda e possa stabilirsi in questo eterno fermento di singole forme e sostanze, è ciò che essa, con muta devozione, vuole contemplare e immaginare nel particolare».

delle sue forze particolari e della sua personalità, lo vede dal punto di vista dove egli deve essere ciò che è, lo voglia o no»⁴⁷¹. Questo il senso dell'universalità di cui la religione, di contro a morale e metafisica, si fa portatrice. Essa eccede i confini di un'ottica meramente antropocentrica e finita, innalzandosi alla visione della formazione e dello sviluppo dell'umanità nell'universo, e, tramite il riferimento a una prospettiva più ampia, circolarmente, riconduce dalla natura, attraverso l'umanità, alla consapevolezza della connessione universale, racchiudendo al suo interno l'intero campo del reale. In ciò il suo più alto realismo e, insieme, il senso dell'affermazione, ancora centrale nelle *Reden*, secondo cui la religione non è in grado di suscitare azioni, ossia non può in alcuno modo venir concepita come supporto della morale⁴⁷². Si veda, nel *secondo discorso*, il passo in cui Schleiermacher, spingendosi al di là della mera istanza di autonomia, per la prima volta definisce positivamente il reciproco rapporto di etica e religione: «Ogni autentico agire deve essere morale, e può esserlo, ma i sentimenti religiosi devono, come una sacra musica, accompagnare ogni azione dell'uomo: egli deve fare tutto con religione, non a causa della religione»⁴⁷³. Il sentimento religioso che accompagna l'azione è il sentimento di una fondamentale passività, che si fa carico del carattere finito dell'individuo e, al contempo, del suo essere parte di un infinito con cui riesce ad entrare in contatto nell'esperienza religiosa. Esso associa, così, libertà e necessità, spontaneità e condizionamento. Attraverso la religione, in definitiva, l'individuo consegue una propria peculiare collocazione nell'universo, che gli consente di essere «una libera e per sua forza attiva parte del tutto»⁴⁷⁴ e di conseguire, così, quella calma e quella ponderatezza da cui solo può scaturire un agire autenticamente morale. Sia che si voglia affermare, con Berben, uno statuto privilegiato, nella prima filosofia schleiermacheriana, della socialità come «luogo della moralità e, parimenti, come luogo della sua fondazione»⁴⁷⁵, sia che si voglia dire, con Herms, che è invece la religione a rappresentare «quell'apertura, quella presa di coscienza delle condizioni di possibilità di moralità e sapere,

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² Cfr. *ivi*, p. 84: «Fino a tanto si spinge, in questo, l'ambito della religione; i suoi sentimenti devono possederci, noi dobbiamo esprimerli, conservarli, esporli; ma se volete andare oltre, se essi devono poi suscitare dei gesti, spingere all'azione, vi troverete su un campo che le è estraneo».

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 86.

⁴⁷⁵ T. Berben, *Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie Konventioneller Moralität*, in D. Burdorf, R. Schmücker (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft*, cit., p. 184. Berben valorizza, in particolare, l'inclusione, compiuta da Schleiermacher, della dimensione sociale del *Zusammenleben* all'interno dell'etica come mossa fondamentale nell'immanentizzazione dell'etica di contro all'astratto imperativo morale kantiano. Alla luce dell'etica matura, Berben identifica l'etica schleiermacheriana con una forma di «moralità convenzionale», un'etica "storica" concepita, in contrapposizione alla morale formalistica kantiana, come conciliazione di legge (*Gesetz*) e costume (*Sitte*).

in base a cui tali condizioni di possibilità vengono meditate e comprese per poter essere elevate a orizzonte-guida dell'agire»⁴⁷⁶, è chiaro che Schleiermacher non ammette la mera sovraordinazione di un campo su un altro. L'autonomia dei campi dell'umano resta un'istanza imprescindibile della sua filosofia. Nella religione si offre, sì, la forma più compiuta dell'etica, e la realizzazione della perfetta socialità, ma essa costituisce soltanto *una* delle possibili dimensioni, anche se la più alta, per la configurazione e lo sviluppo delle due. Leggiamo nei *Gedanken*:

Non è vero che la religione è la fonte della morale, né che la morale sia la fonte della religione. È però vero che la religiosità è la fonte della moralità e che la moralità è la fonte della religiosità. Qui inoltre uno dei tre termini principali deve essere inteso in un senso differente. Non è univoco il senso prescelto? Ne consegue che il doppio senso procede dalla parola che collega le altre due ("fonte")⁴⁷⁷.

Ci sembra tuttavia possibile stabilire, in un senso strettamente teoretico, un privilegiamento del religioso come modello di compiutezza per etica e socialità, tenendo fermo, in ogni caso, che l'articolazione offerta da Schleiermacher del rapporto tra etica e religione, dalle *Jugendschriften* alle *Reden*, inclina nel senso di una sostanziale reciprocità, di una «relazione vivente»⁴⁷⁸ tra i due termini. Il motivo è da rinvenire proprio nella teoria della passività. Non l'attività, come per Kant e Fichte, ma la libertà nella passività, la coscienza della destinazione individuale e l'apertura all'umanità e all'universo costituiscono il guadagno più maturo della religione per Schleiermacher, che proprio su questo punto sembra mostrare il debito più profondo verso la filosofia di Jacobi. Schleiermacher programmerà non a caso di dedicare proprio a Jacobi la sua *Glaubenslehre*, in cui il concetto di autocoscienza immediata svolge, com'è noto, un ruolo fondamentale nella esplicazione trascendentale dell'esperienza religiosa alla base del dogma, della dottrina e della chiesa. Assumendo da Jacobi la modalità della fede come presenza immediata alla coscienza, egli se ne distacca tuttavia già nei *Discorsi*, nella sottolineatura del carattere non personalistico di Dio, spingendosi fino all'affermazione dell'inessenzialità della rappresentazione di Dio per la religione – argomento in cui è possibile leggere al contempo una persistente critica alla *Postulatenlehre* di Kant. Tuttavia, se l'introduzione dell'autocoscienza immediata sin dallo scritto *Wissen, Glauben und Meinen* rivela il debito verso Jacobi e la sua critica al razionalismo di stampo

⁴⁷⁶ E. Herms, *Religion, Wissen und Handeln*, cit., p. 162.

⁴⁷⁷ KGA I/2, p. 36 (*Gedanken I*, Nr. 153).

⁴⁷⁸ E. Brito, *Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale selon Schleiermacher*, cit., p. 655.

illuministico, Schleiermacher ne desume al contempo uno strumento teorico utile a superare quell'opposizione tra credere e sapere che Jacobi stesso aveva aperto negli *Spinoza-Briefe* sulla scorta del risultato della *Critica della ragion pura*. Il kantiano «limitare il sapere per far posto alla fede»⁴⁷⁹ non si risolverà per Schleiermacher nel «salto mortale» nella fede di Jacobi, ma in una conciliazione fra dominio filosofico e dominio religioso, fra razionale e irrazionale, come mostrerà lo scambio epistolare tra i due nel 1818. Una conciliazione che tuttavia non è riconducibile – proprio per la forte sottolineatura della reciproca autonomia di religione e morale – alla visione illuministica contestata da Jacobi, ma che anzi proprio dalla critica alla *Postulatenlehre* e all'interdipendenza di morale e religione ha mosso sin dalla rapsodia *Über das höchste Gut* i suoi primi passi. Vedremo nel prossimo paragrafo che è precisamente da questa medesima esigenza che Schlegel prende le mosse nella sua critica della interpretazione jacobiana dello spinozismo.

§ 2. *Schleiermacher e Schlegel. Cosmologia, antropologia, ermeneutica*

La conoscenza tra Friedrich Schleiermacher e Friedrich Schlegel risale all'agosto del 1797, quando i due filosofi si incontrano nel contesto della *Mittwochgesellschaft*, società fondata dallo scrittore e massone Ignatius Aurelius Feßler. È l'anno più fervente dell'attività sociale e letteraria di Schleiermacher, che grazie alla mediazione di Alexander von Dohna, fratello maggiore dei suoi tre allievi della famiglia von Dohna, presso la quale fu precettore, ha accesso al salotto di Markus ed Henriette Herz. Con quest'ultima stringerà una profonda amicizia e collaborazione, che si concretizzerà nelle traduzioni dei diari di viaggio nonché nel ricco scambio epistolare che accompagnerà la redazione delle *Reden*. La partecipazione alla vita dei salotti berlinesi dà un notevole impulso alla produttività di Schleiermacher, che ha la possibilità di confrontarsi coi più illustri uomini di scienza del tempo e che tuttavia solo in Friedrich Schlegel trova il suo interlocutore filosofico privilegiato⁴⁸⁰. Le testimonianze

⁴⁷⁹ Cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 97 sgg. Schleiermacher trova così una conciliazione tra la modalità immediata della fede jacobiana e quella razionale rappresentata dalla dottrina dei postulati: «Nei termini soggettivi della fede, può essere compresa allo stesso tempo una dimensione sensibile, individuale, estetica, che rinvia alla convinzione, essendo incomunicabile e aspirando nondimeno a una forma di universalità, e una dimensione universale, originariamente ancorata nell'uomo» (ivi, p. 106). La diversa universalità veicolata dalla religione è in questo senso una «universalità soggettiva» (ivi, p. 103).

⁴⁸⁰ Sul rapporto tra Schlegel e Schleiermacher si veda M. Bauer, *Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kritik und Hermeneutik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011. Lo studio si articola in due sezioni, l'una dedicata a Schlegel l'altra a Schleiermacher. Quest'ultima ricostruisce la formazione del tema ermeneutico dai

epistolari di questi mesi sono indicative della gioia che accompagna la reciproca conoscenza dei due. In una lettera a sua sorella Charlotte, Schleiermacher si esprime in toni entusiastici in merito alla conoscenza dell'amico, alle sue doti non comuni e alla possibilità di elevarsi insieme con lui fino alle massime altezze dell'astrazione⁴⁸¹. L'atteggiamento di Schlegel è più composto ma non meno entusiastico, egli apprezza soprattutto lo spessore morale di Schleiermacher, ne nota il talento filosofico e le potenzialità in termini di popolarità e media presso il fratello Wilhelm August affinché l'amico possa contribuire alle iniziative della rivista «Athenæum»⁴⁸², la rivista berlinese fondata e diretta dai due fratelli. Il primo dei progetti nati dal contatto con Schlegel è rimasto incompiuto e doveva consistere in una recensione alla *Metafisica dei costumi*. Non ci è pervenuto lo scritto preparatorio, mentre ne sono rimaste tracce in alcune annotazioni presenti nel primo dei quaderni dei *Gedanken*. Vi torneremo nel terzo paragrafo, nel trattare attraverso un altro scritto di questo periodo, la recensione alla *Anthropologie* di Kant, il distacco da quest'ultimo nel periodo che segue l'incontro con Schlegel e la progressiva preminenza del referente polemico fichtiano.

Il periodo in cui s'intensifica il *Symphilosophiein* tra i due coincide però con il trasferimento di Schlegel presso Schleiermacher. I due amici vivranno insieme per quasi due anni, dal dicembre del 1797 al novembre del 1799, anni accompagnati dalla collaborazione letteraria a svariati progetti, tra cui recensioni, saggi e la serie di frammenti composti per «Athenæum». Tra questi ultimi, un posto importante è occupato dal lavoro su Leibniz. I due amici avevano in programma di scrivere un «Anti-Leibniz», e Schleiermacher comincia a lavorare al piano, oltre che nei frammenti pubblicati sulla rivista dei fratelli Schlegel, con una serie di annotazioni, ora comprese nelle raccolte *Leibniz I* e *Leibniz II*. Per l'insieme dei temi trattati, dalla metafisica alla teodicea, passando per il fatalismo in morale e l'antropologia, i frammenti costituiscono un'integrazione importante all'interpretazione della lettura di Leibniz e Spinoza in Schleiermacher, mostrando la continuità del percorso apertosi qualche anno addietro con gli *Spinoza Studien* e in particolare la *Kurze Darstellung des spinozistischen*

saggi giovanili all'ermeneutica romantica, esposta attraverso i frammenti pubblicati su «Athenæum», le recensioni e i *Vertraute Briefe*. Per il suo taglio strettamente ermeneutico e per il *focus* sulla critica artistica, la monografia tralascia il momento jacobiano del confronto con Schlegel, trattato invece distesamente nel già citato articolo di A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit. Un ritratto di Schlegel come filosofo è offerto infine dalla recente monografia di J. Zovko, *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Ferdinand Schöning, Paderborn 2010. Per un'approfondita analisi della fase romantica in Schleiermacher cfr. K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik*, cit.

⁴⁸¹ Cfr. la lettera scritta da Berlino alla sorella Charlotte Schleiermacher tra il 21 novembre e il 31 dicembre 1797, KGA V/2, Nr. 424, pp. 212 sgg.

⁴⁸² Si veda la lettera di Friedrich Schlegel al fratello August Wilhelm del 27 novembre 1797, O. Walzel, Berlin 1890, pp. 321 sgg: cfr. la *Historische Einführung* a KGA I/2, in part. pp. IX-XVII.

Systems, in cui come abbiamo visto Schleiermacher operava attraverso la mediazione jacobiana un confronto incrociato delle filosofie di Leibniz, Spinoza, Kant.

A questo insieme di questioni si associa un secondo filone importante, quello stilistico-ermeneutico, che offrendo nuove declinazioni del tema intersoggettivo ci permetterà di seguire lo sviluppo dei temi trattati nei saggi giovanili sullo stile e sulla *Naivität* nelle sue implicazioni etiche e religiose. Questi temi ci condurranno fino al secondo periodo berlinese (1800-1802) e li raggrupperemo in due momenti principali. Il primo si raccoglie intorno a una serie di piani letterari, alcuni dei quali rimasti incompiuti, dedicati al tema della socialità. In particolare, ci soffermeremo sulla recensione a Garve e i dialoghi sul decoro, due scritti che permettono di tracciare nella sua evoluzione fino alla seconda fase del periodo berlinese il rapporto con Schlegel, mentre – per la ripresa dell’interlocuzione kantiano-fichtiana – rimanderemo al paragrafo su Schleiermacher e Fichte altri due momenti essenziali alla definizione della socialità, e più ampiamente della concezione antropologica schleiermacheriana: il *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* e la già citata recensione alla *Anthropologie* di Kant, entrambi del 1799. Il secondo è legato alla ricezione del romanzo schlegeliano, la *Lucinde*, che Schleiermacher tratta nei *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* e nella recensione uscita sul «*Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks*». Può essere utile ricordare, ai fini di un quadro complessivo delle attività di questo periodo che comprenda anche *Reden* e *Monologen*, che il *Versuch* viene composto durante la parentesi del soggiorno a Potsdam, da metà febbraio a metà maggio, e precede immediatamente la stesura delle *Reden*, avvenuta tra l’inverno e la primavera del 1799, cui seguirà infine, nell’autunno dello stesso anno, l’inizio del lavoro sui *Monologen*, in cui molti dei motivi maturati nel percorso dagli scritti giovanili all’amicizia con Schlegel – determinismo etico, comunicazione, socialità – troveranno un più compiuto sbocco.

2.1. *Tra cosmologia e antropologia. Il progetto di un «Anti-Leibniz»* [Leibniz I (1797/98); Leibniz II (1797/ 98); Fragmente (1798)]

Abbiamo sopra anticipato come la lettura di Jacobi, precedendo in Schleiermacher la conoscenza di Schlegel ed essendo a uno stadio già maturo nel 1797, quando i due s’incontrano per la prima volta, venga a rappresentare nondimeno un punto di confronto non secondario tra i due filosofi. Merita riprendere brevemente la questione, perché essa si presta ad essere letta in continuità con la polemica su Leibniz condotta da Schlegel e Schleiermacher

durante il primo periodo berlinese e concretizzatasi in una serie di frammenti e aforismi a firma di Schleiermacher, in cui tornano molti dei problemi la cui trattazione si è aperta, nel percorso autonomo dei due filosofi, proprio nel confronto con lo spinozismo e con il pensiero di Jacobi. Proviamo a farlo muovendo dall'articolo di Andreas Arndt dedicato alla lettura di Jacobi in Schlegel e Schleiermacher⁴⁸³. Arndt imposta un confronto sistematico fra l'interpretazione schlegeliana e quella schleiermacheriana di Jacobi, muovendo dalla recensione del *Woldemar* pubblicata da Friedrich Schlegel nel 1796 sulla rivista berlinese «Deutschland». Sorprendentemente, lo Schlegel che solo pochi anni dopo arriverà a bollare Jacobi come un «nemico della filosofia», ancora nel 1792/93 è affascinato dalla lettura dell'*Allwill*, vedendovi una concezione della pura ragione come impulso all'eternità, che contribuisce al completamento della filosofia kantiana sul versante della produttività della ragione. La recensione al *Woldemar* è il primo momento esplicito di confronto con Jacobi e rappresenta da questo punto di vista una cesura. Schlegel vi esprime infatti un giudizio di decisa condanna del misticismo jacobiano come visione fondata sulla fede in una causa razionale personale del mondo, valorizzando di contro un misticismo polemico come correttivo a ogni feticismo della ragione. Da questo giudizio deriva anche l'accusa di empirismo mossa a Jacobi, il cui riconoscimento di un Dio personale risponde soltanto all'istanza soggettiva e a quello che Schlegel chiama un «ottativo individuale». È per questa ragione che il Dio spinoziano non soddisfa Jacobi, in quanto «non abbastanza antropomorfista»⁴⁸⁴. Al falso misticismo incarnato dal Dio personale jacobiano, Schlegel oppone così una nozione positiva, descrivendo un misticismo da cui deriva la consapevolezza della non conoscenza dell'assoluto. Il vero mistico, cioè, è colui che è assorbito nell'assoluto e che – sul presupposto secondo cui ogni vera filosofia è una filosofia dell'assoluto – può trasmettere alla filosofia tale consapevolezza. Dopo aver distinto tra vero e falso misticismo, egli sostiene che il misticismo rappresenti in ogni caso un momento da superare analiticamente nella filosofia e che la riabilitazione romantica della *Schwärmerei* ne rappresenti proprio il superamento critico. Ne deriva che la vera filosofia critica debba consistere in una sintesi di tre specie di filosofia: il misticismo – in quanto unità priva di molteplicità; l'empirismo – in quanto molteplicità priva di unità, e scetticismo – quale

⁴⁸³ Cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit.

⁴⁸⁴ *Kritische Friedrich Schlegel Aufgabe* (→KFSA), hrsg. v. E. Behler unter Mitwirkung v. J.-J. Anstett u. H. Eichner, verlag F. Schöningh – Thomas Verlag Zürich, München – Paderborn – Wien 1963, Bd. XVIII, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, pp. 7 sgg., Nr. 41: cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit., p. 130.

posizione di una infinita quantità di contraddizioni⁴⁸⁵. La critica a Jacobi ricorre all'argomento kantiano del misticismo come «salto mortale» nell'impensabile, espresso nello scritto del 1796 dal titolo *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. «Il salto mortale di Jacobi – annota Schlegel nel 1797 – è solo un cieco clamore. Egli rimane sempre dov'è, anche se, nell'impaccio, non riesce mai ad acquietarsi»⁴⁸⁶.

Ora, ciò che è interessante in questo complesso intreccio è che la differenza ultima riscontrabile tra le posizioni di Kant, Jacobi e Schlegel sia leggibile con Arndt proprio attraverso la lente dello spinozismo, nei termini seguenti. La critica kantiana al misticismo come uso dialettico della ragione porta a un ritorno al dominio razionale finito, laddove la costruzione puramente razionale della filosofia spinoziana proposta da Jacobi – forse concepita originariamente al fine di porsi al riparo da ogni sospetto di misticismo – perviene all'affermazione per cui ogni filosofia razionale sfocia nello spinozismo e nel fatalismo, inteso come ateismo. Se in risposta a ciò Jacobi propone la soluzione di quello che Kant chiama il «salto mortale» al di fuori della filosofia, Schlegel articola un metodo analitico, concepito in particolare di contro al metodo idealistico-dialettico di filosofi come Spinoza e Fichte, che arbitrariamente eleggono l'assoluto a principio. Alla soluzione schlegeliana dell'ironia dialettica soggiace dunque – come sottolinea Arndt – una interpretazione del principio di inerenza spinoziano basata sulla convinzione che la totalità dei condizionati sia essa stessa l'incondizionato. Il presupposto dell'inconoscibilità dell'assoluto, che traduce in qualche modo il rifiuto kantiano di un uso dialettico della ragione, non si ferma tuttavia come in Kant al dominio del finito, né conduce a un'opposizione con l'infinito, come in Jacobi. Il principio di inerenza interpretato analiticamente porta infatti Schlegel all'affermazione dell'ironia dialettica quale «provvisoria totalizzazione di tutti i contrasti in una unità, che però non si lascia fissare in quanto tale, ma riconduce al rinnovato attraversamento del condizionato»⁴⁸⁷. L'istanza di un andare oltre il condizionato avvicina in qualche misura Schlegel a Jacobi, allontanandolo dal Kant della dialettica, e tuttavia, anche nella svolta religiosa di Schlegel e nella successiva evoluzione del suo pensiero, il rapporto col filosofo rimarrà ambiguo⁴⁸⁸. Infatti, se per Jacobi il salto nella non filosofia costituisce la *pars*

⁴⁸⁵ Arndt rimanda in proposito alla nota schlegeliana contenuta in KFSa XVIII, 4, Nr. 6.

⁴⁸⁶ KFSa XVIII, 116, Nr. 1049: cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit., p. 131.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 133.

⁴⁸⁸ Arndt ricorda come ancora nel 1802 Schlegel si esprima assai criticamente, arrivando a definire Jacobi «nemico della morale così come della filosofia»: ivi, p. 134 (KFSa XVIII, p. 474, Nr. 30). La morale jacobiana

construens del rapporto con l'assoluto, per Schlegel il non fermarsi al finito è soltanto un'uscita provvisoria dalla filosofia, legittima solo in quanto fornisce un ideale regolativo per il ritorno alla finitezza: «Jacobi non conosce l'idealismo perché non intuisce che il salto arbitrario è al contempo un necessario porsi al di là della filosofia, cosa che deve sempre implicare un tornare in sé»⁴⁸⁹. In conclusione, si configurano tre posizioni principali, a partire dalla critica kantiana all'uso dialettico della ragione: quella spinoziano-fichtiana della sintesi idealistica tra finito e infinito, quella jacobiana del salto nell'assoluto, che ignorando l'idealismo decreta una opposizione tra i due domini, e quella schlegeliana dell'ironia, che negando la possibilità di una sintesi definitiva conduce in ultima analisi a una sostanziale «fuga nell'immediatezza»⁴⁹⁰. La peculiare posizione schleiermacheriana in questo quadro è, come Arndt opportunamente rileva, individuabile all'altezza dello scambio epistolare con Jacobi, e inclina verso la possibilità dell'armonia tra religione e morale, la stessa che egli fa valere in risposta all'affermazione di Jacobi di essere con l'intelletto un pagano, col sentimento un Cristo. Il filosofo la trasmuta di segno, riproponendola in questi termini: «con l'intelletto sono un filosofo [...], col sentimento sono assolutamente un pio, ovvero, in quanto tale, un Cristo»⁴⁹¹. All'opposizione jacobiana di finito e infinito, intelletto e sentimento, filosofia e religione, Schleiermacher risponde con l'affermazione della conciliabilità dei due termini, conciliabilità che secondo la posizione espressa efficacemente in un'annotazione compresa nel terzo quaderno dei *Gedanken* – sorprendente anche per la presa di posizione decisa riguardo all'impossibilità di una filosofia della religione – non significa risoluzione o reciproca riduzione, ma coesistenza osmotica e vivente:

La filosofia e la religione si riferiscono all'attività ideale, la morale e la poesia a quella reale. Perciò anche ciò che la religione osserva non può consistere in un prodotto della filosofia, ma della morale e della poesia. Esattamente nel seguente senso. Esistono solo una filosofia della natura e dell'umanità e una religione del mondo e dell'arte: ma non vi è alcuna filosofia della religione né alcuna religione della filosofia⁴⁹².

pone infatti dei doveri che finiscono laddove inizia la dedizione alla divinità, cosicché «la morale cessa e l'uomo si lancia nella religione».

⁴⁸⁹ Ivi, p. 133 (KFSX XVIII, p. 358, Nr. 459).

⁴⁹⁰ Ivi, p. 141.

⁴⁹¹ Lettera di Schleiermacher a Jacobi del 30/03/1818, cfr. ivi, p. 140.

⁴⁹² KGA I/2, p. 125 (*Gedanken III*, Nr. 27).

Una complessiva considerazione della diversa posizione di Schleiermacher e Schlegel sul pensiero di Jacobi e sulle questioni che ne derivano rende dunque chiaro in che senso esso costituisca davvero, come Arndt ricorda riprendendo l'espressione schlegeliana, un «punto elastico»⁴⁹³ attorno a cui si lasciano definire affinità e differenze tra i due filosofi, che in questi anni lavorano insieme – lo abbiamo ricordato – al progetto di un «Anti-Leibniz». Veniamo così al secondo momento della nostra analisi. Alcuni dei frammenti schleiermacheriani su Leibniz sono stati pubblicati su «Athenæum» a partire dal giugno del 1798. Il fatto che essi siano stati composti nel *Symphilosophiein* con Schlegel è peraltro l'unico criterio di datazione disponibile assieme alla pubblicazione. Per tale motivo i curatori dell'edizione critica assumono come *terminus a quo* la tarda estate del 1797 e come *terminus ad quem*, appunto, il giugno del 1798, ricordando come in una lettera a Schleiermacher del 10 marzo del 1800 Schlegel riporti alla mente il «vecchio sym-polemizzare»⁴⁹⁴ contro Leibniz. Per quanto riguarda le fonti, Schleiermacher si serve dell'edizione a cura di Louis Dutens dei *Saggi* di Leibniz, uscita a Genf nel 1768, della *Teodicea* pubblicata ad Amsterdam nel 1747 e legge l'edizione in due volumi della corrispondenza con Bernoulli, nonché la biografia di Leibniz a cura di Louis de Jancourt. Ed è proprio a quest'ultima che è dedicata la prima parte delle riflessioni contenute in *Leibniz I*. Seguono alcuni brevi autografi schleiermacheriani e aforismi sui *Principia philosophiae* e la *Teodicea*. Con una scansione in parte sovrapponibile a quella proposta da Herms rispetto alla comparazione delle filosofie di Jacobi e Schleiermacher (teoria della conoscenza, metafisica, antropologia)⁴⁹⁵, possiamo isolare nella trattazione frammentaria della filosofia leibniziana quattro direzioni principali per una ricostruzione complessiva della posizione di Schleiermacher in continuità con le *Spinoza-Studien* e il confronto con Jacobi: epistemologica, antropologica, metafisica ed ermeneutica. Proviamo a definirle sinteticamente.

La trattazione epistemologica è quella che apre la prima raccolta di frammenti su Leibniz, e viene definita attraverso la lettura della biografia di Jancourt. «Leibniz era un cattivo filosofo. Egli maturava infatti via via visioni migliori»⁴⁹⁶. In questo frammento è condensata l'immagine di Leibniz che traspare dalla lettura schleiermacheriana: assenza di metodo, subordinazione della filosofia alla matematica, trattazione meramente quantitativa. Il

⁴⁹³ Citato in A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit., p. 126: KFSA II, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, hrsg. v. E. Behler, Verlag F. Schöningh – Thomas Verlag Zürich, München – Paderborn – Wien 1967, p. 69.

⁴⁹⁴ KGA V/3, Nr. 808, p. 414 (cfr. KGA I/2, p. XXVI).

⁴⁹⁵ Cfr. cfr. E. Herms, *Herkunft*, cit., pp. 152-153.

⁴⁹⁶ KGA I/2, p. 79 (*Leibniz I*, Nr. 14).

Nostro si sofferma a osservare persino come il filosofo abbia pronti in anticipo i titoli dei suoi libri. È chiaramente sottesa l'idea di un procedimento scientificamente non corretto, in cui il rapporto tra le scienze e la loro singolare origine non è sistematicamente preso in considerazione: «La metafisica di Leibniz era qualcosa di diverso dalla fisica – universale, fisica –? Egli non ha mai conosciuto il suo rapporto con le altre scienze»⁴⁹⁷. È in questo stesso senso che inclinano gli aforismi sul rapporto tra filosofia, fisica e matematica, e che porta Schleiermacher a definire in maniera paradossale il filosofare leibniziano come «una polemica contro la filosofia»⁴⁹⁸, un procedere meramente quantitativo, che in ultima analisi vede nella filosofia stessa «soltanto una parte della matematica»⁴⁹⁹. Alla matematica, prima tappa dell'*iter* intellettuale di Leibniz, si aggiunge per una scoperta casuale la teologia, in un rapporto di empirica e disorganica giustapposizione. Allo stesso modo, la giurisprudenza leibniziana viene definita come una «combinazione della materia giuridica con la forma teologica»⁵⁰⁰. Il procedimento di Leibniz manca dunque di sistematicità, di un principio ordinatore, e risponde soltanto all'esperienza e alla progressiva, fattuale e rapsodica scoperta, nel percorso individuale, della scienza nelle diverse sue parti. Riferendosi al trasferimento di Leibniz a Parigi nel 1672 e all'incontro col matematico Huygens narrati da Jancourt, annota Schleiermacher con evocativo sarcasmo: «nulla è accaduto senza un impulso [Anstoß]. Egli ha studiato la matematica (in particolare quella superiore) soltanto perché era arrivato a Parigi e lì aveva sentito parlarne»⁵⁰¹. Da tale priorità della matematica, una priorità non fondativa dunque, ma cronologica, deriva quel carattere quantitativo della trattazione leibniziana, che si riverbera persino sulla morale – «il morale è dappertutto in Leibniz soltanto quantità. Temo che egli stesso non sia altro che una misura differenziale»⁵⁰² – e sulla teoria della conoscenza: «Leibniz parla anche di una signoria e di una schiavitù dell'uomo. Quella si fonda sulle rappresentazioni chiare, questa sulle rappresentazioni oscure. Di nuovo, tutto è soltanto quantità»⁵⁰³. E il carattere quantitativo viene riportato non soltanto alla priorità della matematica, ma anche alla personalità moderata di Leibniz, un filosofo che ricorre al quantitativo in assenza di un principio ordinatore coerentemente assunto.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 79 (*Leibniz I*, Nr. 11).

⁴⁹⁸ Ivi, p. 82 (*Leibniz I*, Nr. 20).

⁴⁹⁹ Ivi, p. 91 (*Leibniz I*, Nr. 53).

⁵⁰⁰ Ivi, p. 93 (*Leibniz I*, Nr. 60).

⁵⁰¹ Ivi, p. 80 (*Leibniz I*, Nr. 16).

⁵⁰² Ivi, p. 84 (*Leibniz I*, Nr. 28).

⁵⁰³ Ivi, p. 88 (*Leibniz I*, Nr. 45).

Tale visione traspare chiaramente dalla critica di Schleiermacher all'articolazione leibniziana del rapporto io-non io. Veniamo così al secondo dei cespiti enunciati, quello antropologico. «Leibniz era così moderato da voler fondere anche l'io e il non io, come il cattolicesimo e il protestantesimo, tenendo distinti l'agire e il patire soltanto secondo il grado»⁵⁰⁴. Il frammento è in parte sovrapponibile a uno degli aforismi contenuti in *Leibniz I*, ove Schleiermacher chiarisce il riferimento testuale sotteso alla sua osservazione. Lo spunto è offerto dalla proposizione 51 dei *Principia Philosophiae*: «Creatura dicitur agere extra se, quatenus habet perfectionem, et pati ab alia, quatenus est imperfecta. Ita monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas, et passiones, quatenus confusas habet»⁵⁰⁵. La «forza irenica»⁵⁰⁶ di Leibniz spinta fino all'ironia, quel moderatismo che Schleiermacher icasticamente condanna, lo porta a risolvere in una distinzione quantitativa la differenza tra agire e patire, così da annullare l'opposizione tra io e non io e rendere incomprensibile il principio di distinzione tra le monadi. È qui che entra in gioco il concetto di individuo, cruciale nella filosofia teoretica e nell'antropologia schleiermacheriane. Il *principium individuationis* rappresentava nello *Spinozismus* «il primo punto critico della filosofia teoretica». Schleiermacher si opponeva alla visione propria di Jacobi del *principium individuationis* quale punto di discriminazione tra idealismo e realismo. Di contro a quella, che valorizzava il principio in quanto capace di garantire una sussistenza autonoma alle sostanze finite, riaffermava con Spinoza la sola realtà della sostanza e il rapporto di inerenza tra finito e infinito. Nella monadologia leibniziana manca infatti secondo lo Schleiermacher dello *Spinozismus* un principio positivo di articolazione dei finiti. È questo il motivo per cui la stessa distinzione delle sostanze si riduce all'affermazione della sussistenza di una sola sostanza – rivelando l'inconsistenza della formulazione leibniziana e risolvendo quest'ultima in uno spinozismo mancato. Non si può non richiamare questo insieme di passaggi nel momento in cui si legge, negli aforismi su Leibniz, un passaggio come il seguente:

Leibniz deve o poter provare che la coscienza sia l'intera facoltà che impedisce alle monadi di entrare in uno stato di aggregazione con le altre, o che il *principium individui* è ancora una forza fondamentale

⁵⁰⁴ Ivi, p. 143 (*Fragmente*).

⁵⁰⁵ Ivi, p. 85 (*Leibniz I*), cit. dai *Principia Philosophiae* di G.W. Leibniz, *Opera omnia*, hrsg. v. Ludovicus Dutens, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1989, Bd. II/1, *Logica et metafisica*, p. 26.

⁵⁰⁶ KGA I/2, p. 85 (*Leibniz I*, Nr. 36).

in quello spirito. La facoltà rappresentativa [Vorstellungsvermögen] sarebbe la forza di attrazione, questa la forza di repulsione⁵⁰⁷.

All’ aforisma soggiace infatti lo stesso plesso argomentativo utilizzato contro Jacobi, e il fatto che non venga fatto valere il contrappeso spinoziano non deve trarre in inganno, giacché – in primo luogo – in uno dei primi aforismi Schleiermacher chiama in causa proprio Spinoza, rilevando con sdegno come nella disputa sulla libertà di Dio con Bernoulli Leibniz non abbia pronunciato una parola su Spinoza⁵⁰⁸. In secondo luogo, si può agevolmente confermare che Schleiermacher abbia ben presente questi trascorsi teoretici e che li mediti attivamente, nel momento in cui, riflettendo sul rapporto tra Dio e le monadi, critica la *propositio* 58 dei *Principia* con ricorso alla terminologia jacobiana del *David Hume*, già utilizzata nello *Spinozismus*. Esattamente, egli torna sulla distinzione tra realismo e idealismo. L’ argomento di Jacobi per cui il *principium individuationis* garantisce la distinzione tra ideale e reale viene radicalizzato e polemicamente rovesciato nell’ affermazione opposta: la visione leibniziana del rapporto tra Dio e monadi porterebbe proprio a una vanificazione della differenza tra ideale e reale, tra Dio e le sostanze create o derivate⁵⁰⁹.

Questa osservazione ci conduce al cuore del terzo indirizzo che percorre i frammenti su Leibniz, quello metafisico. La tesi della continuità con le *Spinoza Studien* sembra trovarvi una conferma e un ulteriore, non scontato approfondimento. Anzitutto, per il riferimento al misticismo nel frammento 25: «Senza misticismo non è possibile essere conseguenti, perché non si seguono i propri pensieri fino all’ incondizionato e nemmeno si possono vedere le inconseguenze»⁵¹⁰. Schleiermacher sembra far ricorso qui alla nozione positiva di misticismo formulata da Schlegel, quel misticismo che eleva la stessa filosofia alla consapevolezza dell’ inafferrabilità dell’ assoluto e delle incongruenze in cui la ragione incorre nel tentativo dialettico di inoltrarsi al di là del finito. Ma se per Schlegel il misticismo è in ogni caso una specie inferiore di filosofia, che va superata tramite la critica, per Schleiermacher il misticismo è appunto l’ altro dalla filosofia e appartiene al dominio dell’ incondizionato. Il

⁵⁰⁷ Ivi, p. 77 (*Leibniz I*, Nr. 2).

⁵⁰⁸ Cfr. ivi, p. 78 (*Leibniz I*, Nr. 6).

⁵⁰⁹ Cfr. ivi, p. 85 (*Leibniz I*, Nr. 34): «Estremamente singolare è la *Propositio* 48: “Ita Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria cuius productiones sunt omnes monades *creatae aut derivatae* et nascuntur ut ita loquar per continuas Divinitatis Fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas cui essentialis est esse limitatum”. Qui è il colmo leibniziano – è un peccato solo che non l’ abbia detto in francese – la confusione di ideale e reale (*creatae aut derivatae*) e dell’ incompleto, perché qui deve esserci un *creatus* prima che sorgano le monadi, e nemmeno sussistono limiti per Dio nelle sue folgorazioni, che auspicabilmente appartengono alla sua azione».

⁵¹⁰ Ivi, p. 83 (*Leibniz I*, Nr. 25).

misticismo viene fatto giocare contro Leibniz proprio in questo senso, come correttivo al moderatismo della nozione di Dio quale causa efficiente, contro la deduzione razionale del divino dal principio della convenienza. Nei *Principia*, Dio è per Leibniz la *ratio ultima rerum* che pone fine alla serie dei condizionati. Da ciò derivano non soltanto il manicheismo che Schleiermacher imputa alla teologia leibniziana⁵¹¹, il bisogno cioè di un principio malvagio che ponga limitazioni all'azione reale di Dio, ma anche l'arbitrarietà di una deduzione basata sulla mera possibilità. Scrive Schleiermacher, con malcelata ironia: «Dio è reale [*wirklich*] perché nulla impedisce la sua possibilità. In questo senso la filosofia di Leibniz è veramente divina»⁵¹². La filosofia leibniziana manca della capacità di elevarsi all'infinito, e deduce Dio come causa efficiente a partire dalla serie dei condizionati, necessitando poi di un principio opposto che giustifichi la limitazione del reale che Dio stesso ha creato. Ancora una volta, come avverrà esemplarmente anche nella recensione a Garve, la valutazione della personalità e dell'uomo s'intreccia inestricabilmente con la valutazione della filosofia: la nozione di Dio e la teodicea che ne consegue vengono anch'esse ricondotte al moderatismo leibniziano. Il Dio di Leibniz deve limitarsi a «poter rappresentare tutti i mondi possibili e fare i piani più convenienti», egli non è dunque né un artista che persegue un ideale, né un filosofo che costruisce secondo principi, né tantomeno un dilettante geniale che si affida alla propria fantasia, ma «ciò che Leibniz stesso è, uno sperimentatore moderatista e accanto a ciò anche un economo»⁵¹³. Analogamente, l'armonia prestabilita è per Schleiermacher essa stessa il prodotto dell'imperativo moderatista secondo cui «ogni sintesi reale deve essere un'apparenza»⁵¹⁴. L'armonia leibniziana nasce dalle antinomie di reale e ideale, analitico e sintetico, individuale e intero⁵¹⁵, e si affida a un Dio «feudatario dell'esistenza»⁵¹⁶, detentore della facoltà sintetica e di ogni armonia e bellezza.

Un ultimo segnale del persistente riferimento a Jacobi e alla polemica su panteismo e spinozismo è – accanto alla terminologia utilizzata e al ricorso a categorie quali analisi e sintesi, reale e ideale, etc. – il fatto che nell'aforisma 41 sull'armonia prestabilita Schleiermacher rimandi alla proposizione 59 dei *Saggi* sulla teodicea, in cui Leibniz deduce il sistema dell'armonia dalla necessità di preservare la spontaneità e la dipendenza delle azioni

⁵¹¹ Cfr. *ivi*, p. 84 (*Leibniz I*, Nr. 29): «La filosofia di Leibniz è davvero sommamente manichea e ha necessariamente bisogno del diavolo. Dio fa solo il reale e il diavolo deve fare le limitazioni».

⁵¹² *Ivi*, p. 84 (*Leibniz I*, Nr. 31). L'aforisma viene pubblicato su «Athenæum» come frammento in una versione pressoché analoga (cfr. *Fragmente*, *ivi*, p. 145).

⁵¹³ *Ivi*, p. 86 (*Leibniz I*, Nr. 38).

⁵¹⁴ *Ivi*, p. 87 (*Leibniz I*, Nr. 41).

⁵¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 88 (*Leibniz I*, Nr. 44).

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 89 (*Leibniz I*, Nr. 47).

delle loro cause, contro il «fato maomettano» e l'idea di una «fatalità assurda e insopportabile»⁵¹⁷. Nel frammento 46, infine, il Nostro riconnette la tematica dell'armonia e del fatalismo a quella della pena, associando Leibniz e Kant nella critica a una nozione della pena come mera convenienza. Come nei saggi giovanili sul sommo bene e sulla libertà, ad essa viene contrapposta una concezione della pena quale correzione e reinserimento nella vita comunitaria, possibile – lo si è visto nelle *Jugendschriften* – soltanto in un'ottica deterministica che tenga insieme libertà individuale e condizionamento sociale. Nei frammenti il riferimento testuale non è però alla *Critica della ragion pratica*, bensì alla *Metafisica dei costumi*, con un'anticipazione dell'argomento del giuridicismo che sarà sviluppato nelle *Grundlinien*. Interrogandosi sull'origine della nozione della pena come convenienza, Schleiermacher sottolinea che se in Leibniz deriva da una deduzione teologica dell'eternità della pena e della ricompensa, in Kant essa nasce dalla confusione tra la funzione morale della pena e la sua misura giuridica, tra il principio da cui deriva la pena e quello, appartenente al diritto⁵¹⁸, in base a cui viene decisa la misura della pena stessa.

Veniamo brevemente al quarto e ultimo dei punti enunciati, quello concernente le implicazioni ermeneutiche della lettura di Leibniz, che costituisce un ponte verso il filone ermeneutico trattato nei prossimi due paragrafi e altrettanto decisivo nel rapporto con Schlegel. Anch'essi rientrano in qualche modo nel giudizio sulla personalità umana e filosofica di Leibniz, il quale – lo si è visto – è ritratto come un pensatore ossequioso, moderato, privo di un criterio di orientamento e per di più ostile «al motto di spirito e alla beffa»⁵¹⁹. Leibniz – osserva il Nostro – «dubita che la libertà di criticare tutto sia utile»⁵²⁰ e ritiene che il ridicolo non sia una buona pietra di paragone, ma che anzi vada limitato per le sue possibili conseguenze perniciose, che possono toccare anche le cose migliori. Tutto infatti si presta ad essere deriso e mutato di segno, e anche l'eccelso può essere convertito nel ridicolo. Il motto di spirito è peraltro uno dei punti su cui si concentra la recensione schleiermacheriana alla *Anthropologie* di Kant, ove allo stesso modo la critica al *modus* filosofico sfocia in una descrizione del tipo psicologico, umano e filosofico incarnato dall'Autore. Il moderatismo leibniziano tratteggiato da Schleiermacher è molto prossimo in tal senso alla pedanteria e all'opacità pedissequa del Kant descritto nella recensione alla

⁵¹⁷ W.G. Leibniz, *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal, Essay I, Proposition 59*, F. Changuion, Amsterdam 1747, 1, pp. 126 sgg. (cfr. KGA I/2, p. 87).

⁵¹⁸ KGA I/2, pp. 88-89 (*Leibniz I*, Nr. 46).

⁵¹⁹ Ivi, p. 96 (*Leibniz I*, Nr. 70).

⁵²⁰ Ivi, p. 70 (*Leibniz I*, Nr. 74).

Antropologia. Vedremo infine come nelle *Grundlinien* il *Witz* – concetto presente anche nella prefazione kantiana alla *Metafisica dei costumi* – sia fatto oggetto di una trattazione etica che lo associa all'arte, alla scienza, alla fantasia e all'amore, la cui prima trattazione sistematica è rintracciabile non a caso in un altro progetto letterario riconducibile al rapporto con Schlegel, i *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*.

2.2. Continuità del filone ermeneutico

[Garves letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften (1800), Über das Anständige (1800)]

Abbiamo visto come il lavoro schleiermacheriano negli anni della *Berliner Zeit* (1796-1802) si dispieghi complessivamente su molti fronti, dalla raccolta delle prediche alle riflessioni sulla *Lucinde* schlegeliana e i *Monologen*, passando per i frammenti su Leibniz, le recensioni, i progetti di traduzione (Platone, i diari di viaggio, le prediche di Hugo Blair) e le *Reden*. Tra i piani non portati a termine e i materiali di cui non siamo in possesso rientrano rispettivamente una recensione alla quarta edizione dell'opera che aveva ispirato il saggio giovanile, *Über den Deutschen Styl* di Adelung⁵²¹, e un paio di anni addietro, poco prima della composizione del *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* e della recensione alla *Anthropologie*, nel 1798, un *Essay über die Treue* e un *Essay über die Scham*. Questi scritti testimoniano la continuità del filone socio-ermeneutico nel primo periodo berlinese (1796-1799). Se un momento importante della sua definizione è contenuto nel *Versuch*, composto durante la parentesi di Potsdam (febbraio-maggio 1799), non è difficile osservarne la preminenza anche nei piani letterari della seconda fase del periodo romantico (1800-1802), ove il tema comportamentale si riallaccia a quello ermeneutico inaugurato dagli scritti giovanili sullo stile e la *Naivität*, completando il quadro di una continuità ininterrotta delle riflessioni schleiermacheriane su motivi ermeneutici e sociali.

⁵²¹ Cfr. KGA I/3, *Historische Einführung*, p. XI. Sul confronto con Adelung e il suo ruolo nella costruzione della teoria schleiermacheriana dello stile e nella trattazione della retorica dai primi scritti giovanili e fino alle riflessioni contenute nei *Gedanken III* (1798-1801) e *IV* (1800-103) si veda D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., in part. pp. 191-212. Gli appunti del periodo romantico, che si rifanno all'edizione del 1801, denotano rispetto allo scritto *Über den Styl* una maturazione e una più decisa presa di distanza. Sotto l'influsso dei romantici diviene essenziale la dimensione estetica del linguaggio e insieme il riconoscimento della differenza positiva tra le lingue, mentre con Kant e l'idealismo le produzioni spirituali vengono riconosciute anche nell'ambito linguistico quali attività dello spirito. Questo importo confluirà, come Thouard sottolinea, anche nell'*Etica* del 1805/06, segnatamente nella descrizione del passaggio dalla natura alla ragione.

Prima di venire ai *Vertraute Briefe* sulla *Lucinde*, due scritti, uno pubblicato l'altro incompiuto ma pervenutoci integralmente, meritano particolare attenzione, perché svolgono un ruolo importante ai fini della ricostruzione del filone della *Geselligkeit*: la recensione a Garve e i dialoghi sul decoro⁵²². Entrambi intrattengono un legame con la presenza schlegeliana. I secondi, nella misura in cui sono incentrati su motivi tipici della *Lucinde*: i curatori dell'edizione critica ipotizzano al proposito la possibilità che i dialoghi siano in realtà un progetto preparatorio per i *Vertraute Briefe*. La prima, perché concepita in dialogo concorrenziale con una recensione di Schlegel sullo stesso tema. In uno scambio epistolare, Schleiermacher si confronta con l'amico Brinckmann, il quale lo rassicura circa la valutazione negativa espressa dai fratelli Schlegel in merito al suo scritto. Scrive a Schleiermacher di trovare la sua recensione estremamente agevole e appropriata, ritenendo ingiusta la sua tendenza a subordinarla al manoscritto di Schlegel. In un passaggio della lettera, inoltre, la difesa della posizione schleiermacheriana si riallaccia al riferimento a Jacobi. Brinckmann spiega infatti di aver letto lo scritto di Schlegel nel bel mezzo dell'entusiasmo della diatriba jacobiana e di averlo trovato poco degno di nota, a differenza del suo⁵²³.

La recensione a Garve viene pubblicata su «Athenæum» nel 1800. Pur avendo letto e apprezzato il filosofo popolare negli anni del seminario⁵²⁴, il contatto con l'ambiente romantico e la mutata maturità intellettuale e filosofica portano Schleiermacher a esprimersi in toni molto critici sulla raccolta pubblicata da questi durante la lunga malattia che precedette la morte, avvenuta a Breslau, città natale di Schleiermacher, il primo dicembre del 1798. In particolare, il Nostro commenta la prima parte dell'opera⁵²⁵, non essendo a conoscenza della seconda, pubblicata postuma da J.K.F. Manso e K.H.G. Schneider e comprensiva di una serie di scritti sulla morale, la religione e la socialità⁵²⁶. Sulla base della recensione, è possibile formulare due ipotesi, corrispondenti ai due ordini della critica schleiermacheriana al

⁵²² Cfr. KGA I/3, *Garves letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften (Sammelrezension) – Athenæum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Band 3, Erstes Stück, Berlin 1800*, pp. 65-72; *Über das Anständige*, ivi, pp. 75-99.

⁵²³ Cfr. KGA I/3, p. XLII (Brinckmann, *Briefe an Schleiermacher*, 26).

⁵²⁴ Cfr. KGA I/3, p. XLI: rimandiamo coi curatori a KGA V/I, Nr. 39, 113, 127, 138 per le lettere del periodo di Barby, Halle e Drossen in cui sono contenuti riferimenti all'opera di Garve; a KGA V/I, Nr. 231, 259, 265 per le lettere in cui è espressa una valutazione positiva della filosofia di Garve.

⁵²⁵ Cfr. C. Garve, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre; ein Anhang zu der Uebersicht der verschiedenen Moralsysteme*, Breslau 1798 – *Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friedrichs des Zweyten*, 2 Bde, Breslau 1798 – *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsre Zeiten. Eine zu dem ersten Theile der übersetzten Ethik des Aristoteles gehörende und aus ihm besonders abgedruckte Abhandlung*, Breslau 1798.

⁵²⁶ Cfr. C. Garve, *Über das Daseyn Gottes. Eine nachgelassene Abhandlung*, Breslau 1802; *Vermischte Aufsätze, welche einzeln oder in zeitschriften erschienen sind*, Bd 2, Breslau 1800; *Versuch über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Lebens*, Bde 4-5, Breslau 1800-1802.

Popularphilosoph. Il primo è di tipo metodologico, il secondo di tipo contenutistico. In entrambi i casi, per le espressioni utilizzate e per il genere di argomentazione, non si può non rimandare – almeno in modo mediato, o al limite ipotizzando una connessione diretta – al modello scientifico che negli stessi anni soggiace al progetto delle *Grundlinien*. Da un punto di vista metodologico, Schleiermacher rinviene nel tentativo condotto da Garve l'assenza di un principio sistematico, di un originario da cui muovere per costituire un tutto organico, assenza che rivela la scarsa riuscita della sua filosofia. In proposito fa notare come la stessa necessità di dare una sistemazione definitiva al proprio pensiero, dopo averlo applicato per tutta la vita a singoli oggetti in modo empirico e dispersivo, riveli di per sé la mancanza di unitarietà. Sono proprio questi – unitarietà, presenza di un principio superiore di coordinazione, organicità – i criteri della scientificità di un sistema morale fissati dallo Schleiermacher delle *Grundlinien*. Come per Leibniz, l'appunto di metodo si particularizza in esternazioni persino empiriche laddove Schleiermacher non si limita a ricondurre la scarsa sistematicità all'assenza di compattezza nelle idee, ma si spinge a scovare la sua origine nel carattere dell'Autore, che viene definito come un «misto di egoismo e determinazione»⁵²⁷. È a questo livello che interviene il tema della socialità. Il ritratto di Garve dipinge un uomo in cui la volontà di essere «un amabile uomo di società e un fine osservatore»⁵²⁸ nasconde nient'altro che una venerazione per il comportamento e per la formazione e in cui lo sforzo conoscitivo è ristretto nel suo carattere più proprio, attingendo per il suo nutrimento solo al confronto con gli altri. Il risultato è un'apparenza di grandezza che nasconde angustia intellettuale e morale. Schleiermacher contesta inoltre – ed è questo l'ultimo momento che definisce il versante metodologico della critica a Garve – l'articolazione duplice della scienza presentata nei *Vermischte Aufsätze*, come riflessione sulla esperienza (la filosofia, la *Seelenlehre* e la morale) e come combinazione di idee (le scienze propedeutiche alle arti mimiche). Tale bipartizione ingenera secondo Schleiermacher una opposizione tra esperienze ed idee la quale è l'apice dell'empiria, o meglio – come efficacemente sintetizza il Nostro – «il realismo del ragionamento»⁵²⁹. La conclusione è chiara: tutti questi segnali denotano uno spirito caotico e una scarsa attitudine filosofica.

Il secondo versante della critica, quello che concerne il contenuto, è già adombrato in quanto è stato osservato e riguarda il rapporto dell'individuo con la società, il problema sociale che non a caso sarà presente in misura massiccia nelle *Grundlinien*. Ne troviamo

⁵²⁷ KGA I/3, p. 67.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Ivi, p. 69.

traccia già nel primo quaderno dei *Gedanken* (1796-1799), laddove Schleiermacher si riferisce all'affermazione di Garve secondo cui l'azione dell'uomo sulla società e sull'universo influisce solo su una porzione ristretta di essi ed è perciò tale da richiedere una previa limitazione del proprio agire basata sul rispetto dello spazio altrui. Egli inquadra efficacemente il *focus* della critica alla società garveana, rilevandovi una contraddizione nel modo di trattare l'efficacia dell'azione sull'universo e sugli altri uomini come due effetti distinti che finiscono per escludersi vicendevolmente⁵³⁰. Il tema si lega a sua volta a quello della storia. Schleiermacher rileva in righe icastiche la povertà del senso storico garveano, associandovi l'inadeguatezza della trattazione dell'individuo e della società, così come, conseguentemente, della morale. Osserva il filosofo che Garve avrebbe dovuto trattare nelle loro singole parti l'individuo e la società, così come il loro principio ordinatore, per poi ricomporli secondo un'idea unitaria in grado di spiegare le singole manifestazioni; al contrario, il *Popularphilosoph* prende in considerazione le singole parti con un processo uniforme e monotono, in una cattiva operazione che ha in comune con le altre soltanto la forma, e che, anche a voler prescindere dalla forma, veicola una visione inadeguata dell'umanità. Ne risulta una trattazione noiosa, la quale restituisce la società come un «aggregato di monadi»⁵³¹. L'apoteosi del realismo del ragionamento viene raggiunta però nella morale, nella quale i principi filosofici risultano piuttosto simili a ipotesi fisiche. Superfluo sottolineare le affinità con l'argomentazione utilizzata nei frammenti su Leibniz. Il limite della proposta filosofica di Garve non è meno palese, infine, quando questi si cimenta nella ricostruzione di sistemi morali altrui. Il filosofo fraintende Aristotele, così come fraintende Kant, nel cui sistema rinviene tante manchevolezze soltanto a causa del proprio modo di procedere, basato su una osservazione dei lati del sistema che non va oltre i lati in quanto tali, risolvendosi in una sostanziale incomprendimento dell'intero. Le affinità dei toni e dei contenuti che sostanziano la polemica contro Garve coi momenti del tentativo messo in opera nelle *Grundlinien*, non solo nella analisi dei sistemi morali dall'antichità ai contemporanei ma anche nella formulazione, a partire da questa, di un proprio sistema, dicono molto – e ben oltre l'affinità programmatica che può essere immediatamente suggerita dal titolo dell'opera garveana – del significato non soltanto occasionale che va riconosciuto a

⁵³⁰ Cfr. KGA I/2, pp. 41-42, (*Gedanken I*, Nr. 184): «Garve ritiene che, se le azioni etiche dell'uomo non influissero mai sull'universo, occorrerebbe che ognuno limitasse i suoi singoli scopi tramite la possibilità di altri per altri – il che è una chiara contraddizione perché non vi è alcun motivo, o almeno alcun motivo etico, per tale limitazione se le azioni propriamente non influiscono sull'universo».

⁵³¹ KGA I/3, p. 71.

questa recensione e ai suoi argomenti salienti. Il riferimento al carattere soltanto formale della socialità in Garve, che nasconde nella sua stessa individualità un egoismo mascherato da buone maniere, è inoltre frutto della visione schleiermacheriana della veracità, delle convenzioni e dei rapporti sociali che ricorre nella quasi coeva recensione alla *Anthropologie* e che viene approfondito nel dialogo sul decoro.

Veniamo così al secondo degli scritti menzionati in apertura. Abbiamo già ricordato come il saggio *Über das Anständige* rientri nella serie delle riflessioni sulla *Lucinde* di Schlegel, costituendo con ogni probabilità una sorta di piano preparatorio per i *Vertraute Briefe*. I primi riferimenti al tema del decoro, che risalgono all'inverno 1799-1800, sono raccolti proprio nei quaderni dei *Gedanken* in cui Schleiermacher va riflettendo in vista della composizione dei *Vertraute Briefe*, in particolare nel terzo⁵³². La datazione dello scritto è fissata dai curatori della *Kritische Gesamtausgabe* intorno alla primavera del 1800, in base a testimonianze epistolari: una lettera di Schlegel del maggio 1800, in cui il filosofo esprime la sua impazienza e la curiosità di leggere il dialogo, una lettera di Dorothea Veit che allude alla lettura imminente del dialogo e alla volontà di inoltrare i propri commenti all'autore, infine una lettera di Schleiermacher a Schlegel del 28 giugno 1800, in cui l'Autore fa riferimento soltanto a un dialogo, che nel momento in cui scrive doveva essere già scritto, mentre il secondo è rimasto in sospeso⁵³³. Pur essendo annunciati nel sottotitolo due dialoghi, infatti, soltanto un dialogo è contenuto nello scritto schleiermacheriano sul decoro, che rappresenta altresì il frutto degli studi platonici portati avanti da Schleiermacher durante gli anni della *Charité* nel *symphilosophieren* con Schlegel. Il percorso compiuto nel dialogo dai due protagonisti, Sophron e Kallikles, è molto complesso e merita di essere seguito nei suoi passaggi salienti.

Il dialogo muove dall'asimmetria iniziale tra i due personaggi, dei quali l'uno, Kallikles, ha appreso l'arte e i segreti del buon comportamento tramite la frequentazione di un'Accademia del decoro, e tuttavia ne parla con disprezzo; l'altro, Sophron, mostra di non conoscere l'oggetto e guida il suo interlocutore in un percorso di approfondimento e riflessione su di esso. Inizialmente, Sophron argomenta a favore del decoro, sostenendo che soltanto l'uomo decoroso è perfetto: «ritengo che il decoro sia la perfezione dell'uomo»⁵³⁴. In risposta a questa definizione, Kallikles mostra sorpresa rispetto al fatto che Sophron possa venerare un simile insieme di usi esteriori e virtù arbitrarie e colte quale è il decoro. Ben

⁵³² Si tratta delle annotazioni numero 60, 60b, 63 e 67, 69. Si veda in proposito KGA I/2, pp. XLIV-XLV.

⁵³³ Cfr. *ivi*, p. XLV.

⁵³⁴ *Ivi*, p. 77.

superiore al decoro è invece secondo Kallikles l'etica di cui Sophron è conoscitore. Il decoro non ne è che una pallida imitazione. Due definizioni del decoro, l'una intrinseca l'altra estrinseca, aprono dunque il dialogo, la loro opposizione ne costituisce il motore. A Sophron, che domanda in che senso il decoro sia imitazione dell'eticità, se come lo scolaro imita un maestro o come un segno imita un oggetto, Kallikles risponde che lo è nel secondo dei sensi elencati. Attraverso un serrato botta e risposta, Sophron mostra a Kallikles che la sua definizione del decoro quale imitazione dell'eticità è incongruente, in quanto gli uomini che come lui mostrano leggerezza e naturalezza nel comportamento non sembrano imitare con fatica e con artificio qualcosa di cui non sono in possesso, ma appaiono interiormente pervasi da quei tratti etici che contraddistinguono esteriormente il decoro.

Progressivamente, Sophron riduce lo scarto tra esteriorità e interiorità che soggiace alla definizione di Kallikles, mostrando come il rapporto tra *Sittlichkeit* e decoro sia più intrinseco di quanto l'amico non voglia concedere. Anzitutto, viene definito il campo d'azione del decoro, che si estende a tre oggetti principali: il linguaggio, il comportamento, il modo di vivere. Secondo Kallikles, il decoro si applica ai medesimi oggetti dell'eticità, e proprio per questo ne è un'imitazione. L'implicazione diretta del discorso di Kallikles, messa in luce da Sophron, è che secondo questa definizione del campo e dell'essenza del decoro tutti coloro i quali possiedono un comportamento decoroso non sono al contempo in possesso di alcuna eticità. I due paragonano allora le due definizioni opposte, domandandosi: se il decoro è imitazione dell'eticità, esso è in definitiva apparenza (*Schein*), come sembra ritenere Kallikles attraverso il paragone col rapporto tra segno e oggetto designato, o è un'autentica immagine (*Bild*) della stessa, come si concluderebbe a partire dal parallelismo per cui propende Sophron, quello dell'allievo che imita il maestro? Kallikles mostra di piegarsi alla definizione di Sophron, ma la finalizza al proprio argomento, affermando che il decoro è sì un'imitazione dell'eticità simile a quella che si ha nel rapporto tra allievo e maestro, ma tale imitazione produce in ogni caso solo un'apparenza di eticità. A questo passaggio, segue un'ulteriore definizione del campo del decoro: se ciò che produce l'imitazione è un'apparenza di eticità, come dovrebbe prodursi invece l'immagine? Non si produce questa attraverso le azioni umane, che sono anch'esse oggetto del decoro, domanda Sophron? Kallikles ribatte che, se è vero che proprio le azioni umane formano il campo di pertinenza dell'etica, non tutte le azioni possono appartenervi, ma ci sono alcune di esse, e precisamente quelle che vengono compiute soltanto in ossequio al decoro, che ne sono escluse. Sophron non concorda con l'affermazione dell'amico, ribattendo che simili azioni non esistono, perché c'è una tassonomia dell'eticità

anche nel modo di vestire o di atteggiarsi (per quanto riguarda la forma) e nella veracità che vi si esprime (che è contenuto delle azioni stesse).

Ricapitoliamo quanto visto finora: a partire da una duplice definizione, estrinseca e intrinseca, del decoro, i due interlocutori, tramite l'applicazione del problema comportamentale al campo dell'etica, pervengono a una vera e propria contraddizione fra l'autentica eticità e l'eticità propria del decoro. Quest'ultima costituisce, nella visione di Kallikles, tradotta e radicalizzata nella maieutica del dialogo con Sophron, una forma di ipocrisia che conduce al limite allo svuotamento e alla distruzione dell'etica stessa.

È a questo punto che Sophron introduce quella che potremmo considerare la terza definizione del decoro: «Laddove nell'intera condotta di un uomo e in tutto ciò che appartiene alla sua espressione e estrinsecazione si mostra al contempo la sembianza e il riflesso di un animo ben ordinato e dominato dall'eticità, li credo di vedere il decoro»⁵³⁵. Se rapportato a questa definizione, che in qualche modo media tra la concezione estrinseca iniziale di Kallikles e quella intrinseca di Sophron, il concetto di apparenza (come *Schein*) comporta una serie di implicazioni: su suggerimento di Kallikles, l'apparenza si smarca dalla sua identificazione immediata con l'ipocrisia e tuttavia, nonostante l'apparente superamento delle dicotomie riscontrate in precedenza, anche in questo caso continua a delinearsi una opposizione tra eticità e decoro, fede e apparenza, autenticità e farsa. È subito chiaro che essa deriva dal residuo di estrinsecità che si attribuisce al decoro sulla base della posizione di Kallikles, e che viene progressivamente superato nello sviluppo dello scambio tra i due amici. Se infatti, osserva Sophron, gli imitatori dell'eticità non vogliono che l'apparenza sia confusa con l'oggetto imitato, e cioè che il decoro sia confuso con l'eticità stessa, essi possono essere graditi soltanto a coloro che non credono nell'etica e che si limitano a compiacersi della precisione e della bellezza della loro imitazione: «credi davvero che un uomo sensato possa passare la sua intera vita a recitare una simile farsa [...]?». All'obiezione, Kallikles risponde completando la sua visione del decoro con quello che è un vero e proprio abbozzo di antropologia: gli uomini si dividono in due specie, quelli che si limitano a svolgere dei compiti, e quelli che cercano di fondare il contenuto delle proprie azioni, combinando arbitrio e necessità. Per coloro che perseguono il decoro, lo scopo non è immediatamente l'eticità, questa è infatti soltanto il mezzo che giustifica il loro fine reale: semplificare la vita sociale e comunitaria, a cui il decoro conferisce uniformità, determinatezza e leggerezza. Così, quegli uomini perseguono l'eticità delle azioni allo stesso modo in cui ci si uniforma a un prototipo

⁵³⁵ Ivi, p. 86.

ricercando per sé il meglio, esattamente nel modo in cui ogni uomo vuole che i suoi vestiti, la sua casa e gli strumenti del suo lavoro si avvicinino quanto più possibile a un ideale di bellezza. Per Kallikles dunque il decoro non è altro che un mezzo per migliorare e facilitare i rapporti sociali, una pura forma o meglio una uniformità che nulla ha a che vedere né con la bellezza della forma, né con qualche idea. In definitiva, conclude Sophron, il decoro descritto da Kallikles non è qualcosa di amabile, quale sarebbe se pensato in rapporto all'eticità, né qualcosa di autonomo, perché è soltanto un mezzo per un altro fine. Ma se il decoro è una uniformità che di volta in volta si adegua alla eticità, ne deriva che il concetto diviene incerto e oscillante, decoroso e indecoroso si confondono e passano l'uno nell'altro; lo stesso giudizio sul decoro diviene incerto, perché non è possibile formulare un giudizio solido su un oggetto così indefinito. La mossa di Sophron è risolutiva: dopo aver ricondotto il discorso al piano delle azioni, pervenendo a una definizione del decoro che approfondisce il versante di "intrinsecità", introduce la dimensione del giudizio, vanificando così la pretesa su cui si fonda l'opposizione tra eticità e decoro. Essa gli consente di abbozzare di contro a quella di Kallikles la sua antropologia, che si identifica senz'altro con l'individualismo schleiermacheriano condensato nei *Monologen* e formatosi nelle riflessioni giovanili su libertà e necessità:

Non dovrebbe ogni uomo avere una peculiarità, e non dovrebbe portarla con sé ovunque e con essa contrassegnare tutto quello che fa e che possiede come suo? Non dobbiamo auspicare e cercare di cagionare un tempo in cui ognuno sia forte e formato abbastanza da beneficiare della peculiarità dell'altro senza lasciarsi disturbare e bloccare da essa?⁵³⁶

Definita la sua concezione antropologica, Sophron stabilisce che il fine del dialogo è trovare un punto fermo, e tale punto fermo è ciò che ci si proponeva di trovare all'inizio, ovvero un concetto del decoro tale che ciò che non ricade sotto quel concetto non può essere definito decoroso. Il decoro non va cioè ricercato e definito in quanto virtù isolata, ma come qualcosa che proprio come l'eticità è o non è in ogni azione. Ora, proprio su questo punto sembra essersi arrestata sinora la ricerca: se sia l'etica che il decoro si applicano al campo delle azioni, come trovare un discrimine tra i due? In tal modo il dialogo giunge alle sue battute conclusive. Anzitutto, il decoro si pone a metà strada tra *Sittlichkeit* e *Geschicklichkeit*, tra intenzionalità e perfezione della parte meccanica delle azioni. Ora, ci

⁵³⁶ Ivi, p. 92.

deve essere qualcosa nelle azioni che non è né meccanico né intenzionale, e questo è proprio il decoro. Il discrimine tra etico e decoroso è proprio nel carattere involontario di quest'ultimo. Se le azioni decorose si distinguono da tutte le altre proprio in virtù del loro carattere etico, si distinguono dalle azioni etiche in senso intenzionale in virtù del loro essere involontario. Nel tono della voce, nelle reazioni, nei movimenti che le accompagnano, si esprime un carattere etico che non risponde a una determinazione della volontà e che dunque non appartiene al dominio dell'etica. Le azioni decorose si distinguono in tal modo dal loro contrario, ossia dalle azioni indecorose, attraverso il carattere etico, e da quelle morali in senso stretto per l'assenza di una intenzionale e volontaria deliberazione. In tal senso, il decoro è superiore all'eticità ed è per Schleiermacher il sommo compimento dell'uomo, perché mentre nell'eticità si ha un volere che si determina di volta in volta, il decoro offre una cittadinanza certa al carattere di un uomo, essendo rivelativo di un lungo e stabile esercizio, i cui risultati sono sempre riconoscibili. Nonostante ciò, il giudizio su eticità e decoro è sempre soggetto all'errore, perché il secondo è pur sempre un'apparenza della prima: soltanto l'uomo decoroso può infine secondo Schleiermacher essere giudice del decoro e il vero decoro sorge soltanto in colui che in ogni azione persegue l'eticità e in cui essa è divenuta tramite l'esercizio natura e materia del decoro:

Il decoro che abbiamo trovato non è un'arte o uno studio ma è a tutti gli effetti, per come già prima mi si era mostrato, un lasciarsi andare e un non-agire. Ma tu hai anche ragione nel tuo opporsi all'insegnamento del decoro: perché, per come lo abbiamo trovato, esso non si può imparare né insegnare, ma si può soltanto acquisire con la libera, autonoma attività e con l'esercizio⁵³⁷.

Il decoro dunque è un *habitus* dell'eticità, che non necessariamente si accompagna ad essa ma che, se presente, ne costituisce il perfezionamento più alto, perché un atteggiamento e un carattere decoroso presentano i segni di una moralità che si è fatta costume, senza forzature e senza scimmiettamenti: costume di una moralità che è diventata carattere e che dà solida attuazione alla libertà del soggetto in ogni sua azione. Lungi dall'essere un'imitazione della *Sittlichkeit*, il decoro ne è la conseguenza e il corollario più alto, il costume che mostra e conferma nella esteriorità il carattere interiormente morale che le azioni portano. È possibile distinguere tra vero e falso decoro, perché il primo ha il carattere della libertà e della vitalità. Chi possiede il vero decoro non potrà fingere, perché sarà impossibile nascondere ciò che in

⁵³⁷ Ivi, p. 98.

lui è di morto e di vuoto. La lotta contro il falso decoro consisterà pertanto nella difesa della libertà: il carattere dell'uomo decoroso sarà una mescolanza di sublime e di liberazione da ogni schiavitù da abitudini e giudizi arbitrariamente consolidati e porterà il segno di una spontanea e vivente tendenza al servizio del buono e del bello.

Il dialogo perviene progressivamente a una definizione del decoro la quale è particolarmente significativa ai fini della nostra analisi. Ciò che vi emerge con ogni chiarezza è infatti la posta in gioco autenticamente morale che soggiace alle riflessioni schleiermacheriane su temi relativi allo stile, alla buona condotta e alla socialità. Il testo conferma e invalida la tesi che avevamo proposto attraverso la lettura dei primi scritti a carattere ermeneutico, portando a esplicitazione l'assunto schleiermacheriano della inscindibilità di piano etico ed ermeneutico e mostrando che l'interesse del filosofo nell'esaminare l'insieme delle questioni ruotanti intorno a questi temi si situa proprio nella volontà di stabilire un discrimine tra autenticità e inautenticità, nel comprendere in che termini e in che misura la esteriorità del comportamento umano e dei rapporti sociali influisca sull'interiorità etica o – viceversa – nel domandarsi se non possa essa stessa scaturire dall'interiorità, se cioè non sia possibile pervenire a una socialità autentica che scaturisca dal cuore stesso della genuinità e della peculiarità individuale. Vedremo come l'insieme di questioni affrontate nel dialogo chiarisca il senso generale della critica a Kant nella recensione alla *Anthropologie* e come d'altro canto possa trovare esso stesso una possibile esplicazione nella lettura del *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, che per la sua forma letteraria più rigorosamente teoretica e per l'interlocuzione con Fichte e Knigge presenta soluzioni teoretiche utili a comprendere l'esito del dialogo sul decoro, ricomponendo in un quadro unitario etica ed ermeneutica: «Le riflessioni sulla morale devono essere trasposte nel contesto della comunità degli uomini, che si costituisce all'intersezione di un codice collettivo e di una pratica individuale», Schleiermacher si iscrive così «nella tradizione di un'ermeneutica morale, perché la comunicazione e il rapporto dell'individuo alla totalità hanno per lui anzitutto un significato etico»⁵³⁸.

⁵³⁸ D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 53-54.

2.3. *L'amore come modello di socialità*

[*Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde* (1800); Rezension von Friedrich Schlegel: *Lucinde* (1800)]

Tra i diversi indirizzi in cui si dirama il *Symphilosophiein* con Schlegel, quello che si raccoglie intorno alle vicende della *Lucinde* occupa senz'altro un posto di rilievo. Non soltanto per il clamore che l'uscita del romanzo nel 1799 provoca negli ambienti intellettuali tedeschi, entro e oltre i circoli della *Frühromantik*, a causa del carattere erotico-allegorico, ma per una serie di fattori e di intrecci che coinvolgono in prima persona lo stesso Schleiermacher. In difesa dell'amico, si esprime pubblicamente dapprima nei *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*, pubblicati anonimi a metà giugno del 1800, poi nuovamente nella recensione uscita anch'essa anonima nel mese successivo, nel fascicolo di luglio del «*Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks*». Volendo stilizzare la funzione che i due momenti ricoprono nella partecipazione schleiermacheriana alla vicenda della *Lucinde*, potremmo dire che se i primi rappresentano la difesa del valore morale del romanzo, la seconda muove da fattori di carattere stilistico, tentando una valutazione equa che per assunzione esplicita vuole porsi al di là del fuoco di giudizi attraversato dall'opera, con una riserva nei confronti della modalità accusatoria insita in quegli stessi giudizi, una modalità che Schleiermacher giudica non ammissibile, specialmente in letteratura. Entrambi i momenti ricoprono ad ogni modo un ruolo rilevante in rapporto alla definizione dell'amore, un tema non isolato ma che confluirà all'interno di una visione morale complessiva, tanto che nel tentativo di sistematizzazione compiuto nelle *Grundlinien*, tra gli oggetti a cui la *Sittenlehre* schleiermacheriana mira a estendere il proprio dominio l'amore figura appunto accanto alla libera socialità, alla fantasia, all'amicizia e ad altri ambiti dell'esperienza intersoggettiva solitamente esclusi dal campo della normatività morale. Una tematica tipicamente romantica come quella dell'amore confluirà così nella prima opera propriamente sistematica di Schleiermacher, a riprova della continuità del suo percorso intellettuale e della impossibilità di stabilire cesure nette. Molti dei motivi su cui il filosofo va riflettendo nella *Wechselwirkung* con i preromantici, ivi compresa la socialità, costituiranno così il contenuto della concezione morale esposta nelle *Grundlinien* e sostanzieranno, assieme ad elementi riconducibili al determinismo abbozzato sin dalle *Jugendschriften*, l'originalità della nuova *Sittenlehre* tratteggiata da Schleiermacher⁵³⁹.

⁵³⁹ La tesi della continuità è sostenuta esemplarmente da E. Herms, *Herkunft*, cit.

Può essere utile muovere proprio dalla recensione, per risalire indietro fino ai *Vertraute Briefe*, perché quella trae in maniera schietta e decisa le fila della serie di argomenti che Schleiermacher va disseminando nei *Vertraute Briefe* sotto la finzione letteraria dello scambio epistolare con personaggi femminili. In particolare, all'appunto formale per cui l'opera «sarebbe tutto meno che un romanzo»⁵⁴⁰ si associa una difesa contro l'accusa per cui essa mancherebbe di poeticità, difesa che sfocia infine in un'argomentazione più sostanziale che valorizza il triplice carattere della *Lucinde*, derivante dal suo stesso oggetto. «Attraverso l'amore l'opera diviene non solo poetica, ma anche religiosa e morale»⁵⁴¹. Religiosa, per la sua capacità di ricondurre dalla vita finita all'infinito; morale, per l'elevazione dall'amore per l'amato a quella per il mondo intero che vi si configura; poetica, per il rapporto di reciprocità vivente con la morale. Ora, l'argomentazione sintetizza al meglio la concezione schleiermacheriana dell'amore, presentata in maniera più estesa nei *Vertraute Briefe*, una concezione che tiene insieme l'aspetto sensuale e quello intellettuale e che nella loro unione vede lo strumento di una apertura al mondo e di una elevazione alla trascendenza. Essa raccoglie inoltre i frutti della riflessione coeva sul rapporto tra religione e morale, un binomio che come abbiamo visto è al centro delle pressoché coeve *Reden* e che anche qui viene articolato in rapporto di reciprocità tra i due elementi, laddove la morale rappresenta l'apertura dell'uomo al mondo, la religione il contatto del finito con l'infinito, di cui il rapporto amoroso, come vedremo a breve, è una sorta di *analogon*. L'intervento, infine, di un elemento critico nella valutazione estetico-formale dell'opera nella recensione, elemento che non traspariva invece dai *Vertraute Briefe*, suscita la reazione composta di Friedrich Schlegel e Dorothea Veit, che pur nell'apprezzamento generale della recensione, a fronte dell'anonimato dell'autore la attribuiscono alternativamente a Fichte o a Schleiermacher⁵⁴². Al primo, per la forza di alcune espressioni, al secondo, per la profondità della comprensione manifestata dalle brevi note e per la condivisione del sentimento di fondo dello scritto. E l'attribuzione a Fichte non deve sorprendere, se si pensa alla reazione che questi riserverà alla recensione stessa: «non ne so molto di più, ma ne sono entusiasta»⁵⁴³.

Un parere egualmente positivo Fichte esprime in merito ai *Vertraute Briefe*, in una lettera a Friedrich Schlegel del 16 agosto del 1800 in cui all'apprezzamento gioioso dell'opera

⁵⁴⁰ KGA I/3, p. 220.

⁵⁴¹ Ivi, p. 223.

⁵⁴² Cfr. ivi, pp. LXIX-LXXI.

⁵⁴³ Cfr. ivi, p. LXXI: J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1962ss. (→ Ak) III/4, 284, 7-9.

si unisce la riserva critica nei confronti della riduzione pedagogica che vi viene a suo avviso operata: il romanzo di Schlegel viene presentato quasi come un poema didascalico che abbia di mira l'insegnamento, l'educazione e l'ammonimento morale, qualcosa che evidentemente è molto lontano dall'intento dell'Autore e dai suoi risultati⁵⁴⁴. Si potrebbe supporre che l'introduzione di una riserva critica nella recensione alla *Lucinde* sia un aggiustamento in reazione alla ricezione dei *Vertraute Briefe*, visti da alcuni contemporanei come una difesa eccessivamente acritica del romanzo dell'amico. Si pensi soltanto alla reazione di August Ferdinand Bernhardt, che pur rinvenendo nello scritto una chiara e ricca introduzione al romanzo, la quale spiegando molte prospettive presenti nel libro ne apre ancora altre, vi rileva una parzialità eccessiva e un'apologia fin troppo accorata. Tuttavia, già in occasione di scambi epistolari Schleiermacher aveva espresso la non totale adesione all'opera e la presenza di alcune riserve, sottolineando come i suoi *Vertraute Briefe* fossero soltanto una difesa del carattere morale dell'opera che, andando oltre l'opera stessa, presentavano una riflessione di carattere generale avente a oggetto precipuo l'amore. La stessa decisione di pubblicare i *Vertraute Briefe* anonimi ne è in qualche modo la conferma. Esemplare è in proposito la lettera di risposta a Friedrich Samuel Gottfried Sack, il quale rimproverava all'autore dei *Vertraute Briefe* la sua adesione al circolo della *Frühromantik*, lettera in cui Schleiermacher annuncia di non potere lui stesso difendere del tutto la *Lucinde*, e tuttavia di non potervi nemmeno rinvenire alcunché di immorale⁵⁴⁵. Quello dell'immoralità erotica è tuttavia un argomento che, così come era stato utilizzato contro la *Lucinde* – un romanzo attorno a cui si erano concentrate attese, aspettative e polemiche persino prima dell'uscita – allo stesso modo viene impugnato contro lo scritto schleiermacheriano. I contemporanei vedono infatti nei *Vertraute Briefe* il momento dell'adesione dichiarata del filosofo alla *Frühromantik*. In più recensioni i filosofi vengono accusati di misticismo e la loro visione dell'amore etichettata come una forma di libertinaggio mascherato⁵⁴⁶. L'associazione di misticismo e libertinismo, che può apparire a tutta prima paradossale,

⁵⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. LXII (J.G. Fichte, Ak III/4, 284, 9-13).

⁵⁴⁵ Cfr. *ibid.* (*Briefe* 3, 281).

⁵⁴⁶ Facciamo riferimento alla recensione uscita anonima il 25 dicembre del 1800 sulla «Allgemeine Literatur-Zeitung». Una reazione estesa ai *Vertraute Briefe* viene pubblicata ad opera di Johannes Daniel Falk nel «Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satire». L'Autore definisce i *Vertraute Briefe* come «la chiave di lettura autorizzata del romanzo schlegeliano» e tuttavia vi rinviene la formulazione esemplare della moderna mistica. Negli stessi anni circola anche un volantino polemico dal titolo allusivo: *Drey Briefe an ein humanes Berliner Frauenmädchen über die Lucinde von Schlegel*, in cui viene ripercorsa con toni sarcastici e strumenti allegorici l'accusa di immoralità erotica già riservata da molti contemporanei alla *Lucinde* di Schlegel. Si veda in proposito l'introduzione alla KGA, in part. pp. LXIII-LXVIII.

deriva proprio da quell'unione di elemento spirituale ed elemento sensuale con cui Schleiermacher aveva inteso difendere la descrizione schlegeliana dell'amore.

Alla questione della valutazione estetico-formale della *Lucinde* si lega tuttavia una circostanza ulteriore, forse ancora più significativa nell'economia dello sviluppo biografico-intellettuale di Schleiermacher. È quella che ha a che vedere con la vicenda di *Reden e Monologen*. Se infatti la decisione di scrivere i *Vertraute Briefe* viene maturata solo dopo la conclusione dei *Monologen* e la stesura vera e propria inizia nel febbraio del 1800, già a fine novembre del 1799 Schlegel chiede all'amico di scrivere una difesa pubblica dell'opera sotto il profilo morale, a seguito dello scandalo socio-letterario scaturito dalla pubblicazione. Ma occorre ricordare, per l'appunto, che la pubblicazione della *Lucinde* è contemporanea a quella delle *Reden*, congiuntura che dà adito a confronti e parallelismi, i quali non a caso si concentrano sul versante formale, esattamente quello su cui Schleiermacher avrà a esprimere le sue maggiori riserve nella recensione. Una delle questioni riguarda il modo di concepire nella stesura il rapporto tra le diverse parti dell'opera. Mentre Schleiermacher aveva inteso i diversi capitoli delle *Reden* come un insieme di cerchi concentrici, in cui ogni parte viene scritta in considerazione del piano complessivo, Schlegel scrive la prima parte della *Lucinde* autonomamente dalla seconda. Un altro punto di confronto è quello che concerne più generalmente lo stile letterario e la leggibilità. Scrive Schleiermacher in una lettera del 12 aprile 1799 a Henriette Herz, riferendosi all'amica Eleonore Grunow: «le ho consigliato di non leggere i miei *Discorsi*: sento che sono oscuri e che quasi nessuno, con cui non abbia già discusso della cosa, possa capirvi alcunché. Ora scrive a sua madre di aver sentito dire che la *Lucinde* di Schlegel è così naturale, così troppo e del tutto naturale, che una donna costumata non possa leggerla, e così le sono proibiti i libri di entrambi gli amici, uno perché troppo elevato per lei, l'altro perché troppo naturale»⁵⁴⁷. Il filosofo è consapevole dunque delle divergenze stilistiche dei due progetti, che sebbene non siano concepiti in maniera concorrenziale vengono implicitamente opposti quali espressioni di due diverse modalità letterarie, in parte dettate dai rispettivi oggetti: la religione e l'amore.

Ad ogni modo, la reazione di Schlegel ai *Vertraute Briefe* è di sostanziale apprezzamento. Segnatamente, il filosofo ammira la profondità e la libertà di pensiero con cui Schleiermacher descrive il suo romanzo. Particolare apprezzamento riceve anche il *Saggio sulla pudicizia* accluso alla terza lettera, su cui esprime invece il suo dissenso Dorothea Veit nella valutazione epistolare dello scritto, poco dopo la sua uscita. Alla complessa visione

⁵⁴⁷ Lettera a H. Herz da Potsdam, 12 aprile 1799, KGA V/3, Nr. 626, p. 85.

definita nel saggio, la Veit oppone una concezione più lineare della pudicizia, come coscienza del puro: la pudicizia non è una virtù, quale descritta da Schleiermacher, ma un prodotto della coscienza e dell'intelletto⁵⁴⁸. Nel saggio accluso alla lettera di Ernestine, il personaggio femminile dello scritto dietro cui si cela Charlotte, sorella di Friedrich Schlegel, la fissazione di un concetto generale è volta al contrario proprio a garantire alla pudicizia «il diritto di esser chiamata una virtù»⁵⁴⁹. Il saggio, che presenta affinità stilistiche e di contenuto con i dialoghi sul decoro analizzati nel precedente paragrafo, riveste una particolare importanza perché sistematizza in una forma organica e scientifica la trattazione della pudicizia, tema disseminato qua e là nell'intero scritto: dal falso pudore di Ernestine, che si rifiuta di condividere il suo parere sulla *Lucinde*, alla ipocrisia del mondo borghese e della buona società, scandalizzata dalla pubblicazione del romanzo, fino allo scambio epistolare con la piccola Karoline (dietro la quale si cela la cugina di Schleiermacher, Beneke Schumann). La ragazza, a cui è stata proibita la lettura della *Lucinde*, ottenuto il permesso di leggere le parti concernenti le fanciulle, coglie l'occasione per protestare contro l'indeterminatezza e l'approssimazione dei personaggi. In risposta, il corrispondente le consiglia di leggere per intero il romanzo, giacché non vi è in esso nulla di immorale e soltanto da una comprensione complessiva le sarà possibile apprezzare le singole parti. Il tema della pudicizia percorre dunque come un *Leitmotiv* l'intero scritto schleiermacheriano, definendo quella tensione tra vera e falsa pudicizia, tra genuinità e finzione sociale, che abbiamo visto operare già negli scritti giovanili a carattere ermeneutico e che struttura negli stessi anni le riflessioni sul decoro. Tornando al saggio allegato da Ernestine, la trattazione si articola in tre fasi principali. Dapprima occorre superare la domanda pregiudiziale che è suscitata dall'oggetto stesso, ovvero se non sia impudico parlare di pudicizia. La pudicizia presenta infatti la particolarità di rendere problematica una trattazione che voglia soffermarsi sui contenuti, consistendo essa stessa nel ritegno rispetto a tali contenuti. Questi per di più sono naturalmente graditi all'uomo, che difficilmente se ne distacca senza dolore. L'ostacolo è superato attraverso l'affermazione della necessità imprescindibile di una dottrina sulla pudicizia ai fini dell'esistenza e della conservazione del suo stesso oggetto. È dunque legittimo discutere sui contenuti della pudicizia, perché l'ingiunzione di evitarli, implicita nella virtù, non deve essere intesa come assoluta. La pudicizia viene poi distinta da due virtù simili, ma non sovrapponibili ad essa, il pudore e il pentimento. Per opposizione, vengono

⁵⁴⁸ Lettera di D. Veit da Jena, 16 giugno 1800, KGA V/4, Nr. 888, pp. 87-95, in part. p. 90.

⁵⁴⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*, KGA I/3, pp. 141-216, ed. it. a cura di E. De Ferri, *L'amore romantico. Lettere intime sulla «Lucinde» di Schlegel*, Laterza, Bari 1928, p. 51.

definiti i suoi caratteri principali, così sintetizzabili: la pudicizia non condanna una imperfezione, come il pudore e il pentimento, ma qualcosa (una idea o rappresentazione) che è tanto più condannabile quanto più è completo e perfetto; in essa non vi è alcuno sdegno o riprovazione, come negli altri due casi; infine la pudicizia, differentemente dal pudore, si riferisce alla reale esistenza di idee e rappresentazioni, analogamente al pentimento, e non alla loro semplice possibilità. A questa caratterizzazione segue una delimitazione: «qualsiasi azione che influisca sullo stato d'animo e sulla coscienza degli uomini deve essere evitata»⁵⁵⁰ e una definizione: «il compito generale della pudicizia è, dunque, quello di imparare a conoscere ogni uomo in quello stato d'animo che gli è caratteristico o che è comune a più uomini allo scopo di scoprire il punto in cui la sua libertà sia più labile e vulnerabile per poterla risparmiare»⁵⁵¹. L'elemento più rilevante nella definizione schleiermacheriana della pudicizia, su cui occorre porre l'accento, è che essa mostra di avere una struttura trascendentalmente interpersonale e comunicativa. La definizione della pudicizia non stabilisce infatti norme per il comportamento del singolo, ma fissa limiti alla sua azione sulla base degli effetti che essa può ingenerare nell'altro. La pudicizia è così quella virtù che consente di evitare rappresentazioni, contenuti o idee i quali possano sopprimere la libertà dell'altro nel suscitare in lui sentimenti di alterazione affini alla concupiscenza. Il punto focale non è dunque fissato sul possesso delle rappresentazioni da parte dell'individuo, ma sulla loro condivisione e comunicazione.

Dopo aver delimitato e fissato il concetto di pudicizia, il saggio si sofferma sulla sua applicazione, con la critica alla falsa pudicizia e alle estremizzazioni basate su una rozza concupiscenza mascherata da virtù. Un esercizio equilibrato della pudicizia è quello che si basa sulla rinuncia alla premessa della perversità di idee e rappresentazioni e che non valuta la sensualità come qualcosa di per sé condannabile. Vale a dire che anche lo stato di godimento non va considerato in ogni caso come una inibizione della libertà, esso può anzi in alcuni casi essere stimato come sacro, e una sua brusca interruzione può persino rovesciarsi, contrariamente ai suoi scopi, in una manifestazione di impudicizia. È qui contenuta una critica allo spirito dell'epoca, a quella «caccia a tutto ciò che è contro la pudicizia»⁵⁵² dietro la quale si cela una pretesa innocenza, una falsa pudicizia, appunto, che non solo è in sé inconsistente, ma che se praticata può estenuare e snaturare la vera pudicizia, decretandone la fine. La soluzione alle degenerazioni del tempo, alla ipocrisia che nasconde secondo Schleiermacher

⁵⁵⁰ Ivi, p. 47.

⁵⁵¹ Ivi, p. 50.

⁵⁵² Ivi, p. 57.

l'effettivo prevalere della malizia e della concupiscenza, viene opposto un duplice rimedio. Il primo è il compito dell'arte, in particolare della letteratura, a diffondere il senso del bello e il genuino concetto dell'amore. A tal fine – e qui s'innesta l'aperta difesa della *Lucinde* – la poesia deve poter rappresentare tutto ciò che vi è di bello e di sublime nell'amore, compreso l'aspetto sensuale. Il secondo consiste nell'auspicio di un contributo delle donne e del genere femminile a una più calibrata trattazione dell'oggetto amoroso.

È questo un altro dei motivi che torneranno nelle *Grundlinien*: il rapporto di reciprocità e parità tra i sessi. Lo ritroviamo in questi stessi anni anche nella recensione alla *Anthropologie* di Kant e nella critica alla visione strumentale della donna ivi condotta. Nei *Vertraute Briefe* a più riprese viene sottolineato il ruolo fondamentale della donna quale mediatrice e vestale dell'amore. Nelle lettere a Ernestine, l'Autore invita la sorella a non tirarsi indietro e mostra di tenere in grande considerazione il suo parere di donna, invitandola a condividere le sue opinioni sulla *Lucinde*, cosicché gli uomini e le donne che si aspettano ciò e che in lei ripongono la loro stima non debbano privarsi del punto di vista di una donna colta e apprezzata, la quale più di altri può comprendere l'oggetto dell'opera schlegeliana. Un affresco della reciprocità vivente tra i sessi, in cui alla consapevolezza delle differenze si associa quella della complementarità che ne deriva, è offerto dalla lettera di Eleonore:

Con quanta bellezza è stato accennato e svolto il concetto che l'uomo con l'amore guadagna di unità, di collegamento di tutto ciò che è in lui col suo vero e sommo centro, insomma di chiarezza del carattere; la donna invece di coscienza di sé stessa, di espansione, di sviluppo di tutti i germi spirituali, di contatto col mondo intero. A me per lo meno sembra che questo rapporto sia generale. Voi ci perfezionate; ma noi vi consolidiamo⁵⁵³.

Anche da questo punto di vista la visione dell'amore presentata nei *Vertraute Briefe*, imperniata sull'unione di elemento sensuale ed elemento spirituale, ha una portata innovativa e in certo senso "epocale". È una visione che già nelle battute introduttive della *Dedica agli insensati* preposta alle epistole è presentata come rappresentativa di una nuova epoca, che riunifichi ciò che la precedente, nella «bella alleanza tra la barbarie e il sacrificio»⁵⁵⁴, aveva separato. Più radicalmente, l'amore si fa portatore di una nuova concezione morale, in grado di smascherare le ipocrisie della visione tradizionale sostenuta dall'«alto senato dei

⁵⁵³ Ivi, p. 103.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 9.

conservatori»⁵⁵⁵, la forza conservatrice e inerte la quale incarna la medesima classe socio-culturale che si è scagliata contro la presunta immoralità della *Lucinde*. La difesa della moralità del romanzo viene così affidata alle voci dei personaggi, prevalentemente femminili, che compongono lo scambio epistolare. Il momento di polemica più esplicita si concentra nella sesta lettera, l'unica indirizzata a un personaggio maschile, Eduard, rappresentante di una posizione moderata, tradizionale, che rinviene nel romanzo una fonte d'immoralità. La risposta fornisce al corrispondente fittizio l'occasione per abbozzare una teoria della funzione dell'opera d'arte. Dopo aver difeso la qualità morale del romanzo, conclude: «Le opere d'arte stesse devono essere preparazioni, devono aprire l'intelligenza degli uomini, affinché essi a loro volta aprano il loro animo e la loro vita a nuove idee»⁵⁵⁶. L'opera d'arte ha il compito di presentare un'intuizione o una visione e di favorire con ciò lo sviluppo dell'umanità e il sorgere di nuove idee: è una funzione sacerdotale simile a quella che nelle *Reden* viene riconosciuta ai mediatori della religione. Con echi che rimandano ai *Discorsi*, Schleiermacher parla persino di una «religione dell'amore»⁵⁵⁷, associando la funzione mediatrice del sacerdote a quella dell'artista, con un accostamento invero non inusuale nelle opere di questo periodo: «lasci che ci siano anche dei sacerdoti e dei liturgi di questa religione, e che ciò avvenga al più presto e nella maggior misura possibile, e non respinga nessuno»⁵⁵⁸.

Proviamo dunque a tirare le fila della concezione dell'amore esposta nei *Vertraute Briefe* e che confluirà sin nelle *Grundlinien*, secondo modalità che esamineremo nel prossimo capitolo. Il primo punto riguarda l'aspetto che Schleiermacher approfondirà nella recensione alla *Lucinde*. Nella valutazione estetico-letteraria disseminata qua e là nei *Vertraute Briefe*, Schleiermacher loda la poeticità del romanzo schlegeliano, la semplicità e l'assenza di artifici letterari, la genuinità, specchio di purezza morale, la capacità di tratteggiare i personaggi con contorni sfumati, senza mai seguire rappresentazioni e tratti erotici fin nel dettaglio, tenendosi così lontano dal compiacimento tipico di scrittori immorali quali il Wieland. Accanto a ciò, egli invita a più riprese le sue corrispondenti, in particolare Ernestine, a mettere da parte ogni pregiudizio e ogni idea preconcepita di quello che un romanzo dovrebbe essere. Non soltanto la *Lucinde* apre una nuova fase nella vita e nell'opera dell'Autore, ma essa è imparagonabile a qualsiasi opera comparsa in precedenza. La *Lucinde* non è romanzo, ma «un'opera seria, tutta

⁵⁵⁵ Ivi, p. 8.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 86.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 87.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 88.

improntata a dignità e virtù»⁵⁵⁹, in cui non si troveranno rappresentazioni materiali ed esteriori, intrecci di eventi e situazioni, e nemmeno sarà possibile trovarvi il mondo borghese e la buona società, che vi sono quasi messi da parte.

In secondo luogo, abbiamo fatto ripetutamente cenno all'unione di elemento spirituale e sensuale. L'insistenza su questo punto, dettata dallo scopo apologetico dello scritto, risponde a un'istanza morale e socio-culturale tipica del Romanticismo: l'auspicio che opere come la *Lucinde* favoriscano e affrettino l'aprirsi una nuova epoca, caratterizzata da una nuova morale e da una concezione dell'amore che superi le unilateralità della visione corrente. Tra queste rientra, in particolare, lo sbilanciamento sull'uno o l'altro dei due lati dell'amore, per cui o il versante sensuale è visto quale strumento per il conseguimento dei fini sociali, ovvero come un male necessario che occorre quanto più possibile limitare e arginare. Nella terza lettera Ernestine, lamentando l'impossibilità di confrontarsi con interlocutori degni sulla *Lucinde*, fa riferimento in proposito all'amico Leopoldo e al suo attaccamento alla teoria del matrimonio di Fichte, che viene ricondotta nel seno della mentalità conservatrice: «E inoltre egli darebbe la sua vita per la teoria di Fichte sul matrimonio e su questa dovrei perciò prima discutere con lui; tutto ciò, per me, non ha nessuna valore, e mi sembra quasi che con gli altri sia lo stesso, data la loro mentalità»⁵⁶⁰. Il tema del matrimonio⁵⁶¹ torna anche nella lettera di Eleonore, amante dell'Autore delle lettere (e finzione letteraria per Eleonore Grunow, amante di Schleiermacher), che nella sua epistola, in cui esprime il generale apprezzamento dell'opera, vedendovi rispecchiato il suo amore in ogni aspetto, si diffonde in una descrizione delle diverse fasi dell'amore. Al primo innamoramento, privo di preoccupazioni, in cui i due amanti «si guardano l'un l'altro nella loro divina inviolabilità e immortalità»⁵⁶², segue il momento della preoccupazione per il mondo esteriore e la volontà reciproca di protezione da cui nasce il matrimonio. Il matrimonio non rappresenta la sanzione giuridica di un'unione in cui la preoccupazione sociale precede il sentimento, ma proprio il frutto più naturale di una unione equilibrata tra i due sessi, in cui sensualità e intellettualità si fondono indiscernibilmente. Il tema troverà una trattazione più estesa nelle *Grundlinien*, dove il senso dell'allusione al matrimonio fichtiano si chiarirà attraverso l'argomento del giuridicismo etico imputato a Kant e Fichte.

⁵⁵⁹ Ivi, p. 18.

⁵⁶⁰ Ivi, p. 32.

⁵⁶¹ Si veda in proposito M. Lombardo, *L'amore coniugale nella concezione romantica e nella dottrina di Schleiermacher*, in *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1976, pp. 171-271.

⁵⁶² F.D.E. Schleiermacher, *Lettere intime sulla «Lucinde» di Schlegel*, cit., p. 105.

Il terzo punto riguarda il riferimento alla dimensione religiosa. L'unione nell'amore dell'elemento spirituale con quello sensuale favorisce infatti, come abbiamo già rilevato, quella elevazione all'infinito che si dà anche nell'esperienza religiosa. Si legge nella lettera a Ernestine: «Ricorda bene come, di fronte a tali unilateralità, si sia destata in noi la brama di scorgere al fine, interamente ritratta, la pianta divina dell'amore nella sua forma completa [...]. Vedrai qui tutto l'amore, nella sua unità; ciò che v'è di più intellettuale e sensuale intimamente connessi [...]»⁵⁶³.

Questa ultima osservazione ci conduce a un ultimo nodo cruciale, a cui abbiamo già fatto cenno in precedenza. Se è vero che l'amore è strumento di elevazione all'infinito e in tal senso è da considerarsi un dono divino, la sua azione è però duplice. Esso opera difatti anche in direzione di un'apertura al mondo, intensificando e incentivando l'attività morale e i rapporti con gli altri uomini. L'argomento è sviluppato nella corrispondenza con Ernestine. Nella sua lettera, tra i diversi appunti critici al romanzo di Schlegel, Ernestine osserva che l'amore vi rimane invece eccessivamente circoscritto e chiuso in se stesso. Il protagonista, Giulio, non cambia per amore il suo atteggiamento nei confronti del mondo esterno né riesce secondo Ernestine a superare l'odio per il mondo borghese: «Colui che nel mondo non può assolvere il suo compito, non deve neanche amare», e ancora, «l'amore non deve essere di ostacolo a nessuno, anzi deve raddoppiare la volontà e lo zelo»; «l'uomo che ama deve fare in modo affatto diverso tutto quanto ha fatto prima, e dovrebbe fare anche molte cose che prime non ha mai fatte»⁵⁶⁴. L'amore deve essere finalizzato all'ingresso nella vita civile, deve potenziare la personalità e aprirla al rapporto interpersonale. Nella risposta, il corrispondente fittizio rimarca come nella *Lucinde* non sia affatto trascurato e anzi sia evidente l'effetto sociale dell'amore. L'incapacità di scorgerlo deriva soltanto dall'abitudine a voler sostenere l'immaginazione con mezzi esteriori e riferimenti materiali, i quali, come si è visto, mancano quasi del tutto nel romanzo. Anche nella settima lettera, quella di Eleonore, e nella risposta ad essa (ottava lettera), l'amore è preludio alla possibilità di intrecciare amicizie, consentendo quella reciprocità compiuta della comprensione e quella corrispondenza perfetta di sentimenti e pensieri che costituiscono l'ideale del rapporto con l'altro. L'amore è in definitiva un modello di socialità, un ideale regolativo del rapporto con gli altri che, se soltanto nel rapporto con l'amante trova la sua compiuta realizzazione, riveste una funzione importante nella vita interpersonale perché rinsalda l'operatività, lo slancio vitale, l'apertura al mondo

⁵⁶³ Ivi, p. 13.

⁵⁶⁴ Ivi, pp. 33-34.

esterno. In ciò è da rinvenire principalmente il suo carattere morale e il motivo della sua inclusione all'interno dell'etica, che verrà perfezionata nelle *Grundlinien*. Si raccordano così in una relazione di mutua vivificazione i tre termini della nostra disamina: la religione, la socialità, e la morale, esemplificata nell'amicizia e nell'amore. Scrive Schleiermacher riecheggiando Schlegel:

«Seguire il ritmo della socievolezza e dell'amicizia, e non turbare nessuna armonia dell'amore»; vi può essere una sapienza più alta e una religione più profonda? Si può enunciare più chiaramente la legge, secondo la quale dobbiamo vivere e compiere la nostra vita?⁵⁶⁵

§ 3. *Schleiermacher e Fichte*

Nell'agosto del 1800 appare sul terzo numero di «Athenæum» una recensione alla *Bestimmung des Menschen* di J.G. Fichte, uscita nel gennaio del medesimo anno. La recensione, che non porta la firma dell'Autore ma è contrassegnata da un'abbreviazione, è opera di Friedrich Schleiermacher, il quale ha già pubblicato nei primi giorni del 1800 – proprio contemporaneamente alla *Bestimmung* fichtiana – i *Monologen. Eine Neujahrsgabe*, dedicati, come quella, al tema della formazione dell'individualità morale. La recensione schleiermacheriana rappresenta la prima attestazione di un confronto programmatico con la figura e la filosofia di Fichte. L'inizio della conoscenza personale tra i due filosofi risale, invero, al luglio del 1799 e coincide grossomodo col trasferimento di Fichte a Berlino, avvenuto in seguito allo scoppio della polemica sull'ateismo. Qui Schleiermacher, che svolge già da un anno la mansione di predicatore alla “Charité”, stimolato dal sodalizio intellettuale con Friedrich Schlegel intraprende dal 1797 la lettura di testi fichtiani. Di tali studi si trova traccia negli scritti schleiermacheriani del periodo berlinese (1796-1802). È primariamente a questi, dunque, che occorre far riferimento per tentare di delineare un quadro del confronto tra i due pensatori – confronto il quale, più che sul piano personale (sotto questo profilo esso rimarrà anzi sempre piuttosto esiguo), si sviluppa attraverso rimandi testuali, talvolta diretti, il più delle volte impliciti e di non facile interpretazione. In questa cornice, utili a ricostruire la presenza di Fichte negli scritti di Schleiermacher sono, ancor prima che i *Monologen*, il *Versuch einer Theorie des Geselligen Betragens* (1799) – ove l'Autore, anticipando motivi

⁵⁶⁵ Ivi, p. 106.

che confluiranno nell'opera del 1800, svolge un'articolata riflessione sulla socialità, tracciando un modello antropologico alternativo a quello kantiano-fichtiano – e i *Discorsi sulla religione* (1799), in cui convergono, connettendosi alla questione intersoggettiva rimasta aperta nel *Versuch*, i problemi relativi al nesso morale-religione sollevati dall'*Atheismusstreit*.

Quelle appena menzionate sono le tappe salienti di un rapporto che – ancorché soggetto, quanto alla sua rilevanza storica e testuale, a divergenze ermeneutiche di vario genere⁵⁶⁶ – ci sembra dipanarsi quasi sotterraneamente all'interno degli scritti berlinesi e determinarne passaggi cruciali, raccordandosi attorno ai tre nuclei oggetto della nostra analisi. Etica, socialità e religione sono ancora i termini che, declinati nella loro relazione reciproca, definiscono il perimetro e l'esito problematico della peculiare posizione di Schleiermacher negli anni del periodo berlinese – guadagnata, sulla scorta delle *Jugendschriften* (1787-1796), nel confronto con gli interlocutori del suo tempo; tra questi, il ruolo di Fichte si rivela tutt'altro che marginale. Le *Grundlinien* costituiscono in qualche modo la riprova della tesi, in quanto la presenza fichtiana vi svolgerà accanto a quella kantiana un ruolo importante, particolarmente rispetto alla definizione dell'intersoggettività e della connessione tra etica e dottrina giuridica. A partire dal 1797, con la delusione maturata nei confronti di Kant in seguito alla lettura dei *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, è Fichte però a divenire il principale rappresentante dell'etica trascendentale, in un rapporto stratificato in cui sovente i due interlocutori si sovrappongono fino a costituire un unico obiettivo polemico, come accade a più riprese e in modo particolare nelle *Reden*. Prima di venire alle tappe del rapporto con Fichte, sarà allora utile soffermarsi su un momento significativo della “rottura” con Kant, la recensione alla *Anthropologie* apparsa su «Athenæum» nel 1799. Vi sono anticipati una serie di motivi che saranno utili a leggere attraverso la lente antropologica il confronto con la filosofia fichtiana, dal *Versuch* alla recensione della *Bestimmung*.

3.1. Kant o Fichte? La recensione alla *Anthropologie* (1799)

Ci si è così spesso attenuti al diktat che la *Critica della ragion pura* non deve essere un sistema e ci si è poi dimenticati che la *Metafisica della natura* era quel sistema. Se solo si potesse dimenticare anche che la *Metafisica dei costumi* è il sistema della *Critica della ragion pratica*!⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Cfr. *supra*, pp. 6-7.

⁵⁶⁷ KGA I/2, p. 20 (*Gedanken I*, Nr. 62).

Tra i materiali non pervenutici composti nel primo periodo berlinese, spicca nel 1797 un commento alla *Metaphysik der Sitten* di Kant, di cui ci restano alcune tracce nei quaderni dei *Gedanken*. Vi si leggono *in nuce* molti dei passaggi che saranno più ampiamente sviluppati nelle *Grundlinien* proprio in rapporto alla *Metafisica dei costumi*: la critica a un'etica formalistica, che pone la necessità di una teoria al fine di trovare massime per ogni azione, l'idea di un'inadeguatezza della trattazione della virtù – l'intera dinamica virtuosa in Kant è assimilata a una «giuria permanente» –; il disaccordo rispetto alla divisione dei doveri in doveri verso se stessi e doveri verso gli altri, accostata alla differenza fra tragedia e commedia, con un'implicita disapprovazione dell'eudemonismo egoistico sotteso alla visione kantiana del rapporto all'altro⁵⁶⁸. Non soltanto dunque il riferimento a Kant continua a coesistere con quello fichtiano in una sovrapposizione di difficile discernimento nel periodo berlinese, ma esso viene riproposto in misura significativa nelle *Grundlinien*. Nonostante l'introduzione di un tono marcatamente polemico nelle riflessioni schleiermacheriane su Kant a partire grossomodo dal 1797, non si può parlare perciò di un vero e proprio distacco, se si considera anche che sin dalle sue prime attestazioni nelle *Jugendschriften* il confronto è sostanziato da una discussione critica approfondita, volta a soluzioni originali, mai a un'aderenza acritica a testi e tesi del filosofo di Königsberg. L'istanza critico-trascendentale resterà sempre, in questa ambiguità di fondo, un motivo ispiratore molto forte nell'opera schleiermacheriana e agirà da modello sistematico sino alle opere della maturità, dalla *Ermeneutica* alla *Dialettica*, passando per la *Dottrina della fede*.

Certamente in questa evoluzione una parte importante riveste l'adesione alla *Frühromantik* e l'amicizia con Schlegel, sulla cui rivista, «Athenæum», sarebbe dovuta comparire la recensione alla *Metafisica dei costumi* e compare, nel 1799, la recensione alla *Antropologia* kantiana. L'interesse per il tema antropologico non è casuale e ha a che vedere con l'altro filone preminente in questa fase, quello della *Geselligkeit*. Tale interesse è uno dei due tratti che lega la recensione dell'*Antropologia* a quella della *Bestimmung des Menschen* di Fichte. Anche nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* e nei *Monologen* d'altronde è proprio la formulazione di un nuovo modello antropologico a rappresentare l'esito della critica schleiermacheriana alla filosofia trascendentale e ai dualismi delle filosofie kantiana e fichtiana. Il secondo tratto comune tra le due recensioni concerne, anche da un punto di vista contenutistico, la critica al tentativo di popolarizzazione del sistema, un

⁵⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 12-13 (*Gedanken I*, Nr. 24, 27). Leggiamo nel primo: «La suddivisione in doveri verso se stessi e doveri verso gli altri mi appare come la differenza fra tragedia e commedia [...]. Se alla fine ridi allora era un dovere verso di te, se sopraggiunge il pianto era un dovere verso altri».

tema caro a Schleiermacher, e che abbiamo già visto fungere, sebbene in altri termini, nella recensione a Garve. In esso si può leggere il definirsi e il progressivo consolidarsi di quella tendenza alla sistematicità e di quella volontà di costituire un sistema morale scientificamente coeso che porterà lo Schleiermacher di Stolp a comporre qualche anno dopo un'opera di ricapitolazione come le *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. La considerazione delle recensioni a Kant e Fichte conferma dunque che, a dispetto di ogni tradizionale cesura fra il periodo romantico e quello "maturo", già nella fase berlinese si radicano i presupposti sistematici che saranno alla base dell'opera del 1803, la quale rappresenterà da questo punto di vista un vero e proprio spartiacque, non soltanto come punto di raccolta degli sviluppi teorici e delle acquisizioni giovanili, ma proprio come inizio di una nuova modalità di scrittura. È una modalità sistematica nella cui definizione certamente Schlegel ha avuto la sua parte attiva. Vedremo infatti che proprio Schlegel spinge l'amico e collega a scrivere un'opera di morale, vincolandolo non a caso a una condizione: attenuare i toni della critica a Fichte.

Con le cautele di cui si è detto, se un momento testuale in nostro possesso può essere letto come un significativo giro di boa nel rapporto con Kant esso è proprio la recensione alla *Antropologia* che, pubblicata anonima, consiste in quattro paginette critiche dai toni molto duri, ben introdotte dall'esordio icastico con cui Schleiermacher apre le sue annotazioni:

Una sintesi di questo libro che dovesse soffermarsi sui singoli elementi non potrebbe quasi essere altro che una raccolta di trivialità; se dovesse invece contenere uno schizzo del piano e della composizione, allora dovrebbe necessariamente apparire, sotto una penna timorosamente aderente alla lettera, come una chiara illustrazione del più bizzarro pastrocchio⁵⁶⁹.

Dei due appunti che sostanziano la critica schleiermacheriana nella recensione, l'uno è formale, l'altro più strettamente contenutistico. Quest'ultimo riguarda la divisione in antropologia fisiologica e antropologia pragmatica introdotta da Kant sin dalla *Prefazione* all'opera. Vi leggiamo:

Una dottrina della conoscenza dell'uomo, concepita sistematicamente (antropologia), può esser fatta o da un punto di vista fisiologico o da un punto di vista pragmatico. – La conoscenza fisiologica

⁵⁶⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie* (1799), KGA I/2 [pp. 363-369], p. 365.

dell'uomo mira a determinare quel che la natura fa dell'uomo, la pragmatica mira invece a determinare quello che l'uomo come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso⁵⁷⁰.

Anzitutto, Schleiermacher obietta alla stessa affermazione secondo cui nell'opera verrebbe offerta una estensione della conoscenza dell'uomo come essere libero. Sotto questo profilo l'*Antropologia* è al contrario ritenuta insignificante: soltanto una cieca e inveterata «venerazione per il titolo di un libro, specie quando esso si riferisce a un contenuto scientifico»⁵⁷¹ – annota Schleiermacher – può aver condotto critici e lettori a non interrogarsi intorno alla fondatezza del libro. In esso infatti, più che un saggio di antropologia, è contenuta secondo il Nostro la vera e propria negazione di ogni antropologia, in prima istanza per l'introduzione di vuote distinzioni quale quella appena citata. Ora, contro la distinzione tra antropologia fisiologica e pragmatica Schleiermacher fa giocare quello che ormai è uno dei punti cardine della sua teoria morale, ovvero l'unità di arbitrio e natura, l'impossibilità di distinguere e meccanicamente separare il campo della spontanea determinazione morale da quello dei moventi e delle condizioni naturali dell'agire. L'antropologia non può prescindere secondo Schleiermacher dal presupposto che, se ogni determinazione arbitraria nell'uomo è natura, allo stesso tempo ogni natura è arbitrio. In qualche modo, la dicotomia arbitrio-natura sembra riprodurre la logica oppositiva del dualismo volontà-ragione in risposta a cui Schleiermacher era andato definendo il proprio determinismo etico negli anni giovanili. Anche l'argomentazione addotta a sostegno della tesi nella recensione ripercorre la strategia messa in atto nelle *Jugendschriften*. Si pensi a quei luoghi (il saggio sul sommo bene, *in primis*) in cui Schleiermacher non mancava di rilevare nell'eudemonismo kantiano e nell'associazione di felicità e virtù le tracce di una surrettizia reinclusione della natura all'interno del dominio dell'etica. Allo stesso modo, nella recensione alla *Anthropologie* Schleiermacher sintetizza nell'espressione «divinizzazione dell'arbitrio»⁵⁷² quel realismo nascosto tramite cui, nella tendenza ascetica e nel voler affermare l'azione pratica del sentimento sul corpo, Kant torna al fisiologico, dopo aver preteso di stabilire un contrasto con l'ambito pragmatico. Il ritorno incontrollato al fisiologico si esprime in particolare nell'apprezzamento di oggetti come il benessere derivante dal lavoro e le gioie di una buona tavola, trattati da Kant alla stregua degli affetti e di ciò che appartiene al sentimento, ivi

⁵⁷⁰ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, I/7: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1912, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ed. it. *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁵⁷¹ KGA I/2, p. 365.

⁵⁷² Ivi, p. 367.

compresa la libera socievolezza. La conseguenza paradossale è che questi ultimi, per contro, «sono trattati ordinatamente come mezzi di gestione»⁵⁷³.

L'appunto di tipo formale riguarda anch'esso una distinzione introdotta nella *Prefazione all'Antropologia*. Si tratta precisamente di uno dei due argomenti cui facevamo riferimento come punti di contatto tra la recensione all'*Antropologia* kantiana e quella, successiva soltanto di qualche mese, alla *Bestimmung des Menschen*. Kant pretende di comporre e di sviluppare insieme due istanze inconciliabili, la sistematica e la popolare. Leggiamo nell'*Antropologia*:

Un'antropologia pragmatica trattata in modo sistematico e insieme popolare (per mezzo di esempi, che ogni lettore può trovare da sé) ha per il pubblico dei lettori questo vantaggio, che con la ricchezza dei titoli sotto i quali può esser collocata questa o quella proprietà umana, osservata in pratica, vengono offerti al lettore occasioni e stimoli per fare di ogni particolare proprietà un tema proprio di studio da collocare nel posto che gli spetta, onde i lavori si ripartiscono da se stessi fra i cultori di questa disciplina, e dalla unità del piano vengono raccolti in un tutto; ne viene quindi allora promosso e accelerato l'incremento della scienza con vantaggio di tutti⁵⁷⁴.

Esattamente in merito all'accrescimento di conoscenza che può derivare da una simile bipartizione il Nostro esprime perplessità. In effetti, al tentativo di voler comporre un'opera assieme sistematica e popolare soggiace l'effettiva subordinazione del secondo aspetto al primo, che per un'innata tendenza alla sistematicità fa sì che al posto del popolare non resti altro che uno spazio vuoto, riempito con trivialità e osservazioni futili. Riflessioni simili, sebbene più moderate, saranno espresse in merito al tentativo di popolarizzazione compiuto da Fichte nella *Bestimmung*. Il loro senso è ben sintetizzato in una riflessione sulla *Popularphilosophie* presente nel primo quaderno dei *Gedanken*:

⁵⁷³ *Ibid.* Già nel primo quaderno dei *Gedanken* troviamo annotazioni critiche sulla *Geselligkeit* nell'*Antropologia*, e il germe di una rivendicazione della sua dignità di oggetto autonomo dell'etica. Cfr. KGA I/2, p. 43 (*Gedanken I*, Nr. 89). Schleiermacher si sofferma in particolare sulla descrizione della società desumibile dai passaggi kantiani sulla *Tischgesellschaft*, in cui il filosofo stabilisce norme per la buona riuscita di un banchetto, tra cui il numero dei commensali (con Chesterfield, non inferiore al numero delle Grazie e non superiore a quello delle Muse) ed elegge questo tipo di società a una sorta di modello *gesellig*, in cui il godimento non deriva dal piacere carnale del pasto, che ci si può procurare anche in solitudine, ma proprio dalla compagnia degli altri con cui si condividono le gioie della tavola e della conversazione. Il commento schleiermacheriano è assai puntuto: «Le grosse società sono assolutamente insulse e al contempo deleterie, perché l'oste tratta la socievolezza [*Geselligkeit*] degli altri solo come mezzo per un altro fine. Sui confini kantiani della società. Essa è ancora più individualista e non può essere delimitata tramite un numero mistico (Kant ha fatto qui ciò che egli stesso respinge come superstizione)». Anche qui, coerentemente con quanto vedremo nelle *Grundlinien*, la critica alla confusione tra piano fisiologico e pragmatico sfocia in una implicita accusa di eudemonismo egoistico.

⁵⁷⁴ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 5-6.

Gli scritti filosofici popolari dovrebbero essere propriamente un'applicazione della filosofia allo spirito e all'interesse del tempo. Ma di questo tipo non ne abbiamo ancora: anche i migliori sono soltanto un passaggio dalla vita comune alla filosofia oppure un ritorno dalla filosofia nella vita comune, un tendere dell'ordinario alla forma filosofica o un onorato ritorno dell'ordinario dalla filosofia alla vita⁵⁷⁵.

Come nella recensione a Garve, infine, le critiche si fanno personali nelle battute conclusive. Se la filosofia presentata da Kant nella *Anthropologie* viene definita uno «schiamazzo infantile»⁵⁷⁶, che mostra come non sia possibile riflettere sugli aspetti singolari dell'esperienza senza un principio ordinatore posto a fondamento, la descrizione della sua persona si dilunga in un elenco di manchevolezze, le quali restituiscono con tagliente sarcasmo un Kant pedante, maschilista e privo di spirito:

l'adulazione idolatrica del motto di spirito [...], l'odio verso i giochi di parole [...], la completa ignoranza in materia di arte e in particolare di poesia, la trattazione del genere femminile come una specie inferiore, e attraverso ciò come un che di strumentale, la caratterizzazione dei popoli [...], questi e tanti altri sono contributi a una kantologia, che può essere sviluppata sia da un punto di vista psicologico che pragmatico: uno studio che noi abbiamo voluto consigliare massimamente al cieco ammiratore del grande uomo⁵⁷⁷.

I toni esacerbati della recensione schleiermacheriana e le divergenze tra le prospettive dei due filosofi su questo fronte non sono difficili da inquadrare. Molti dei temi trattati nell'*Antropologia* ricorrono nello scritto schleiermacheriano sul decoro: la vita sociale, il problema comportamentale e la mediazione tra autenticità e mediazione sociale, la stessa nozione di decoro e tutto ciò che vi è connesso. Rivelativa dell'inaccettabilità della posizione kantiana per Schleiermacher è ad esempio la concezione kantiana dell'apparenza morale: sia nella trattazione della facoltà di conoscere che nella trattazione della facoltà di desiderare, l'aspetto esteriore della costumatezza non viene visto in intima connessione con quello interiore della moralità. Al contrario, laddove questi vengono messi in rapporto, è al fine di evidenziare come la buona condotta esteriore possa fungere da stimolo al sorgere dell'interiore moralità. Il rapporto è esattamente inverso a quello stabilito da Schleiermacher,

⁵⁷⁵ KGA I/2, pp. 22-23 (*Gedanken I*, Nr. 73).

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 369.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

per il quale la costumatezza è il sommo coronamento di un'interiorità morale liberamente sviluppatasi, che non può essere indotta da alcun insegnamento o da alcuna imitazione di buone maniere. La definizione kantiana di decoro è decisamente difforme. Leggiamo dall'*Antropologia*: «In genere tutto quello che si chiama decoro (decorum) è della medesima natura, cioè null'altro che una bella apparenza»⁵⁷⁸. Anche alla trattazione della socialità e del decoro sembra soggiacere un riferimento polemico, seppure implicito, a Kant, e non si può escludere che esso sia stato composto proprio sulla base dell'analisi dell'*Anthropologie* condotta nella recensione. Leggiamo nel paragrafo kantiano sul gusto: «Rendere l'uomo costumato per la sua vita sociale non vuol dire propriamente renderlo di costumi buoni (morale), ma tuttavia ve lo prepara con lo sforzo che egli fa, in tale condizione, di piacere agli altri (di essere amato o ammirato) – In questo modo si potrebbe chiamare il gusto una moralità nel suo aspetto esteriore»⁵⁷⁹. Ancora, nel paragrafo sul sommo bene fisico-morale, scrive: «Per quanto queste regole dell'umanità civile possano sembrare insignificanti, principalmente quando le si paragonino con le pure leggi morali, pure tutto quello che promuove la socievolezza, quand'anche consista soltanto in massime o maniere garbate, è sempre un abito che si addice bene alla virtù, e che le si può raccomandare anche nel modo più serio»⁵⁸⁰. Il passo citato segue immediatamente il brano sulle regole di un convito di buon gusto, proprio quello che Schleiermacher stigmatizza nel criticare il surrettizio ritorno dell'elemento sensibile nell'*Antropologia*. Una simile concezione dei rapporti sociali e delle norme che li regolano è ben lontana dal ruolo strutturale attribuito da Schleiermacher al motivo della socialità all'interno dell'etica. Come la trattazione di Kant possa apparire, agli occhi di Schleiermacher, come nient'altro che il frutto del dualismo addebitatogli nella recensione alla *Anthropologie*, risulta chiaro da quanto Schleiermacher va appuntando nel primo quaderno dei *Gedanken*, in connessione con le osservazioni dedicate a Knigge: «Anche Kant nell'*Antropologia* [42] vede nelle perfezioni sociali soltanto una cattiva apparenza e le stima in quanto tali»⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 36.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 134.

⁵⁸⁰ Ivi, p. 173.

⁵⁸¹ KGA I/2, p. 39 (*Gedanken I*, Nr. 172).

3.2. *L'unità di filosofia e vita nel Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799):
l'implicito confronto fra due modelli antropologici*

Composto a partire dall'autunno del 1798 e pubblicato l'anno seguente sul «Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks», il *Versuch* è uno scritto incompiuto e rappresenta la prima tematizzazione programmatica della socialità in Schleiermacher⁵⁸². Gli appunti preparatori al saggio sono contenuti in *Gedanken I* e contengono una serie di riflessioni sulla buona maniera di vivere e la socialità, in molte delle quali è riscontrabile una polemica con l'opera di Adolph Knigge cui si è già fatto riferimento nel primo capitolo, *Über dem Umgang mit Menschen*⁵⁸³. Particolare attenzione Schleiermacher riserva già negli appunti preparatori alle contraddizioni che sorgono dalla vita sociale e dal buon comportamento, alle antinomie che scaturiscono dalle coppie concettuali naturale-positivo, spirito-lettera, individuale-universale⁵⁸⁴. Si è già osservato a proposito della rapsodia etica sul valore della vita, del 1793, come l'antropologia schleiermacheriana non sia un'antropologia ottimistica, come nel suo essere risolutiva, conciliante, sia ben consapevole delle opacità che connotano i rapporti tra gli uomini. Essa è strutturata da quella oscillazione tra l'apprezzamento dei benefici della solitudine e la valorizzazione morale della vita sociale che emergeva con particolare chiarezza nella rapsodia etica, sfociando infine nella definizione della socialità quale fonte di virtù. Uno dei contrasti che definivano l'oscillazione era inoltre quello tra essenza e apparenza, antinomia presente anche nel saggio sul decoro e nelle annotazioni alla *Antropologia* di Kant. Leggiamo negli appunti preparatori al *Versuch*:

Anche nell'arte del ben vivere c'è un contrasto tra l'essenza e l'apparenza [*Schein*], ovvero il benessere dovrebbe essere sempre la manifestazione [*Erscheinung*] in cui si estrinseca un'umanità libera. L'aspirazione a questa estrinsecazione è ad ogni modo l'apparenza. Lo spirito è l'aspirazione alla libera interazione [*Wechselwirkung*], la lettera è lo starsene in disparte⁵⁸⁵.

⁵⁸² Per una ricognizione generale della concezione schleiermacheriana della *Geselligkeit*, cfr. H. Töllner, *Die Bedeutung der Geselligkeit in Schleiermachers Leben und Schriften*, cit., uno dei primi testi sull'argomento, e, più di recente, A. Arndt, *Schleiermachers Theorie der Geselligkeit*, in *Kennen Sie Preußen wirklich? Das Zentrum «Preußen-Berlin» stellt sich vor*, Akademie Verlag, Berlin 2009, pp. 163-168; D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., in part., sul *Versuch* e la critica a Knigge, pp. 53-76; M. Hofer, *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, Fink, München 1998; B. Oberdorfer, *Geselligkeit*, cit. (sul *Versuch* cfr., in particolare, pp. 492-510).

⁵⁸³ Cfr. *supra*, pp. 80-81. Si veda in proposito O. Brino, *L'architettura della morale*, cit., pp. 119-125. Con ogni probabilità Schleiermacher fa uso della quarta edizione dell'opera: *Über den Umgang mit Menschen*, 4 Aufl., 3 Bde, Hannover 1792-1793 (cfr. KGA I/2, p. 27).

⁵⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 25-26 (in part. *Gedanken* Nr. 84, 90).

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 26 (*Gedanken I*, Nr. 92).

Alle antinomie insite nella vita sociale va anche ricondotto il duplice piano su cui il discorso sulla socialità si presta ad essere articolato, etico e giuridico; in uno dei suoi appunti, Schleiermacher annota: «La società ha qualcosa di etico ma anche qualcosa di giuridico; infatti bisogna in certo qual modo presupporre che ognuno è un cattivo uomo di società»⁵⁸⁶. È di tale presupposto che Schleiermacher sembra rilevare l'assenza in Knigge. La sua argomentazione contro il filosofo si concentra sulla eccessiva uniformità, sul voler trattare i rapporti sociali come qualcosa in cui o è implicato l'intero essere di ognuno, ovvero sorgono dei conflitti, nei quali una parte della peculiarità individuale va necessariamente persa: «Sii ciò che sei sempre e completamente (Knigge) è un principio che nella società non può aver luogo. Bisogna invece limitarsi a dire: non essere mai una sola parte di te stesso»⁵⁸⁷. La tendenza a trattare gli uomini come bambini, presi tra i due estremi della conservazione della propria individualità («non è affatto vero che si può essere molto anche senza rapporti col mondo»⁵⁸⁸, osserva in proposito Schleiermacher) e del sorgere del conflitto assoluto e della perdita di sé («Knigge tratta le antinomie assolute come un agire in cui ognuno perde qualcosa»⁵⁸⁹), conduce a una concezione della società come mero strumento dell'egoismo individuale, concezione in cui tutto diventa, di conseguenza, «bieco e cattivo»⁵⁹⁰. Accanto ad appunti più specifici, quali quelli che contestano la tesi di Knigge secondo la quale non occorrono prescrizioni per l'interazione con i saggi e i nobili⁵⁹¹, l'interesse schleiermacheriano sembra concentrarsi proprio sulla sottolineatura della necessità del conflitto e della contraddizione nell'incontro fra l'individualità singola e la comunità, conflitto che viene a costituire proprio il presupposto della soluzione teoretica cui perviene il *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* e che come vedremo fa perno sul concetto di *Wechselwirkung*:

L'antinomia dell'essere e dell'apparire nasce dalla seguente antitesi: se ognuno debba divenire cosciente tramite la propria libera attività della propria umanità, o se non debba piuttosto divenire cosciente dell'umanità degli altri attraverso la propria azione⁵⁹².

⁵⁸⁶ Ivi, p. 27 (*Gedanken I*, Nr. 100).

⁵⁸⁷ *Ibid.* (*Gedanken I*, Nr. 97).

⁵⁸⁸ *Ibid.* (*Gedanken I*, Nr. 101).

⁵⁸⁹ *Ibid.* (*Gedanken I*, Nr. 96).

⁵⁹⁰ Ivi, p. 28 (*Gedanken I*, Nr. 102).

⁵⁹¹ Cfr. ivi, p. 30 (*Gedanken I*, Nr. 115).

⁵⁹² Ivi, p. 30 (*Gedanken I*, Nr. 116).

Questa ricostruzione del retroterra polemico del *Versuch* non suggerisca tuttavia l'idea che il saggio schleiermacheriano sia soltanto un tentativo letterario concorrenziale rispetto a quello di Knigge, riconducibile esso stesso a una mera teoria del buon comportamento sociale⁵⁹³. Individuando il tema di fondo del saggio nel motivo della *Lebensart*, e inserendolo nella tradizione illuministica dell'*ars vivendi*, Andreas Arndt ricorda ad esempio che «la teoria schleiermacheriana della socialità è certo anche una teoria della vita dei salotti, ma non solo». Arndt rimarca, infatti, come quello dei salotti berlinesi sia soltanto «un caso esemplare per la soluzione di una fondamentale problematica etica»⁵⁹⁴: in opposizione a Fichte e alla sua *Wissenschaftslehre*, «Schleiermacher insiste sul collegamento di filosofia e vita nel senso di un'eticità vissuta che deve essere costruita anche teoreticamente»⁵⁹⁵. Il riferimento polemico a Knigge ha infatti la duplice funzione di smarcare la concezione schleiermacheriana della *Geselligkeit* dall'egoistico formalismo à la Knigge e, parallelamente, di distinguere il *Versuch* proprio da ogni formulazione assimilabile a un insieme di prescrizioni pratico-formali o precettistiche. Per il linguaggio e lo stile filosofico adottati, il saggio va perciò valorizzato sotto il profilo strettamente teoretico, nascendo proprio dall'istanza di offrire una riflessione rigorosamente teorica sul concetto di *Geselligkeit*. Si può dire dunque con Thouard che a partire dalla critica a Knigge Schleiermacher offrì nel *Versuch* «una teoria generale della comunicazione sociale»⁵⁹⁶, formalizzando ed elevando a una vera e propria teoria filosofica l'esperienza della libera socialità nei salotti berlinesi. La tesi che vogliamo sostenere, su queste basi, è che a tal fine proprio i rimandi a Fichte in esso contenuti, più o meno impliciti che siano, assumono una rilevanza determinante, e che, più radicalmente, il riferimento a Fichte rappresenti nelle intenzioni di Schleiermacher, da un punto di vista formale, l'assunzione di una modalità teoretica come contrappeso alla vacuità di una trattazione meramente formalistica del problema sociale – già stigmatizzata dalla recensione alla *Anthropologie* al saggio sul decoro –, da un punto di vista contenutistico, invece, una decostruzione della antropologia fichtiana e la presentazione di un modello alternativo, in

⁵⁹³ Cfr. G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, cit., pp. 45-49: accostando la sfera della *Geselligkeit* a quella domestica come luogo della libertà individuale, Scholtz interpreta in chiave politico-sociologica i problemi legati alla *freie Geselligkeit* e, pur non trascurando il versante etico del *Versuch*, lo riduce, nella sua definizione, a «una prima elaborazione dell'etica della libera socialità», che «comprende il libero scambio di pensieri e sentimenti come compensazione delle unilateralità e superamento delle separazioni che sono fondate sulla vita lavorativa del cittadino, caratterizzata dalla divisione del lavoro» (ivi, p. 46).

⁵⁹⁴ A. Arndt, *Schleiermachers Theorie der Geselligkeit*, cit., p. 166.

⁵⁹⁵ Ivi, p. 168.

⁵⁹⁶ D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., p. 66.

risposta a un'istanza che affonda le radici nel confronto con Kant. Knigge e Fichte vengono così a rappresentare i due estremi da cui il *Versuch* deve tenersi lontano.

Atte a introdurre il nucleo della questione ci paiono le battute con cui G. Meckenstock sintetizza il contenuto del *Versuch*. Scrive: «In riferimento ai tre principi della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* di Fichte (Jena/Leipzig 1794/95), Schleiermacher sviluppa, dall'universale della società e dalla concretezza della socialità individualizzata (differenziata) tre leggi (formale, materiale e quantitativa) per un adeguato comportamento nella condizione della libera socialità»⁵⁹⁷. Delle tre leggi menzionate viene sviluppata in effetti, nello scritto, soltanto l'ultima. Essa, quale condizione delle altre due, le precede nell'ordine espositivo. Delle prime invece viene fornita una definizione sintetica: se la legge formale afferma che «tutto deve essere azione reciproca (*Wechselwirkung*)», quella materiale asserisce che «tutti devono essere stimolati a un libero gioco di idee tramite la comunicazione del mio pensiero»⁵⁹⁸. Già nelle prime battute Schleiermacher chiarisce il carattere ideale del concetto di *Geselligkeit*: la libera socialità, scrive, è «la meta più alta dell'esistenza umana»⁵⁹⁹. La necessità di teorizzare le condizioni che regolano il contesto della socialità, di stabilire per esso norme, limiti e canoni di comportamento, viene fatta giocare in opposizione a un approccio meramente empirico, che concepisca cioè la *Geselligkeit* come un presupposto già sempre dato, il cui carattere più o meno autentico dipenda dalla sola iniziativa del singolo o dallo stile delle individualità che vi si uniscono. L'ambito sociale necessita invece, secondo Schleiermacher, di leggi proprie. All'istanza normativa si affianca però, al contempo, l'affermazione secondo cui lo stesso affrancamento dalle norme è condizione imprescindibile per conseguire l'ideale della *freie Geselligkeit*. Tale condizione anzi, in certa misura, deve rientrare persino nello stesso gioco normativo, stabilendo un margine di auto-normatività all'interno del sistema di leggi che regola la vita sociale. Lo stato in cui la costrizione delle leggi esterne viene sostituita dalla compiuta capacità autoregolativa del singolo individuo rimane tuttavia soltanto un ideale regolativo.

In tale circolarità di teoria e prassi, si dà un'idea originaria della società, naturalmente presupposta in ogni individuo razionale: questo il fondamento di universalità – individuato nel sentimento sociale – cui la teoria stessa attinge. In seconda battuta, la teoria della socialità punta a definire una serie di leggi del comportamento, derivandole da quel concetto dato originariamente. Infine, si deve dare un passaggio dall'idea all'attuazione, dal concetto

⁵⁹⁷ KGA I/2, p. LI.

⁵⁹⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799) [ivi, pp. 163-184], p. 170.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 165.

all'empiria: si tratta del versante unico, ma strutturato in maniera duplice, dell'attiva conservazione e della costruzione *ex novo* della società. Anche questo schema altro non è che una traduzione della circolarità connotante originariamente il discorso intersoggettivo: l'idea della società e il sentimento sociale vengono definiti come un dato e una tendenza naturali, sul cui carattere universale si fonda la possibilità di ogni teoria. Viceversa, con un movimento speculare, sia la teoria che la prassi, le quali muovono da tale concetto, sono ritenute *fondative* di società. Esse sono, sotto questo rispetto, sia condizione che condizionato. Se è vero, dunque, che non si dà concetto della socialità senza la presupposizione di un dato naturale, è altrettanto vero, reciprocamente, che la *Geselligkeit*, nella sua conservazione e persino nella sua costituzione, non dipende da altro che dalla teoria e dalla prassi sociale che operano su quel dato di natura. La ragione di ciò va ricercata nel fatto che una simile circolarità connota originariamente proprio il rapporto sociale *tout court*: «Se analizziamo nel senso più proprio il concetto della libera socialità nella società, ne ricaviamo che più uomini devono agire (*einwirken*) l'uno sull'altro e che questa azione non può essere in alcun modo unilaterale»⁶⁰⁰. L'azione reciproca (*Wechselwirkung*) costituisce perciò la sintesi più propria dell'essenza della *Geselligkeit*. Ne conclude il Nostro: «il concetto di azione reciproca contiene sia la forma che lo scopo dell'attività sociale e costituisce l'intera essenza della società»⁶⁰¹.

Proprio all'infinita molteplicità delle combinazioni possibili in seno alla *Wechselwirkung* si lega l'introduzione della legge quantitativa. Poiché, scrive l'Autore, «infinitamente vario è il modo in cui gli uomini possono stimolarsi vicendevolmente e infinita è la sfera delle loro libere manifestazioni»⁶⁰², occorre fissare limiti per l'interazione reciproca, affinché la massa quantitativa che costituisce la società assuma i confini di un «individuo»⁶⁰³ in sé compiuto. La legge quantitativa si riferisce proprio a tale limitazione, ed è per questo che essa costituisce il fondamento delle leggi formale e materiale. La legge, spiega, «suona così: *la tua attività sociale deve sempre tenersi nei limiti in cui soltanto una certa società può sussistere come un intero*»⁶⁰⁴. La società sussiste come un intero nel momento in cui, al di là delle irriducibili differenze che intercorrono tra le sfere individuali, si danno le condizioni per una comunicazione reciproca, la quale si svolga nei limiti delle possibilità consentite dalle comunanze linguistiche, culturali, psicologiche. Il concetto chiave che nel *Versuch* chiarisce il

⁶⁰⁰ Ivi, p. 169.

⁶⁰¹ Ivi, p. 170.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ *Ibid.*

⁶⁰⁴ Ivi, p. 171.

modo in cui Schleiermacher concepisce il rapporto tra individuo e socialità è quello della *Gewandtheit*, termine traducibile come “spigliatezza”, “scioltezza”, “destrezza”. La *Gewandtheit* definisce quella capacità, che caratterizza maggiormente gli individui i quali possono fruire di una più ampia sfera di interazione sociale, di inserirsi in ogni situazione in modo adeguato, lineare, senza perdere, al contempo, la propria specificità. All'interno della stessa legge quantitativa si riproduce, dunque, quella duplice circolarità che lega, da un lato, autenticità individuale e mediazione sociale, dall'altro, natura e teoria.

Connotata da un movimento a spirale che emula quello della *Wissenschaftslehre*, la soluzione schleiermacheriana si muove, in ultima battuta, tra due opposte massime e, senza uscire da tale oscillazione, consiste proprio nell'«arte»⁶⁰⁵ del passare dall'una all'altra. In tale movimento, le due massime rappresentano, in quanto estremi opposti, un minimo e un massimo. Se l'una ingiunge di muovere dall'idea della società per poi pervenire alla sua materia, quella opposta prevede invece che si parta dall'intuizione data della società per pervenire all'idea, ovvero alla libera socialità in quanto scopo. Conseguire un concetto che unifichi entrambe non è possibile, se non per approssimazione.

In base a questa rapida ricognizione dello scritto, è agevole comprendere quale sia la posta in gioco nell'implicito rimando schleiermacheriano a Fichte. È un rimando che pare concretizzarsi soltanto a un livello formale, stilistico, e che costituisce in tal senso più un intenzionale riecheggiamento di toni, sfumature, espedienti retorici propri della *Grundlage* che non un vero e proprio insieme di rinvii testuali. Tali elementi però rivestono a ben guardare un significato più che formale e rispondono a una precisa strategia argomentativa. È possibile individuare nella stessa articolazione del saggio una scelta programmatica volta al raffronto con l'idealismo trascendentale fichtiano. Lo slittamento tematico che, riproducendo la triplice struttura della *Grundlage*, Schleiermacher opera nel centralizzare il tema della socialità può essere interpretato in rapporto a ciò come una mossa polemica volta a contrastare e decostruire dal suo interno, cioè nel suo stesso presupposto di metodo, il soggettivismo della fichtiana filosofia dell'io. Lo sbocco del saggio, condensato in quella circolarità sussistente nel rapporto tra filosofia e vita, riflessione ed esperienza, che è la scaturigine metodologica più autentica della trattazione della socialità, rappresenta a sua volta lo strumento di una critica implicita al formalismo e al carattere astratto della filosofia trascendentale. Il tema della *Geselligkeit* vi funge da motore per il superamento del dualismo prassi-speculazione, natura-ragione, già additato (*mutatis mutandis*) quale limite precipuo

⁶⁰⁵ Ivi, p. 180.

della filosofia kantiana in molti degli scritti giovanili di Schleiermacher. Si pensi, in rapporto a quest'ultimo punto, a quanto il filosofo va osservando, solo qualche mese dopo la stesura del *Versuch*, in una lettera all'amico Brinckmann (4 gennaio 1800): «Ho conosciuto Fichte, che ora non è più qui: ma non mi è piaciuto molto. In lui filosofia e vita sono – come mostra anche la sua teoria – completamente separate, il suo naturale modo di pensare non ha nulla di straordinario, e così gli manca [...] tutto ciò che può costituire per me un oggetto d'interesse»⁶⁰⁶. Questi motivi, che troveranno una più compiuta esplicitazione nella recensione alla *Bestimmung des Menschen*, rappresentano anche il filo rosso per una ricostruzione della presenza fichtiana all'interno delle *Reden*.

3.3. *Autonomia della religione da metafisica e morale. Le tracce dell'Atheismusstreit nelle Reden (1799) e la critica al modello trascendentale kantiano-fichtiano*

Abbiamo visto, in particolare nel paragrafo 1.2. del presente capitolo, come nel tessuto delle *Reden* e nella critica all'idealismo sia rintracciabile una forte presenza della filosofia trascendentale. Inoltre, abbiamo più volte rimarcato che a partire dal 1797 il referente polemico kantiano diventa difficilmente distinguibile da quello fichtiano. Tornando all'opera del 1799 cerchiamo ora di restringere il *focus* e d'inquadrare quei passaggi delle *Reden* in cui sembra possibile riscontrare una presenza specificamente fichtiana e un riferimento alle polemiche sull'ateismo. Muoviamo a tal fine dal contributo di F. Wittekind al primo Congresso internazionale della Schleiermacher-Gesellschaft⁶⁰⁷, che presenta una lettura delle *Reden* alla luce delle vicende dell'*Atheismusstreit*, individuando quale motivo cardine dell'opera la critica alla concezione illuministica della religione e, in particolare, alla proposta fichtiana. Nel quadro della ricezione della filosofia kantiana, Schleiermacher e Fichte valgono come un'alternativa – scrive Wittekind – per la prosecuzione della «rifondazione trascendentale dell'idea di Dio»⁶⁰⁸. Così mentre Fichte, coinvolto nelle vicende dell'*Atheismusstreit*, va difendendo l'istanza di una fondazione morale della religione, Schleiermacher formula nelle *Reden* una sottile critica alla visione fichtiana, critica che assurge addirittura, secondo l'interprete, a vero e proprio *Leitmotiv* dei *Discorsi*. Di contro a Fichte, che profila, quale rimedio all'individualismo e all'utilitarismo del tempo presente, una

⁶⁰⁶ KGA I/2, p. LXXVI.

⁶⁰⁷ Cfr. F. Wittekind, *Die Vision der Gesellschaft*, cit. Sulle *Reden* e l'*Atheismusstreit* cfr. anche P. Grove, *Deutungen des Subjekts*, cit., pp. 351-355.

⁶⁰⁸ F. Wittekind, *Die Vision der Gesellschaft*, cit., p. 397.

concezione morale-religiosa dell'individuo, e, sulla sua base, la necessità di una «riforma dei fondamenti della società»⁶⁰⁹, Schleiermacher viene a formulare nelle *Reden* la nota concezione della religione quale «senso e gusto dell'infinito»⁶¹⁰. I *Discorsi* contrappongono in tal modo alla finitezza del punto di vista dell'etica, o, al limite, di una religione morale quale quella kantiano-fichtiana, la capacità della religione autentica, svincolata dal suo fondamento morale e metafisico, di garantire quell'accesso a una più alta forma di universalità che costituisce il fine della stessa teoria di Fichte. Esplicitando il riferimento alla filosofia trascendentale, scrive ad esempio Schleiermacher nel *secondo discorso*:

Vi chiedo perciò: cosa fa la vostra metafisica, o – se non volete proprio saperne di un termine antiquato che per voi sa troppo di storia – la vostra filosofia trascendentale? Essa classifica l'universo e lo suddivide in tante specie di essenze, ricerca le cause di ciò che esiste, deduce la necessità del reale, tesse dal proprio interno la realtà del mondo e le sue leggi. [...] E cosa fa la vostra morale? Dalla natura dell'uomo e dal suo rapporto con l'universo sviluppa un sistema di doveri, proibisce e comanda azioni con autorità assoluta⁶¹¹.

Non è difficile riconoscere in queste battute, e nell'identificazione della filosofia trascendentale con una forma di metafisica – o con una ripresa in chiave pratica della metafisica – un ripercorrimiento di quella critica al formalismo fichtiano su cui ci siamo già soffermati in riferimento al *Versuch*. Ma procediamo con ordine. Sulla scorta di Wittekind si possono isolare, in linea di massima, due versanti del confronto con Fichte nelle *Reden*. Il primo, più ampio, concerne appunto il rifiuto dell'attivismo e della centralità dell'Io. Attraverso i concetti di sentimento (*Gefühl*) e intuizione (*Anschauung*), Schleiermacher valorizza, di contro a ogni forma di soggettivismo, il versante recettivo dell'esperienza religiosa. In secondo luogo, si dà in una serie di luoghi testuali delle *Reden* una più circoscritta critica alla filosofia della religione fichtiana e un'evocazione di questioni proprie dall'*Atheismusstreit*. Contro Fichte sembra rivolto il motivo della fine della mediazione sviluppato nel *primo discorso*:

⁶⁰⁹ Ivi, p. 413.

⁶¹⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione*, cit., p. 74.

⁶¹¹ Ivi, p. 68. Cfr., inoltre, *ibid.*: «I teorici della religione che vanno alla ricerca della scienza della natura dell'universo e di una realtà suprema di cui esso è opera, sono metafisici; ma abbastanza garbati da non disdegnare un pizzico di morale. I pragmatisti, per i quali il problema principale è la volontà di Dio, sono moralisti; ma un po' nello stile della metafisica».

Possa, tuttavia, accadere che questa mediazione cessi e che il sacerdozio dell'umanità riceva una destinazione più bella! Possa giungere il tempo, così descritto da un'antica profezia, in cui nessuno avrà bisogno che qualcuno lo istruisca, perché tutti sono istruiti da Dio [...]. La parola più sommessa sarebbe capita, mentre adesso le espressioni più chiare non sfuggono al malinteso. [...] ⁶¹².

Questo, secondo Wittekind, il primo riferimento alla polemica sull'ateismo. Oltre che un'allusione ai fraintendimenti generati dalla concezione fichtiana del religioso, il passo conterrebbe infatti, nell'attenzione al tema pedagogico, un riecheggiamento diretto dell'*Appello al pubblico*. Al motivo della mediazione si lega inoltre il *terzo discorso*, che, incentrato sul problema dell'educazione religiosa, rappresenterebbe persino una «riformulazione dell'*Appello al pubblico* fichtiano» ⁶¹³ e sarebbe costruito in opposizione al nesso stabilito da Fichte tra discorso religioso e discorso pedagogico-morale. Proprio di contro alla definizione fichtiana del compito eminentemente educativo della religione, Schleiermacher tratteggerebbe così, nei *Discorsi*, la figura del mediatore ⁶¹⁴, profilando il superamento della mediazione religiosa come fine ultimo della mediazione stessa e come stadio ideale di una religiosità autentica ⁶¹⁵.

Ora, la tesi di Wittekind ci pare vada ulteriormente sviluppata e messa in rapporto con un altro filone che attraversa i *Discorsi*. Ci riferiamo alla critica alla dottrina dei postulati, che, ampiamente svolta nelle *Jugendschriften*, torna nei *Discorsi* a strutturare, in opposizione alla filosofia trascendentale, il nuovo quadro filosofico schleiermacheriano. Con quello che nelle *Reden* costituisce il riferimento più esplicito all'*Atheismusstreit*, Schleiermacher radicalizza il rigetto dell'idea di Dio insita in morale e religione, sovrapponendo la questione etica della dottrina dei postulati a quella, prettamente religiosa, del dogma e della sua necessità per la religione:

⁶¹² Ivi, pp. 48-49. Cfr. inoltre ivi, p. 81, un altro luogo in cui si darebbe, secondo Wittekind, un implicito riferimento all'*Atheismusstreit*: «La nuova Roma, empia ma coerente, fulmina scomuniche e bandisce gli eretici; quella antica, veramente pia e religiosa in senso nobile, era ospitale verso ogni dio e in tal modo si riempì di dei».

⁶¹³ F. Wittenkind, *Die Vision der Gesellschaft*, cit., p. 412.

⁶¹⁴ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 46: «Per questo la divinità manda in ogni tempo, ora qua ora là, alcuni nei quali i due elementi sono combinati in modo fecondo, li fornisce di capacità meravigliose, appiana la loro via con una parola onnipotente, li costituisce interpreti della sua volontà e delle sue opere, mediatori di ciò che altrimenti sarebbe rimasto eternamente diviso. Ed ecco quello che esprimono in alto grado, nella loro natura, quella forza di attrazione che fa suoi effettivamente gli oggetti che le stanno intorno, ma possiedono anche tanta capacità di compenetrazione spirituale che tende all'infinito e in tutto immette spirito e vita, da manifestarla nelle azioni a cui essa li spinge».

⁶¹⁵ Cfr. ivi, p. 118: «Ogni uomo, eccettuati pochi eletti, ha comunque bisogno di un mediatore, di una guida che risvegli il suo senso religioso dal primo sonno, gli indichi i primi passi, ma ciò dev'essere solo una situazione provvisoria. In seguito, ognuno deve guardare coi propri occhi e dare apertamente un proprio contributo ai tesori della religione, altrimenti non merita un posto nel suo regno e non ne riceve alcuno».

Ma perché non crediate che io abbia paura a dire una parola precisa sulla divinità, perché potrebbe essere pericoloso parlarne prima che una definizione di *Dio* e dell'*esistenza*, valida in diritto e in giudizio, sia venuta alla luce e sia stata sanzionata dall'impero germanico; o perché non crediate che io, d'altra parte, voglia tendervi un pietoso tranello e voglia, per essere tutto a tutti, abbassare con apparente indifferenza ciò che per me deve essere d'importanza molto maggiore di quanto voglia ammettere, dirò ancora una parola e cercherò di chiarire che per me la divinità altro non può essere che una particolare specie di intuizione religiosa, dalla quale, come da ogni altra, le altre intuizioni sono indipendenti, e che, dal mio punto di vista e secondo i miei concetti a voi noti, la credenza "senza Dio non c'è religione" non ha motivo di esistere, e anche sull'immortalità vi dirò schiettamente la mia opinione⁶¹⁶.

Osserviamo più da vicino, a partire dal passo citato, il nesso che a nostro avviso s'instaura fra il tema sociale e la questione del rapporto etica-religione. Se l'idea di Dio viene ricondotta all'intuizione, viene cioè "secolarizzata" in quanto condensazione rappresentativa del contatto tra finito e infinito che ha luogo nell'esperienza religiosa, il dogma dell'immortalità, nella sua forma tradizionale, viene tacciato persino di irreligiosità⁶¹⁷: esso non è altro, agli occhi di Schleiermacher, che il frutto di un'indebita commistione di morale e religione. Quest'ultima consiste più precisamente nella sovrapposizione alla visione religiosa dello schema attivistico basato sul sentimento prometeico dell'esistenza individuale, sulla volontà di una conservazione eterna della propria personalità finita. L'affermazione dell'immortalità dell'anima viene perciò considerata come il prodotto di una concezione antropocentrica contraria allo spirito della religione, e viene anch'essa, come l'idea di Dio, immanentizzata e riportata al compito etico dell'individuo nel mondo: «L'immortalità non può essere un desiderio se prima non è stato un impegno che avete espletato. Diventare, in mezzo alla finitezza, una cosa sola con l'infinito ed essere eterni in un momento del tempo, questa è l'immortalità della religione»⁶¹⁸.

⁶¹⁶ Ivi, p. 120.

⁶¹⁷ Cfr. ivi, p. 124: «Per quanto, invero, concerne l'immortalità, non posso nascondere che il modo in cui gli uomini per lo più la intendono e la desiderano non è affatto religioso, proprio al contrario dello spirito della religione, e che il desiderio di essa altro fondamento non ha che la loro riluttanza a ciò che costituisce lo scopo della religione. Ricordatevi che in questa tutto tende a fare in modo che i rigidi lineamenti della nostra personalità abbiano ad allargarsi e a perdersi nell'infinito; che, attraverso l'intuizione dell'universo, diventiamo, per quanto è possibile, una sola cosa con esso; quelli, invece, recalcitrano contro l'infinito, non vogliono innalzarsi sopra di sé, non vogliono essere altro che se stessi e sono angosciosamente preoccupati della loro individualità».

⁶¹⁸ Ivi, p. 126. Cfr., in proposito, M.M. Olivetti, *Filosofia della religione*, cit., p. 127: «L'eternità, l'immortalità, l'identità della differenza non può essere se non quella puntuale ed istantanea, assolutamente privata di dimensioni, nella quale il prodotto, pur essendo l'opposto del fondamento, appare appunto come suo prodotto, in quanto si identifica con esso, con ciò dissolvendosi nuovamente in esso».

La riconduzione, da un lato, del postulato dell'esistenza di Dio all'intuizione religiosa, dall'altro, del postulato dell'immortalità dell'anima al piano dell'azione e dell'«impegno» etico dell'individuo, esibisce, quale mira fondamentale del discorso schleiermacheriano, il tentativo di una rivalutazione del piano orizzontale, concreto e immanente dell'esperienza, da cui, soltanto, si rende possibile l'apertura di un campo antropologico superiore. Nel definire la religione in opposizione a metafisica e morale, Schleiermacher individua allora proprio nel carattere passivo del sentimento religioso il tratto discriminante dell'idea antropologica che esso veicola. Se la metafisica deduce e tesse il reale dalle proprie leggi, se la morale afferma una visione fondata sul rapporto esclusivo all'azione e alla capacità produttiva del soggetto, nei sentimenti religiosi, all'opposto, «non c'è riferimento all'azione»⁶¹⁹.

Proprio a questa altezza entra in gioco il tema intersoggettivo, raccordando i momenti del confronto con Fichte inaugurato nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*. La fondazione della religione su intuizione e sentimento è volta – lo si è visto – a valorizzare di contro al «morto attivismo»⁶²⁰ della filosofia fichtiana la passività che connota l'esperienza religiosa. A sua volta, la centralizzazione della passività consente di tenere ferme le differenze tra i diversi ambiti dell'umano e di correggere le deviazioni sorte dall'innesto, all'interno dell'ottica religiosa, dello schema attivistico proprio di metafisica e morale. Come nel *Versuch*, nella critica all'attivismo è insita dunque una riserva nei confronti della fichtiana filosofia dell'Io, l'istanza di superarne il carattere astratto e antropocentrico. La passività religiosa struttura, con questa funzione, un rapporto del finito all'infinito che, ricorrendo a un linguaggio proprio dello Schleiermacher maturo, potremmo definire di “dipendenza assoluta”. Ora, è su questo rapporto che si fonda non solo la possibilità di una genuina esperienza religiosa, depurata di ogni elemento ad essa estraneo, ma anche – come chiariranno i *Monologen* – la condizione per un adeguato ripensamento della stessa morale e dell'individualità, la cui esigenza nasce dall'insoddisfazione rispetto alle teorizzazioni offerte in merito dai filosofi contemporanei. Si legge nei *Gedanken*:

⁶¹⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 112.

⁶²⁰ Ivi, p. 53: «O veramente pensate che io possa credere [...] che chi nell'uniforme avvicinarsi di un morto attivismo non ha ancora ritrovato se stesso, possa essere colui che con maggiore chiarezza riscopre la vivente divinità?».

Nella filosofia fichtiana l'io è superbo, in quella kantiana fatuo, in una filosofia veramente scettica sarebbe ironico o scherzoso, in quella spinozistica è liberale, o volendola sminuire si potrebbe dire che è garbato. Non si è ancora pervenuti a un io arrogante, su cui pure si solleva tanto clamore⁶²¹.

Ma veniamo al nodo cruciale della questione. Risolutivo, nel processo di decostruzione del formalismo e dell'attivismo fichtiani, è come abbiamo visto il ruolo giocato, appunto, dal tema sociale. La socialità viene a rappresentare il punto di fuga e il termine attraverso cui soltanto si rende possibile proporre, dopo la critica alla filosofia kantiano-fichtiana, una nuova articolazione positiva del rapporto etica-religione, secondo le modalità che abbiamo già descritto. Si ricordi soltanto, in chiusura, che la socialità religiosa viene definita, nelle *Reden*, come la forma più compiuta della *freie Geselligkeit*. La passività religiosa, unendo le diverse individualità attraverso un sentimento di comune soggezione nei confronti dell'infinito, è dunque in grado di originare una concrezione della *freie Geselligkeit*, l'ideale della socialità da Schleiermacher abbozzato nel *Versuch* proprio in polemica col soggettivismo fichtiano: un'interazione reciproca basata su una compiuta *Wechselwirkung* e, al limite, sul superamento di ogni mediazione comunicativa. Questo è forse il senso più precipuo di quella superiore universalità di cui la religione fondata sul sentimento, di contro alla filosofia trascendentale di Kant e Fichte, si fa portatrice.

3.4. Etica, socialità, religione. Un bilancio

Potrà apparire paradossale, sulla base di quanto visto finora, il fatto che a lungo Schleiermacher si sia trovato a dover fare i conti col pregiudizio concernente la sua presunta filiazione fichtiana, ampiamente diffuso in recensioni, opere a stampa e scritti divulgativi dell'epoca. Si pensi, a titolo d'esempio, che J.P.F. Richter pubblica, nel contesto dell'*Atheismusstreit*, uno scritto polemico dal titolo *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, ove, in una valutazione che associa lode e biasimo, definisce la filosofia di Schleiermacher come una «conseguenza del deplorable idealismo fichtiano»⁶²². Tanto più paradossale appare questa situazione, se si pensa che al sottile gioco di rimandi, appena ricostruito sulla base del

⁶²¹ KGA I/2, p. 113 (*Gedanken II*, Nr. 25).

⁶²² Ivi, p. LXXIII.

Versuch e delle *Reden*, vengono affiancandosi, nel tempo, riserve esplicite e giudizi di aperta disapprovazione. Scrive Schleiermacher nella lettera a Brinckmann del 17 giugno 1800:

In particolare, a me non è mai venuto in mente di voler pervenire alla religione sulla via di una legge formale, e spero che Jacobi non potrà mai rinvenire questo nelle *Reden*, se le leggerà per bene. Spero che questo gentiluomo voglia anche un poco apprezzarmi, col tempo; egli è l'unico dei nostri rinomati filosofi da cui io mi auguro di ottenere ciò. Reinhold mi è altamente indifferente, e Fichte lo devo rispettare, ma non mi è mai parso amabile. Come ben sai, a ciò è richiesto qualcosa di più, che essere (un), anche se il più grande, filosofo speculativo⁶²³.

In una lettera a Henriette Herz del 6 giugno 1799, il filosofo esprime inoltre la preoccupazione che Fichte possa leggere le *Reden*, motivata non tanto dalla convinzione che egli vi avrebbe avuto certamente «molto da obiettare», quanto piuttosto dal fatto di non ritenere «degnò il discuterne con lui»⁶²⁴. Il rapporto personale tra i due rimarrà dunque, nella sua breve durata, sempre piuttosto freddo. L'allontanamento definitivo si ha a poco più di un anno dal primo contatto, nell'ottobre del 1800, ed è dovuto soltanto in parte a questioni di merito scientifico. Di fronte alla recensione schleiermacheriana della *Bestimmung* Fichte mostra, infatti, uno scarso interesse, unito a una risoluta svalutazione⁶²⁵. Schleiermacher e Fichte non avranno mai modo di confrontarsi sulla recensione. L'unica testimonianza della reazione fichtiana è in una lettera a F. Schlegel (16 agosto 1800), ove il filosofo restituisce in poche righe il contenuto della recensione, specificando di non averne parlato con Schleiermacher, né prima né in seguito alla sua stampa, e liquida la questione senza offrire, in merito, alcun giudizio di valore, salvo osservare: «alcune obiezioni non le comprendo affatto», «ma mi è chiaro che egli ha spinto il risultato del terzo libro verso quello che voi chiamate spinozismo, in un modo che è del tutto contrario alla mia visione»⁶²⁶. Il 20 ottobre del 1800 scrive Schleiermacher a F. Schlegel: «Ora non mi reco più da Fichte, eccetto quando Wilhelm mi affida qualche incarico presso di lui. Mi sembra di essere quasi invadente quando gli faccio visita, giacché egli non è mai stato da me – anche se è stato spesso da Bernhardi, che vive così vicino a me; e nemmeno mi ha mai invitato a casa sua»⁶²⁷. In questo quadro biografico-intellettuale, le ragioni della diffusa assimilazione di Schleiermacher a Fichte

⁶²³ Ivi, p. LXVI.

⁶²⁴ Ivi, p. LXVII.

⁶²⁵ Cfr. KGA I/3, p. LXXX.

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ Ivi, p. LXXXII.

vanno senz'altro reperite nell'affinità d'interessi che lega, al di là delle divergenze reali, i due autori. Un caso esemplare è rappresentato proprio dai *Monologhi*, i quali, pur ponendosi rispetto alla *Bestimmung* in una relazione di «marcata concorrenza»⁶²⁸ sul versante della concezione dell'umano, mostrano una continuità di tematiche e prospettive con l'opera fichtiana a dir poco sorprendente. Sarà allora utile soffermarsi sul testo del 1800, pubblicato anonimo contemporaneamente alla *Bestimmung des Menschen*, prima di concludere con la recensione a Fichte il percorso attraverso etica, socialità e religione nella *Berliner Zeit*.

3.4.1. *L'etica dei Monologen*

I *Monologen* vengono concepiti già nell'estate del 1798 con l'intento di presentare al pubblico, nel modo più chiaro possibile, una riflessione in merito al «problema dell'influsso della speculazione»⁶²⁹ sulla vita. Essi sono sotto questo rispetto il tentativo di offrire «un'autorappresentazione confessionale della propria individualità etica»⁶³⁰ e di conseguire «l'unità di riflessione e vita»⁶³¹ nella contemplazione di sé. La riflessione etica dei *Monologhi* non è però identificabile con una prospettiva interamente incentrata sulla nozione di individualità⁶³². Schleiermacher muove proprio dalla problematica che è sin dalle *Jugendschriften* al centro del determinismo etico, ossia il rapporto tra libertà e necessità, declinandola, in particolare, sotto il profilo della *Geselligkeit*. Se dunque confluisce nell'opera il risultato del saggio del 1793 *Über den Wert des Lebens*, ossia la maturazione di una prospettiva individuale sul problema etico, i *Monologhi* raccolgono nondimeno il frutto della riflessione sull'aspetto spirituale della determinazione etica, ovvero sulla socialità quale unico

⁶²⁸ Ivi, p. XXI.

⁶²⁹ Ivi, p. XVII.

⁶³⁰ Ivi, p. XXX.

⁶³¹ Ivi, p. XVI.

⁶³² Cfr. F. Tessitore, *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, cit., p. 132: «Dunque né razionalismo né irrazionalismo, ma conoscenza e cultura del'io. Ed è sull'io che deve concentrare l'attenzione l'interprete della filosofia di Schleiermacher, che ha al proprio centro, storicisticamente, il principio d'individualità riconoscibile nella sua storicità in quanto punto d'intersezione tra il finito e l'infinito». Si veda, ancora, G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, U. Mursia & C., Torino 1968, p. 37: «l'individualità costituisce proprio uno dei caposaldi fondamentali, se non addirittura il vero e proprio centro generatore di tutto il pensiero schleiermacheriano». Persino i *Discorsi*, secondo Vattimo, «si possono vedere sotto il profilo del problema dell'individualità» (ivi, p. 43). Il filosofo critica, in base all'assunto per cui entrambe le opere del periodo berlinese sono improntate a una teoria dell'individualità, la tesi «che contrappone abbastanza radicalmente i *Monologen* alle *Reden*: mentre queste sarebbero tutte dominate dalla visione dell'universo e dell'infinito, quelli avrebbero al loro centro l'intuizione che il singolo ha di sé» (p. 68).

effettivo fattore di condizionamento dell'azione morale. Si è visto d'altronde che anche nel saggio sul valore della vita, nell'ottica di quella che abbiamo definito la "teodicea dell'intersoggettività" schleiermacheriana, la valorizzazione della prospettiva individuale quale centro della *Bestimmung* umana non implica per ciò stesso una riduzione del versante sociale e della sua influenza sull'agire.

L'etica dei *Monologhi* esibisce in questo quadro una concezione dell'individuo come prodotto dell'incontro tra i fattori immanenti di determinazione morale e l'orizzonte di trascendenza aperto dal religioso⁶³³, sulla base delle considerazioni svolte nei *Discorsi* su etica, socialità e religione: in ogni momento, scrive l'Autore, bisogna divenire coscienti delle proprie «relazioni immediate con l'eterno e con l'infinito»⁶³⁴. Le seguenti battute, rese nel secondo dei *Discorsi*, potrebbero assurgere a perfetta sintesi delle riflessioni sull'individuo e l'umanità che costituiscono il fulcro dei *Monologhi*: «Voi stessi siete un compendio dell'umanità, la vostra personalità abbraccia, in un certo senso, la natura umana tutta intera e questa, in tutte le sue espressioni, altro non è che il vostro stesso io, moltiplicato, delineato più chiaramente, eternato in tutte le sue variazioni»⁶³⁵. Esse descrivono il ritorno dell'individualità a se stessa, il movimento di interiorizzazione che segue all'esperienza religiosa quale apertura all'umanità: «Da questa peregrinazione in lungo e in largo attraverso l'umanità, la religione rientra nell'io di ciascuno con sensi più acuti e giudizio più sviluppato, e trova finalmente in se stessa ciò che inutilmente ha cercato di raccogliere dalle regioni più lontane»⁶³⁶. La concezione dell'individuo quale compendio dell'umanità, in cui si raccolgono in un insieme peculiare tutti i tratti che percorrono la *Menschheit* universale, è dunque già contenuta nelle *Reden*, dove si lega, da un lato, al problema della mediazione religiosa, dall'altro, al motivo della filosofia della storia⁶³⁷. L'apertura che si dà nella religione culmina difatti nel ritorno dell'individuo a sé e nel superamento della necessità della mediazione. Il

⁶³³ Cfr. F. Tessitore, *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, cit., p. 135: «La libertà è dunque legata alla limitazione, a ciò che non è, a ciò che non è più e a ciò che non è ancora. Riprendendo e sviluppando un principio humboldtiano, fondamentale nello storicismo critico, Schleiermacher definisce l'intreccio tra libertà e necessità, che non è neppur'essa il prodotto oscuro del fato dominante arbitrariamente, perché è il segno di quanto è stato prodotto dalla libertà di chi ha operato prima di noi e di chi opererà dopo di noi».

⁶³⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Monologen. Eine Neujahrsgabe* (1800), KGA I/3, pp. 1-61; ed. it. a cura di G. Durante, in *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Sansoni, Firenze 1947 (pp. 205-311), p. 212. Si veda anche l'edizione più recente a cura di F. Andolfi, *Monologhi. Un dono di Capodanno*, Diabasis, Reggio Emilia 2011.

⁶³⁵ F.D.E. Schleiermacher, *Discorsi*, cit., p. 104.

⁶³⁶ Ivi, pp. 103-104.

⁶³⁷ Cfr. ivi, p. 104: «Non soltanto scoprirete in voi stessi, in periodi diversi, tutti i gradi molteplici delle forze umane, ma anche le innumerevoli mescolanze delle diverse disposizioni, che avete osservato nei caratteri degli altri, vi si manifesteranno come nient'altro che momenti fissi della vostra stessa vita. Ci sono stati momenti in cui avete pensato, sentito, agito allo stesso modo; in cui realmente eravate questo o quell'uomo, nonostante tutte le differenze di sesso, di cultura, di circostanze esterne».

grado più alto della religiosità, scrive Schleiermacher nel *secondo discorso*, è quello di colui che, a partire dalla religione, ha trovato «una strada per rientrare in se stesso e vi ha anche trovato l'infinito»⁶³⁸. E il ritorno in sé come reinclusione, nella propria irriducibile individualità, dell'infinità esperita nel sentimento religioso, costituisce nient'altro che una delle possibili traduzioni del superamento della mediazione, lo stadio ideale della religiosità: «costui non ha più bisogno di alcun mediatore per avere una intuizione dell'umanità, ma può esserlo lui stesso per molti»⁶³⁹. Se l'umanità nel suo svolgimento storico costituisce dunque l'oggetto più compiuto dei *Discorsi*, i *Monologhi* prendono le mosse proprio da questo stadio della riflessione, ovvero dall'individualità compiuta quale prodotto etico di quella conoscenza dell'umanità che si esperisce nella religione. Schleiermacher vi sviluppa, in una prospettiva etica, molte delle intuizioni che percorrono le *Reden*: il rapporto finito-infinito, la relazione tra individuo e universo, il problema della comunicazione e della socialità. Nei *Monologhi* viene trasversalmente ripercorsa, infine, la critica al nesso morale-religione e alla dottrina dei postulati già al centro dei *Discorsi*. Anche qui, alla relativizzazione del dogma dell'immortalità consegue l'invito a prendere in carico nell'esistenza mondana quell'elevazione verso l'infinito le cui condizioni, nella meditazione su di sé, si danno all'uomo a partire dalla finitezza. Proviamo a ricostruire questi diversi aspetti.

Si è visto nei *Discorsi* che il sentimento religioso è in grado di offrire all'uomo la sua più autentica collocazione mondana attraverso l'apertura di una superiore trascendenza. La vocazione a una vita superiore è l'effetto del ritorno a sé nella riflessione; l'aspirazione di colui che, alla luce del proprio rapporto con l'infinito, legge il momento presente e la sua connessione ai tempi della vita come un «invito divino»⁶⁴⁰ a prendere coscienza di se stesso. Viene descritta, così, la scelta tra un'ottica divina, che muove dall'esperienza individuale elevandola, nella coscienza di sé, all'universalità, e una antropocentrica, che consiste nel vivere assoggettati alla falsa idea di una necessità costrittiva o di un ineluttabile fato. Quest'ultima è l'opzione esistenziale di chi vive nella finitezza, divenendo così centro della propria vita e insieme schiavo del tempo, in quanto incapace di dominare il corso dell'esistenza, che gli risulta sempre estraneo e accidentale⁶⁴¹. Ora, il rifiuto del fatalismo

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*

⁶⁴⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit., p. 213.

⁶⁴¹ «È, dunque, questa superiore riflessione su noi stessi, ed essa soltanto, che ci rende capaci di soddisfare la sublime esigenza che l'uomo viva non solo come un mortale nel regno del tempo, ma anche come un immortale nella sfera dell'eternità, e che la sua vita non sia solo terrestre, ma anche divina» (ivi, p. 221). Cfr. *ibid.*: «Chi ha

porta nei *Monologhi* a una peculiare soluzione del rapporto tra libertà e necessità, basata sul binomio interno-esterno:

Chiunque, invece dell'attività spirituale, che segretamente si muove nelle profondità del suo essere, vede e riconosce soltanto la sua manifestazione esterna; [...] costui rimarrà sempre uno schiavo del tempo e della necessità. Tutti i suoi pensieri e tutti i suoi sentimenti ne portano l'impronta, sono loro proprietà, ed egli non può mai penetrare nel sacro recinto della libertà, anche se s'illude di essere pervenuto alla consapevolezza di sé; giacché, nell'immagine che si costruisce di sé, questo suo vero io diventa qualcosa d'esterno come ogni altra cosa, e tutto in quest'immagine è determinato da circostanze esterne⁶⁴².

Nel possesso del sé interiore è individuata la chiave del controllo sui condizionamenti esterni. La soluzione "individualistica" dei *Monologhi* ha così un forte portato responsabilizzante: come nel saggio *Über den Wert des Lebens*, la risposta alla contraddizione innescata dalla coesistenza di necessità e libertà sta proprio nell'affermazione dell'irriducibilità della *Bestimmung* individuale, quella per cui ognuno "assolve il proprio destino". Scartata l'idea di una necessità schiacciante e assoluta, Schleiermacher mediava, già nella *Freiheitsschrift*⁶⁴³, l'affermazione della spontaneità dell'azione e quella del suo carattere determinato ricorrendo all'idea del rapporto di proporzionalità diretta tra la conoscenza delle condizioni che limitano l'agire e la capacità di determinarsi spontaneamente all'azione. L'elemento di novità che interviene nei *Monologhi* rispetto agli scritti giovanili è, in questo senso, articolabile sotto un duplice profilo: da un lato – questo, a nostro avviso, il punto decisivo – lo schema immanentistico, secolarizzato, del determinismo giovanile viene arricchito e allargato attraverso la prospettiva trascendente introdotta dalle *Reden*, nel senso che abbiamo già chiarito; dall'altro, alla necessità della conoscenza dei condizionamenti dell'azione si affianca l'insistenza sulla necessità della conoscenza di sé; in ciò la peculiare svolta individualistica dei *Monologhi*, che radicalizza e arricchisce, come abbiamo più volte rimarcato, la prospettiva guadagnata nel saggio sul valore della vita:

Avendo, così, chiaramente distinto l'interno e l'esterno, io conosco pure in modo ugualmente chiaro chi sono, e trovo me stesso soltanto nella vita interiore, mentre nelle cose esterne vedo soltanto il

gustato una volta la vita divina, vorrebbe, poi viverla continuamente: ogni atto dev'essere accompagnato dalla visione dei misteri dello spirito e in ogni momento l'uomo può vivere fuori del tempo, in un mondo superiore».

⁶⁴² Ivi, pp. 214-215.

⁶⁴³ Cfr. *supra*, p. 68.

mondo. Il mio spirito sa distinguere l'una e l'altro e non oscilla incerto tra i due in oscura confusione, come la maggior parte degli uomini. Quindi io so pure dove si devono cercare la libertà e il sacro sentimento della sua presenza, il quale si rifiuta sempre a colui il cui sguardo si ferma soltanto all'opera e alla vita esterna dell'uomo⁶⁴⁴.

La conoscenza della necessità esterna non inibisce dunque, ma amplia e rafforza il dominio individuale sulla connessione degli eventi. Che tale accentuazione del versante individuale della riflessione etica sia proprio il portato della prospettiva trascendente introdotta dalle *Reden* risulta chiaro dal fatto che Schleiermacher individua proprio nell'interiorità individuale la possibilità di fermare il tempo e il fluire degli eventi nell'eternità del possesso di sé, nella libertà che è rappresentata dall'io quale «opera permanente» e «oggetto immortale di contemplazione»⁶⁴⁵. L'individualità, in quanto perfetto prodotto etico e terreno della libertà, viene così “divinizzata”, posta al di fuori del tempo e della necessità e trasfigurata in una sorta di trascendenza che struttura dall'interno il senso della necessità immanente. Se la formazione e lo sviluppo della propria personalità peculiare in connessione con le restanti parti dell'umanità costituiscono allora il primo compito etico dell'individuo, compito che lo libera dalla falsa idea della necessità e dalla schiavitù che vi si lega⁶⁴⁶, la libertà si colloca in ultima battuta, più decisamente che nella *Freiheitsschrift* e nel saggio *Über den Wert des Lebens*, nella conoscenza di sé e del proprio rapporto al mondo: «Gode di libertà e d'immortalità soltanto chi conosce che cosa è il mondo e che cosa è l'uomo, chi ha risolto chiaramente il grande enigma della loro distinzione e della loro azione reciproca»⁶⁴⁷. Perveniamo così al nucleo centrale del rapporto tra libertà e necessità, la centralità del versante sociale della determinazione etica⁶⁴⁸:

⁶⁴⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit., p. 219. Cfr. *ibid.*, sul rapporto tra interno ed esterno come rapporto tra libertà e necessità: «Io non ritorno mai abbattuto dalla contemplazione di me e non intono mai il lamento della volontà spezzata o del proposito vinto, come quelli che non hanno scoperto la vita interiore e che s'illudono di trovar se stessi nei particolari della vita esterna».

⁶⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 215-216: «Allo stesso modo la vita, senza dubbio, non è che un'armonia fuggevole, nata dal contatto del transitorio con l'eterno; ma l'uomo è un'opera permanente, un oggetto immortale di contemplazione. Solo la sua attività più intima, nella quale consiste la sua vera essenza, è libera, e quando io la contemplo mi sento sul suolo sacro della libertà, lontano da ogni limite umiliante. Io devo dunque rivolgere il mio sguardo sul mio vero io, non solo per impedire che ciascun momento passi come una semplice parte del tempo, ma anche per coglierlo come un elemento dell'eternità e per trasmutarlo in una più alta e più libera vita».

⁶⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 271: «Ma un tale fato non può mai colpirmi! Io vivo sempre, infatti, nella consapevolezza di tutto il mio essere. Il mio unico proposito è di diventare sempre più pienamente ciò che sono: ogni mio atto non è che una fase particolare nell'esplicazione di quest'unica volontà; [...] nessun atto farà parte della serie delle mie azioni a meno che non si conformi a tale principio».

⁶⁴⁷ *Ivi*, p. 216.

⁶⁴⁸ Sulla necessità della vita sociale per il pieno sviluppo dell'individualità cfr. *ivi*, p. 235: «nella solitudine i succhi del mio spirito s'aridiscono e il corso del mio pensiero si arresta. Io non posso fare a meno di uscire da

L'unica realtà che stimo degna del nome di mondo è l'eterna comunità degli esseri spirituali, il loro influsso reciproco, il loro mutuo sviluppo, la sublime armonia della libertà. Questa infinita totalità degli esseri spirituali è l'unica che riconosco di fronte a me, in quanto essere finito e individuale. Ad essa soltanto io permetto di trasformare e formare la superficie del mio essere, affinché essa sola abbia influenza su di me⁶⁴⁹.

Se soltanto nell'interiorità individuale e nell'atto iniziale con cui ognuno prende spontaneamente in carica se stesso si colloca, come abbiamo visto, la libertà dell'azione, nell'interazione con gli altri uomini si rivela la limitazione dell'individuo, il suo essere inserito in un mondo che condiziona, limita e determina la sua azione e la sua spontaneità originaria. A testimonianza del fatto che Schleiermacher privilegia, nella dottrina della necessità che viene a definire nei *Monologhi*, il versante spirituale del determinismo etico, si pensi a come, d'altro canto, quello fisico venga al contrario riconosciuto quale mero strumento materiale e, al limite, persino quale diretta produzione dello spirito. Se, in riferimento alla comunità, Schleiermacher scrive: «Qui, e qui soltanto, è il campo della necessità. La mia attività in se stessa è libera, ma non così la mia azione nel mondo»⁶⁵⁰, così si esprime, invece, in merito al lato naturale: «Il corpo non esiste forse soltanto perché ed in quanto lo spirito ne ha bisogno e ne ha coscienza? Tutti i sentimenti che sembrano imposti a me dal mondo materiale sono, in realtà, un prodotto della mia libera attività; nulla è un semplice effetto di tale mondo su di me»⁶⁵¹. Non semplicemente un'etica dell'individuo, dunque, ma un'etica della mediazione di individualità e socialità costituisce l'autentica prospettiva dei *Monologhi*⁶⁵². La libertà individuale è limitata principalmente dai condizionamenti della vita comunitaria, per cui «la libertà di uno trova il suo limite nella libertà dell'altro, e tutto ciò che accade liberamente porta il segno della limitazione e della

me e di entrare in molteplice società con altri spiriti per osservare quali tipi di umanità esistono, quali di essi sono ancora estranei a me e quali io mi posso assimilare, e per determinare sempre più decisamente il mio essere mediante un mutuo dare e ricevere».

⁶⁴⁹ Ivi, p. 217.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ Ivi, pp. 216-217.

⁶⁵² Cfr. ivi, p. 222, quello che potrebbe essere considerato come il fondamentale monito etico dei *Monologhi* in rapporto alla vita intersoggettiva: «Esercita dappertutto nel mondo la tua influenza, e compi tutto ciò che puoi: segui la guida delle tue naturali limitazioni e coltiva ogni mezzo di comunione spirituale; esprimi ciò che d'individuale c'è in te, e poni l'impronta del tuo spirito su tutto ciò che ti circonda; coopera ai sacri compiti dell'umanità attraendo a te gli spiriti che ti sono affini. Ma, in tutto, guarda sempre al tuo io interiore; renditi conto di ciò che fai e del carattere che la tua azione riveste». Ancora: «Dopo ogni azione io mi sento più chiaro e più ricco, più forte e più sano; giacché, in ogni atto, io mi assomiglio qualcosa della massa di alimenti comune a tutta l'umanità, e nel processo del suo sviluppo la mia natura assume un carattere più definito».

vita in comune»⁶⁵³. Nei *Monologhi* Schleiermacher completa, in sintesi, l'articolazione di un determinismo etico in cui la conciliazione di libertà e necessità si fonda sul rapporto circolare che sussiste tra spontaneità soggettiva e azione reciproca, tra individuo e socialità:

La necessità è fuori di noi: essa è un accordo determinato dall'incontro armonioso di varie libertà interiori, il quale, così, ne rivela l'esistenza. Dentro di me io non posso osservare altro che libertà; la necessità regna non nel mio agire, ma nel suo riflesso, nelle percezioni del mondo che ho contribuito a creare [...]. A questo regno della necessità appartengono le opere che, su un fondamento comune, ho prodotto insieme con altri: esse sono la mia parte nella comune creazione che esprime il nostro intimo pensiero⁶⁵⁴.

Approfondiamo brevemente, ora, il versante attivo del binomio libertà-necessità. Abbiamo detto che la comunità con altri uomini costituisce il principale fattore di condizionamento della moralità individuale, il lato della passività del soggetto in quanto determinato, è però alla spontaneità dell'individuo che viene rimessa, come anche nel saggio *Über den Wert des Lebens*, la prima decisione sul proprio destino. Tutta la serie delle determinazioni dell'individuo, tutte le manifestazioni della sua peculiarità risalgono a un elemento volontaristico originario: «L'unica impossibilità di cui ho coscienza è di trascendere i limiti che io posi alla mia natura col primo atto della mia libertà: le sole cose che non posso fare sono quelle a cui rinunzierai quando decisi ciò che desideravo diventare. Null'altro è per me impossibile, tranne che rovesciare tale originaria decisione, quale una volta fu presa»⁶⁵⁵. Tale considerazione di sé, quale origine delle proprie azioni e decisioni, sovverte anche, come abbiamo visto, l'idea tradizionale del destino come costrizione ineluttabile, portando al conseguimento dell'autentica idea di necessità⁶⁵⁶. È qui che si condensa quella che Schleiermacher definisce la sua «intuizione più alta»⁶⁵⁷:

Io vidi chiaramente che ciascun uomo è destinato a rappresentare l'umanità in un modo suo proprio mediante una combinazione originale dei suoi elementi, in modo che essa si possa rivelare in tutte le

⁶⁵³ Ivi, p. 217.

⁶⁵⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit., p. 217.

⁶⁵⁵ Ivi, p. 270.

⁶⁵⁶ Cfr. ivi, p. 271: «Dove nascono, allora, quei cambiamenti della fortuna umana che gli uomini sentono sì oppressivi, se non appunto da un'associazione di siffatte libere volontà limitantesi reciprocamente? In questo modo tali cambiamenti sono ugualmente un effetto di libertà, e, per soprappiù, della mia libertà [...]».

⁶⁵⁷ *Ibid.* Per una ricostruzione del contesto biografico e teorico in cui si nasce l'intuizione di Schleiermacher a Landsberg cfr. T.N. Tice, *Schleiermacher's «Highest Intuition» in Landsberg (1794-1796)*, in R.D. Richardson (a cura di), *Schleiermacher in Context*, cit., pp. 18-42.

maniere, e tutto ciò che può derivare dal suo seno si possa realizzare nella pienezza di un tempo e di uno spazio illimitati. Questo pensiero soltanto mi ha elevato e mi ha separato da tutto ciò che d'informe c'era attorno a me, esso ha fatto di me un'opera eletta della divinità, opera la quale si può rallegrare di possedere una forma e un carattere unici e originali. E l'atto di libertà che accompagnava questo pensiero ha raccolto attorno a sé ed ha intimamente collegato in un'esistenza unica e originale gli elementi della natura umana⁶⁵⁸.

Accanto a quello etico, inoltre, un ulteriore tratto trasversale della produzione del primo Schleiermacher dalle *Jugendschriften* alle *Reden*, e cioè il problema ermeneutico e del linguaggio rappresenta l'altro profilo, legato in modo essenziale a quello etico, sotto il quale viene sviluppata nei *Monologhi* l'intuizione del rapporto tra individuo e umanità:

Senza dubbio, il mondo ha a suo comando la virtù magica del linguaggio, mentre noi non l'abbiamo. Il linguaggio ha simboli esatti in bella abbondanza per tutto ciò che è pensato e sentito nel senso del mondo; esso è il più chiaro specchio di un'epoca, è un'opera d'arte che ne rivela lo spirito. Ma, per i nostri scopi, il linguaggio è ancora rozzo e informe, è un meschino strumento di comunione⁶⁵⁹.

Significativa la valutazione che lo stesso Schleiermacher ne dà nella lettera a Brinckmann del 9 giugno 1800: «il passo sul linguaggio è uno di quelli ai quali attribuisco un particolare valore, in connessione con il costume; i due punti infatti sono qui inseparabili»⁶⁶⁰. La concezione del linguaggio esposta nei *Monologhi* si pone in una sostanziale continuità con quella che attraversa le *Jugendschriften* fino ai *Discorsi*, venendo arricchita, però, dal binomio interno-esterno come soluzione etica al problema del rapporto tra individuo e socialità, libertà e necessità⁶⁶¹. Si dà così, da un lato, una netta separazione tra interno ed esterno, dall'altro, una circolarità, analoga a quella affermata nei primi scritti sull'ermeneutica, tale da istituire «un ponte di passaggio dall'uno all'altro»⁶⁶²: l'esterno, in tal modo, non è più una semplice manifestazione dell'interno, ma entrambi sono posti in un rapporto di continua comunicazione e determinazione reciproca. Questo livello, però,

⁶⁵⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit., p. 231.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 262.

⁶⁶⁰ Cit. in G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, cit., p. 279, da *Aus Schleiermachers Leben in Briefen*, hrsg. v. L. Jonas u. W. Dilthey, Berlin 1858-1863, rist. 1974, Bd. 4 (1863), p. 71.

⁶⁶¹ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit., pp. 233-234: «C'è, secondo me, una doppia vocazione dell'uomo sulla terra, ed essa mi sembra sempre che segni una grande linea di separazione nella natura umana. Sono due cose totalmente diverse sviluppare, da una parte, la propria intima umanità in una forma nettamente distinta esprimendola in molteplici atti, e, dall'altra, proiettarla all'esterno in opere d'arte in modo sì chiaro che ognuno non possa non scorgervi tutto ciò che l'artista ha inteso rivelare».

⁶⁶² Ivi, p. 234.

costituisce secondo lo Schleiermacher dei *Monologhi* soltanto uno stadio ideale dello sviluppo dell'individualità. Quell'individuo che sappia esprimere in ogni azione e manifestazione esterna la propria peculiarità avrà raggiunto la compiutezza nella formazione di sé. Sussiste in definitiva un'opacità irriducibile nell'intenzione originaria, un residuo che non è superabile se non attraverso un'opera di progressiva approssimazione. Il presupposto da cui muove Schleiermacher nella definizione del *medium* linguistico è, come nel saggio *Über den Stil*, la constatazione della tendenza al fraintendimento⁶⁶³: «Senza dubbio, io posso giudicare un altro uomo soltanto dai suoi atti, perché non vedo mai la sua intima disposizione. Io non posso conoscere mai immediatamente qual era precisamente la sua intenzione»⁶⁶⁴. All'affermazione della tendenza al fraintendimento si lega inoltre la concezione dell'operazione interpretativa come avvicinamento all'intenzione originaria. Risentendo dell'ispirazione fondamentale dei *Monologhi*, tale affermazione si carica però di una più forte connotazione intersoggettiva, che era già insita nei saggi *Über das Naive* e *Über den Stil*, ove, come abbiamo visto, il problema ermeneutico rivelava uno sfondo eminentemente etico. Nei *Monologhi*, la mediazione tra individuo e intersoggettività, tra autenticità e mediazione, emerge più chiaramente come il problema della mediazione tra libertà e necessità⁶⁶⁵. Il fine dell'interpretazione e, al contempo, il fine della stessa formazione dell'individualità, è allora identificato con l'«opera d'interpretare e comprendere ogni altro punto di vista»⁶⁶⁶, una volta conquistata la propria irriducibile prospettiva individuale, col conseguimento di una «sensibilità universale»⁶⁶⁷ in grado di aprire il risultato della formazione interiore all'intero insieme delle individualità con cui si entra in relazione. Infine, lo stretto legame tra linguaggio e costumi è il medesimo che attraversa non soltanto i saggi giovanili, ma anche scritti pressoché contemporanei ai *Monologhi* come i *Vetraute Briefe* e il dialogo sul decoro. Nei *Monologhi* etica ed

⁶⁶³ Cfr. *supra*, p. 92.

⁶⁶⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Monologhi*, cit., p. 227.

⁶⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 235-236, per un'efficace sintesi della posizione schleiermacheriana sul rapporto tra formazione individuale e comunicazione di sé: «La mia insoddisfatta sete di uno sviluppo sempre continuo del mio io non mi permette di dare all'atto con cui comunico la mia vita interna una perfetta compiutezza esterna. Io lanciao semplicemente la mia azione e la mia parola nel mondo, e non mi preoccupa se quelli che le osservano ne penetrano con la loro intelligenza la ruvida scorza e ne scoprono felicemente, anche nelle loro manifestazioni meno perfette, l'intimo significato e lo spirito del tutto individuale. Io non ho né tempo né voglia di pormi queste domande. Io devo, oltrepassando continuamente la mia ultima posizione, portare a compimento il mio essere, se è possibile in questa breve vita, mediante atti e pensieri sempre nuovi. Io odio perfino, disposizione d'animo poco artistica, il tentare due volte la stessa cosa. Quindi tutto ciò che faccio, preferisco farlo in compagnia di altri [...], io ho bisogno della presenza di qualche essere amato, affinché il mio atto interno possa essere immediatamente comunicato e io possa subito accordarmi col mondo».

⁶⁶⁶ *Ivi*, p. 239.

⁶⁶⁷ *Ivi*, p. 237.

ermeneutica vengono ricomprese nell'ottica di una «cultura dell'io»⁶⁶⁸, autentico compito etico dell'individuo, in cui formazione del valore morale e costruzione del linguaggio individuale procedono di pari passo: da un lato, «il linguaggio deve rispecchiare i pensieri più intimi e le intuizioni più alte dello spirito»⁶⁶⁹, dall'altro, «i costumi devono essere il vestito esterno dell'individualità interiore»⁶⁷⁰. Proprio il conseguimento di uno stadio di corrispondenza reciproca tra interno ed esterno costituisce il compimento della formazione etica, in cui viene limitata la tendenza al fraintendimento che necessariamente si origina dallo scambio interpersonale⁶⁷¹. La consapevolezza delle difficoltà legate alla mediazione delle individualità finite, che percorreva anche la trattazione dei rapporti sociali contenuta nel saggio sul valore della vita, si riproduce infine nei *Monologhi* secondo l'opposizione spirito-lettera: «Quale disgrazia, infatti, che il linguaggio sia il possesso comune dei figli dello spirito e dei figli del mondo! E quanto è assurdo che questi ultimi pretendano di aspirare alla vera sapienza!»⁶⁷². Il fatto che l'origine del fraintendimento linguistico sia assimilata alla coesistenza di sacro e profano indica chiaramente, peraltro, la continuità con la concezione del linguaggio esposta nelle *Reden* e in particolare col motivo ecclesiologico e l'opposizione tra chiesa militante e chiesa trionfante. Potremmo dire che l'ideale ermeneutico della sensibilità universale è assimilabile, in definitiva, all'ideale religioso della fine della mediazione:

In tal modo, dentro la lingua volgare nascerà un altro linguaggio sacro e segreto, che il profano non può né interpretare né imitare, perché la chiave per capirne i caratteri si trova soltanto nel suo significato spirituale: poche frasi del suo pensiero, poche note del suo discorso basteranno a rivelare l'estraneo. [...] Così l'influenza che esercito si unirà con gli sforzi di tutti gli altri eletti, e la mia libera azione contribuirà a far progredire l'umanità sulla via del suo vero fine⁶⁷³.

Ricostruiti il filone etico ed ermeneutico in continuità con le *Jugendschriften* e le *Reden*, occorre tornare, in connessione con quanto detto sull'influsso dell'ottica escatologica

⁶⁶⁸ Ivi, p. 265.

⁶⁶⁹ Ivi, p. 263.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ Cfr. ivi, p. 262: «Quanto a lungo, dapprincipio, esso impedisce allo spirito di arrivare all'intuizione immediata di se stesso! Mediante il linguaggio, lo spirito, prima di ritrovare se stesso, si trova preso nella rete del mondo, e perciò è costretto anzitutto a districarsi gradualmente da questi impacci. [...] Egli deve cercare a lungo tra la profusione del linguaggio, prima di trovare un termine che sia al di sopra di ogni sospetto, e al quale possa affidare i suoi più intimi pensieri. Ma, una volta trovato, i nemici dello spirito s'impadroniscono subito della frase, e le impongono un significato che le è estraneo».

⁶⁷² Ivi, pp. 262-263.

⁶⁷³ Ivi, p. 264.

nei *Monologhi*, al primo versante critico da cui, negli anni giovanili, muove la riflessione filosofica schleiermacheriana, il confronto, cioè, con la filosofia kantiana e il nesso etica-religione nella *Postulatenlehre*, per riconnetterlo infine al problema della socialità. Il passo in questione riecheggia la trattazione dell'immortalità svolta nelle *Reden*. Come nei *Discorsi*, infatti, alla relativizzazione del dogma dell'immortalità consegue l'invito a prendere in carico nell'esistenza mondana la tensione verso l'infinito che si dà all'uomo a partire dalla propria finitudine e a renderla operativa nell'agire concreto. Forte della "secolarizzazione" dell'etica operata dalle *Jugendschriften* alle *Reden*, scrive Schleiermacher:

Si pensa che Dio sia fuori del mondo e del tempo, e che l'uomo, dopo la morte, sia liberato per sempre dai limiti temporali, per contemplare e per lodare la divinità. Ma lo spirito già sin da ora si libra al di sopra del mondo e del tempo, e nella intuizione che lo spirito ha di sé c'è già l'eternità e l'estasi celeste dei cori immortali. Incomincia tu dunque sin da ora la tua vita immortale nella costante contemplazione del tuo vero essere; non preoccuparti del futuro, non piangere per cose che passano; ma curati soltanto di non perdere te stesso e piangi se sei trascinato nella corrente del tempo, senza portare il cielo dentro di te⁶⁷⁴.

3.4.2. *L'idealismo fichtiano come monismo spinozistico. La recensione alla Bestimmung des Menschen (1800)*

Proviamo ora a tirare le fila del nostro discorso. La religione si configura nel primo Schleiermacher come quell'esperienza che struttura l'individuo nel suo carattere aperto, condizionato, mettendolo a contatto con l'infinito e aprendo così il campo, oltre che alla dimensione sociale, alla stessa determinazione etica. Il sentimento religioso, in definitiva, è in grado di offrire all'uomo, a partire dall'apertura di una superiore trascendenza, la sua più autentica collocazione mondana. In ciò il carattere privilegiato che Schleiermacher viene ad assegnare nei *Discorsi* alla religione. Tuttavia, è nel ritorno dell'individuo in se stesso che si colloca, nei *Monologhi*, la vera libertà, ossia la possibilità di fermare il flusso temporale e di inserirsi consapevolmente nel meccanismo della determinazione, senza esserne soverchiati. Reciprocamente, in tale ritorno a sé, e nell'assunzione di responsabilità che esso comporta in quanto atto di libertà, è proprio la trascendenza, interiorizzata nell'io, a costituire il motore che rinnova l'apertura all'altro e che accompagna l'individuo nell'azione. La presa di

⁶⁷⁴ Ivi, p. 223.

coscienza assume pertanto i caratteri di una “conversione”. In questo senso si comprende la coesistenza, nella prima filosofia schleiermacheriana, e in misura maggiore nei *Monologhi*, di individualismo e filosofia della socialità. Nei *Monologhi* dunque l'immanentizzazione dell'etica si mostra nel suo stadio più maturo come un'interiorizzazione, più che una vera e propria secolarizzazione, della trascendenza: interiorizzazione che, ereditando la lezione kantiana circa l'impossibilità di affermare o negare alcunché attorno a Dio, radicalizza il riferimento soltanto problematico alla trascendenza, facendone una sorta di trascendentale etico. Non nel senso, però, che essa costituisca il fondamento della morale, che si dia cioè la possibilità, per la morale stessa, di affermare ciò che nel dominio teoretico non può venir posto se non problematicamente. Questo è il procedimento che Schleiermacher rimprovera a Kant. La religione, esperienza autonoma e peculiare, offre invece per Schleiermacher, da un lato, la formulazione più compiuta dell'intuizione che è a fondamento del determinismo etico, dall'altro, il luogo ideale per la costituzione di una compiuta socialità. Il trascendentalismo di cui si può parlare in riferimento a Schleiermacher è un “trascendentalismo del sentimento”⁶⁷⁵, un criticismo – come delimitazione di una possibilità di esperienza – fondato sul sentimento quale origine positiva dell'esperienza di sé, degli altri, e della stessa religione. Il sentimento rappresenta, sin dalle *Notizen zu Kant*, la soluzione al problema del dualismo kantiano. Se la socialità allora viene a costituire il fattore principale, se non addirittura l'unico, del condizionamento etico, la religione offre analogamente all'amore un modello della struttura originariamente relazionale dell'uomo, attraverso il contatto tra finito e infinito che si verifica nel plesso intuizione-sentimento. Data l'autonomia reciproca delle diverse sfere dell'esistenza, non è possibile fermare in un punto, piuttosto che in un altro, la circolarità che

⁶⁷⁵ Nella sua recensione ai *Monologen*, di cui Schleiermacher stesso viene a conoscenza almeno a partire dal marzo del 1801, F.H.C. Schwarz analizza l'opera schleiermacheriana sotto quattro profili fondamentali: gli importi nel campo della filosofia, della dottrina della religione, dell'etica e, infine, della dottrina dell'educazione. È significativo che Schwarz rinvenga, da un lato, proprio nel «collegamento di criticismo e idealismo, razionalismo e misticismo» (KGA I/3, cit., p. XXXVII) il guadagno fondamentale dei *Monologhi* sul versante filosofico, dall'altro, nel superamento della separazione tra «sentimento e pensiero» (*ibid.*), il guadagno sul versante religioso. Ciò che i *Monologhi* conseguono dal punto di vista dell'etica è, d'altro canto, la ricomprensione dell'intera umanità all'interno del campo morale e la congiunzione di azione esterna e introspezione interiore, dovere e amore (cfr. *ibid.*). Schwarz valuta inoltre positivamente, di contro al «dogmatico» (ivi, p. XXXVI) idealismo fichtiano, quello che viene definito come l'«idealismo emozionale» (*ibid.*) guadagnato da Schleiermacher attraverso il riferimento privilegiato all'ispirazione religiosa, che, pur se non direttamente tematizzata, costituisce la *Stimmung* che pervade l'intera opera e che le conferisce la sua capacità di conciliare vita e speculazione: la religione immette nel campo della riflessione individuale una prospettiva aperta verso l'infinito, l'universale, e dischiude così la possibilità di una visione più comprensiva della stessa umanità. Ci pare si possa estendere, allora, alla prima filosofia di Schleiermacher e, al limite, alla sua intera produzione, l'auspicio di Schwarz che si verifichi a partire dai *Monologen*, «non solo una compiuta fusione di realismo e idealismo, ma anche del filosofo della ragione e del vero cristiano [...] La filosofia ritorna da Dio agli uomini, dalla cui elevazione proviene il cristianesimo» (*ibid.*)

è alla base della riflessione di Schleiermacher. La valorizzazione del sentimento in religione e in morale non rappresenta altro, in definitiva, che il riferimento all'unità della vita, a partire da cui, soltanto, si apre l'opzione trascendenza-immanenza.

E proprio sul versante della circolarità, e di quella riunificazione di filosofia e vita che viene individuata da Schleiermacher quale obiettivo primario dei *Monologen*, va rintracciato il principale punto di raccordo con la recensione alla *Bestimmung des Menschen* di Fichte. La scissione di filosofia e vita, che già nel *Versuch* strutturava l'implicita critica al formalismo fichtiano, viene evocata, infatti, proprio nelle prime battute della recensione. L'analisi schleiermacheriana segue un ritmo serrato: se da un lato vengono riconosciute la ricchezza di idee e visioni, e la pregevolezza dello stile e dell'eloquenza che connotano lo scritto, dall'altro ne viene contestata la coerenza argomentativa, la connessione intrinseca degli elementi. Anche a fondamento di tali appunti formali giace, però, com'è ormai facile arguire, una critica ben più radicale. Schleiermacher sembra suggerire che Fichte muova, nell'eleggere la figura dell'Io a portavoce della sua visione, da un rapporto invertito tra prassi e morale: nella presentazione del percorso etico dell'Io – una poco convincente figura di mezzo tra «il dilettante» e «il filosofo di professione»⁶⁷⁶ – egli presupporrebbe, cioè, proprio ciò che vuole conseguire. Il procedere fichtiano, che pretende di pervenire dal percorso etico dell'individuo all'affermazione dell'infinito come unica realtà, è affetto da un uso strumentale del concetto di *Bestimmung* e da un rapporto invertito tra idealismo e moralismo, in cui il primo – di là da ogni enunciazione programmatica – risulta pur sempre presupposto al secondo.

Il filosofo, sostenendo di voler «uscire dai confini della scuola»⁶⁷⁷ e popolarizzando il sistema idealistico in funzione divulgativa, altro non fa che rovesciare l'ordine reale del proprio pensiero, determinando il sorgere da ogni lato di inconseguenze e salti dialettici di ogni tipo: quello dalla natura all'etica, ad esempio, per cui l'Io perviene alla consapevolezza della propria destinazione muovendo dalla riflessione sugli elementi naturali, la loro origine e connessione causale; o, ancora, quello dall'interrogazione sull'Io alla domanda sulla destinazione, tra loro inconciliabili. Scrive in proposito l'Autore: «Come può colui che crede o vuole credere nella libertà e nell'autonomia interrogarsi sulla destinazione dell'uomo? E che cosa può significare questa domanda, dopo che si è messa da parte quella che chiede: cosa sono io?»⁶⁷⁸. Per Schleiermacher la svolta fichtiana è soltanto apparente, egli non è persuaso

⁶⁷⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Rezension von Johann Gottlieb Fichte: die Bestimmung des Menschen* (1800), KGA I/3 [pp. 235-248], p. 239.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 237.

⁶⁷⁸ Ivi, pp. 240-241.

circa la possibilità dell'idealismo di esulare dai suoi propri confini. Fichte opererebbe, in ultima battuta, sulla base di uno schema dialettico prefissato e, pretendendo di offrire una riflessione autentica sul percorso morale dell'individuo, non farebbe altro che piegare la stessa questione della *Bestimmung*, e la risposta che vi viene offerta, alle esigenze del suo idealismo teoretico. È per questa ragione che il filosofo non riesce, agli occhi di Schleiermacher, a conseguire quella concreta mediazione di libertà e necessità che egli stesso ha inteso offrire nei *Monologen*. Il passaggio dall'idealismo teoretico a quello pratico proposto nella *Bestimmung des Menschen* altro non sarebbe che una riproposizione in chiave pratica del primo, o, per dirla con Cesa, un «passare dall'ontologia all'etica»⁶⁷⁹, in cui quest'ultima rimane priva di contenuto e di un reale riferimento al mondo.

È appena necessario rimarcare, su queste premesse, il rapporto di continuità che i motivi evocati intrattengono col quadro ricostruito attraverso le opere schleiermacheriane del periodo berlinese. Agisce difatti, alla base della recensione alla *Bestimmung des Menschen*, l'ormai palese riserva nutrita da Schleiermacher nei confronti del formalismo e del soggettivismo connotanti la filosofia di Fichte. Si legga quanto l'Autore va osservando ironicamente a proposito del passaggio fichtiano dalla contemplazione della natura esterna alla domanda sulla destinazione umana: a quest'ultima – scrive – «non si risponde a partire dall'idealismo – esso di per sé è infatti insufficiente; ma, immediatamente, a partire dalla voce interiore della coscienza»⁶⁸⁰. La critica alla mancanza di unità di filosofia e vita in Fichte si concretizza in una critica all'idealismo come inversione del corretto ordine del pensiero: dalla coscienza, o dal sentimento, alla superiore destinazione, attraverso la comunità con gli altri esseri umani. Questo è il processo descritto da Schleiermacher dalle *Jugendschriften* alla *Berliner Zeit*, in cui la nozione di *Bestimmung* descrive la collocazione dell'individuo nell'umanità e a partire da questa la possibilità dell'apertura alla trascendenza e alla sua interiorizzazione, in un rapporto di autonomia vivente e reciproca tra i diversi campi dell'esperienza: etica, religione, socialità. Il suo essere «filosofo speculativo», espressione con cui nella lettera a Brinckmann Schleiermacher descrive l'autore della *Bestimmung*, porta invece Fichte a voler pervenire alla religione tramite il percorso morale, con un'indebita commistione tra le diverse sfere della vita spirituale. Ciò viene compiuto, appunto, tramite un uso improprio del concetto di *Bestimmung*, dietro cui si cela nient'altro che l'ordine inverso a quello enunciato nell'opera. Il pensiero precede la riflessione dell'individuo su di sé, e si

⁶⁷⁹ C. Cesa, *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle «Grundlinien»*, cit., p. 27.

⁶⁸⁰ KGA I/3, p. 242.

mostra così inadeguato a esplicitare la complessità dell'esperienza, giacché il filosofo presuppone proprio quella coscienza di cui vuole mostrare il percorso morale. Il tentativo di popolarizzazione non rimedia dunque, per le sue inconseguenze, all'astrattismo della filosofia idealistica, al suo carattere prometeico che si esprime esemplarmente nella concezione dell'Io – quello che Schleiermacher definisce nei *Gedanken* un Io «fiero».

L'argomento della pretesa idealistica di far precedere il pensiero alla realtà e della centralità dell'Io «fiero» quale nucleo dell'idealismo fichtiano spiega quale senso vada attribuito alla interpretazione data da Fichte della recensione di Schleiermacher, nella lettera a Schlegel del 16 agosto 1800. Rispondendo a quella che ritiene essere una riduzione del suo pensiero a una forma di spinozismo o misticismo, il filosofo vi riconnette la questione delle libertà, su cui pure, come si è visto, Schleiermacher aveva posto l'accento nella recensione. Ma in che senso la lettura schleiermacheriana contiene per Fichte un'accusa di misticismo? Probabilmente, appunto, proprio nella sottolineatura della priorità dell'Io teoretico e del suo carattere fondativo. Lo spinozismo fichtiano sarebbe nella lettura di Schleiermacher più precisamente un monismo, che analogamente a quello centralizza un principio e lo elegge a fondamento onnicomprensivo della realtà: non l'assoluto, ma un principio egologico e attivistico portato agli estremi che entra in contraddizione con l'elemento di eteronomia insito nella nozione di *Bestimmung*. In rapporto a ciò, è degno di nota il fatto che nella sua risposta Fichte difenda la libertà tramite una distinzione tra materia e forma in cui si ha un'ulteriore enfaticizzazione dell'inviolabile autodeterminazione dell'io:

Quel misticismo ricade per me totalmente nel campo della trascendenza, su cui l'uomo non comprende più nulla. La fede nella libertà e nell'autonomia rimane per me inviolata nel pensiero finito dell'uomo. Secondo la forma. Secondo la materia è tracciato e definito per me un piano di ciò che devo diventare. Ora, a questo non mi spinge nessuna forza estranea, nemmeno quella dell'infinito, ma sono io a spingermi verso di esso⁶⁸¹.

Se dunque un'affinità può essere stabilita tra Schleiermacher e Fichte, non si tratta, come nella recensione di Richter, di una comune appartenenza all'idealismo, ma al limite di una «prossimità nascosta»⁶⁸², che si definisce lungo l'arco di una chiara contrapposizione incentrata esattamente sull'idealismo come metodo filosofico. Come abbiamo visto, le visioni dei due filosofi sono concorrenziali infatti sul versante della diversa accentuazione di

⁶⁸¹ Cfr. ivi, p. LXXX (*Briefe* 3, 209).

⁶⁸² Cfr. D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., p. 175.

passività e attività, l'equilibrio tra i due termini essendo fondamentale nella definizione della posizione schleiermacheriana fino alla *Dottrina della fede*. Nell'opera, che – lo abbiamo ricordato – Schleiermacher pensava di dedicare proprio a Jacobi, il Nostro perfeziona le nozioni di coscienza di sé e autocoscienza immediata. La dedica a Jacobi testimonia dunque, come sottolinea Thouard, l'importanza del confronto con Jacobi nelle *Spinoza Studien* proprio in ordine al problema dell'autocoscienza e della combinazione di attività e passività. In conclusione: «È tra l'autoposizione fichtiana della coscienza di sé [...] e la non-filosofia jacobiana della credenza primaria nella realtà [...] che Schleiermacher stabilisce la sua propria posizione»⁶⁸³. È una posizione che mira a tenere insieme attività e passività, libertà e condizionamento in una visione unitaria dell'essere umano e delle sue relazioni col mondo e con gli uomini e che di questa mira fa il suo tratto precipuo, sia in campo teoretico che in campo pratico, sin dalle *Jugendschriften*. Più vicino all'intenzione di Schleiermacher appare, da questo punto di vista, il noto giudizio hegeliano formulato nella *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), che fa della proposta schleiermacheriana, oltre che, come già Richter, un'espressione della tendenza del tempo, la risposta al bisogno di una filosofia che riconcili natura e ragione, in seguito «ai maltrattamenti subiti nei sistemi di Kant e di Fichte»⁶⁸⁴.

La critica all'idealismo fichtiano ci ha condotto così al secondo dei termini contenuti nel titolo del presente studio. Abbiamo ripercorso le tappe della critica al nesso tra etica e religione dagli scritti giovanili e fino alle opere cardine del periodo romantico, *Reden e Monologen*. Il tentativo di riconciliare i dualismi kantiani con ricorso alla funzione motrice del sentimento morale, desunto dagli Illuministi inglesi, conduce Schleiermacher a formulare un'etica immanente, fedele alla complessità dell'uomo e del mondo e in grado di tenere insieme libertà e necessità. Il suo determinismo etico, via media tra le etiche formalistiche e ogni forma di fatalismo, viene maturato nel confronto con Kant, Reinhold e i determinismi coevi e procede di pari passo col superamento del razionalismo teoretico e pratico della filosofia leibniziano-wolffiana: dapprima nel distacco dal maestro Eberhard e dalla filosofia

⁶⁸³ Ivi, pp. 186-187. Nel quadro di una comparazione sistematica tra Schleiermacher e Fichte attraverso *Reden e Monologen* (cfr. ivi, pp. 162-185), l'Autore prende in considerazione altresì la recensione di Schleiermacher alla *Bestimmung des Menschen* e interpreta l'evoluzione del confronto tra i due filosofi alla luce della reazione schleiermacheriana alla svolta religiosa segnata dall'opera di Fichte del 1800. Al di sotto della polemica tra i due filosofi Thouard rinviene una «prossimità nascosta», un'«affinità» riscontrabile non tanto nell'apparente vicinanza delle due opere contemporanee, i *Monologen* e la *Bestimmung des Menschen*, appunto, ma – di là da ogni apparenza – proprio sul versante della teoria della passività, a cui la *Bestimmung* però solo parzialmente si avvicina, rimanendo in fondo ferma per Schleiermacher rispetto alla centralità dell'autoposizione dell'io.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

di scuola hallense, in seguito negli studi sullo Spinoza mediato da Jacobi, e infine nella polemica contro Leibniz condotta insieme all'amico Schlegel negli anni berlinesi. I frammenti su Leibniz costituiscono un'ulteriore tappa verso il conseguimento di una nuova visione dell'universo e dell'uomo, in cui sempre più insistentemente si fa strada – attraverso la critica non soltanto a Leibniz ma al formalismo kantiano, all'idealismo di Fichte e alla *Popularphilosophie* – una duplice istanza: ricomprendere nel dominio della filosofia e della *Sittenlehre* l'irrazionale, aspetto in cui si traduce altresì l'attenzione di Schlegel per l'immanenza e per gli aspetti alogici della vita etico-sociale, e al contempo pervenire a un sistema che abbia a fondamento un principio solido. Con Schlegel infine un altro filone della produzione schleiermacheriana, avviato negli scritti giovanili a carattere ermeneutico, trova un'occasione di sviluppo e compimento. L'interesse di Schleiermacher per la comunicazione e il linguaggio si esprime altresì in *Reden e Monologen*, mostrando ancor più chiaramente il suo legame essenziale con l'etica. Etica, religione e socialità emergono in definitiva come i tre termini cardine che strutturano il pensiero di Schleiermacher fino al secondo periodo berlinese, e se la prima trova nei *Monologen* la sua più compiuta sistemazione, la seconda viene articolata nelle *Reden* in una visione originale, sul cui sfondo vi è un dialogo implicito con Fichte e coi motivi sollevati dall'*Atheismusstreit*. La *Geselligkeit*, infine, percorre trasversalmente etica, religione ed ermeneutica sin dagli scritti giovanili, e viene declinata nei suoi aspetti morali, come fattore determinante l'azione, religiosi, come motore della decostruzione del binomio etica-religione e aggancio all'immanenza, ed ermeneutici, come luogo della comunicazione e della formazione dell'individualità fra genuinità e convenzione sociale. Sono già definiti, a questo livello, i confini del peculiare profilo della filosofia schleiermacheriana tra criticismo e idealismo, un profilo complesso, che si dirama in molteplici direzioni e che tuttavia è riconducibile a un insieme unitario e profondamente coeso, in cui ogni direzione rimanda all'altra come sua integrazione e completamento. È in questa esigenza di sistematicità che nasce l'impresa filosofica delle *Grundlinien*, a buon diritto definite da Herms «l'opera chiave del periodo berlinese»⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ E. Herms, *Herkunft*, cit., p. 168.

CAPITOLO III

VERSO UNA NUOVA DOTTRINA MORALE. LE *GRUNDLINIEN EINER KRITIK DER BISHERIGEN SITTENLEHRE* (1803)

Se non ho alcuna scadenza precisa davanti agli occhi, e invero molto vicino a questi occhi così malandati, non mi decido mai a iniziare a scrivere [...]. Dovrei abituarmi a scrivere sin dalla prima riga così come dovrebbe essere scritto, ma sono negato. Da tutto ciò consegue naturalmente che non produrrò mai nulla di ordinato. Dovrei però per questa ragione non scrivere affatto? Questa è la domanda.

(Schleiermacher, Lettera a Brinckmann del 19 ottobre 1803, KGA V/6)

Le *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), *terminus ad quem* del presente lavoro, offrono non solo un momento di ulteriore definizione delle questioni aperte nei primi due capitoli, tramite un ampliamento del perimetro cronologico e testuale fino alla *Stolper Zeit* (1802-1804), ma anche un'occasione per ricapitolare e raccogliere insieme le linee di ricerca e le tesi esposte attraverso le *Jugendschriften* e le opere del periodo berlinese. Nell'opera giunge a compimento la visione formulata a partire dagli scritti giovanili intorno ai tre termini oggetto del nostro studio – etica, socialità, religione – nelle loro diverse declinazioni. Schleiermacher vi raccoglie finalmente in modo sistematico i frutti del confronto critico con gli interlocutori di cui abbiamo cercato di ricostruire la presenza nel nostro lavoro. Attraverso un serrato corpo a corpo con le principali dottrine morali dall'antichità ai contemporanei, il filosofo giunge a una propria peculiare visione della *Sittenlehre*, la cui delucidazione permette una comprensione più approfondita e più chiara del lavoro critico ed ermeneutico compiuto nei primi scritti e una definizione del profilo della sua filosofia nel contesto delle proposte teoriche coeve. La specificità della teoria schleiermacheriana si concentra, segnatamente, sull'articolazione del rapporto tra individuale e universale sotto i molteplici profili che definiranno nel complesso l'enciclopedia schleiermacheriana delle scienze dello spirito: etico, sociale, ermeneutico, religioso. Nella evoluzione delle modalità letterarie e nella dinamica variabile del confronto coi suoi interlocutori, Schleiermacher vi approda a una visione che da un punto di vista genetico si pone in sostanziale continuità con gli scritti precedenti. Le *Grundlinien* mostrano in maniera esemplare, allora, come il momento analitico e critico del lavoro di Schleiermacher miri a una progettualità costruttiva, i cui

presupposti sono già tutti contenuti nelle riflessioni giovanili e i cui esiti confluiranno nella produzione matura, a partire dall'etica del 1805/06. Per questa ragione esse vanno valorizzate come luogo di una proposta teorica che, seppur estremamente complessa sotto il profilo tecnico e stilistico, è tuttavia riconoscibile nella sua peculiarità, non solo nel porre problemi e questioni, ma anche e soprattutto nell'apertura di soluzioni inedite.

L'importanza dell'opera, sia relativa – letta cioè in rapporto al percorso filosofico schleiermacheriano – che assoluta – come proposta filosofica originale concepita in vivo dialogo con le etiche contemporanee – è stata scarsamente riconosciuta sin dalla primissima recezione. I motivi per cui ancora oggi essa va incontro a una insufficiente valorizzazione nella letteratura critica sono da ricercare, oltre che nella complessità stilistica e tecnica, nel suo carattere travagliato, nel suo essere un'opera di non facile digestione per lo stesso autore, che dal concepimento fino alla consegna finale all'editore vive l'impresa delle *Grundlinien* con un certo tormento, in una condizione esistenziale poco favorevole alla concentrazione sul lavoro. Il periodo di Stolp rappresenta per Schleiermacher un momento di passaggio, di sospensione. Dopo sei anni d'intensa vita sociale e letteraria a Berlino, si vede costretto a interrompere i rapporti di sempre per ritirarsi nella solitudine di Stolp, dove a partire dal 1 giugno del 1802 riceve un incarico come predicatore. È una fase che si chiuderà solo un paio di anni dopo, in una maniera del tutto inaspettata: chiamato a Würzburg come professore di teologia pratica, accetta l'incarico e tenta poi di svincolarsene, ottenendo in cambio la promessa di un posto a Berlino che non si concretizzerà, per il momento. Ottiene invece, con la riserva berlinese, di andare ad Halle come professore di teologia e filosofia. Lascia Stolp il 31 agosto del 1804.

Le seguenti battute sintetizzano al meglio lo stato d'animo con cui il filosofo affronta il lavoro nella parentesi di Stolp: «solo del dialogo sento sempre più il bisogno. E lungi dal farmi dimenticare la solitudine – come si potrebbe pensare – il lavoro urgente suscita in me soltanto un anelito più forte di sostituire la lettera morta con ciò che è vivo»⁶⁸⁶. Sono battute indirizzate all'amante Eleonore Grunow. Sposata, Eleonore promette a Schleiermacher di lasciare il marito per ricongiungersi definitivamente al suo amante, ma nel bel mezzo del già di per sé travagliato lavoro sulle *Grundlinien* – nel marzo del 1803 – gli comunica la sua decisione di restare a casa. Proprio il tormento di una condizione d'impossibilità e del

⁶⁸⁶ Lettera a Eleonore Grunow del 5 gennaio 1803, KGA V/6, *Briefwechsel 1802-1803 (Briefe 1246-1540)*, hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin – New York 2005, Nr. 1416, p. 265. Cfr. KGA I/4, *Schriften aus der Stolper Zeit, 1802-1804*, hrsg. v. E. Herms, G. Meckenstock u. M. Pietsch, W. de Gruyter, Berlin – New York 2002, pp. XL-XLI.

rinfocolarsi continuo di una speranza poi disattesa costituisce uno degli elementi principali di ostacolo alla serenità del lavoro schleiermacheriano, come emerge dai carteggi con l'amico ed editore Reimer, presso il quale pubblicherà le *Grundlinien*. E nonostante tutte le difficoltà, forse proprio grazie alle difficoltà, Schleiermacher riesce a portare avanti diversi progetti scientifici, che si dispiegano su quattro fronti principali: accanto alle *Grundlinien*, la traduzione di Platone, cominciata insieme a Schlegel e su cui continua a lavorare autonomamente dal 1803, dopo la chiusura delle *Grundlinien* – progetto a cui si accompagna l'idea di scrivere una serie di dialoghi filosofici, che non sarà mai attuata; le poesie e le traduzioni letterarie⁶⁸⁷; infine il lavoro sulla politica ecclesiastica, con la pubblicazione anonima, nel 1804, dello scritto *Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den Preussischen Staat*. Un ultimo progetto, non andato in porto, è quello di fondare con Schlegel una nuova rivista, una «Zeitschrift der jungen Generation», concepita in concorrenza con la «Allgemeine Literaturzeitung» di Jena, in seguito alla chiusura di «Athenæum», su cui Schleiermacher aveva sino ad allora per lo più pubblicato le sue recensioni. L'andare a monte del progetto provoca il blocco dell'attività di recensore, che riprende nell'aprile del 1804 con la recensione alle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling, uscita sulla «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung»⁶⁸⁸.

L'intricata vicenda letteraria delle *Grundlinien* occupa tutta la prima fase del periodo di Stolp, e si caratterizza per il fatto di essere tutt'altro che lineare: continui ritardi, rimandi, nuove scadenze fissate e non osservate, viaggi (la trasferta a Königsberg tra ottobre e novembre del 1802, per motivi pastorali), le preoccupazioni personali e sentimentali e le complicazioni oggettive – come i problemi di salute, la difficile reperibilità dei testi in un piccolo centro e gli ostacoli finali nella stampa – per un lavoro che avrebbe dovuto richiedere nelle intenzioni dell'Autore soltanto sei mesi e che invece finisce per occupare più di un anno della sua vita. Iniziate nel giugno del 1802, le *Grundlinien* vengono portate a termine e vedono la luce soltanto dopo l'agosto del 1803, quando finalmente Schleiermacher riesce a consegnare all'editore il tanto atteso terzo libro. Le lettere in cui lamenta la propria condizione e l'incapacità di portare a termine il compito sono calchi interessanti della

⁶⁸⁷ Cfr. *Gedichte und Charaden*, ivi, pp. 1-26.

⁶⁸⁸ Nella recensione Schleiermacher si sofferma sulla concezione della scienza e della teologia esposta da Schelling nell'opera, in cui il filosofo rettifica in parte il suo giudizio precedentemente negativo sulle *Reden*, lodandole come un'espressione viva ed energica della indipendenza della religione da morale e filosofia, cfr. ivi, pp. 461-486. Torneremo più avanti su questo punto, trattando del confronto con l'idealismo nelle *Grundlinien*.

personalità di Schleiermacher, che associa alla volontà di perseguire un progetto ambizioso e a uno sforzo quasi titanico nello studio e nella lettura una certa sotterranea insicurezza, l'autocosciente e tuttavia inevitabile tendenza a dilazionare, che pian piano insinua nel suo lavoro lo spettro di una cattiva riuscita, o comunque di un risultato insoddisfacente rispetto alle intenzioni. Accingendosi all'impresa, chiede a Eleonore di dargli scadenze categoriche per cominciare a scrivere e in corso d'opera osserva: «se non volessi fissare alcuna scadenza, difficilmente riuscirei a portare a termine qualcosa»⁶⁸⁹. Proprio Eleonore sarà però l'impedimento più forte a una prosecuzione spedita del lavoro e la richiesta di non scrivergli più al suo indirizzo di sempre getterà nello sconforto Schleiermacher, che lo condivide persino col suo editore, come giustificazione alle numerose inadempienze. Georg Reimer, un amico, si mostra comprensivo, nonostante le reiterate richieste di ricevere le parti promesse e gli ormai abituali ritardi. Entrambe le scadenze da lui fissate, la fine dell'anno 1802, o al limite la Pasqua dell'anno successivo, vengono così ampiamente valicate. Nostalgico delle vecchie speranze nutrite verso Eleonore, Schleiermacher è sfiduciato, sente di mancare della disciplina necessaria, di non esser diventato «un vero scrittore». Il suo sconforto si riflette nel tormento della scrittura, spingendolo a conclusione del lavoro ad affermare, tra il sollievo e l'estenuazione: «mai più un libro del genere nella mia vita»⁶⁹⁰.

Conclusioni e insoddisfazioni che non tolgono alle *Grundlinien* il loro peso di chiave di volta, di sistematizzazione di un percorso iniziato dalle *Jugendschriften* e proseguito negli anni berlinesi, ma che anzi sono il segnale della fatica e dell'importanza del percorso stesso. Abbiamo osservato come l'istanza sistematica alla base delle *Grundlinien* sia già condensata nei frammenti su Leibniz e nelle recensioni del periodo berlinese, ove Schleiermacher abbozza quelli che ritiene essere i criteri della scientificità, criticando autori quali Kant, Fichte e Garve proprio per il loro procedimento, inorganico e rapsodico nell'ultimo, viziato nei primi da una inversione del rapporto tra filosofia teoretica e filosofia pratica. Ricordiamo che Schleiermacher addebitava a Fichte proprio l'aver invertito l'ordine reale del proprio pensiero, nel trattare l'io morale sul fondamento di un'effettiva precedenza di quello teoretico. Allo stesso modo, il “moderatismo” leibniziano era sintomo dell'assenza di un principio ordinatore, della costituzione del sistema su base meramente soggettiva ed empirica: dalla fisica, alla metafisica, alla teologia. Ebbene, l'origine del progetto di una “critica della morale” va fatta risalire proprio agli anni della frequentazione con Schlegel e la sua prima

⁶⁸⁹ Lettera a Eleonore Grunow del 5 gennaio 1803, Nr. 1416, KGA V/6, Nr. 1416, p. 266 (cfr. KGA I/3, p. XLI).

⁶⁹⁰ Cfr. la lettera a Henriette Herz del 20 gennaio 1803, KGA V/6, Nr. 1424, p. 276.

attestazione a un contributo dal titolo *Immoralität aller Moral*, presentato da Schleiermacher al suo ingresso nella *Mittwochsgesellschaft*, nel 1797⁶⁹¹, sullo sfondo del diffondersi della questione “sistema” in molte delle riflessioni filosofiche tra Seicento e Settecento⁶⁹². Il contributo è andato perso, ma ne abbiamo testimonianza in una lettera di Schlegel a Brinckmann, in cui viene definito una lezione «divina», «filosofica» e «cinica»⁶⁹³ sull’immoralità delle morali precedenti. I curatori del volume dell’edizione critica riconducono le *Grundlinien*, ancora più a monte, ai primissimi progetti letterari schleiermacheriani, riconnettendole a uno dei tre filoni progettati in gioventù, quello dei *Kritische Briefe*, che assume la sua forma più compiuta proprio grazie al contatto con Friedrich Schlegel. Schleiermacher si propone, come testimoniano molte lettere, di leggere e criticare tutti i sistemi morali formulati da Platone fino a Fichte. Le *Grundlinien* sarebbero così la realizzazione della prima parte del grande progetto: la critica che prelude all’abbozzo positivo di una morale realizzato a partire dal 1805/06 col *Brouillon zur Ethik*. Il loro rapporto con le *Jugendschriften*, da un lato, e con *Reden e Monologen*, dall’altro, è anche secondo Andreas Arndt di sostanziale continuità. La tesi di Arndt è pienamente condivisibile: il ritorno alla forma scientifica dei primi scritti non implica una rottura rispetto al periodo romantico. Il carattere tecnico delle *Jugendschriften* si congiunge con i risultati dei lavori berlinesi, dando forma scientifica ai contenuti e agli stimoli acquisiti nel confronto con la *Frühromantik* e in particolare con Schlegel⁶⁹⁴. I curatori dell’edizione critica delle *Grundlinien* sottolineano però al proposito una parziale divergenza tra il progetto di Schlegel e la sua realizzazione da parte di Schleiermacher. All’idea schlegeliana di associare alla critica una formulazione positiva della morale, che rimedi all’isolamento filosofico attraverso la presentazione vivente, nella *Sittenlehre*, dell’intera moralità e umanità, Schleiermacher risponde che il momento critico e

⁶⁹¹ Cfr. la *Historische Einführung* a KGA I/4, pp. XXII sgg. e F.D.E. Schleiermacher, *Schriften*, hrsg. v. A. Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1996, pp. 1160-1172.

⁶⁹² Cfr. O. Brino, *L’architettonica della morale*, cit., pp. 161-162: «È soprattutto nel corso del Seicento e del Settecento, che il termine “sistema” entra fortemente nel dibattito etico, anche indipendentemente dalle posizioni teoriche che sostengono coloro che tale termine utilizzano. Sulla “sistematicità” dell’etica insistono molti autori dell’età del razionalismo, come Spinoza, Clarke, Wolff e la sua scuola. Il termine, però, non era usato solo dai “razionalisti”, anche una fortunata opera della scuola scozzese, quella di Francis Hutcheson del 1755, poteva essere intitolata *A System of Moral Philosophy*». Sul sistema schleiermacheriano nei suoi diversi aspetti – teoria della conoscenza, teoria dell’individualità, teoria della religione, fisica, etica – si veda la quarta sezione del lavoro di E. Herms, *Herkunft*, cit., pp. 167 sgg., che legge appunto le *Grundlinien* come l’«opera chiave» del periodo berlinese e il coronamento sistematico dello sviluppo teorico condotto nelle opere della fase romantica; sul rapporto con Schlegel, cfr. in part. pp. 249-264.

⁶⁹³ KFSÄ XXIV, *Die Periode des Athenäums*, hrsg. v. R. Immerwahr u. E. Behler, Thomas Verlag Zürich, München – Paderborn – Wien 1985. Cfr. F.D.E. Schleiermacher, KGA I/4, pp. 23 sgg.

⁶⁹⁴ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Schriften*, a cura di A. Arndt, cit., pp. 1163-1164.

quello costruttivo devono restare separati⁶⁹⁵. La parziale divergenza tra Schlegel e Schleiermacher non sarebbe solo metodologica. Non si tratterebbe per Schleiermacher di affrontare isolatamente il momento della critica, per farvi seguire poi quello costruttivo, ma di tenere separata la forma filosofica dal contenuto vitale, non afferrabile che nella *Selbstanschauung*⁶⁹⁶. *Reden e Monologen* rappresenterebbero così il versante poetico, prescientifico, di *Selbstanschauung* individuale, le *Grundlinien* quello critico-filosofico. Tale ipotesi sembra tuttavia contraddire non solo all'idea schleiermacheriana dell'unità di filosofia e vita – presente nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* così come nella recensione alla *Bestimmung des Menschen* di Fichte –, ma anche all'esposizione che Schleiermacher stesso offre nella prefazione alle *Grundlinien* del rapporto con *Reden e Monologen*. Essa rischia di misconoscere il portato filosofico attribuito da Schleiermacher alle opere del periodo berlinese, non riducibili in alcun modo a un'espressione poetica della vita morale e dell'umanità, e sembra estendere indebitamente all'intera concezione della *Sittenlehre* la delimitazione che il filosofo stabilisce a proposito della critica nella prefazione alle *Grundlinien*: il carattere tecnico, il suo essere destinata a un pubblico di esperti, il suo essere non direttamente costruttiva. Nelle prime battute della prefazione, Schleiermacher rimanda a *Reden e Monologen*, specificando che le *Grundlinien* rappresentano il momento critico dell'etica, in quanto scienza filosofica. Alludendo al progetto di lavorare in futuro alla costruzione positiva di una *Sittenlehre*, prega i lettori di riferirsi proprio alle due opere, specialmente ai *Monologen*, qualora non dovesse rendersi possibile all'Autore quel lavoro positivo di cui la critica è il primo presupposto, riconoscendo sì una differenza rispetto alle *Grundlinien*, ma relativamente allo stile e alla forma, piuttosto che alla significatività o alla coerenza del contenuto filosofico. L'Autore spera infatti «per coloro che non sono esercitati nel calcolo filosofico, e che vogliono confrontare ciò che è accennato occasionalmente nei *Discorsi sulla religione*, ma ancor più nei *Monologhi*, di aver riposto in maniera sufficientemente chiara anche lì le proprie idee, e di potersi così più facilmente assicurare, se il destino dovesse negargli il tempo di presentare la propria dottrina morale in maniera per lui soddisfacente»⁶⁹⁷.

Anche nelle *Grundlinien*, tuttavia, è possibile rintracciare i germogli della proposta schleiermacheriana, sia dal punto di vista della scansione formale che dei contenuti. Quanto alla prima, la stessa ripartizione dell'opera in tre libri, dedicati a una critica, rispettivamente,

⁶⁹⁵ Cfr. KGA I/4, pp. XXVI-XXVII.

⁶⁹⁶ Cfr. *ivi*, in part. pp. XXVII-XXXIV.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 29.

dei principali principi, concetti e sistemi etici, assieme alla concezione della scienza esplicitamente formulata nella prefazione, nell'introduzione, nella conclusione e nell'appendice al terzo libro, offre elementi sostanziali, particolarmente rispetto alla suddivisione dell'etica in dottrina dei beni (*Güterlehre*), dottrina delle virtù (*Tugendlehre*), dottrina dei doveri (*Pflichtenlehre*). Quanto ai contenuti, derivabili altresì dalle osservazioni critiche schleiermacheriane, ne troviamo una presentazione positiva nell'ultimo libro, con la proposta di una reinclusione all'interno dell'etica di oggetti solitamente trascurati, come l'amore, l'amicizia e la socialità – proposta che fornisce senza dubbio un'indicazione precisa della forma che la *Sittenlehre* di Schleiermacher è andata via via assumendo in rapporto alle dimensioni sociale e religiosa.

§ 1. *La linea Kant-Fichte nelle Grundlinien*

La storia della ricezione delle *Grundlinien* presso gli intellettuali e gli amici più vicini a Schleiermacher, così come nelle recensioni all'opera apparse a ridosso della sua pubblicazione, offre al lettore alcune chiavi di lettura essenziali. Un primo punto – cui si è già fatto cenno – merita di essere approfondito, ed è quello che riguarda lo stile letterario. Un secondo punto concerne la critica a Kant e Fichte. Potremmo dire che questi due fuochi apparentemente eccentrici formano l'ellisse che definisce il perimetro della ricezione delle *Grundlinien* negli anni tra il 1803 e il 1805⁶⁹⁸. Al contempo, essi descrivono con efficacia su quali problemi si focalizzi l'interesse dei contemporanei, rendendo chiara la sensibilità dell'epoca e di riflesso la capacità dell'opera di suscitare reazioni, o ancora l'intento stesso dell'Autore, sotteso all'insistenza su determinati temi e interlocutori. Tuttavia, il tormento di una scrittura difficile e la decisività della critica a Kant e Fichte sembrano costituire appunto due momenti slegati, tra cui è difficile trovare una connessione. Le riflessioni di Schleiermacher in una lettera a Henriette Herz del 10 giugno 1803, la stessa in cui conclude di non voler mai più scrivere un libro come le *Grundlinien*, aiutano a rendere chiara la presenza di tale connessione. Lamentando la fatica della stesura, annota con compiacimento: «L'unico divertimento è immaginare come si arrabbierà Fichte»⁶⁹⁹. Il gusto dell'attesa sarà però

⁶⁹⁸ Per la storia dettagliata della ricezione si veda KGA I/4, pp. L-LXXI. Si confronti, sia per la parte introduttiva che per un prospetto sinottico della scansione tematica delle *Grundlinien*, il testo a cura di A. Dorner e O. Braun, *Fr.D.E. Schleiermacher, Werke in vier Bänden*, Band I, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1910.

⁶⁹⁹ Lettera a Henriette Herz del 20 gennaio 1803, KGA V/6, Nr. 1424, p. 276.

inevitabilmente deluso, quando Schleiermacher verrà a sapere da Brinckmann che Fichte non intende leggere le *Grundlinien*, e mai effettivamente lo farà, da quanto ci risulta. Non solo, la critica a Kant e Fichte apparirà eccessivamente polemica alla maggior parte dei contemporanei, attirando su di sé il biasimo di amici e critici imparziali.

A.W. Schlegel, che aiuta Schleiermacher a correggere il manoscritto, rinvenendovi un coacervo di refusi ed errori, mette sull'avviso l'amico: nel criticare uomini come Kant e Fichte, occorrerebbe distinguere tra piano essoterico ed esoterico, attenendosi a quest'ultimo, giacché la vivacità della polemica potrebbe essere confusa con la debolezza di chi scrive, cozzando per di più con lo stile solitamente pacato e sobrio dell'Autore⁷⁰⁰. Espressioni di disappunto sullo stile arrivano da Friedrich Samuel Gottlieb Sack, che legge l'opera per la censura, da Ludwig Friedrich Heindorf, il quale disorientato confessa di non aver compreso che «la decima parte»⁷⁰¹ di quanto vi è scritto, e dall'amico Georg Ludwig Spalding, che osserva costernato di non avervi compreso nulla e di essere preoccupato per i non specialisti che come lui leggeranno l'opera, nonostante l'avviso contenuto nella prefazione circa il suo carattere tecnico. La reazione di Schleiermacher è consegnata al carteggio con Reimer, al quale confessa di temere gli appunti sullo stile come quelli di Spalding soltanto perché rischiano d'inficiare la credibilità del traduttore di Platone, e di essere invece insensibile a quelli relativi alla polemica contro Kant e Fichte, perché non colgono il punto⁷⁰². A von Willich scrive ancora, con un certo, residuo compiacimento: «Sulla *Critica della morale* ho sentito ancora ben poco, in generale si dice che ho trattato molto male Kant e Fichte e che alcuni temono che ciò possa causare un grosso scandalo»⁷⁰³. Concentrandosi particolarmente su Fichte, afferma di avergli tributato tutto l'onore possibile e che ad ogni modo non gli sarebbe stato possibile costruire il proprio sistema senza stabilire quanto manca in quello del filosofo. Quest'ultimo appunto fissa in maniera inequivocabile la decisività del confronto con Fichte sino alle *Grundlinien*, in un rapporto che, pur essendo di risoluta opposizione, entra nel tessuto più intimo del sistema schleiermacheriano, come obiettivo polemico e riferimento concorrenziale primario.

Le uniche reazioni positive all'opera nella cerchia degli amici pervengono da Brinckmann e da Friedrich Schlegel, che mostrano di condividere sia la forma che i contenuti

⁷⁰⁰ Cfr. Lettera di A.W. Schlegel a Schleiermacher del 25 luglio 1803, ivi, Nr. 1518, pp. 426-429.

⁷⁰¹ Lettera di Ludwig Friedrich Heindorf a Schleiermacher del 3 settembre 1803, KGA V/7, *Briefwechsel 1803-1804 (Briefe 1541-1830)*, hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin – New York 2005, Nr. 1544, p. 10.

⁷⁰² Cfr. le lettere a Reimer del 12 e 20 agosto 1803, KGA V/6, Nr. 1531, pp. 447-449, Nr. 1535, p. 451.

⁷⁰³ Lettera di Schleiermacher a Ehrenfried von Willich del 26 novembre 1803, KGA V/7, Nr. 1603, p. 117.

della critica ai moderni. Nei carteggi coi due amici traspare tuttavia la preoccupazione di Schleiermacher circa l'imperfezione formale dell'opera. Il filosofo è particolarmente insoddisfatto rispetto al primo libro e, in generale, si mostra consapevole dei limiti letterari delle *Grundlinien*: inviando il manoscritto a Brinckmann il 19 ottobre del 1803, lo avvisa che leggerlo sarà un'impresa, a causa della presenza di errori d'interpunzione e di stampa⁷⁰⁴; di fronte alle lodi di Schlegel sullo stile, risponde inoltre che esse possono valere solo in rapporto all'intenzione ma non in rapporto alla realizzazione, che liquida invece, sprezzante, vedendovi «una nuova, eloquente prova della mia incapacità di portare a termine qualcosa in modo ordinato»⁷⁰⁵. Diverse sono infine le recensioni uscite tra il 1803 e il 1805: le valutazioni oscillano tra il disappunto per l'incomprensibilità della scrittura o gli eccessi polemici contro Kant/Fichte e il riconoscimento del valore dell'impresa, tra l'apprezzamento dell'acuto spirito critico dell'Autore e l'attesa della formulazione positiva di un'etica, aspetto, quest'ultimo, che solo Brinckmann aveva ravvisato sin nel primo libro, suscitando con tale osservazione lo stupore e l'entusiastico apprezzamento di Schleiermacher⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ Per lo scambio tra Schleiermacher e Brinckmann si vedano, in KGA V/6, le lettere di Schleiermacher a Brinckmann del 19 ottobre, 26 novembre e 17 dicembre 1803 e le lettere di Brinckmann a Schleiermacher del 5 e 29 novembre dello stesso anno.

⁷⁰⁵ Lettera di Schleiermacher a F. Schlegel del 26 maggio 1804, KGA V/7, Nr. 1752, p. 354, risposta alla lettera del 20 marzo 1804, ivi, Nr. 1690, pp. 273-274.

⁷⁰⁶ Si vedano in proposito le indicazioni dettagliate contenute nell'introduzione a KGA I/4. Cfr. la recensione di Scheffner, amico di Kant, pubblicata sulla «Allgemeine Literaturzeitung», vol. 1, Halle/Leipzig 1804, 23, marzo 1804, pp. 737-741, in cui l'Autore riflette sul passaggio dalla coscienza alla scienza etica compiuto nelle *Grundlinien*, soffermandosi altresì sulla critica alla dottrina dei postulati e sottolineando la mancanza di precisione nello stile accanto alla presenza di errori di stampa. Una recensione uscita anonima nel 1804 sui «Neue Theologische Annalen», a Marburgo, inverte invece il rapporto, associando alla lode dello stile il biasimo del contenuto; la presentazione del reale viene giudicata come qualcosa di soggettivo, a cui non corrisponde una fondazione oggettiva e scientifica. Il carattere scientifico dell'etica rimarrebbe nella morale schleiermacheriana una mera enunciazione. Schleiermacher ricadrebbe così nel dogmatismo kantiano da lui stigmatizzato, attuando una soggettivizzazione dell'etica in cui il reale altro non è che uno schema vuoto (cfr. «Neue Theologische Annalen», Jg. 7, Marburg 1804, 21-22, pp. 433-446; 449-454). Apprezzamento per lo spirito d'indagine profondo e imparziale e per l'analisi di problemi kantiani come la distinzione tra teoretico e pratico, legalità e moralità, doveri perfetti e imperfetti, associata al biasimo di uno stile innaturale e artificioso, in un libro mancante di citazioni, che avrebbe dovuto essere rielaborato e limato prima della pubblicazione, viene espresso invece da Johann Christoph Schwab, di Stuttgart, nella recensione comparsa sulla «Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek» (vol. 90, Berlin/Stettin 1804, 1, 4, pp. 209-224). L'uso del monismo di Platone e Spinoza contro il dualismo kantiano viene valorizzato nella recensione uscita il 16 luglio del 1804 sulla rivista «Neueste Critische Nachrichten», l'Autore rileva nelle *Grundlinien* l'opera di una ragione forte e imparziale (cfr. «Neueste Critische Nachrichten», Bd. 30, Greifswald 1804, 24, pp. 185-190). Come indicato nella introduzione all'edizione critica, una linea molto simile seguono le due recensioni uscite nel 1805, una di Christoph Andreas Leonhard Creuzer, professore di teologia pratica a Marburgo, già ricordato nel primo capitolo come rappresentante dei determinismi coevi a Schleiermacher (cfr. «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», 2, Jena-Leipzig 1805, vol. 2, Nr. 11-12, pp. 81-92), l'altra di Friedrich Heinrich Christian Schwarz (cfr. «Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur», vol. 8, Gießen 1805, pp. 168-191; 329-368), parroco a Münster che Schleiermacher conosce e frequenta a partire dal 1800. Come Creuzer, anche Schwarz auspica la presentazione positiva di un'etica, promessa da Schleiermacher nella prefazione. I curatori rimarcano come entrambe le recensioni convergano nel riconoscimento del carattere soltanto ideale della scienza morale. Nell'idea di Creuzer e Schwarz per cui la *Sittenlehre* non può darsi in maniera storica, reale, è riscontrabile una deviazione dalla

I prossimi paragrafi tentano di ricostruire proprio la ripresa della *lignée* Kant-Fichte nelle *Grundlinien*, mettendo in evidenza gli elementi di continuità rispetto alla maggior parte delle questioni esaminate a partire dagli scritti giovanili e dalla rapsodia sul sommo bene (1789): dal nesso etica-religione e dal rapporto tra le facoltà nel giudizio morale, passando per le accuse di eudemonismo e stoicismo, variabilmente intrecciate, fino al problema dell'intersoggettività. Il concetto fichtiano di *Beruf*, sviluppato nel *System der Sittenlehre*, e quello kantiano di *Strafwürdigkeit* offrono infatti a Schleiermacher l'occasione di ripercorrere le implicazioni sociali del suo determinismo etico, di cui abbiamo seguito l'evoluzione dalla *Freiheitsschrift* ai *Monologen*.

1.1. *Piacere e attività. L'eudemonismo kantiano e lo stoicismo fichtiano: sommo bene, felicità, virtù*

Dei tre momenti che sin nell'introduzione alle *Grundlinien* scandiscono il progetto della morale schleiermacheriana – la fissazione del concetto di una *Sittenlehre*, la critica e la nuova elaborazione di essa – il secondo rappresenta senz'altro il principale obiettivo dell'opera, la quale, come vedremo nelle ultime pagine di questo capitolo, copre in una certa misura anche il primo e l'ultimo dei tre punti, fornendo elementi sufficienti a una loro prima, chiara definizione. Si è visto che nel momento della critica – la storia della ricezione sin dai primi anni lo prova a sufficienza – un ruolo primario è occupato dal referente kantiano-fichtiano. La circostanza non stupisce, se si pensa a come l'*iter* descritto dalle *Jugendchriften* ai *Monologen* offra esso stesso un'evidenza del posto occupato dapprima da Kant, poi, a partire dal 1797 e segnatamente dal *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), da Fichte, quali rappresentanti del formalismo in filosofia. Si è anche osservato che lo slittamento dal criticismo di Kant all'idealismo di Fichte risponde sì a una mutata sensibilità storico-filosofica e testuale, ma che tuttavia esso non implica per ciò stesso l'assorbimento del referente kantiano in quello fichtiano, ma una coesistenza dei due che assume nel periodo berlinese i tratti di una sovrapposizione di difficile discernimento. Una situazione più definita sotto questo profilo è certamente offerta dall'opera del 1803, che, letta alla luce degli scritti giovanili, offre numerosi elementi utili a chiarire il posizionamento schleiermacheriano tra

concezione schleiermacheriana della scienza. La scienza etica e l'attività scientifica in generale per Schleiermacher procedono di pari passo con l'attività umana e per questa ragione la *Sittenlehre*, come intero che include in sé ogni possibile agire casuale dell'uomo, può e deve essere reale.

criticismo e idealismo. Nonostante l'assenza di citazioni lamentata già dai contemporanei è agevole infatti fissare i momenti principali della critica al trascendentalismo, anche grazie agli strumenti forniti dall'edizione critica. Ciò che appare meno agevole è, invece, la fissazione dei termini della critica, per il carattere dialettico di alcune caratterizzazioni e per le numerose inversioni polemiche, tipiche dello stile schleiermacheriano e strumentali a un'argomentazione di primo acchito tortuosa, ma che può nondimeno essere considerata, nel complesso e nella sua struttura più intima, coerente e lineare. Senza dubbio a tale difficoltà contribuisce quella mancanza di ordine che lo stesso Autore si auto-attribuisce, nel lamentare l'incapacità di portare a termine un compito privo di sbavature. L'ambiguità e il difficile intreccio dei passaggi argomentativi hanno però anche l'effetto di mettere in evidenza la fecondità teoretica della critica schleiermacheriana, che può essere così colta sul vivo, nel suo naturale svolgimento, dettato dal difficile compito di raccogliere in maniera sistematica tutti i momenti del lavoro sui testi antichi e contemporanei compiuto sin dagli anni del seminario.

La prima delle rapsodie etiche, il saggio sul sommo bene, nel 1789 metteva a tema il binomio-etica religione tramite una destrutturazione del nesso felicità-virtù alla base della *Postulatenlehre* kantiana che preludeva, come precipitato positivo, all'affermazione dell'autonomia di morale e religione. Prendiamo le mosse proprio da questo punto, rintracciabile sin nel primo libro delle *Grundlinien*. Qui Schleiermacher muove da un problema che riprenderemo nell'ultimo paragrafo del capitolo, perché ha a che vedere con la concezione della scienza posta a fondamento dell'opera. Si tratta della suddivisione della filosofia in filosofia teoretica e filosofia pratica, una suddivisione che ha un valore essenziale proprio nel definire l'ordine del procedimento scientifico. L'argomento offre a Schleiermacher l'occasione di ripercorrere la critica alla dottrina dei postulati, raccogliendo i molteplici piani su cui questa era stata condotta a partire dalla prima rapsodia e sino ai *Discorsi sulla religione*. Sul piano metodologico, l'articolazione di un rapporto insufficientemente coeso tra parte teoretica e parte pratica della filosofia è ciò che consegue alla *Postulatenlehre* come ammissione nel pratico di ciò che è escluso dal dominio teoretico. Se infatti i postulati sul piano teoretico sono considerati da Kant stesso dialettico-speculativi, e dunque un errore, su quello pratico essi rappresentano secondo Schleiermacher un'aggiunta accessoria, che non conferisce una fondazione solida all'etica, al contrario ne limita la doverosa autonomia. Siamo già passati con ciò al piano contenutistico: è chiaro infatti che Schleiermacher allude qui all'indebita commistione di morale e religione, già sottoposta a discussione critica negli scritti giovanili. Implicazioni simili derivano, in Fichte, dal modo di

porre il rapporto tra la *Wissenschaftslehre* e la *Sittenlehre*: l'etica muove dall'azione già data e sembra essere connessa soltanto in modo casuale alla dottrina della scienza. Vediamo in che termini.

Nel primo libro Schleiermacher getta le basi della generale bipartizione dei sistemi etici dall'antichità ai contemporanei secondo il criterio dei principi, distinguendoli in sistemi del piacere e sistemi dell'attività. I primi sono i sistemi che pongono a proprio fondamento il principio del piacere (*Lust*) o della felicità e vengono perciò definiti anche eudemonistici, o ancora «simpatetici». I secondi sono i sistemi che si fondano sul principio della virtù o della perfezione, essi non sono indirizzati a una specifica proprietà della coscienza, come i primi, ma si riferiscono all'essere o all'agire dell'uomo, e sono indirizzati variabilmente allo scopo della conformità alla natura, alla perfezione, o ancora alla somiglianza con Dio. Ognuno dei due sistemi si fonda sull'esclusione di ciò che nell'altro è posto al centro. Se nel sistema del piacere l'azione è «il non voluto come mezzo», nel sistema dell'attività «il sentimento è il non voluto come aggiunta»⁷⁰⁷. Il principio alla base delle due classi di sistemi, il principio che è appunto oggetto precipuo del primo libro delle *Grundlinien*, è nei primi propositivo, nei secondi limitativo.

Ora, Schleiermacher fa rientrare il più delle volte Kant e Fichte nei secondi, salvo poi distinguerli, definendo il primo un eudemonista – proprio in virtù del nesso tra felicità e virtù insito nel concetto di sommo bene – e il secondo uno stoico, per il fatto di aver attribuito all'uomo un doppio impulso, l'impulso al piacere e quello morale, laddove compito del secondo è scegliere tra gli oggetti forniti dalla natura. L'accostamento allo stoicismo radicalizza la critica a Fichte, insita nella considerazione del carattere soltanto limitativo e non produttivo del suo sistema morale. Nel *System der Sittenlehre* e nella *Bestimmung des Menschen* Fichte cadrebbe, nel collegare impulso superiore e impulso naturale, nell'errore di ritenere che il principio che determina le azioni morali sia sempre il medesimo. Ciò risulta chiaro secondo Schleiermacher non solo dall'andamento generale della sua trattazione della *Sittenlehre*, ma anche dal carattere soltanto limitativo delle leggi, specialmente in rapporto alla definizione del versante corporeo. All'obiezione preventiva secondo cui la legge limitativa sarebbe altro dal presupposto positivo della morale, Schleiermacher replica affermando che le tre leggi ricavate da Fichte sulla scorta della *Wissenschaftslehre* sono in realtà riducibili ad una sola legge, quella per cui i doveri devono essere compiuti. Un tale compiersi altro non è, allora, che una traduzione dell'esser già dato dell'impulso di natura. Di

⁷⁰⁷ KGA I/4, p. 71.

qui il carattere limitativo del principio della *Sittenlehre*, da cui deriva che l'impulso morale così concepito non è in grado di per sé di produrre nulla. Esso, ad esempio, non è in grado di produrre azioni che influiscano sulla formazione del corpo senza riferimento al piacere. In ciò risiede, precisamente, lo stoicismo fichtiano. Negli stoici infatti, essendo il principio morale soltanto limitativo, anche il massimo grado di coscienza cui la natura può pervenire non rappresenta una nuova forza, ma solo una nuova modalità dell'istinto di autoconservazione. L'impulso morale sembra essere in tal modo una mera traduzione dell'impulso di natura, differente soltanto per grado e non per qualità. In definitiva, il contrasto tra i due principi non è posto in maniera sufficientemente chiara, con la conseguenza che la distinzione tra ciò che è etico e ciò che non lo è diviene labile, fino a ridursi a una mera apparenza. E se il contrasto tra etico e non etico si dissolve la conseguenza è che tutto è ricondotto alla natura. Se il discrimine tra etica e natura dovrebbe infatti sgorgare proprio dall'interiorità dell'uomo, un principio morale incapace di agire sull'interiorità non garantisce che tale discrimine sia fissato e riconsegna l'uomo al dominio indiscriminato di ciò che è naturale. Nello stoicismo e nel neo-stoicizzante Fichte, dunque, il principio etico mostra di mancare di produttività, cosicché l'impulso superiore deve di volta in volta trarre la materia da quello naturale. Il formalismo intellettualistico di un'etica, quella di Fichte, che per la sua realizzazione deve appoggiarsi alla stessa natura contro cui il principio morale si erge, appare così molto prossimo al formalismo eudemonistico di un'etica, come quella kantiana, che necessita del riferimento al trascendente per il suo compimento.

In questo senso è da intendere l'accostamento schleiermacheriano, che può apparire a tutta prima paradossale, di eudemonismo e stoicismo. Il procedimento di Schleiermacher, ancora una volta, estenua, inverte e infine annulla le distinzioni per esibire la loro labilità. È sulla traccia di questo metodo dialettico che il Kant criticato per l'eudemonismo insito nel collegamento di felicità e virtù viene inserito insieme a Fichte nel novero dei «neo-stoicizzanti». Analogamente a Fichte, l'eudemonismo kantiano ricorre alla natura sensibile, nella forma della connessione di felicità e virtù, per riempire di contenuto un formalismo che manca di produttività. Allo stesso tempo, in virtù del suo trascendentalismo, l'impulso etico kantiano viene accostato, alla stregua di quello fichtiano, a un principio limitativo simile a quello degli stoici. La sua negatività e l'assenza di un'autonoma produttività derivano, precisamente, dal carattere intrinsecamente formale. Scrive Schleiermacher, con un riferimento implicito alla *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*:

Non è affatto necessario mostrare ciò che ognuno può osservare da sé al primo sguardo, e cioè che questo principio, anche se pensato come una forza viva e costante, non potrà mai produrre nulla da se stesso. Perché se il suo effetto consiste soltanto nell'osservare se la massima di un'azione abbia la capacità di costituire una legge universale, affinché questo effetto possa darsi deve essere prima data la massima, e come potrebbe essere data una massima, se non come una parte dello scopo di natura?⁷⁰⁸

Schleiermacher rigetta con ciò la soluzione prospettata da Kant nella *Grundlegung*, la concezione dell'umanità come fine e la nozione di "regno dei fini". Infatti, anche in questo caso Kant non fornisce alcuna forma produttiva della ragione e dell'impulso etico, che rimane soltanto passivo. Ora, è degno di nota che la critica a Kant si focalizzi qui proprio sul rapporto tra universale e particolare. L'insufficienza di un principio solo limitativo infatti non risiede solo, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, nella sua incapacità di produrre da sé una realtà etica, ma anche e soprattutto nell'inadeguata articolazione del rapporto tra universale e particolare, su diversi piani. Infatti, se non è dato un tale impulso produttivo, la regola per l'azione non può essere trovata che attraverso una comparazione dei casi possibili con la legge. Se i sistemi eudemonistici subordinano l'universale al particolare, quelli dell'attività, all'inverso, sacrificano il particolare all'universale, ovvero, come il Kant della *Grundlegung*, non sono in grado di pervenire all'universale che attraverso una cumulazione dei diversi particolari. Entrambi i principi alla base delle etiche antiche e contemporanee – il principio dell'attività e quello del piacere – non si mostrano dunque in grado di fornire un'articolazione idonea dei due aspetti insiti nel concetto di uomo come specie: l'universale, come ciò che è comune, e il particolare, come ciò che distingue ogni individuo dall'altro.

È a questo proposito che entra in gioco la nozione di sommo bene, completando l'arco argomentativo profilato dai primi scritti: critica alla dottrina dei postulati; decostruzione del legame tra dottrina della felicità e dottrina della virtù insito nel concetto di sommo bene; affermazione dell'autonomia di etica e religione. Proprio nelle pagine in cui argomenta la necessità che l'ambito morale resti autonomo dalle altre sfere della vita spirituale, come la legislazione divina e il senso comune, il Nostro introduce una definizione del concetto di sommo bene, condensata nella metafora dell'equazione. Il sommo bene non può essere rappresentato come un aggregato di particolari, esso invece somiglia di più a un'equazione rappresentante una linea, in cui ogni membro è definito adeguatamente secondo la propria natura: come uguale all'intero o come determinato rispetto ad esso, tramite un coefficiente

⁷⁰⁸ Ivi, p. 87.

valido esclusivamente per quel particolare membro. È proprio in questo quadro, il quale forse risulta ora più dettagliato, che il Kant tacciato di eudemonismo proprio a causa della connessione tra felicità e virtù, insita nel concetto di sommo bene, viene accorpato con Fichte nel novero dei «neo-stoicizzanti». In prima istanza, Schleiermacher osserva che entrambi i filosofi non hanno ritenuto il concetto di sommo bene essenziale ai fini della definizione della propria *Sittenlehre*. In seguito, sottolinea come specialmente in Fichte sia difficile stabilire cosa il filosofo identifichi con il sommo bene. Infatti, quello che viene annunciato come tale, ovvero la somma autonomia dell'io, è soltanto, secondo Schleiermacher, un sostitutivo astratto di ciò che realmente viene riconosciuto come il sommo bene per l'uomo, e cioè il compimento del *Beruf* da parte di ogni singolo individuo. Kant non avrebbe invece mancato di definire programmaticamente il sommo bene, tuttavia la definizione fornita non sarebbe in grado di fare di quel concetto un concetto primario dell'etica, a causa delle numerose incongruenze. Il sommo bene kantiano appare infatti come qualcosa d'irrealizzabile, agli occhi dello Schleiermacher delle *Grundlinien*, che raccoglie su questo fronte i frutti del lavoro svolto sin dalla prima rapsodia. È possibile difatti riconoscere nelle argomentazioni addotte, solo apparentemente oscure, il plesso argomentativo fatto valere negli scritti giovanili. Così, quando il filosofo si riferisce al sommo bene kantiano come somma di perfezione e felicità, o alternativamente come il «dominio illimitato di tutte le massime»⁷⁰⁹, occorre riconoscere due critiche già presenti nelle *Jugendchriften*. La prima concerne appunto il rapporto tra particolare e universale: il sommo bene risulta essere un aggregato in cui è difficile concepire la dipendenza delle massime l'una dall'altra. In questo senso, pur non trascurando, come ha fatto invece Fichte, la trattazione del sommo bene, Kant pone sotto il suo nome una realtà che non vi corrisponde, ovvero l'impossibile unità di massime del tutto disperate. Sotto questa unità si cela, nondimeno, un primo germoglio sistematico, in sé valevole. La seconda critica riguarda invece la già citata connessione di felicità e virtù. Eudemonismo e neo-stoicismo, valorizzazione del piacere e centralità dell'attività, in una simile connessione vengono a toccarsi appunto come gli estremi di un circolo. Da un lato, Kant deprivava la virtù del suo valore autonomo, richiedendo il rapporto alla dimensione della felicità per il suo completamento; dall'altro, la connessione tra i due elementi mostra di essere soltanto formale, perché non realizzabile che in un aldilà indefinito, a cui viene in effetti rimandata, col ricorso alla dottrina dei postulati. Proprio su queste basi veniva decostruita negli scritti giovanili la *Postulatenlehre*, quale presupposto teorico e implicazione formalistica della confusione tra

⁷⁰⁹ Ivi, p. 124.

ragione e natura. E su queste basi critiche, ripercorse nel primo libro, Schleiermacher perviene nella prima sezione del secondo libro delle *Grundlinien*, nel contesto della trattazione dei concetti di bene e male in morale, a una definizione schematica del concetto di sommo bene:

Il sommo bene si era mostrato come l'insieme di ciò che può essere prodotto attraverso l'idea etica. Questo produrre è naturalmente soltanto un'indicazione generale e la determinazione più specifica può essere differente in ogni sistema. Ciò che è prodotto si può rapportare a ciò che produce nell'uno come il mondo si rapporta alla divinità, nell'altro come la lingua si rapporta al pensiero, o come il frutto alla pianta⁷¹⁰.

1.2. *Ragione e natura: il rapporto fra le facoltà, il giudizio morale e l'«Io»*

Nel primo libro delle *Grundlinien* l'associazione tra Kant, Fichte e lo stoicismo viene fatta valere da Schleiermacher anche in rapporto al versante positivo che negli scritti giovanili scaturiva dalla critica al sommo bene e alla *Postulatenlehre*, ovvero una nuova definizione del rapporto tra le facoltà umane. Nelle rapsodie tale definizione sfociava in un determinismo volto a restituire all'etica la sua autonomia e concretezza, stabilendo relazioni produttive tra ragione e natura, in vista del superamento del dualismo kantiano. Il determinismo di Schleiermacher, che perveniva sin negli scritti giovanili, ma specialmente nei *Monologen*, a una conciliazione di libertà e necessità, si fonda infatti come abbiamo visto su una considerazione immanente dei meccanismi reali che regolano l'azione nel gioco dei condizionamenti esterni. Negli scritti giovanili Kant veniva tacciato di aver escluso ogni movente sensibile e naturale dall'etica, per poi reincluderlo surrettiziamente tramite la nozione di felicità. Attraverso la mediazione del reinholdiano *Vorstellungsvermögen* e del suo monismo filosofico, Schleiermacher proponeva, di contro al formalismo e all'opposizione dualistica tra ragione e natura, una nozione propositiva e unitaria della natura umana, in cui svolgeva un ruolo essenziale il sentimento – mutuato già a quel livello dalla scuola illuministica inglese. Speculare a ciò era l'opposizione di Schleiermacher, nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, nei *Monologen* e nella recensione alla *Bestimmung des Menschen*, alla dicotomia stabilita da Fichte tra filosofia e vita. Nella recensione, il dualismo fichtiano veniva rovesciato polemicamente in una forma di monismo spinozistico, al fine di

⁷¹⁰ Ivi, p. 191.

mostrare la precedenza, in Fichte, dell'io teoretico sull'io pratico. Alla base dell'apparente inversione di tendenza segnata dalla *Bestimmung des Menschen* si segnalava per Schleiermacher una pretesa inversione del reale ordine di pensiero del filosofo, consistente appunto in un salto illecito e inespresso dall'io teoretico a quello pratico, dall'idealismo trascendentale alla definizione della vita etica e della destinazione umana. La riunificazione di filosofia e vita proposta nell'etica intimistica dei *Monologen* era così la risposta al deprecato isolamento teoretico fichtiano. Si è visto che dai *Gedanken* e dalle *Reden* traspariva una visione ben precisa dell'egoità di Fichte e proprio di contro a questa l'individualità etica al centro dei *Monologen* si definiva come un io storico, situato nella determinatezza del reale e al contempo proteso verso l'infinito, nella propria autorealizzazione e nell'interazione costante con le altre individualità. Quello fichtiano era dipinto al contrario con i tratti di un io fiero, il protagonista del "morto attivismo" di una filosofia prometeica; una filosofia fondata, in ultima analisi, su una concezione inadeguata del rapporto tra io pratico e io teoretico, tra natura e ragione, così come, in conseguenza del privilegiamento sostanziale dell'io teoretico, tra i diversi ambiti dell'esperienza spirituale umana: etica, religione, scienza.

Soltanto su queste basi si rende comprensibile la piega che la polemica contro il formalismo assume nelle *Grundlinien* attraverso la declinazione del rapporto tra particolare e universale, che non a caso già nelle *Reden* veniva articolato – proprio contro filosofia trascendentale e idealismo – col ricorso al principio spinoziano d'inerenza, mediato da Jacobi. Sull'influsso di Spinoza e Jacobi nelle *Grundlinien* si tornerà più avanti. Merita ora soffermarsi sulla critica allestita contro Kant e Fichte in relazione al rapporto tra ragione e natura. Si è detto che nel primo libro Kant, Fichte e gli stoici vengono associati anche su questo punto. Nei loro sistemi l'attività etica è posta in un rapporto di dipendenza dalla natura per cui, in assenza di uno stimolo naturale, non sarebbe possibile né l'intervento della ragione nell'azione né la sua attività nel giudizio morale. Esaminiamo più nel dettaglio la critica schleiermacheriana, inquadrando più da vicino l'articolazione del rapporto tra le facoltà nell'azione e nel giudizio morale. La falla viene rilevata precisamente all'altezza del passaggio dal principio alla vita, dall'universale al singolare. L'apparente opposizione dell'etica dell'attività al versante naturale e a tutto ciò che è sensibile, considerato al limite come un ostacolo alla realizzazione morale, nasconde cioè una dipendenza dell'attività etica, che pure viene posta al centro del sistema, dalla natura medesima. La natura rientra nel sistema solo in quanto stimolo, e tuttavia in assenza di tale stimolo la ragione non è in grado di funzionare. La falla sistematica emerge segnatamente, in Kant, dalla trattazione del dovere

e del «Nichtwahrnehmen», il non venire a coscienza della massima che corrisponde alla legge secondo la forma. La nozione kantiana di dovere mostra di non coprire quei casi in cui il dovere non viene percepito come tale. In tali casi esso non può costituire, paradossalmente, l'oggetto di un giudizio etico. L'esempio serve a Schleiermacher a mostrare come il principio determinante dell'etica ricada per il formalismo al di fuori dell'etica stessa, profilando la situazione paradossale di un oggetto etico non incluso all'interno del dominio morale, il che contraddice alla condizione della completezza fissata dal filosofo in sede introduttiva. La conclusione schleiermacheriana è che nell'etica di Kant e Fichte non trova realmente posto né la pura attività – giacché soltanto l'intervento della natura permette il funzionamento della ragione – né ciò che è esterno all'attività, ovvero la natura stessa. Questa, necessaria al reale funzionamento dell'attività e del giudizio etico, non è infatti annoverata tra i reali incentivi all'azione e viene limitata attraverso l'affermazione per cui tutto ciò che è naturale non offre nessun motivo determinante all'esercizio della virtù, ma può addirittura costituire, lo si è detto, un ostacolo alla realizzazione morale. La critica al formalismo viene in tal modo radicalizzata e approfondita: sia Kant che Fichte rimarrebbero fermi a un principio etico esprimente una pura relazione, un principio a cui è necessario l'intervento di un altro concetto, perché sia dato per esso un contenuto.

La soluzione prospettata da Kant nella *Grundlegung* è considerata, anche da questo punto di vista, insufficiente. Dalle tre formule kantiane della conformità a legge, dell'umanità come scopo e del regno dei fini, infatti, non possono essere ricavati adeguatamente i concetti di legge, virtù e dovere. Il principio morale kantiano mostra di rivestire una funzione meramente formale, di esame e d'indagine di qualcosa che è già dato, e di non essere in grado di esplicitare il reale funzionamento dell'azione, né di definire in maniera completa i parametri del giudizio morale. La volontà, che per Schleiermacher deve contenere in se stessa un principio propulsivo, presuppone in Kant un motivo determinante che è al di fuori del principio stesso. Dal principio non è derivabile perciò il contenuto, né in termini di legge, né di virtù o dovere, perché il motivo determinante della volontà che applica e attua la legge, la virtù, il dovere, deve trovarsi al di fuori di essa. Formalismo e trascendentalismo, ancora una volta, procedono di pari passo nella lettura schleiermacheriana. Non è azzardato leggere dunque nel complesso della disamina del principio etico in Kant e Fichte una reiterazione della critica al carattere sopra-mondano ed eterodiretto della morale, nel primo, e della precedenza dell'io teoretico sull'io pratico, nel secondo.

Analogamente, non si possono non riconoscere i passaggi delle argomentazioni svolte negli anni giovanili contro il formalismo, nella critica che le *Grundlinien* riservano all'incapacità del principio etico kantiano-fichtiano di condurre all'individuale e al singolare. Il tentativo fichtiano di giungere dal concetto dell'autoattività dell'io, attraverso progressi graduali e costanti, a quello di un'etica reale e applicabile, si mostra agli occhi di Schleiermacher fallimentare. Nel Fichte della *Sittenlehre* e della *Bestimmung des Menschen*, così come in Kant, le espressioni che dovrebbero descrivere il passaggio dal formale al reale sono insufficienti proprio sotto il profilo del movimento dal singolare all'universale, e dall'universale al singolare.

Il dato interessante in rapporto alla nostra analisi è che questo insieme di punti critici si ricompone e confluisce per Schleiermacher nella questione cruciale dell'intersoggettività. Il rapporto universale-particolare viene pensato infatti nelle *Grundlinien* non solo come rapporto della filosofia alla vita, ma anche, e in misura prevalente, come rapporto tra il singolo e gli altri uomini. Questa conclusione, che analizzeremo nei prossimi paragrafi, è particolarmente significativa se si pensa a come sin dalla *Freiheitsschrift*, passando per lo scritto sul valore della vita e fino ai *Monologen*, sia stato possibile rilevare un'accentuazione del versante della socialità in quanto fattore condizionante l'azione. Il gioco libero delle facoltà si associa nel determinismo schleiermacheriano alla consapevolezza della necessità del condizionamento, un condizionamento che è anche naturale ma che viene concepito da un punto di vista etico come eminentemente interpersonale. Prima di venire però allo sviluppo del tema intersoggettivo quale guadagno decisivo delle *Grundlinien*, occorre soffermarsi ancora sul versante positivo della determinazione morale. Elementi per la sua definizione sono rinvenibili nel complesso esame critico condotto nell'opera. In particolare, due concetti si offrono all'attenzione: la volontà e il sentimento. Se del secondo si trova traccia sin negli scritti giovanili, il primo sembra rappresentare una novità delle *Grundlinien*, non foss'altro che per il modo in cui viene fatto valere in relazione all'istanza della completezza dell'etica.

Nella seconda sezione del primo libro, trattando le condizioni dell'idoneità dei principi per la costituzione di un sistema etico, Schleiermacher si sofferma sulla questione della giudicabilità delle azioni compiute in condizioni che possono limitare la libertà del soggetto agente: l'abitudine e l'assuefazione, l'uso incontrollato di una forza, la riduzione di un'azione a mezzo per uno scopo. In ognuno dei tre casi viene fatto valere il principio dell'unità e interezza dell'azione, unità e interezza che devono caratterizzare la stessa *Sittenlehre*, all'interno della quale deve ricadere ogni possibile agire, volontario o casuale, dell'uomo. «In

senso etico l'azione equivale al volere»⁷¹¹, stabilisce il filosofo, mostrando che laddove c'è una reale volontà c'è una realtà agita. A questa affermazione, egli associa tuttavia la consapevolezza che nessun atto è in sé un'azione solamente in virtù della volontà. L'arbitrario, la libera determinazione, stabilisce il confine dell'etico, ma ciò non implica che l'azione priva per sua stessa natura di un qualunque riferimento alla volontà possa sfuggire al giudizio morale. Al contrario, l'assenza di volontà deve poter essere giudicata essa stessa, per quanto casuale o svincolata da una libera determinazione. Se casualmente può verificarsi un'azione indipendente da una libera risoluzione della volontà, in maniera altrettanto casuale potrebbe darsi il caso di un'azione involontariamente etica, ma l'involontarietà non priverebbe in nessun modo l'atto della sua giudicabilità. Il caso delle azioni compiute per abitudine è esemplare. Queste azioni, apparentemente involontarie, possono dipendere da un'assuefazione che è stata ricercata volontariamente. In tal caso, esse ricadono sotto il giudizio morale assieme alle azioni e agli effetti futuri che ne derivano, perché chi si abitua volontariamente computa nella sua deliberazione iniziale anche le azioni future a quella connesse. Tali azioni possono, in secondo luogo, scaturire da un'abitudine contratta involontariamente. Anche in quest'ultimo caso, però, le azioni meritano di essere lodate o biasimate, perché quand'anche ci si abituasse a qualcosa mirando a qualcos'altro, l'azione conseguente deve essere imputata come un'implicazione naturale della scelta compiuta in vista di un altro fine. Nella stessa classe rientra l'azione compiuta come mezzo per un fine, essa è infatti un'azione involontaria compiuta per un altro scopo e va giudicata per se stessa, in quanto il riferimento a un fine estraneo non la priva della sua autonoma giudicabilità. Infine, e siamo al terzo caso elencato, nemmeno il prevalere di forze naturali pregiudica l'imputabilità dell'azione, perché non può annullare né inficiare l'elemento volontaristico, comunque presente.

La concezione tratteggiata nelle *Grundlinien* si pone anche su questo fronte in continuità con gli scritti giovanili, ove i concetti di imputazione (*Zurechnung*) e vincolo morale (*Verbindlichkeit*), trattati nell'ambito della seconda rapsodia etica, *Über die Freiheit*, miravano a una definizione immanente dell'agire in cui libertà e necessità, arbitrio e condizionamento cooperassero nella determinazione morale del soggetto agente, una determinazione immanente, comprensiva degli elementi naturali così come di quelli spirituali del condizionamento etico. Nelle *Grundlinien*, l'estensione dell'elemento arbitrario all'intera superficie dell'agire non limita, anzi inverte la coesistenza di libertà e necessità nel

⁷¹¹ Ivi, p. 106.

determinismo. Se infatti nel gioco delle facoltà la libera determinazione è a carico del soggetto agente, se, per dirlo col linguaggio dei *Monologhi*, soltanto nell'interno si dà la spontanea autodeterminazione dell'individuo e la decisione sulla sua peculiare posizione nell'universo, e – nel linguaggio della terza rapsodia – «io assolvo il mio destino», nell'interazione con le altre individualità si ha un incontro di libertà che reciprocamente si limitano e si definiscono. La sottolineatura dell'arbitrarietà e della imputabilità di ogni azione morale altro non è in ultima analisi che la conferma del carattere autonomo e “secolarizzato” della *Sittenlehre* schleiermacheriana, della sua aderenza ai fattori naturali e spirituali della determinazione del soggetto agente. Come negli scritti giovanili, tale guadagno scaturisce dalla decostruzione del binomio etica-religione e dal superamento del dualismo kantiano, superamento che, lo si è ricordato più volte, fa ricorso al concetto di sentimento con funzione mediatrice tra ragione e volontà. La *sittliche Gesinnung* è così nel secondo libro delle *Grundlinien* la forza a cui si rapportano sia il dovere che la virtù e sulla cui base la loro unione è resa possibile. Fissando i tre concetti principali dell'etica – dovere, virtù e bene – Schleiermacher vi stabilisce di contro a Kant l'unità della conformità a legge e dell'eticità, del dovere e della virtù. La loro separazione denota nei sistemi etici relativi una falla, un'incoerenza che si mostra, esemplarmente in Kant, laddove viene riconosciuta la possibilità che un'azione possa essere conforme alla legge e rispondente al dovere pur senza derivare dal sentimento morale. Ciò provoca – come abbiamo avuto già modo di mostrare – un difetto nel sistema relativamente alla sua completezza, perché la presenza di azioni sottratte al dominio morale implica che vi sia al di sotto del dovere un campo di oggetti che non rientra nell'etica e che sfugge alla sua legislazione, con la conseguenza che azioni di questo tipo non possono essere morali che in maniera apparente. L'idea sottesa a questo tipo di argomentazione è la medesima che veniva presentata nella recensione alla *Anthropologie* e nei *Gedanken* in rapporto alla socialità, ovvero una visione del formalismo come ipocrisia morale, che rescinde la manifestazione dell'agire dalla sua intrinseca moralità. Schleiermacher vi opponeva nel saggio *Über das Anständige* e nei *Vertraute Briefe* una nozione di decoro in cui esteriorità e interiorità morale procedevano di pari passo. Questo è l'argomento da cui scaturisce altresì la critica di Schleiermacher al giuridicismo kantiano-fichtiano, approfondita nel secondo libro delle *Grundlinien* ma già abbozzata, come vedremo nel prossimo paragrafo, nell'analisi dei principi etici condotta all'interno del primo libro. Esso affonda dunque le sue radici nel riconoscimento di quel carattere, al contempo libero e determinato, dell'agire, che soltanto

fonda la possibilità di una *Sittenlehre* unitaria e completa, in grado di raccogliere e rendere conto di ogni azione umana:

Da quanto detto risulta chiaro che se il concetto di dovere viene posto dal lato della conformità alla legge e quello di virtù dal lato dell'eticità in senso stretto, ciò non deve configurare alcuna opposizione, come se entrambi potessero realmente essere separati, ma soltanto una svista nella trattazione. Infatti nello stesso rapporto alla legge, che può essere soltanto di adempimento o negazione, trova luogo una diversa relazione alla forza, che può essere stata più grande o più ristretta, di superare gli impulsi contrastanti⁷¹².

1.3. *La concezione dell'intersoggettività dal Beruf alla carità. La confusione tra valore morale e valore civile in Kant e Fichte*

Abbiamo visto come anche nelle *Grundlinien* alla questione del sommo bene e del nesso etica-religione nel formalismo si leghi il problema dell'intersoggettività e come, in maniera più che mai evidente, il tema assuma una funzione filosofica rilevante nella ripresa dell'interlocuzione con Kant e Fichte. Il motivo della socialità era presente in misura sfumata ma costante sin dagli scritti giovanili, a partire dal motivo dell'amicizia in Aristotele e fino alla prima, vera trattazione teorica contenuta nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, passando per la declinazione ermeneutica negli scritti giovanili (*Über das Naive, Über den Styl*) e del periodo berlinese (*Über das Anständige, Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*), dove proprio attraverso la *Geselligkeit* veniva sviluppata e articolata una teoria della comunicazione e del linguaggio basata sul concetto di azione reciproca (*Wechselwirkung*). Laddove non costituiva direttamente l'oggetto specifico della trattazione, la *Geselligkeit* svolgeva nondimeno una funzione essenziale, proprio in ordine agli altri due termini isolati nella nostra analisi, etica e religione. Nelle *Jugendschriften* fungeva – lo si è già ricordato nell'esposizione della critica alla *Postulatenlehre* – da motore alla decostruzione del nesso etica-religione e da strumento per la secolarizzazione dell'etica: dal riferimento alla dimensione sopramondana e trascendente, l'etica schleiermacheriana operava così il passaggio alla dimensione immanente basata sul riconoscimento dei fattori spirituali e naturali che definiscono l'agire e sull'intreccio di libertà e determinazione nell'interazione umana. Ancora, nel periodo berlinese il riferimento alla dimensione comunitaria, religiosa nelle

⁷¹² Ivi, p. 159.

Reden über die Religion, o semplicemente morale nei *Monologen*, sembrava fungere da punto di fuga dell'argomentare schleiermacheriano. Nell'attenzione alla socialità si traduceva, al contempo, l'interesse di matrice aristotelica per la concretezza fenomenologica dell'agire, ereditato dal maestro Eberhard, e l'istanza del superamento di ogni formalismo, maturata dapprima nel confronto con Kant e poi nella critica al concetto fichtiano di *Bestimmung*.

Nelle *Grundlinien* Schleiermacher introduce il tema nel primo libro e significativamente lo fa proprio riprendendo la critica a Fichte, che stavolta tiene conto non soltanto della *Bestimmung des Menschen*, ma anche e soprattutto del *System der Sittenlehre*, a cui principalmente il Nostro si riferisce nell'introdurre il concetto di *Beruf*. Esso offre a Schleiermacher l'occasione di ripercorrere le implicazioni sociali del determinismo etico, di cui abbiamo seguito l'evoluzione dalla *Freiheitsschrift* ai *Monologen*. Ora, l'introduzione del tema intersoggettivo non è casuale, ma s'inserisce proprio nel contesto ricostruito nel paragrafo precedente, ovvero la trattazione del rapporto tra particolare e universale nei diversi sistemi etici. Abbiamo osservato come il filosofo ne denunci l'inadeguatezza in Kant e Fichte, lasciando momentaneamente in sospeso quello che è il fulcro della sua disamina. Ebbene, annotando come nei sistemi dell'attività il particolare venga alternativamente trascurato o ridotto al non-etico, Schleiermacher fa riferimento proprio al *Beruf* come ciò che racchiude e compie per Fichte l'insieme dei doveri di ogni uomo. Il *Beruf*, che dovrebbe indicare ciò che è proprio a ognuno, fallisce esattamente laddove si tratta di articolare il rapporto tra individuale e universale. La specificità che esso vorrebbe incarnare infatti non viene messa in relazione a una proprietà intrinseca dell'uomo, ma viene fatta dipendere solo dal punto in cui ognuno trova la propria libertà all'interno dei condizionamenti e dei rapporti esterni. A una simile visione soggiace un destino prossimo a quello degli stoici, per cui il particolare di ognuno è rimesso alla sola dimensione spazio-temporale e non è ricavato da un principio individuale. Ora, tale trattazione dell'individuo e del destino viene riportata a un'inadeguata concezione dell'intersoggettività. Nella trattazione del tema intersoggettivo in Fichte, Schleiermacher rileva una tendenza a ridurre il raggio di azione dell'«Ichheit», limitato al suo estendersi alla propria carne e alla pluralità degli uomini. Particolarmente indicativo per Schleiermacher è il modo in cui Fichte affronta il compito del collegamento fra la libertà e la determinazione, in cui a suo avviso la peculiare determinazione del singolo individuo viene assorbita completamente nell'egalitaria e piatta massa spirituale. Con riferimento alla *Critica della ragion pratica*, Schleiermacher stabilisce poi un parallelismo tra questo procedimento e quello rinvenibile nell'orrore per il sensibile del primo Kant, nella sua «accesa polemica

contro tutto ciò che implica anche lontanamente una certa determinatezza»⁷¹³. E dall'orrore per il particolare al giuridicismo il passo è breve. Ogni deviazione dalla norma è vista da Fichte come infrazione della legge, lo stesso Kant connette nella *Metaphysik der Sitten* il compimento della legge con il dispiacere. Il piacere rappresenta infatti la personalità ed è riconducibile al lato del particolare, dell'individuale. Scrive Schleiermacher: «Ora, si può dire che questo modo di procedere sia in ogni caso più giuridico che etico, e che abbia ovunque l'aspetto e tutte le caratteristiche di una legislazione sociale»⁷¹⁴.

L'argomentazione sviluppata attraverso la *Sittenlehre* mostra così una forte continuità con la recensione alla *Bestimmung des Menschen*, a cui pure Schleiermacher si riferisce in diversi passaggi. In ultima analisi, la confusione tra valore morale e valore civile accomuna Kant e Fichte, distinti soltanto per il fatto che il carattere legislativo dell'etica, una conseguenza in Fichte, è insito per Kant sin nelle sue prime espressioni sull'etica. L'etico è infatti visto da Kant come scaturente da una volontà superiore che raccoglie sotto di sé l'arbitrio privato. Ne deriva la negazione del particolare:

Completamente giuridiche sono le sue prime espressioni etiche, per esempio quella per cui l'etico deve poter essere concepito come ciò che è scaturito da una volontà superiore, che raccoglie in sé o sotto di sé tutto ciò che è privato-arbitrario; così viene annullato allo stesso tempo tutto il determinato e il particolare; perché questo, essendo in sé caratterizzato dall'opposizione, non può essere abbracciato da quella volontà superiore⁷¹⁵.

Nell'articolare l'accusa di giuridicismo sul versante kantiano, Schleiermacher ricorre inoltre al medesimo argomento utilizzato nella *Freiheitsschrift*, ovvero l'inadeguatezza della trattazione kantiana del concetto di pena e di *Strafwürdigkeit*, a sua volta strettamente legato all'accusa di eudemonismo. Come nella prima rapsodia etica, nelle *Grundlinien* la punibilità e il concetto opposto del merito rivelano la commistione indebita di moralità e felicità. Vi si manifesta, inoltre, il carattere giuridico dell'associazione civile, la dipendenza del benessere comune dall'agire e vivere conforme alla legge. A questo appunto si associano infine, come vedremo nell'ultima parte di questo capitolo, la sottolineatura del carattere meramente politico della trattazione della socialità, dagli antichi ai contemporanei, e il tentativo connesso di proporre un concetto di *Geselligkeit* che prescindia dal riferimento alla dottrina dello Stato.

⁷¹³ Ivi, p. 93.

⁷¹⁴ Ivi, p. 94.

⁷¹⁵ *Ibid.*

Ma torniamo al rapporto tra predeterminazione e libertà che deriva dall'articolazione kantiano-fichtiana del binomio particolare-universale. Elementi per una sua chiarificazione sono rinvenibili nel secondo libro delle *Grundlinien*, in particolare nella seconda sezione, dedicata ai singoli concetti reali dell'etica. Il rapporto tra necessità e libertà si configura agli occhi di Schleiermacher con i caratteri della costrizione e della meccanicità. Per quali ragioni? Per rispondere all'interrogativo, occorre rifarsi a quei passaggi del secondo libro in cui il filosofo riprende ed esplicita l'argomento della confusione tra valore morale e valore civile, accennato nel primo. Anzitutto, la confusione tra etico e giuridico in Fichte si mostra nell'identificazione del pericolo sommo per la vita con il ferimento della proprietà e della propria vocazione⁷¹⁶. In connessione con ciò, Schleiermacher richiama proprio i concetti di pena e di punibilità, rendendo più chiaro il senso della continuità con gli scritti giovanili e in particolare con la *Freiheitsschrift* e il *Freiheitsgespräch*, in cui si evidenziava, in opposizione all'eudemonismo retributivo insito nei concetti kantiani di lode e biasimo, la fecondità del sistema deterministico, per la sua capacità di tenere insieme libertà individuale e condizionamento sociale e di fondare una visione adeguata della pena come reinserimento sociale. Questa si chiariva nel periodo romantico, nei frammenti su Leibniz, nel senso di una concezione educativa, concepita di contro a quella leibniziano-kantiana basata, invece, sulla mera convenienza. Già nei frammenti leibniziani il riferimento testuale non era alla *Critica della ragion pratica*, ma alla *Metafisica dei costumi*. Schleiermacher esaminava la nozione della pena come convenienza risalendo alle sue origini teoriche. In Leibniz, essa scaturiva da una deduzione teologica dell'eternità della pena e della ricompensa, in Kant, nasceva esattamente dalla confusione tra il principio, originariamente morale, della pena e la sua misura, che è invece strettamente tecnico-giuridica. Su queste basi, è possibile comprendere il senso delle complesse annotazioni su *Strafe* e *Strafwürdigkeit* contenute nelle *Grundlinien*, solo apparentemente contrastanti con quanto stabilito negli scritti precedenti:

Per quanto concerne la pena, non è necessario confutare ciò che si trova in proposito, ad esempio, in Kant, il quale fonda sulla punibilità dell'uomo da parte di Dio il divieto per cui nessuno può infliggere una pena a un altro. Ma in ciò viene presupposto come assodato che, trattate da un punto di vista etico, la pena e l'insegnamento siano una cosa sola, distinti soltanto secondo il metodo, e il compito sarebbe

⁷¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 244: il Fichte del *System der Sittenlehre* identifica «il pericolo per la vita» con «la lesione [*Verletzung*] della proprietà e l'offesa alla buona vocazione». Tale identificazione, conclude Schleiermacher, fa sì che «nessuno crederebbe che egli distingue l'etico dal giuridico». Per i rimandi al testo fichtiano, si veda la nota dei Curatori (*ibid.*).

soltanto quello di determinare l'applicabilità di ognuno dei due. Infatti escludere ovunque la pena, ma perseguire all'infinito l'insegnamento, darebbe un potere incondizionato al non etico e a ciò che viene combattuto, e ciò contrasta non soltanto con la difesa del proprio, ma anche con l'efficacia comune. Dall'altro lato, però, avere la pena ovunque a portata di mano, come gli stoici, i quali vietano al saggio l'indulgenza, porterà o a ricondurre la cosa nel ristretto campo di ciò che è meramente giuridico, o a negare a colui che ha agito ingiustamente la predisposizione a ricevere l'insegnamento⁷¹⁷.

L'accento all'amore, all'attenzione e alla libera socialità contenuto nelle pagine che seguono immediatamente il passo citato rende l'idea, forse già sufficientemente profilata, di come all'argomento del giuridicismo soggiaccia proprio la tensione verso una definizione adeguata della socialità. Insieme alla socialità, all'amicizia e ad altri ambiti della vita spirituale, infatti, l'amore e le modalità libere dell'espressione saranno inclusi tra gli oggetti dell'etica nel terzo libro, su cui ci soffermeremo più avanti. Prima di passare perciò a un'analisi dei concetti etici di virtù, dovere e bene attraverso la ricostruzione delle interlocuzioni schleiermacheriane nelle *Grundlinien*, proprio le pagine del secondo libro dedicate a un'ermeneutica della veracità possono aiutare a gettare luce sul risultato positivo della critica di Schleiermacher alla confusione tra valore morale e valore civile. Ci riferiamo nello specifico al tema della carità o della benevolenza, introdotto nel contesto della discussione sulla comunità giuridica e linguistica, ovvero sulla distinzione tra la veridicità dell'espressione e quella della fedeltà promessa. Esaminando le differenti concezioni di Kant e di Fichte (vi torneremo nel terzo paragrafo, trattando da vicino l'ermeneutica della veracità presentata nelle *Grundlinien*), Schleiermacher osserva che mentre Fichte fonda la veracità e la carità sul medesimo concetto, Kant li mette in contrasto in quanto doveri verso l'altro. È in questo luogo che, esaminati i concetti di autostima e modestia, nel contesto della trattazione del dovere, Schleiermacher torna a sottolineare la confusione tra valore morale e civile insita nella nozione fichtiana di *Beruf*⁷¹⁸. Così come in Kant il dovere si estende solo all'intenzione e non alla veracità dell'espressione, legittimando la bugia interiore, nella presentazione fichtiana dei doveri verso gli altri il giuridicismo si concretizza sin nell'assorbimento della carità all'interno della legalità, pervenendo così alla «trasformazione del dovere dell'amore in un dovere giuridico»⁷¹⁹. La confusione tra concetto di virtù e concetto di dovere fa sì che la relazione tra colui che opera la carità e colui che la riceve non configuri un rapporto simile a

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 228 sgg.

⁷¹⁹ *Ivi*, p. 237.

quello che si stabilisce fra il benefattore e il bisognoso. Al posto di una carità liberamente volta al benessere di un singolo, subentra il rapporto giuridico della comunità al singolo medesimo. In questo slittamento, evapora e si vanifica la dimensione della libera benevolenza, ogni rapporto si riduce a qualcosa di non etico: l'adulazione dell'inferiore verso il superiore nella speranza di un tornaconto. Ancor più radicalmente, riferendosi alla *Metaphysik der Sitten* Schleiermacher mostra che il giuridicismo conduce non solo all'appiattimento dell'individuale sull'universale e all'inautenticità dei rapporti sociali, ma persino a un'apologia dell'egoismo che sfocia in una visione utilitaristica, come si rende evidente nel collegamento tra carità e gratitudine stabilito da Kant sulla base della nozione di felicità. Per la felicità del benefattore, occorre che colui che usufruisce del beneficio ricambi il benefattore stesso con la sua gratitudine. In questo modo però, sul presupposto che ognuno deve essere aiutato nella necessità, si perviene alla sottomissione di colui che riceve il beneficio nei confronti di colui che lo eroga. Il beneficio diviene, in ultima analisi, un premio in cambio del quale si offre il sacrificio della libertà, aprendo la possibilità della «schiavitù etica»⁷²⁰ e alienando quella dimensione di libera gratuità che, incarnata esemplarmente nella comunità religiosa delle *Reden*, sola è in grado di stimolare l'autentico rapporto intersoggettivo.

§ 2. Le interlocuzioni schleiermacheriane. Sviluppi ed esiti

I luoghi in cui Schleiermacher torna nelle *Grundlinien* a misurarsi con la *lignée* Kant-Fichte non consentono soltanto di definire, in rapporto alle *Jugendschriften*, gli sviluppi in merito al nesso etica-religione e al gioco delle facoltà nell'azione e nel giudizio morale. Vi emerge anche infatti, più chiaramente che in quelle, la rilevanza del tema intersoggettivo e la posta in gioco nella critica al trascendentalismo, nell'evoluzione del confronto e nel mutato panorama testuale cui Schleiermacher fa riferimento: dalla *Kritik der praktischen Vernunft* alla *Metaphysik der Sitten*, per quanto riguarda Kant, dalla *Bestimmung des Menschen* al *System der Sittenlehre* e al *Naturrecht*, nel caso di Fichte. Riguardo all'evoluzione del panorama testuale, si è già accennato nel precedente paragrafo a quella che è la principale novità, nelle *Grundlinien*, del confronto con Kant e Fichte, ovvero l'introduzione dell'argomento del giuridicismo. Se Schleiermacher lamenta l'assenza di una tematizzazione

⁷²⁰ Ivi, p. 238.

etica del problema dell'altro in Kant, è proprio in virtù del giuridicismo che lo accomuna alla visione fichtiana. Si è visto che, secondo Schleiermacher, entrambi finirebbero per affermare una sostanziale precedenza del giuridico sull'etico, della destinazione comune sul destino individuale. Il lato naturale verrebbe dapprima escluso dall'etica per essere poi ricompreso surrettiziamente in un secondo momento, attraverso un'indebita mescolanza di contingenza e normatività. Entrambi i filosofi incorrerebbero dunque in una considerazione universalizzante e astratta del soggetto agente, in un formalismo cui conseguirebbe una mancata considerazione degli aspetti alogici della vita etica: la libera comunicazione, la socialità, i sentimenti di amore e di amicizia e, tra le facoltà, la fantasia, l'immaginazione, il piacere (*Lust*). Ora, tali insufficienze sul versante della dottrina etica si estendono all'intero sistema, esse, anzi, derivano a loro volta da un'impostazione originariamente inadeguata dei principi e delle parti del sistema stesso. La critica alla morale conduce così al problema della correlazione tra *Sittenlehre*, *Seelenlehre* e *Naturwissenschaft* nell'idealismo. Schleiermacher rimarca anche in questo caso l'indipendenza della morale, valorizzando di contro all'approccio kantiano-fichtiano quello di Platone e Spinoza. È questo un ultimo aspetto su cui si soffermano le prossime pagine. I due filosofi vengono associati in più luoghi dell'opera, assurgendo a un valore esemplare in molteplici ambiti: dal modo di concepire la virtù come intero, alla formulazione di un idoneo concetto del dovere e del bene, dal carattere propositivo dell'etica alla capacità di concepire il rapporto di particolare e universale avvicinandosi a un'idea di unità. Su quest'ultimo punto Schleiermacher sembra tuttavia riconoscere un vantaggio a Platone, suggerendo, specialmente nelle ultime pagine delle *Grundlinien*, l'idea di un'assimilazione della lettura jacobiana di Spinoza e di un'approssimazione a Platone stesso come contrappeso allo spinozismo. Esattamente al valore esemplare dei due filosofi e al loro variabile fungere come correttivo agli errori dei sistemi morali va ricondotto infine, a nostro avviso, il motivo dell'assenza nelle *Grundlinien* del riferimento a Leibniz e Jacobi, cui pure, come si è visto nel secondo capitolo, Schleiermacher dedica i suoi studi sin dal periodo giovanile e negli anni della *Berliner Zeit*.

Il plesso problematico appena enunciato permetterà di ricostruire in maniera unitaria le principali interlocuzioni schleiermacheriane su cui abbiamo focalizzato l'attenzione nella nostra analisi, dal criticismo all'idealismo. Di quest'ultimo è rappresentante nelle *Grundlinien* non soltanto Fichte, ma anche Schelling, a cui pure Schleiermacher si riferisce affrontando il rapporto tra versante naturale e versante morale della filosofia: un problema molto sentito

all'epoca e attorno al quale si costruisce il presupposto sistematico schleiermacheriano di una *Sittenlehre* coesa, completa e autonoma.

2.1. *Il giuridicismo kantiano e fichtiano*

«La differenza tra legalità [*Legalität*] e moralità [*Moralität*] non è ancora la stessa cosa che la differenza tra diritto [*Rechtlichkeit*] ed eticità [*Sittlichkeit*], ma indica soltanto la presenza o meno del soggettivo, ciò che è vitale o ciò che è morto dell'azione»⁷²¹. L'annotazione schleiermacheriana, contenuta nel quinto quaderno dei *Gedanken*, contiene un riferimento ai kantiani *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, ma potrebbe essere estesa allo stesso Fichte e in particolare al *Naturrecht*, per l'argomento che vi è espresso. Essa potrebbe assurgere a sintesi della critica al giuridicismo kantiano-fichtiano nelle *Grundlinien*. Questa ruota intorno all'idea per cui la distinzione tra morale e diritto e il passaggio dall'una all'altro non può essere contenuta semplicemente nell'opposizione tra il soggettivo e l'oggettivo, tra la presenza di un principio individuale determinante, quello morale, e l'assenza di esso in una legalità subita in quanto esterna all'individuo stesso. Così la distinzione kantiana tra moralità e legalità viene piegata all'esigenza polemica di Schleiermacher, consistente nell'evidenziare come al di sotto della distinzione tra moralità e legalità si riveli, in Kant e Fichte, una confusione tra le due, attiva già al livello dell'articolazione della *Sittenlehre*. Questa confusione è riconducibile a sua volta al modo erroneo o non fondato in cui viene compiuto il passaggio dall'individualità all'intersoggettività. Kant opererebbe in tal senso una meccanica trasposizione dal diritto alla morale, a fondamento della quale giacerebbe nient'altro che l'assunzione "naturale" dell'esistenza altrui, ovvero la carenza di una fondazione filosofica dell'intersoggettività. Analogamente, Fichte, lungi dall'assegnare all'intersoggettività un ruolo costitutivo nella formazione dell'individuo, trasformerebbe in modo irriflesso l'urto con l'altro descritto nella *Wissenschaftslehre* in una comunità unitaria di esseri razionali⁷²². L'istanza

⁷²¹ KGA I/3, p. 307 (*Gedanken V*, Nr. 89).

⁷²² Schleiermacher associa Fichte e Kant, e le rispettive opere sul diritto, nel formulare la sua critica al giuridicismo. Va ricordato tuttavia che, paradossalmente, è proprio Fichte il primo a rigettare la soluzione della *Metafisica dei costumi* e in particolare la distinzione tra *Sollen* e *Sein*, ritenuta formale e vuota, incapace di tenere conto della facoltà di desiderare inferiore. L'associazione schleiermacheriana è però agevolmente comprensibile, alla luce dell'atteggiamento necessitante e formalistico che accomuna per il Nostro i due filosofi. Si veda in proposito C. Cesa, *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle «Grundlinien»*,

schleiermacheriana che si esprime nella critica ai due filosofi, su cui ci soffermiamo nelle seguenti pagine, allude però a un precipitato positivo, già individuabile nella definizione della *Sittlichkeit* fissata nel quinto quaderno dei *Gedanken*: «l'eticità [*Sittlichkeit*] è l'identità o la sintesi di individualità e diritto [*Rechtlichkeit*]»⁷²³.

2.1.1. *Etica e diritto in Kant. Dalla Critica della ragion pratica alla Metafisica dei costumi*

Abbiamo ripercorso i momenti della critica a Kant nel primo libro delle *Grundlinien*, inquadrando attraverso la definizione del nesso etica-religione e del rapporto tra le facoltà nel giudizio e nell'agire morali lo sviluppo degli argomenti presentati nelle *Jugendschriften*, in particolare dalla prospettiva dei principi etici, a cui il primo libro è dedicato. Già a questo livello è emersa la significatività del tema intersoggettivo, e nel giuridicismo abbiamo ritenuto di poter condensare la novità della critica a Kant rispetto agli scritti giovanili. Come anticipato, le ragioni di tale novità, da chiarire ora rispetto ai singoli concetti etici, su cui si sofferma invece il secondo libro delle *Grundlinien*, vanno rinvenute nel parziale slittamento testuale rilevabile nell'opera del 1803. Nelle *Jugendschriften* il confronto veniva sviluppato con un riferimento quasi esclusivo alla *Critica della ragion pratica* e in alcuni casi alla *Critica della ragion pura*, come ad esempio nello scritto *Wissen, Glauben und Meinen*, al proposito del quale abbiamo ipotizzato anche la presenza di un'allusione alla *Religione entro i limiti della sola ragione*. Vi veniva ripreso il tema della dottrina dei postulati e veniva abbozzato il concetto di una religiosità universale e al contempo empirica, con ricorso alla nozione jacobiana di autocoscienza immediata. Nelle *Grundlinien*, il riferimento alle tre *Critiche* e ad altri scritti – come quello sul conflitto tra le facoltà e, ancora una volta, la *Religione* – si affianca al riferimento predominante alla *Metafisica dei costumi*. I motivi e le implicazioni di tale slittamento testuale coincidono tra loro, convergendo verso un unico punto: l'istanza sistematica che è alla base delle *Grundlinien* fa sì che la ricostruzione del percorso kantiano, a partire dalla prima *Critica* e attraverso il complesso della sua produzione,

cit., in part. p. 24: «Ciò che però, agli occhi dei suoi lettori, toglieva peso a questo atteggiamento, era l'insistenza di Fichte sulla indeterminabilità del soggetto come autonomia assoluta. Il che significava intendere l'autoformazione dell'io come un perenne avvicinamento all'idea, in cui contava più la direzione che non ciò che il singolo soggetto avesse di volta in volta effettivamente realizzato. Teoria, questa, che si esponeva a critiche da due opposte direzioni: di essere velleitaria (cioè di respingere all'infinito la realizzazione della sintesi suprema, il raggiungimento del bene), e di essere necessitante (cioè di porre la destinazione del genere umano come il fine di cui ogni singolo era solo lo strumento) – di essere indifferente, insomma, alla peculiarità dell'individuo».

⁷²³ KGA I/3, p. 309 (*Gedanken V*, Nr. 101).

venga a culminare nella *Metafisica dei costumi* quale opera di coronamento del sistema sul versante pratico. Già nel primo quaderno dei *Gedanken* Schleiermacher andava auspicando polemicamente la possibilità di dimenticare tale ruolo dell'opera, allo stesso modo in cui ci si era dimenticati che la *Metafisica della natura* costituiva il sistema corrispondente alla *Critica della ragion pura*⁷²⁴. Si è ricordato nel precedente capitolo che nel 1797 Schleiermacher scrive un commento alla *Metafisica dei costumi*. Non pervenutoci, ne rimane traccia in alcune annotazioni, che restituiscono un'argomentazione a grandi linee coincidente con quella condotta nelle *Grundlinien*: formalismo, assimilazione della dinamica virtuosa a quella giuridica, insufficienza del concetto di dovere, per l'introduzione al suo interno di distinzioni superflue, come quella tra doveri verso sé e doveri verso gli altri. L'argomento del giuridicismo vi è già adombrato, mostrando come già in questi anni – siamo nel periodo berlinese e nella fase della conoscenza con Schlegel – Schleiermacher vada riflettendo sulla tenuta complessiva del sistema kantiano.

Nell'introduzione alle *Grundlinien*, il Nostro muove proprio dalla *Critica della ragion pura* quando espone l'oggetto dell'opera, identificandolo con l'agire casuale dell'uomo. Alludendo alle polemiche contemporanee, Schleiermacher rimarca infatti di voler preliminarmente aggirare ogni definizione dell'agire libero, essendo il concetto di libertà un punto assai discusso: «Perché alcuni lo mettono a fondamento della propria etica come qualcosa di inevitabile, altri, pur costruendo un'etica, l'hanno invece completamente negato, e ci sono altri ancora, tra cui Kant, che a questo fine l'hanno completamente messo da parte»⁷²⁵. Il riferimento a Kant è – caso raro – esplicito e allude in particolare alla prima *Critica*, probabilmente nella seconda edizione del 1787, in cui la questione concernente la libertà trascendentale veniva classificata come meramente speculativa. Nella descrizione della prima classe di filosofi, coloro che pongono la libertà come inevitabile, è possibile invece cogliere un riferimento a Fichte, ma torneremo su questo punto nel prossimo paragrafo. Nell'introduzione al primo libro, Schleiermacher descrive il passaggio dalla suddivisione della filosofia in logica, etica e fisica, che accomuna gli antichi, alla bipartizione in filosofia teoretica e filosofica pratica. Così come nella prima le singole parti mancavano di una fondazione comune, nella seconda viene presupposto un concetto generale di filosofia che non è tale da collegare le sue due parti. Citando la kantiana architettura della ragione, Schleiermacher si rifà non soltanto alle tre *Critiche*, ma anche allo scritto *Sul conflitto delle*

⁷²⁴ Cfr. *supra*, p. 184.

⁷²⁵ KGA I/4, p. 39.

facoltà e, infine, alla *Metafisica dei costumi*, per evidenziare come, nonostante tutta la fatica impiegata da Kant, egli non sia stato in grado di fondare le singole scienze, che sembrano rispondere soltanto a un bisogno dialettico, per di più in maniera insoddisfacente. Etica pura e dottrina naturale diventano indiscernibili, nella mescolanza di felicità ed eticità, e il sistema kantiano non offre elementi per la realizzazione di quell'unità, derivante dal pratico, di tutte le conoscenze di ragione: per il passaggio dall'etico al teoretico, e viceversa. È a questo passaggio che Schleiermacher si riallaccia nel primo libro per fondare il plesso argomentativo restituito nel precedente paragrafo, muovendo da quella incongruenza fra dominio teoretico e dominio pratico che si rivela nella *Postulatenlehre*. Si costruisce così il confronto polemico con Kant, dalla critica al binomio etica-religione, fino alle variabili stilizzazioni della filosofia kantiana: come eudemonismo, per l'associazione di felicità e virtù; come stoicismo, per la definizione del sommo bene e l'articolazione inconsequente del rapporto tra ragione e natura; come giuridicismo e formalismo, per l'incapacità di pervenire dall'universale al particolare. Come si è visto, infine, il rapporto tra universale e particolare viene concepito principalmente come rapporto tra l'individuo e la società/comunità/socialità, motivo per cui l'argomento del giuridicismo ci ha condotto direttamente al punto cruciale dell'intersoggettività.

Ricapitoliamo ora brevemente i risultati di tale confronto, leggibili nell'analisi dei principali concetti etici contenuta nel secondo libro, e in particolare nella prima sezione, dedicata ai «concetti etici formali»⁷²⁶: dovere, virtù, bene-male. Il criterio preliminare fissato da Schleiermacher è quello secondo cui i tre concetti non devono essere subordinati l'uno all'altro né giustapposti, ma reciprocamente coordinati, così da ricoprire l'intera estensione del campo etico. Per quanto riguarda, in primo luogo, il concetto kantiano di dovere, viene ripercorsa l'accusa di giuridicismo. Per Kant, il dovere è «la necessità di un'azione determinata attraverso la legge»⁷²⁷. Nella *Metaphysik der Sitten*, la legislazione è etica se offre un'azione come dovere e il dovere come stimolo, giuridica se lo stimolo è anche di altro tipo. Ma l'agire umano deve avere un'altra fonte e un altro scopo in sé, di cui l'etica deve definire i limiti. In questo modo, infatti, anche il diritto naturale non può avere altra origine che la negatività della dottrina morale. Per Kant invece è santo solo ciò che corrisponde alla legge da lui fissata, con la conseguenza – lo si è osservato nel precedente paragrafo – che un'azione può essere conforme alla legge pur senza procedere dal sentimento morale. In questo modo, non soltanto si apre un campo di azioni paradossalmente non soggette alla

⁷²⁶ Ivi, p. 155.

⁷²⁷ Ivi, p. 157

legislazione morale, ma si nega finanche la connessione col secondo dei concetti etici, quello di virtù, connessione che risiede esattamente nella *sittliche Gesinnung* in quanto forza propulsiva. Il dovere infatti consiste nell'indicazione di un agire, indicazione non immediata, ma mediata dalla relazione al sentimento etico, che soltanto mette al riparo dal proliferare di distinzioni ritenute da Schleiermacher superflue: doversi verso sé e doveri verso gli altri; doveri perfetti e imperfetti; felicità propria e perfezione altrui. Il dovere è unico e indiviso, Schleiermacher rigetta da questo punto di vista non soltanto le classificazioni formali, ma anche le singole indicazioni del dovere, che invece va pensato in una relazione produttiva e propulsiva col sentimento morale. In Kant, invece, proprio la confusione di etico e giuridico conduce al misconoscimento del carattere effettuale e concreto del dovere. Riferendosi alla *Metafisica dei costumi*, scrive:

Kant ha così apertamente deviato dalla retta via, e confondendo il giuridico con l'etico, come spesso e facilmente gli accade, ha assunto la conformità a legge e l'eticità in quanto opposte, deteriorando in tal modo – se ne vedono le tracce dappertutto – l'intero concetto del dovere, l'unico di cui egli ancora consapevolmente si serva⁷²⁸.

In secondo luogo, veniamo al concetto di virtù. Anche in questo caso, Schleiermacher fa valere di contro a Kant l'unitarietà dell'azione e la connessione che attraverso la *sittliche Gesinnung* lega virtù e dovere, eticità e conformità alla legge. Se il concetto di virtù, in base al criterio della scientificità, deve indicare l'intero dell'etica, ogni azione deve poter essere giudicata come virtuosa o meno. In Kant invece la separazione fra la virtù e il dovere, concepiti come l'interno e l'esterno dell'azione, e il prevalere di una nozione soltanto negativa e limitativa della virtù fanno sì che quella che egli nella *Metaphysik* chiama «dottrina della virtù» finisca per essere, in un'inversione paradossale, soltanto una presentazione del suo contrario, ovvero del vizio. Anche in questo caso, il giuridicismo conduce a una serie di distinzioni inutili, tra le quali Schleiermacher menziona, non a caso, la distinzione tra virtù autoriferite e virtù sociali.

Le medesime implicazioni vengono rilevate relativamente al concetto di bene, il più difficile secondo Schleiermacher, perché assente nei moderni e trattato in modo poco chiaro negli antichi. Per trovare il suo posto nella scienza etica, il concetto di bene deve poter avere un rapporto alla terza forma dell'idea etica, ovvero il sommo bene. Della trattazione del

⁷²⁸ Ivi, p. 160.

sommo bene in Kant e Fichte si è già detto: occorre qui sottolineare soltanto due elementi ulteriori, concernenti ancora una volta, rispettivamente, la scientificità e la rilevanza del tema intersoggettivo. Riguardo alla prima, Schleiermacher rimarca come il concetto di bene, per essere ammesso all'interno dell'etica, debba costituire di per sé un intero in grado di coprire l'intero spettro delle azioni, proprio come la virtù e il dovere. Anche in questo caso, il rapporto fra i tre concetti è dato dal fatto che l'azione rappresenta il risultato di una forza produttiva. Nell'etica formalistica, l'errore deriva proprio dalla tendenza a ritenere il dovere di per sé insufficiente a produrre il bene. È come se l'azione fosse il mezzo e il suo prodotto lo scopo, non conseguibile interamente se non per mezzo del ricorso alla natura o alla dimensione extranaturale. Lo si è visto esemplarmente nella trattazione della *Postulatenlehre* e del concetto di sommo bene, richiedente per Kant, l'intervento di una causa extramondana, da un lato, e la mescolanza di un elemento naturale, quale la felicità, dall'altro. Proprio a questo livello s'inserisce il secondo degli elementi enunciati, la socialità, con un'assimilazione del piano comunitario a quello naturale o extramondano. Se nell'eudemonismo il piacere è di per sé sufficiente a produrre l'azione, anzi si risolve in essa, nel formalismo il dovere è insufficiente a produrre il bene. Così come nel primo è richiesto l'intervento della natura, nel secondo, in maniera analoga, è richiesto l'intervento di una causa extramondana, come in Kant, o quello dell'azione degli altri, i quali (è il caso degli stoici) sono a loro volta ridotti a una mera parte della natura o del caso. I caratteri di astrazione e appiattimento dell'individuale sull'universale avvicinano in ultima analisi il formalismo kantiano-fichtiano allo stoicismo, in cui l'attenzione alla socialità e al benessere della comunità mostra a un attento esame di essere soltanto estrinseca e finalizzata a un altro scopo, che prende variabilmente la forma della natura o del caso.

2.1.2. *Dalla Sittenlehre al Naturrecht: Fichte e il problema di metodo*

«Fichte ha spiegato chiaramente che non leggerà mai il libro. Ciò è abbastanza coerente col suo sistema, perché egli crede sempre di sapere in anticipo cosa un altro può dire e che ciò consista pressochè in un nonnulla»⁷²⁹. Con queste parole Schleiermacher reagisce, in una lettera all'amico von Willich, alla notizia ricevuta da Brinckmann circa l'intenzione fichtiana di non leggere le *Grundlinien*. Ben lungi dall'essere semplice espressione

⁷²⁹ Lettera di Schleiermacher a Ehrenfried von Willich del 28 gennaio 1804, KGA V/7, Nr. 1646, p. 210.

dell'assenza di stupore di fronte al rifiuto fichtiano, di per sé prevedibile ma pur sempre inatteso per Schleiermacher, il quale riponeva proprio nella reazione di Fichte le speranze più fervide durante la redazione delle *Grundlinien*, la reazione contiene il cardine dell'argomento fatto valere contro il filosofo nella ricostruzione del suo sistema: l'apriorismo metodologico e la precedenza della soggettività teoretica su quella pratica. Il suo svolgersi può essere seguito parallelamente a quello della ricostruzione della filosofia kantiana, giacché, proprio come nelle *Jugendschriften*, i due filosofi vengono sempre associati, seppur occasionalmente distinti rispetto ad alcuni punti. Si è detto che esattamente in ordine al giuridicismo Kant viene smarcato da Fichte, per la radicalità che in lui assume sin dai primi scritti l'orrore per il sensibile e la formalizzazione giuridica dell'etica. Fichte, invece, sarebbe incorso nel giuridicismo soltanto nell'evoluzione del suo pensiero. Da questo punto di vista, lo slittamento testuale nel caso di Kant è solo relativamente significativo, servendo a Schleiermacher da riprova di quel carattere giuridico che viene riconosciuto però sin nelle prime espressioni dell'etica del filosofo di Königsberg, al contrario, nel caso di Fichte esso è veramente cruciale. Se nelle *Reden* il riferimento implicito a Fichte poggiava sui materiali dell'*Atheismusstreit*, il confronto col filosofo, inaugurato dall'implicita risposta alla *Grundlage* contenuta nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, si sviluppava nei *Monologen* sotto il profilo morale e della concezione dell'individualità, nella recensione alla *Bestimmung* sotto il profilo spirituale-religioso. Qui Schleiermacher ripercorreva l'argomento della precedenza dell'io «fiero», già presente nella soggettività prometeica stigmatizzata nelle *Reden*, misconoscendo la presunta svolta religiosa che lo scritto avrebbe dovuto rappresentare. Nelle *Grundlinien* persiste, nella stessa ottica, il riferimento alla *Grundlage* e alla *Wissenschaftslehre*, accanto a quello alla *Bestimmung des Menschen*. Se attraverso il primo si mostrano le incongruenze dell'organizzazione del sistema, per il rapporto stabilito tra filosofia pratica e filosofia teoretica, il secondo viene finalizzato anch'esso all'argomento del giuridicismo, per mostrare la precedenza stabilita da Fichte della destinazione comune sul destino individuale. L'ampliamento del campo testuale a *Sittenlehre* e *Naturrecht* è decisivo perché è in questi testi che viene rilevata la confusione tra etico e giuridico. Si può anzi desumere da quanto detto che proprio Fichte, in particolare con la sua concezione dell'intersoggettività, rappresenti il principale idolo polemico delle *Grundlinien*.

Muoviamo, come per Kant, dall'*Introduzione* all'opera. Si è visto nel precedente paragrafo che nel passo in cui Schleiermacher inquadra l'oggetto della *Sittenlehre*, l'agire casuale dell'uomo, contrapponendolo alla libertà, punto assai discusso dai contemporanei,

allude alla presupposizione fichtiana dell'agire libero. Contrariamente a Kant, che ne fa l'oggetto di un postulato, Fichte concepisce come inevitabile il carattere libero dell'agire. Ne derivano inconseguenze affini a quelle kantiane, specialmente nel modo di pensare il rapporto tra *Sittenlehre* e *Naturrecht*. I loro ambiti non possono essere distinti come indipendenti, perché condividono i medesimi contenuti (il matrimonio – cui Schleiermacher accennava già nei *Vertraute Briefe* – la proprietà, lo Stato), né possono essere ricondotti a un principio superiore, il che inficia il loro statuto epistemologico, sulla base della concezione della scienza che Schleiermacher presenta sin nell'*Introduzione*. Il riferimento è alla *Grundlage* e all'applicazione dei principi della *Wissenschaftslehre* a etica e diritto⁷³⁰. La critica di Schleiermacher è radicale, facendo perno sulla questione sistematica della fondazione della filosofia. Come viene chiarito nell'introduzione al primo libro, è in discussione anche in questo caso il rapporto tra parte teoretica e parte pratica della filosofia. Alludendo alla *Wissenschaftslehre* e in particolare alla *Grundlage*⁷³¹, Schleiermacher rileva il fallimento dei tentativi fichtiani di costruire un sistema. Come Kant nella dottrina dei postulati ha stabilito un rapporto incongruente tra pratico e teoretico, così Fichte non è riuscito a collocare l'etica all'interno di un sistema scientificamente coeso. Le inconseguenze dell'etica non possono dunque essere giustificate in quanto accidentali, come se vi fosse un sistema coerente da cui essa può occasionalmente deviare: in Fichte lo stesso sistema scientifico su cui la *Sittenlehre* dovrebbe fondarsi è carente, mostrando di essere un vuoto nome a cui non corrisponde un oggetto reale. Dopo aver stabilito i limiti e i criteri della *Wissenschaftslehre*, il filosofo fa cominciare la *Sittenlehre* dall'azione già data, motivo per cui alla libertà dell'azione viene riconosciuto un carattere necessario. Nonostante i tentativi di rielaborazione del problema nelle diverse edizioni della *Wissenschaftslehre*, Fichte non riesce così a connettere in un modo che non sia casuale dottrina della scienza, dottrina morale e dottrina giuridica. Egli giustappone l'io teoretico, l'impulso all'autoattività e l'espressione giuridica dell'autoattività, provocando una sostanziale inversione di *Sein* e *Sollen*, particolarmente leggibile nel *System der Sittenlehre*. In conclusione, se il giuridicismo kantiano è fondativo, essendo la sua stessa *Sittenlehre* una traduzione etica del giuridico, Fichte perviene al giuridicismo a posteriori, attraverso una distinzione innaturale tra legge ed etica:

⁷³⁰ I curatori dell'edizione critica (cfr. KGA I/4, p. 39) rimandano a J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig 1794, p. 297, Ak I/2, 1965, p. 427; *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Erster Teil*, Jena-Leipzig 1796, p. XI, Ak I/3, 1966, p. 319 e a *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1798, pp. 57-59, Ak I/5, 1977, pp. 64,69.

⁷³¹ Cfr. KGA I/4, pp. 48 sgg.

Così un'applicazione invertita dell'essere e del dovere è l'unica fondazione di un'altra espressione della legge morale, a cui viene ricollegato molto altro: e cioè che ciò che viene perseguito tramite questa legge, poiché deve sempre essere e non è mai, deve risiedere nell'infinito, cosicché esso viene approssimato soltanto in una serie⁷³².

Il collegamento fichtiano tra scienza naturale e *Sittenlehre* è inaccettabile per Schleiermacher, che prescinde nel primo libro dal giudizio del valore intrinseco dell'etica stessa e si limita a criticare, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il ricorso di Fichte alla natura, vedendovi quella medesima commistione incontrollata di formale e naturale su cui basa l'eudemonismo kantiano. Nel secondo libro delle *Grundlinien*, passando come per Kant dai principi ai concetti etici, il filosofo si sofferma invece sui contenuti della *Sittenlehre*, esplicitando la critica al giuridicismo fichtiano, in particolare quell'inversione del rapporto tra etica e diritto che si rivela nella differenza stabilita all'interno della *Sittenlehre* tra il «cosa» e il «come» dell'azione libera. Il passaggio dal *Trieb* naturale a quello etico viene compiuto da Fichte tramite un'interruzione della serie naturale stessa. L'opposizione fra *Naturtriebe* e il sentimento dello *Streben*, accompagnato dal pensiero della libertà, serve così a trasformare surrettiziamente l'impulso puro in un impulso morale. L'opposizione tra i due impulsi – decostruita da Schleiermacher nel primo libro – deriva dal concepire l'azione come qualcosa che ha sempre a che vedere con oggetti esterni all'io. Essa non si supera però, come prova a fare Fichte, distinguendo tra forma e contenuto dell'azione, come materia del volere. Non solo i mezzi (lo Stato, la chiesa), ma anche il fine, e cioè l'io, dell'azione, vengono annullati da Fichte nell'unico punto di correlazione tra legge morale e dottrina della scienza, tra etica e natura. È qui leggibile, in tutta la sua fecondità, l'applicazione schleiermacheriana dello strumentario concettuale del determinismo etico: «Così la serie tramite la cui prosecuzione l'io dovrebbe divenire libero è una parte di quella la somma delle cui parti fa l'intero della sua dipendenza»⁷³³.

Il cosa e il come sono dunque inseparabili per Schleiermacher, che analizzando il primo dei concetti etici, il dovere, sintetizza al meglio l'accusa di giuridicismo allorché osserva che in Fichte «il concetto del dovere è tale da precedere la dottrina morale, essendo tratto dalla teoria del diritto, separata da quella in maniera totalmente arbitraria»⁷³⁴. Le

⁷³² Ivi, p. 60.

⁷³³ Ivi, p. 62.

⁷³⁴ Ivi, pp. 160-161.

inconseguenze che ne derivano sono relative, ad esempio, alla distinzione di classi di doveri, già rifiutata in Kant, e per le stesse ragioni rifiutata in Fichte: nel caso specifico, la distinzione tra doveri condizionati e incondizionati, doveri particolari e universali. Tuttavia Schleiermacher – lo abbiamo anticipato – attenua in parte le sue osservazioni, specificando che in Fichte tale carattere giuridico non ha grosse conseguenze perché esteso in superficie e non radicato in profondità, come nel caso di Kant, e limita l'articolazione critica degli altri due concetti etici (la virtù e il bene) alla discussione di filosofi antichi come Diogene Laerzio e Aristotele, e, fra i moderni, Kant e Garve. La critica al concetto fichtiano di dovere resta invece molto forte, nonostante le clausole metodologiche, e ricorre ancora alla fine del secondo libro, nei passaggi in cui Schleiermacher definisce la struttura dell'agire etico con ricorso al sentimento, rigettando il *Gewissen* come concetto trascendentale e fondamento solo parziale dell'azione. La sua insufficienza a definire in modo non tumultuoso ma sistematico le massime dell'azione viene riportata infine, nel terzo libro, alla circostanza per cui «l'individualità appartiene per Fichte alle condizioni essenziali dell'egoità»⁷³⁵, con una rimodulazione dell'argomento che abbiamo visto all'opera in qualche modo nella recensione alla *Bestimmung des Menschen*: la riduzione dell'individualità storica e concreta all'io teoretico. Dal fondamento trascendentale del *Gewissen* e dall'assenza del versante emotivo-sentimentale deriva anche l'inaccettabilità per Schleiermacher della teoria fichtiana del matrimonio, dell'amicizia e dei rapporti sociali, all'interno della cui trattazione viene appunto ripresa la discussione critica del *Gewissen* già abbozzata nel primo libro sul versante trascendentale. Su entrambi i punti torneremo più avanti, trattando la *pars construens* delle *Grundlinien*: da un lato, il fondamento trascendentale dell'etica, individuato da Schleiermacher nel sentimento, dall'altro, l'integrazione all'interno della *Sittenlehre* di nuovi campi dell'esperienza spirituale, tra cui appunto la *Geselligkeit* nelle sue diverse declinazioni. Merita approfondire, in chiusura, la relazione del giuridicismo col tema intersoggettivo. Se infatti abbiamo più volte rimarcato che l'articolazione del rapporto universale-particolare viene per lo più pensata in riferimento al binomio individuo-socialità e che dunque l'accusa di giuridicismo e universalismo si lega intrinsecamente al tema intersoggettivo, un passo schleiermacheriano contenuto nel primo libro rende l'idea di come tale connessione non sia solo il frutto di una tesi interpretativa, ma un assunto esplicito delle *Grundlinien*: la

⁷³⁵ Ivi, p. 298.

manca, in Kant e Fichte, di un'adeguata deduzione dell'intersoggettività⁷³⁶. Riferendosi al *System der Sittenlehre*, Schleiermacher rimarca l'arbitrarietà di quel passaggio dall'io alla pluralità degli individui su cui dovrebbe fondarsi il passaggio dall'autoattività dell'io a un'etica reale e applicata, e scrive:

L'apparenza che egli abbia raggiunto il suo scopo svanisce presto, se si considera che la più essenziale di queste condizioni, su cui in definitiva si basa l'intera etica, è la stessa che viene dedotta e concepita come non necessaria, ma solo come una mera possibilità, ovvero la pluralità degli individui⁷³⁷.

2.1.3. Implicazioni cosmologiche. La correlazione tra Sittenlehre, Seelenlehre e Naturwissenschaft nell'idealismo

Occorre soffermarsi ancora su due elementi, che chiudono il cerchio della collocazione schleiermacheriana fra criticismo e idealismo fino alle *Grundlinien*: il rapporto tra scienza della natura e dottrina etica e quello tra filosofia pratica e filosofia teoretica. Nel terzo libro Schleiermacher torna a più riprese sul tema del dovere e della erroneità della distinzione fichtiana tra il cosa e il come dell'azione, ricollegandola nelle ultime pagine a quella, che lo accomuna a Kant, della distinzione tra etica pura ed etica applicata. Il presunto bisogno di un'etica applicata nasce secondo il Nostro da nient'altro che dalle insufficienze dell'etica pura, limitata in virtù del suo legame allo spirito del tempo presente. Di contro, Schleiermacher rimarca la necessaria universalità dell'etica, il suo dover essere valida per ogni luogo e per ogni tempo, al di là delle mode filosofiche del momento. È sotto questo profilo che l'evoluzione dei riferimenti testuali kantiano-fichtiani risulta decisiva nelle *Grundlinien*. Infatti, proprio la distinzione tra due momenti della disciplina, puro e applicato, e il loro sviluppo nelle rispettive opere dei due autori – sviluppo linearmente visibile in Kant, col passaggio dalla *Critica della ragion pratica* alla *Metafisica dei costumi* – denuncia un procedimento in cui «la natura umana non viene dedotta da nessuna parte, ma soltanto

⁷³⁶ Cfr. C. Cesa, *Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle «Grundlinien»*, cit., p. 33: «Non può stupire che Schleiermacher non trovi convenientemente argomentata questa dottrina. Fichte, egli nota, ha usato una formula molto bella là dove ha parlato dell'arrestarsi, con timore quasi religioso, di fronte all'altro uomo; ma il modo in cui ha trasformato "l'intimazione rivolta all'io" nella "comunanza degli enti razionali" è "singolare e davvero magico". Kant, poi, non ha neanche tentato di spiegare in quale modo si legittimino teoricamente gli "altri", pur trattando dei doveri che si hanno verso di essi; anche in questo caso, egli effettua un semplice trasferimento dal diritto alla morale».

⁷³⁷ KGA I/4, p. 128.

colta»⁷³⁸. Il motivo della reiterata critica alla suddivisione dell'etica in etica pura ed etica applicata è da rinvenire anch'esso, in ultima analisi, nell'articolazione del rapporto tra universale e particolare. Schleiermacher sottolinea come il modo di trattare la natura umana riveli nei due filosofi la mancanza di una deduzione o costruzione del particolare dall'universale, per cui il presunto idealismo si riduce a un formalismo che presenta gli stessi limiti del suo opposto: l'empiricità di un coglimento a posteriori della natura e la mancanza di un principio sistematico di connessione e determinazione del particolare attraverso l'universale. Le due principali incongruenze riscontrabili in Fichte – la trattazione incompleta del dovere e l'aver trascurato lo sviluppo dell'etica pratica come qualcosa di secondario – sono ricondotte da Schleiermacher a un unico, medesimo errore: «il voler riconoscere qualcosa come assolutamente dato nell'etica»⁷³⁹. Esso reitera a livello sistematico l'errore compiuto da Kant nella *Metaphysik der Sitten*, ossia la divisione della legislazione della natura in interna ed esterna, per cui la legislazione è etica se offre un'azione come dovere e il dovere come stimolo, giuridica se lo stimolo è anche di altro tipo. Al proposito, non è sufficiente stabilire, come fa Fichte, che il concetto di diritto non può mai contraddire la legge morale, perché per il modo in cui è trattato nel *Naturrecht*, e portato alle estreme conseguenze, il diritto naturale diviene in Fichte «una metà della filosofia idealistica, precisamente la fisica», rispondente al bisogno di «trovare il naturale e il necessario di ciò che nella dottrina politica appare come un che di arbitrario e positivo»⁷⁴⁰. In tal modo, sfuma la distinzione tra *Sittenlehre* e *Naturrecht*. I due ambiti, condividendo gli stessi oggetti, non possono essere considerati come indipendenti, né tantomeno possono essere ricondotti a un unico principio, il che contraddice al presupposto fichtiano, assunto con radicalità dallo stesso Schleiermacher, per cui «per tutto ciò che è scientifico può esistere un solo fondamento e una sola prova»⁷⁴¹.

Proprio sul presupposto della separazione tra diritto ed etica, entra in gioco il problema della correlazione tra *Sittenlehre*, *Seelenlehre* e *Naturwissenschaft* nell'idealismo. È questo l'esito più maturo dell'impresa teorica delle *Grundlinien*, esposto nella conclusione dell'opera. Se infatti l'etica deve essere una scienza e non mera apparenza, vi deve essere un collegamento tra le due condizioni che valgono per ogni scienza – il rapporto alle altre scienze e il riferimento al reale – e questo collegamento può darsi in due modi: o lo sviluppo

⁷³⁸ Ivi, p. 330.

⁷³⁹ Ivi, p. 331.

⁷⁴⁰ Ivi, p. 343.

⁷⁴¹ Ivi, p. 342.

dell'etica dipende da quello dalle altre scienze, o, viceversa, le altre scienze dipendono dall'etica. Una duplice possibilità che Schleiermacher non scioglie e che ha nondimeno un'implicazione non eludibile, ossia l'evidenza che i germogli della scienza etica e la sua tensione verso la forma sono nati assieme e mescolati agli elementi di storia e scienza naturale. Quest'ultima problematica porta il Nostro a confrontarsi con le implicazioni cosmologiche dell'idealismo, non soltanto Fichte, ma la scienza della natura di Schelling. Perveniamo così, con le *Grundlinien*, alla chiusura dell'arco cronologico, filosofico e teoretico dato dalla tensione tra i due termini enunciati nel titolo della tesi. Con l'ausilio dei quaderni di *Gedanken*, la collocazione schleiermacheriana tra criticismo e idealismo assume contorni definiti, aprendo scenari problematici non scontati. Uno di questi riguarda, appunto, il rapporto tra filosofia teoretica e filosofia pratica, di cui si è in parte già discusso, e va inquadrato più precisamente attraverso la relazione tra fondamento metafisico-cosmologico e scienza etico-antropologica. Secondo quali modalità la soluzione prospettata da Schleiermacher è esente essa stessa da una ricaduta nella cosmologia? Diagnosticati gli errori dei sistemi morali precedenti, essa mira a porsi, attraverso l'idea di un sistema scientifico misurato e coeso, tra i due estremi di un'etica che esclude la possibilità della scienza naturale (Fichte) e di una scienza naturale che non lascia spazio all'etica (Schelling). Vediamo in che termini.

Del rapporto tra scienza della natura e dottrina morale si è già detto; riguardo alla dottrina dell'anima, occorre aggiungere che Schleiermacher rivendica anche in questo caso l'indipendenza della *Sittenlehre*. Quest'ultima deve trarre da se stessa i suoi concetti in maniera autonoma e deve essere in grado di cogliere l'individuo nel suo aspetto etico, a prescindere dai parametri della dottrina dell'anima, compresa la distinzione moderna, su cui Schleiermacher richiama l'attenzione, fra le virtù e la perfezione di alcune parti dell'anima. Eludere del tutto la dottrina dell'anima o derivarla da se stessa sono gli unici due modi possibili, secondo Schleiermacher, per concepire la connessione tra *Seelenlehre* e *Sittenlehre*. Al proposito, il Nostro riconosce a Fichte il merito di aver fatto a meno della dottrina dell'anima, a Spinoza quello di averla dedotta autonomamente:

Perciò la migliore etica è senza dubbio quella che o prende in prestito da essa [la dottrina dell'anima] il meno possibile, e in ciò finora Fichte ha indubbiamente superato tutti gli altri, o quella che riesce a

trattare secondo il proprio modo e i propri principi le manifestazioni dell'anima, cosa della quale Spinoza ha fornito un esempio eccellente⁷⁴².

Le altre etiche, al contrario, con la pretesa di costruire il carattere attraverso l'uso di concetti innaturali, mostrano di «non essere in grado di cogliere un individuo»⁷⁴³. In esse si può trovare il giusto soltanto per caso, e comunque in modo malfermo, in quanto secondo la concezione della scienza stabilita nelle *Grundlinien* l'etica deve ricavare interamente da sé i suoi concetti. Concetti come la lode, il biasimo, l'autostima e la coscienza sono così esclusi da Schleiermacher dalla trattazione dei principali concetti etici condotta nel primo libro, perché non fanno parte della *Sittenlehre*, ma indicano soltanto ciò che costituisce il contenuto reale dei concetti etici stessi. Nella conclusione delle *Grundlinien*, tornando sulla questione della completezza dell'etica, Schleiermacher tira infine le fila delle osservazioni sistematiche condotte nell'intera opera, riguardo al rapporto tra l'etica e le altre scienze. Se nel secondo libro viene sottolineata l'autonomia dell'etica dalla dottrina dell'anima, argomento che si affianca a quello – vero e proprio fulcro teoretico delle *Grundlinien* – della sua indipendenza dalla dottrina del diritto, nella conclusione la sottolineatura del nesso tra *Naturwissenschaft* e *Sittenlehre* può essere compresa soltanto sulla base di un ultimo elemento polemico finora rimasto in ombra, ovvero il legame tra filosofia pratica e filosofia teoretica in Schelling, che si riallaccia proprio alla dottrina dell'anima:

Tra le diverse idee in base alle quali è stata elaborata la dottrina della natura e quelle che sono a fondamento dell'etica, si trova una somiglianza di rapporti e una dominante, trasversale connessione di ciò che è affine alla quale si sarebbe dovuto assicurare già da molto tempo un previo riconoscimento, tramite la proposizione secondo cui la filosofia pratica di uno, per come essa stessa è definita attraverso l'eticità, determina a sua volta anche la sua filosofia teoretica⁷⁴⁴.

Il legame tra filosofia teoretica e filosofia pratica nella filosofia idealistica è quanto viene ribadito con riferimento a Schelling e al rapporto tra filosofia della natura e filosofia trascendentale nel quinto quaderno dei *Gedanken*. Se da un lato Schleiermacher rileva come le due parti della filosofia non siano del tutto contrapposte in Schelling, essendo riconducibili a un medesimo principio, dall'altro rimarca la mancanza di una scienza superiore sotto la

⁷⁴² Ivi, p. 258.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ Ivi, p. 354.

quale sia possibile raccogliere entrambe⁷⁴⁵ e ristabilisce il parallelismo tra le due nei termini di una deduzione delle reciproche realtà: «così come la filosofia trascendentale chiarisce il mondo esterno come realtà per l'io, nello stesso modo la filosofia della natura deve chiarire la realtà dell'io per il mondo esterno»⁷⁴⁶. Schleiermacher riproduce poi la connessione stabilita tra filosofia trascendentale e filosofia della natura a livello delle scienze particolari, da esse derivate. L'esplicitazione del riferimento alla morale conferma il valore esplicativo di questi frammenti e il loro legame con la discussione dell'idealismo schellinghiano condotta nelle *Grundlinien*:

Schelling ha tentato di farlo con l'anima del mondo, ma ci è riuscito? Ancora: se c'è una fisica speculativa, in quanto scienza particolare ricavata dai principi della filosofia della natura, allora deve esserci anche una dottrina speculativa dello spirito, ricavata dai principi dell'idealismo. Schelling ha una simile dottrina, e quale sarebbe? Forse la morale, intesa nel mio senso?⁷⁴⁷.

Seguendo la medesima connessione tra filosofia teoretica e filosofia pratica stabilita nel frammento precedente, e invertendo soltanto il rapporto consequenziale tra le due, Schleiermacher stabilisce che la morale, secondo i principi stessi dell'idealismo, dovrebbe essere ricavata dal versante teoretico della filosofia. Un rapporto di dipendenza reciproca tiene insieme dunque filosofia pratica e filosofia teoretica: Fichte e Schelling sono accomunati dal fatto di aver trascurato una delle due, sbilanciandosi alternativamente sul lato della natura o dell'io. Nota la critica alla concezione dell'intersoggettività di Fichte nelle *Grundlinien*, non è difficile riconoscere nelle osservazioni schleiermacheriane sul rapporto tra filosofia trascendentale e filosofia della natura un appunto sul metodo filosofico schellinghiano *tout court*, sulla concezione della scienza ad esso sottesa e sul modo in cui vi viene compiuto il passaggio dal particolare all'universale. L'allusione a Schelling, in associazione con Fichte, traspare dunque già nella fase preparatoria delle *Grundlinien*. Nella stessa lettera in cui

⁷⁴⁵ Cfr. KGA I/3, pp. 296-297 (*Gedanken V*, Nr. 58): «Filosofia. La filosofia trascendentale di Schelling e la sua scienza della natura non sono del tutto contrapposte l'una all'altra, egli deve essere anzi pervenuto, nella prima, al regno degli spiriti, allo stesso modo in cui è pervenuto, nella seconda, a un mondo corporeo. Vorrei anche sapere come egli concepisce la relazione tra il contemplare o il trovare tramite la contemplazione e la sua scienza della natura, e come egli chiami il livello superiore, nella misura in cui esso è un sapere, in cui entrambe le discipline sono collegate. Il suo fulmine, che torna anche in Hegel, non è molto meglio dell'urto fichtiano». È indicativo che il frammento in questione citi l'*Anstoß* fichtiano, accostandolo, come fatto da Hegel nella *Differenzschrift*, alla trattazione schellinghiana del «Blitz» (i curatori dell'edizione critica rimandano in part. a Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena 1801, pp. 146 sgg.).

⁷⁴⁶ KGA I/3, p. 300 (*Gedanken V*, Nr. 71).

⁷⁴⁷ *Ibid.*

Schleiermacher si compiaceva immaginando la reazione fichtiana alle *Grundlinien*, d'altronde, egli prevedeva altresì l'irritazione di Schlegel riguardo al mancato "schellinghianismo" dell'opera. Siamo nel bel mezzo di quella che Schleiermacher stesso definirà qualche mese dopo, in una lettera a Reimer, la «guerra silenziosa»⁷⁴⁸ con Schelling: «August Wilhelm Schlegel storcerà il naso nel vedere che non c'è nient'altro che ciò, e che non vi sia nessuno "schellinghianismo"»⁷⁴⁹. Particolarmente, Schleiermacher si riferisce all'implicito botta e risposta intrecciato tra le *Grundlinien* e la *Methodologie* di Schelling: «Perché così come io mi riferisco a lui in maniera dubbiosa nella *Critica*, così lui a me nella *Metodologia*»⁷⁵⁰. Nella conclusione delle *Grundlinien*, infine, Schleiermacher fa riferimento a due interlocutori principali, nel restituire le due interpretazioni opposte del rapporto tra filosofia pratica e filosofia teoretica da cui vuole tenersi lontano: l'una, sbilanciata sul versante pratico, rende impossibile la filosofia teoretica, l'altra, sbilanciata sul versante della filosofia della natura, esclude la possibilità di un'etica. Si tratta proprio di Fichte, da una

⁷⁴⁸ Lettera a Reimer dell'11 novembre 1803, KGA V/7, p. 94, Nr. 1590 (cfr. KGA I/4, p. LV).

⁷⁴⁹ Lettera a Henriette Herz del 20 gennaio 1803, KGA V/6, Nr. 1424, p. 277 (cfr. KGA I/4, p. XLVI).

⁷⁵⁰ Lettera a Reimer dell'11 novembre 1803, cit. La "guerra silenziosa" proseguirà anche dopo l'uscita delle *Grundlinien*, con la recensione alle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (Tübingen 1803), pubblicata da Schleiermacher il 23 aprile del 1804 sulla *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* (cfr. KGA I/4, pp. 461-485). Fulcro della recensione, come Schleiermacher stesso evidenzia in un frammento contenuto nel quinto quaderno dei *Gedanken*, è la scarsa produttività euristica del «collegamento dell'esoterico con l'essoterico» (Nr. 208, KGA I/3, p. 336), nel rapporto stabilito tra le diverse scienze, e in particolare l'idea che la costruzione del cristianesimo proceda dall'idealismo trascendentale. Allo stesso modo, aggiunge in un altro appunto, «ognuna delle diverse scienze deve avere una propria relazione. La giurisprudenza come simbolo della costituzione del mondo delle idee, la fisica pratica forse propriamente come simbolo della poesia o anche della sintesi necessaria tra arte e scienza» (Nr. 211, *ivi*, p. 337). Già nel frammento 71, citato in precedenza, Schleiermacher vedeva nella sintesi della fisica speculativa, in quanto derivata dai principi della filosofia della natura, e della dottrina dello spirito, in quanto derivata dai principi dell'idealismo, «la vera dottrina dell'arte» (*ivi*, p. 300), riferendosi all'unione di spirito e materia come quintessenza della produzione artistica. Il parallelismo con l'arte è peraltro ricorrente nelle *Grundlinien*. La dimensione del giudizio secondo un ideale e della libertà insita in una produzione che congiunge spirito e materia associa in un rapporto analogico arte ed etica. Cfr. in proposito H. Süskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermacherschen System*, Mohr, Tübingen 1909; O. Brino, *L'architettura della morale*, cit., pp. 152-160. Brino rileva come il punto principale del confronto fra Schelling e Schleiermacher sia rappresentato dalla concezione del rapporto tra religione e teologia. L'autonomia del religioso e la sua irriducibilità a qualsivoglia scienza, stabilita nelle *Reden*, si scontra nella recensione alla *Methodologie* con la concezione schellinghiana della teologia come «corrispettivo oggettivo della conoscenza filosofica più elevata» (*ivi*, p. 154). Sul soggettivismo schleiermacheriano si soffermava d'altronde la critica di Schelling a Schleiermacher nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, dove pure il filosofo riconosceva il valore della sottolineatura, nelle *Reden*, dell'indipendenza della religione da morale e metafisica. Precedentemente all'opposizione a Schelling e al suo idealismo dinamico nelle *Grundlinien*, Schleiermacher aveva riconosciuto nella sua filosofia della natura «una contestazione a partire dal piano fisico all'antinomia kantiana» (p. 152). Nella recensione alla *Bestimmung des Menschen* di Fichte, egli s'inseriva anzi ironicamente, in polemica col filosofo, «nella schiera dei "non filosofi o filosofi naturali"» (*ibid.*). Opportunamente, Brino rinviene in questo passaggio un'implicita allusione alla filosofia della natura che Schelling andava elaborando in quegli stessi anni, e in cui probabilmente Schleiermacher leggeva un fondamento fisico unitario per la sua etica, da opporre ai dualismi kantiano-fichtiani: «Quando all'inizio del nuovo secolo (dopo l'ultimo porsi a fianco del suo antico maestro nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*) le divergenze tra Fichte e Schelling emergono compiutamente è sempre al secondo e mai al primo che va il maggiore favore da parte di Schleiermacher» (*ibid.*).

parte, segnatamente il Fichte della *Bestimmung des Menschen*, e della filosofia della natura di Schelling, dall'altra⁷⁵¹. Entrambi i filosofi credono di aver portato a termine il loro compito sistematico, l'uno avendo escluso dall'etica ogni eudemonismo, l'altro avendo estromesso dal dominio della scienza della natura ogni forma di atomismo. Nel complesso, i due filosofi, raggruppati sotto l'etichetta dell'«idealismo dinamico» e contrapposti come il versante pratico e quello naturale della filosofia, sono accomunati dal fatto di non essere giunti a quella «perfetta verità e chiarezza della coscienza» che sola porta in un sistema «la misura e l'ordine»⁷⁵². In entrambi i filosofi mancherebbe l'idea sistematica della scienza: l'idealismo dinamico, conclude Schleiermacher, ripercorrendo uno dei principi cardine della concezione della scienza presentata nelle *Grundlinien*, «difficilmente può provare la sua derivazione da un'idea della somma conoscenza»⁷⁵³.

2.2. Lo spinozismo delle Grundlinien

Un'osservazione di massima del panorama filosofico di riferimento delle *Grundlinien* alla luce delle interlocuzioni intrecciate fra la fase giovanile e quella romantica restituisce immediatamente l'evidenza di due dati, di primo acchito slegati: la presenza di Spinoza e Platone in funzione esemplare, in una serie di passaggi decisivi della trattazione, e, d'altro canto, l'almeno apparente assenza di due interlocutori il cui ruolo non marginale si era definito proprio nel contesto degli studi spinoziani di Schleiermacher: Leibniz e Jacobi. L'ipotesi da verificare è che i due dati possano essere letti in continuità, come facce opposte di una stessa medaglia. Il *trait d'union* avrebbe a che vedere proprio con quello che può essere considerato il fulcro tematico e il criterio guida delle *Grundlinien*, ossia la concezione del rapporto tra particolare e universale, nelle diverse declinazioni a cui i due termini si prestano. Un ulteriore elemento complica infine il problema in questione, il fatto cioè che, pur accomunando i due filosofi come rappresentanti di un'idonea concezione della scienza, in alcuni passaggi delle *Grundlinien* Schleiermacher sembra accordare una preferenza a Platone su Spinoza. Proprio questa osservazione introduce un richiamo tra i due dati apparentemente eccentrici, giacché la preferenza accordata a Platone potrebbe suggerire una discontinuità rispetto allo spinozismo riscontrabile nelle *Spinoza-Studien* e nelle *Reden*. Più radicalmente,

⁷⁵¹ Cfr. KGA I/4, p. 355.

⁷⁵² Ivi, p. 357.

⁷⁵³ Ivi, p. 356.

essa potrebbe denunciare una parziale assimilazione della lettura jacobiana di Spinoza. La valorizzazione di Platone assumerebbe così il significato di un accoglimento della critica jacobiana al razionalismo di Spinoza. Schleiermacher osserva che soltanto in Platone la molteplicità viene chiaramente e apertamente riconosciuta nella sua eternità ed originarietà, gli altri sistemi morali commettono invece l'errore di premettere all'etica una teoria fisica basata su un afferramento razionale della realtà, trascurando – diversamente da quanto avviene nel filosofo greco – la fantasia, la facoltà spirituale dell'uomo consistente nella capacità di connessione e produzione. Sebbene Spinoza non sia associabile a questi ultimi, l'assunzione della sua concezione del rapporto tra universale e particolare, fatta valere nelle *Reden*, sembrerebbe nelle *Grundlinien* colorarsi di qualche riserva critica, cedendo il passo alla presenza platonica. Tale evoluzione è forse riconducibile ai risultati del confronto con Jacobi, inaugurato negli *Spinoza-Studien* e in apparenza interrottosi nella fase intercorrente fra le *Reden* (1799) e la dedica della seconda edizione della *Glaubenslehre*⁷⁵⁴.

2.2.1. Spinoza e Platone come esempi di una buona dottrina morale

«Sono rimasti soltanto due filosofi che possano essere lodati per aver tentato una deduzione dell'etica: Platone tra gli antichi, Spinoza tra i moderni»⁷⁵⁵. Così Schleiermacher introduce nel primo libro i due filosofi che svolgeranno una funzione esemplare lungo tutte le *Grundlinien*. Spinoza e Platone, pur appartenendo a due epoche lontane, sono accomunati da un'analogia impostazione della scienza, basata su un principio fondamentale, la consapevolezza che «la conoscenza dell'infinito e dell'essere sommo non è la prova di qualcos'altro [...], ma il primo e l'originario»⁷⁵⁶. Ne deriva una sistematizzazione della scienza che inserisce la dottrina morale in un edificio coeso al cui apice sta la scienza dell'infinito, unica e originaria realtà. Se, su queste basi, la concezione platonica del rapporto tra finito e infinito come rapporto tra diveniente e permanente conduce a un'etica imperniata sull'assimilazione al divino e sull'avvicinamento a un ideale sommo, in Spinoza – osserva Schleiermacher – la dottrina di Dio è posta in cima al sistema scientifico e dunque al di sopra dell'etica stessa. Quest'ultima infatti, ricorda il Nostro, viene prodotta da Spinoza inizialmente in funzione polemica e quasi contro la sua volontà. Senza accordare, per il

⁷⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 118, nota 360.

⁷⁵⁵ KGA I/4, p. 63.

⁷⁵⁶ *Ibid.*

momento, la sua preferenza a uno dei due metodi, Schleiermacher individua in tal modo nei due pensatori l'elemento preliminare comune che riveste un interesse per la ricerca condotta nelle *Grundlinien*. Esso s'identifica, precisamente, con la subordinazione dell'etica a una scienza superiore. Il principio scientifico-sistematico ha un importo non trascurabile in relazione all'etica, ovvero la possibilità di sfuggire a quel dualismo antropologico consistente nell'alterna polarizzazione di felicità e virtù, la quale connota sia i sistemi della perfezione che quelli del piacere⁷⁵⁷. Alla fine della prima sezione del primo libro, nelle pagine in cui lamenta l'imperfetta articolazione del rapporto tra particolare e universale nei diversi sistemi etici, Schleiermacher contrappone così all'appiattimento fichtiano dell'individuale sull'universale, riscontrabile esemplarmente nella concezione del *Beruf* e dell'intersoggettività, la congruenza del metodo di Platone e Spinoza, che permette di trovare una regola per distinguere e mettere in relazione i due termini, senza dover sacrificare l'uno all'altro. Così, il pensiero portante dell'assimilazione a Dio o della conoscenza dell'essere sommo preserva dalla necessità di escludere il particolare dall'etica, sia esso inteso come natura, impulso o molteplicità – in ogni caso, come qualcosa che andrebbe trasceso in vista della finalità etica. In ciò consiste la principale implicazione morale del rapporto di unità tra finito e infinito delineatosi in Platone e Spinoza: la singolarità trova la sua forza dinamica e il suo movimento nell'infinito che fa da fondamento a ogni essere. Leggiamo:

Da ciò risulta abbastanza chiaramente che chiunque voglia costruire, in maniera completa e in modo altrettanto dettagliato che negli altri sistemi, un'etica secondo i principi fondamentali di Platone o di Spinoza non può esimersi da quel compito di un collegamento di universale e particolare⁷⁵⁸.

La lode dell'impostazione del sistema scientifico in Platone e Spinoza è ripercorsa nella seconda sezione del primo libro, all'altezza della trattazione del sommo bene. Nei passaggi in cui pone l'accento sull'insufficienza dell'elaborazione kantiano-fichtiana del sommo bene, Schleiermacher osserva come, differentemente che nei sistemi del piacere, in cui il sommo bene rappresenta qualcosa di mutevole e inafferrabile, l'assimilazione a Dio, in Platone, e la conoscenza di Dio, in Spinoza, rappresentino un ideale unitario e stabile, da cui è sempre possibile dedurre il particolare. In tal modo, il perseguimento del sommo bene non

⁷⁵⁷ Schleiermacher elogia Spinoza per la sua concezione del principio di autoconservazione, come motore propulsivo dell'agire umano da cui è escluso ogni carattere negativo. Proprio in ragione di questo carattere positivo del principio, Spinoza non ammette ad esempio il duplice impulso, al piacere e al dispiacere, descritto dalle etiche limitative.

⁷⁵⁸ KGA I/4, p. 98.

viene a implicare in se stesso la rinuncia al piacere o all'attività. Anche sotto questo profilo, Spinoza e Platone fungono, per ammissione esplicita di Schleiermacher, da correttivo agli errori delle due classi di sistemi, *in primis*, delle etiche della perfezione, rientranti nella classe dei sistemi il cui principio fondante è solo limitativo. È il caso, significativamente, dell'etica della perfezione di matrice leibniziano-wolffiana, il cui motto «perfeziona te stesso»⁷⁵⁹ esprime soltanto un ideale, nel quale va perduto il particolare dell'attuazione. I sistemi della perfezione conducono per Schleiermacher all'inattività, dal momento che, una volta raggiunta la perfezione, non resta altro motivo per continuare ad agire. Il perseguimento di un ideale implica inoltre un mutamento che è escluso dall'obiettivo della perfezione, perché quest'ultimo per sua stessa natura non ammette l'inclusione degli aspetti mutevoli, particolari. Il mutamento è in tali sistemi una vera e propria fonte di immoralità, ogni cambiamento implica in se stesso la caduta nell'immorale. I sistemi della perfezione si spingono poi fino al paradosso, laddove affermano non soltanto che la perfezione va perseguita, ma che essa deve connettersi essenzialmente alla felicità. Anche sotto questo profilo Schleiermacher fa valere, di contro alle etiche attivistiche, l'impostazione spinoziana, in cui piacere e attività sono inscindibilmente connessi e la volontà è indirizzata inseparabilmente a entrambi in ogni momento dell'agire morale. Proprio nella valorizzazione del sistema platonico e spinoziano come correttivo dei sistemi dell'attività consiste la conclusione del primo libro:

Traluce sufficientemente da quanto osservato finora come tutti gli errori che sorgono nei sistemi dell'attività dalla natura limitativa dell'eticità e dalla configurazione inadeguata del concetto che media l'applicazione vengano evitati al meglio nelle esposizioni di Platone e Spinoza⁷⁶⁰.

Lo stesso principio orienta il passaggio dai principi ai concetti etici, nel secondo libro. I due filosofi non entrano in gioco sin nella trattazione del primo concetto etico, il dovere, il paragrafo relativo è infatti quasi interamente assorbito dalla critica al giuridicismo kantiano-fichtiano, ma nella trattazione della virtù e dei beni. Il criterio scientifico in rapporto al quale, ancora una volta, la concezione platonico-spinoziana si mostra idonea è quello dell'unitarietà. La virtù non può essere divisa, in quanto concetto non limitativo ma propulsivo. L'errore più comune al proposito è quello di classificare la virtù a seconda delle tendenze che la favoriscono e che la ostacolano. Ancora nella seconda sezione del secondo libro,

⁷⁵⁹ Ivi, p. 132. Come indicato dai curatori, Schleiermacher mutua la formula della filosofia morale leibniziano-wolffiana da Garve (*Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre*, cit., p. 176)

⁷⁶⁰ KGA I/4, p. 134.

Schleiermacher fa giocare l'unitarietà del concetto di virtù in Platone e Spinoza di contro alla quadruplici classificazione (saggezza, coraggio, giustizia, temperanza), assunta sistematicamente da gran parte degli antichi ed esclusa per la prima volta in modo deciso proprio dai due filosofi⁷⁶¹. È nel contesto della trattazione dell'ultimo dei concetti etici, quello di bene e male, che interviene però una prima, implicita riserva critica nei confronti di Spinoza. Schleiermacher osserva alla fine della prima sezione del secondo libro che la migliore trattazione del concetto di virtù è da individuare non tanto in Spinoza, quanto in Platone, per l'identificazione del sommo bene con l'assimilazione dell'uomo a Dio:

Questo concetto, anche se non sviluppato, si trova nel modo più puro, non solo scevro da errori, ma anche nella sua somma perfezione, nella dottrina morale di Platone. Questi, infatti, ha concepito la somiglianza dell'uomo a Dio come il sommo bene, cosicché, allo stesso modo in cui tutto l'essere è un'immagine e una manifestazione dell'essenza divina, l'uomo, prima interiormente e in se stesso, poi però anche esteriormente, deve presentare in maniera conforme all'idea ciò che è in suo potere e rappresentare ovunque l'eticità⁷⁶².

La configurazione platonica del concetto di virtù è lodata proprio per quella stessa unità tra finito e infinito che era stata presentata nelle *Spinoza-Studien* attraverso il principio d'inerenza spinoziano e che era poi confluita nelle *Reden*, dove fungeva da struttura e contenuto del sentimento o intuizione religiosa. Nelle *Grundlinien*, non soltanto all'apoteosi spinoziana delle *Reden* subentra la preferenza per la formulazione platonica: la sua esemplificazione attraverso la dottrina di Platone è corroborata, in maniera a tutta prima sorprendente, proprio dalla sottolineatura dell'assenza di una tematizzazione della virtù in Spinoza. Sorprendente, non soltanto perché introduce un elemento di discontinuità rispetto alle *Jugendschriften*, ma anche perché il passaggio in questione sembra contenere un

⁷⁶¹ Schleiermacher si riferisce in particolare allo stoicismo e alla classificazione delle quattro virtù principali sotto le quali vengono sussunte le virtù subordinate. Queste ultime, a loro volta, destituiscono di realtà le prime quattro, restituendone una visione meramente formale. Se così non fosse, se le quattro virtù fossero cioè concetti etici reali, esse da sole basterebbero a definire il campo di applicazione dell'etica. Ancora, dal proliferare delle virtù secondarie deriva che non è possibile comprendere se esse siano distinte realmente o se siano soltanto un'applicazione del medesimo principio ai diversi casi che si presentano all'azione. Platone compie un primo passo verso l'unificazione della virtù nel momento in cui stabilisce che le quattro virtù sono, dialetticamente, nient'altro che la modalità di presentazione di un'unica virtù. Spinoza perfeziona, per parte sua, il passaggio dalla molteplicità all'unità attraverso l'unificazione delle quattro virtù sotto una soltanto di esse, il coraggio. Tra i moderni, Garve ha aderito alla distinzione in quattro virtù, quando ha fissato quattro tipi di nature, e quattro corrispondenti livelli dell'essere, secondo il criterio ellenico. Tale distinzione però non ha nulla di etico secondo Schleiermacher, infatti i sentimenti che corrispondono ai quattro livelli non possono portare in sé il segno della perfezione, e non è saggio colui che segue uno soltanto dei quattro principi.

⁷⁶² KGA I/4, p. 200.

mutamento di tono rispetto a quanto Schleiermacher va osservando sul sommo bene di Spinoza all'interno delle stesse *Grundlinien*. Abbiamo visto infatti che nel primo libro la spinoziana conoscenza di Dio viene posta sullo stesso livello della platonica assimilazione alla divinità e con essa assurge ad esempio di una concezione unitaria del sommo bene. Alla fine della prima sezione del secondo libro, relativa al concetto di bene e male, Schleiermacher osserva invece che Spinoza non si è occupato molto dei beni. Egli – aggiunge il Nostro, ironicamente – ha almeno evitato di accrescere «l'errore della mancata trattazione con quello di una trattazione sbagliata»⁷⁶³, come hanno fatto invece Aristotele e gli stoici. Non solo qui Schleiermacher non fa più menzione del sommo bene spinoziano, individuato poco prima con la conoscenza di Dio, ma sottolinea come il filosofo, avendo reso gli uomini dipendenti dalla natura, non avrebbe potuto commettere un errore peggiore che quello di trattare gli incentivi della natura come qualcosa di etico, chiamandoli beni. Schleiermacher si riferisce all'affermazione spinoziana secondo cui tutti i beni devono essere comuni a tutti gli uomini secondo natura, anche se, secondo verità, essi sono comuni soltanto ai saggi. Egli restituisce dunque una visione strumentale della distinzione tra natura e verità, in cui è possibile leggere l'introduzione di una critica al razionalismo spinoziano e di conseguenza un avvicinamento alla lettura di Jacobi. Infatti, dopo che il sommo bene di Spinoza, identificato anch'esso con un elemento intellettualistico quale la conoscenza di Dio, era stato lodato per la sua unitarietà, l'assunzione della teoria spinoziana viene limitata, oltre che per l'insufficiente trattazione del concetto di virtù, proprio in rapporto all'introduzione nella dottrina dei beni di una distinzione tra piano razionale e piano naturale, che appiattisce l'ideale del saggio sul primo, con una sottaciuta subordinazione della natura alla ragione. Un naturalismo estremo, tale da identificare la natura stessa con la moralità, sarebbe stato certo un errore peggiore – aggiunge il filosofo. Questa parziale limitazione della critica contiene però, a ben vedere, una sua radicalizzazione: la sottolineatura del naturalismo spinoziano restituisce il suo stesso razionalismo nei termini di uno strumento volto a rimediare alle incongruenze causate dall'identificazione dell'individuo con la sola natura. L'inerenza del finito all'infinito, elogiata sino alle *Reden*, viene dunque letta come un principio che finisce in parte per sacrificare l'individualità: l'individuo è ridotto a natura e la ragione funziona da limitazione parziale della dipendenza dell'uomo dalla natura stessa.

Rispetto a ciò, la platonica assimilazione a Dio presenta invece il vantaggio di offrire un sommo bene orientato, nella realizzazione morale, al conseguimento dell'unità di reale e

⁷⁶³ *Ibid.*

ideale, tale da garantire la preservazione della molteplicità e dell'individualità. Nella prima sezione del terzo libro, dedicata alla «perfezione dei sistemi etici in rapporto al contenuto»⁷⁶⁴, tornando sulla critica alle etiche dell'attività, il filosofo evidenzia come queste non si occupino della molteplicità se non come deviazione dalla regola etica. Le etiche dell'attività muovono dal principio dell'uniformità e nell'oscillazione continua fra uniformità e molteplice non riescono nel compito di affermare la prima in maniera stabile, né in quello di determinare il particolare. Ancora una volta, introduce Platone e Spinoza in funzione correttiva, inserendoli nel novero dei (pochi) filosofi che nella costruzione dell'etica muovono dal particolare, per elevarsi da esso all'universalità della scienza. In seconda battuta, aggiunge di nuovo una limitazione dell'affermazione in riferimento a Spinoza, specificando che tale tratto può esser rinvenuto nella sua opera solo da un lettore attento, in quanto dal lato dell'agire l'ideale del saggio è semplice, e la conoscenza di Dio in tutte le cose – identificata da Spinoza col sommo bene – può essere soltanto una e sempre la stessa, per tutti e in ogni luogo. Anche l'amore per Dio che consegue da quella conoscenza è unico e unitario. Su questi presupposti, conclude il Nostro: «soltanto Platone è apertamente e dappertutto su questo versante»⁷⁶⁵, sul versante, cioè, dei filosofi che riconoscono il molteplice e il particolare come «un originario ed eterno», «nello specifico, attraverso una trattazione mitica e mistica»⁷⁶⁶. Torna in questione il ruolo della cosmologia in rapporto all'etica. Schleiermacher evidenzia infatti come in Platone lo sforzo di ordinare, da un punto di vista sia cosmico sia sistematico, la molteplicità, lo renda esente da quell'errore che accomuna invece gli altri sistemi etici, e che è legato a sua volta alla teoria fisica ad essi presupposta:

Questa infatti sembra essere l'origine del male, che quasi tutti concepiscono la facoltà spirituale dell'uomo come ragione, mentre trascurano l'altra visione di questa forza fondamentale, come libera facoltà di collegamento e produzione oppure come fantasia, che dovrebbe essere la visione propriamente etica⁷⁶⁷.

Identificando la facoltà spirituale dell'uomo con la sola ragione, i sistemi etici trascurano la facoltà produttiva e propulsiva, la fantasia, che viene invece elevata al rango di somma facoltà conoscitiva nel mito platonico. Assumere la ragione quale unica facoltà

⁷⁶⁴ Ivi, p. 276.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 286.

⁷⁶⁶ Ivi, p. 287.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

spirituale significa rinunciare, di necessità, a tutto ciò che è molteplice e individuale, giacché non ha senso parlare di una ragione individuale, essendo la ragione unica e identica dappertutto. La ragione infatti, osserva il Nostro, non varia che per l'organizzazione e le condizioni esterne di spazio e tempo, mentre «la fantasia è ciò che è propriamente individuale e particolare di ognuno»⁷⁶⁸. L'errore metodologico, di organizzazione complessiva della scienza – fisica, cosmologica, sistematica – si riflette a sua volta sul contenuto dei sistemi etici, portando non solo a trascurare la peculiarità individuale, ma a concepire l'unione di corpo e anima in modo tale che la configurazione di tutta la moralità, e anche delle azioni future, viene rimessa alla ragione. Schleiermacher si riferisce in particolare a Fichte, il quale – annota il filosofo – non parla mai di fantasia, anzi concepisce tutto ciò che nell'azione esula dall'unione di carne e intelletto come rimesso all'esteriorità e al caso. A questo errore si riconnette «l'altro già menzionato, ovvero l'indeterminatezza del metodo tramite cui viene scelto lo stato e il mestiere»⁷⁶⁹. Si palesa qui un primo dato fondamentale relativo alla preferenza per Platone nelle *Grundlinien*, ovvero il suo uso in funzione anti-fichtiana. Il binomio finito-infinito si riconnette al problema delle facoltà, e nella valorizzazione di Platone è insita una polemica contro l'idealismo soggettivistico fichtiano, che si riproduce specialmente nel modo di concepire il rapporto tra particolare e universale. E, come si è visto in precedenza, il rapporto tra universale e particolare è pensato da Schleiermacher specialmente come rapporto tra individuo e socialità. Schleiermacher richiama difatti in proposito la concezione fichtiana della società. Concepire, come fa Fichte, la produzione di pensieri e sentimenti dipendentemente dal momento in cui l'uomo si trova, per cui l'azione viene rimessa in ogni momento all'influsso, che si presuppone perenne e costante, della ragione, porta a un contrasto tra l'individuo e la società, nella misura in cui, ad esempio, il principio razionale individuale può contrastare in un dato momento col regno dei divieti imposti dalla società. La fantasia preserverebbe invece il libero scambio alla base della socialità.

In tal modo, si mostrano con la massima chiarezza le implicazioni etiche della questione cosmologica, su cui ci siamo già soffermati nel precedente paragrafo a proposito dell'idealismo schellinghiano, e si configura una possibile risposta alla domanda ivi formulata, ovvero: secondo quali modalità la soluzione schleiermacheriana è esente da una ricaduta nella cosmologia pura? Proprio in polemica con l'idealismo, quello soggettivistico di

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ Ivi, p. 288.

Fichte, da una parte, quello oggettivistico di Schelling, dall'altra, Schleiermacher definisce una visione unitaria, mirata a una configurazione coesa della scienza, al contempo cosmologica e antropologica, oggettivistica e soggettivistica. La conciliazione di antropologia e cosmologia altro non è in Schleiermacher che una riproduzione sul piano sistematico dell'unità di finito e infinito, individuo e universo, individualità e socialità, e ancora, singolarità originaria e traduzione intersoggettiva. Su questi presupposti si comprende il plesso concettuale che Schleiermacher segue nel riportare, con Platone, l'attenzione sulla fantasia quale facoltà principale implicata nell'etica: insufficienza della sola ragione per la produttività dello spirito e la definizione dell'individualità, necessità di stabilire un rapporto tra corpo e intelletto in cui l'esteriore non sia soltanto accidentale propaggine dell'interiore, definizione non univocamente razionalistica dell'individuo in rapporto alla dimensione – etica e giuridica – dell'intersoggettività.

2.2.2. *Leibniz e Jacobi: le ragioni di un'assenza*

Nelle *Grundlinien* non si riscontra un confronto diretto con due dei filosofi la cui presenza era stata decisiva, nel periodo giovanile e nella fase berlinese, al fine di definire la posizione schleiermacheriana in merito al problema del rapporto tra finito e infinito. Ciò potrebbe apparire singolare, alla luce della crucialità che il tema riveste nell'opera del 1803. Che significato si può attribuire a tale assenza? Essa può essere ricondotta, semplicemente, alla scelta di mettere da parte due dei filosofi sottoposti a serrata discussione tra il periodo giovanile e quello berlinese, come se l'interlocuzione si fosse definitivamente risolta nella critica, portando a un rifiuto in blocco del loro pensiero? Se il rapporto con Jacobi è connotato sin dalle sue prime attestazioni da una costitutiva ambiguità, fatta di vicinanza e opposizione, la tesi parrebbe confermata, almeno sul versante leibniziano, da un'evidenza metodologica non trascurabile: Leibniz esemplifica nei frammenti di «Athenæum» un moderatismo filosofico incapace di impiantare un sistema scientifico fondato su un principio unitario, proprio l'opposto di quanto Schleiermacher intende realizzare nelle *Grundlinien*. Assumendo questa tesi, qualcosa di analogo dovrebbe però valere, allora, per autori come Garve, anch'egli criticato duramente nel secondo periodo berlinese per la scarsa sistematicità del metodo filosofico, eppure ancora presente in maniera trasversale nelle *Grundlinien*, in una discussione dettagliata di singoli aspetti del suo pensiero. La critica dell'impostazione

sistematica non può pertanto giustificare in se stessa un rifiuto risoluto dell'interlocutore, motivato dal fondamento metodologico assunto nelle *Grundlinien*, e l'assenza di Leibniz nell'opera rivela scenari di maggiore complessità, in cui ne va del senso stesso del confronto con Platone e Spinoza, collegandosi appunto all'altrettanto significativa assenza di Jacobi.

L'ipotesi da verificare è che l'assenza di un confronto con Leibniz e Jacobi nelle *Grundlinien* sia, in entrambi i casi, soltanto apparente. Anzitutto, occorre sottolineare, nel caso di Leibniz, che il riferimento al filosofo è in parte assorbito dal confronto polemico, pure non esplicito, con la filosofia pratica del maestro Eberhard⁷⁷⁰, la quale viene massimamente stilizzata e raggruppata sotto l'etichetta delle etiche dell'attività, chiamate difatti variabilmente anche «etiche della perfezione». Tuttavia, il riferimento a Eberhard non esaurisce il confronto schleiermacheriano con Leibniz. Difatti, assieme a Schlegel Schleiermacher ha avuto modo di condurre nel periodo berlinese uno studio sull'autore svincolato dall'edificio filosofico di scuola hallense, il plesso leibniziano-wolffiano mediato dal maestro Eberhard. Il confronto con Leibniz va pensato dunque anche indipendentemente dal rapporto con Eberhard, e va riportato alla linea inaugurata dai frammenti berlinesi per «Athenæum» (1796/1797), su cui ci siamo soffermati nel secondo capitolo, leggendoli proprio in connessione con gli studi su Spinoza/Jacobi condotti pochi anni addietro. Quale continuità è possibile riscontrare sotto questo profilo? Certamente, si può rinvenire nelle *Grundlinien* una ripresa delle questioni aperte da quei testi proprio attraverso la lente jacobiana. Quattro erano – lo ricordiamo – le linee rintracciate nella ricostruzione della posizione di Schleiermacher, in continuità con le *Spinoza-Studien* e il confronto con Jacobi: epistemologica, antropologica, metafisica ed ermeneutica. Uno stato di cose simile è

⁷⁷⁰ Per una sintesi efficace dell'influsso del maestro sulla formazione del pensiero del giovane Schleiermacher, si veda il già citato B. Oberdorfer, *Schleiermachers frühe Ethik in ihrem Verhältnis zu Johann August Eberhard*. Oberdorfer offre una disamina della presenza eberhardiana negli scritti giovanili utile anche in vista di una lettura delle *Grundlinien*. Particolarmente, sono tre i punti di prossimità enucleati dall'Autore: la critica al dogma, riconoscibile già nell'Eberhard autore della *Neue Apologie des Sokrates*, l'impronta storico-filosofica (è del 1788 la *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, usata come strumento didattico ad Halle), ben visibile nell'approccio genetico schleiermacheriano, la sintesi di etica e psicologia, particolarmente leggibile nell'attenzione comune agli aspetti concreti dell'agire. Riguardo al versante pratico, dunque, non solo nell'impronta "geselligkeitstheoretisch" della teoria schleiermacheriana, ma anche nella complessiva concezione etica e antropologica si può leggere in filigrana la presenza del maestro. Non meno rilevante è il capitolo teoretico, con la teoria della rappresentazione elaborata da Eberhard nella *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (1776). Già nella rapsodia sulla libertà, riprendendo da Reinhold la descrizione delle condizioni tramite cui l'uomo può agire, Schleiermacher si mostra allievo di Eberhard nell'attenzione alla facoltà rappresentativa. Si ricordi ad esempio la distinzione tra rappresentazioni chiare e oscure, mutuata – lo si è osservato nel primo capitolo – dalla scuola hallense. Più profondamente, l'influsso eberhardiano si riconosce nell'esigenza di trattare positivamente, e non più soltanto negativamente (come avvenuto nella maggior parte dei sistemi morali dall'antichità fino ai contemporanei) l'unità originaria di ragione e sensibilità, necessaria a quella unitarietà antropologica che lo stesso Schleiermacher persegue nell'elaborazione della sua *Sittenlehre* fino alle *Grundlinien*.

riscontrabile riguardo a Jacobi. Lo stesso Schleiermacher mostra infatti di concepire l'associazione di Platone e Spinoza proprio in funzione anti-jacobiana. Nella lettera a Reimer del dicembre 1803, in cui comunica quanto riferitogli da Brinckmann in merito a Fichte, che egli cioè non troverà mai il tempo per leggere le *Grundlinien*, aggiunge: «Brinckmann mi scriverà anche cosa dirà Jacobi. Credo già che mi odierà di nuovo a causa dell'associazione che lo indigna, spesso ripetuta, di Platone e Spinoza. Vedi, ne sentirò parlare sempre di più. E perché no? Ciò che è divertente diletta, ciò che è buono rallegra, ciò che è arguto istruisce»⁷⁷¹.

Stabiliti i termini della questione, l'ipotesi che qui discuteremo è la seguente: lo sviluppo dell'interlocuzione con Jacobi e Leibniz ha in qualche modo a che vedere proprio con il privilegiamento di Platone su Spinoza. È un'evoluzione che appare tanto più sorprendente se si pensa al ruolo svolto da Spinoza fino alle *Reden*. Nelle *Spinoza-Studien*, particolarmente nella *Kurze Darstellung*, la concezione spinoziana del rapporto tra finito e infinito veniva fatta valere contro il dualismo kantiano. Accostando il binomio fenomeno-noumeno a quello spinoziano finito-infinito, Schleiermacher elogiava del primo il trascendentalismo, imperniato sulla consapevolezza del carattere soltanto soggettivo delle forme a priori di spazio e tempo, del secondo, il carattere positivo del fondamento, laddove l'ammissione da parte di Kant di una causa extramondana, posta al di fuori e al di là del finito, rivelava la presenza, nel suo sistema, di un indebito residuo metafisico. Il dualismo kantiano veniva così corretto attraverso l'affermazione spinoziana dell'immanenza dell'infinito nel finito, e d'altra parte veniva rilevato, già a quel livello, il limite concettuale del sistema spinoziano, consistente nel non aver ancora riconosciuto il carattere soggettivo delle categorie spazio-temporali. In tal modo, Spinoza veniva corretto tramite Kant e Kant tramite Spinoza. La preferenza accordata a quest'ultimo sul versante dell'affermazione dell'unità di finito e infinito sfociava infine, in alcuni passaggi delle *Reden*, in una vera e propria "apoteosi di Spinoza", che si associava alla sottolineatura dell'indipendenza della religione da metafisica e morale. L'articolazione spinoziana del binomio finito-infinito assurgeva a contenuto dell'esperienza religiosa in virtù della sua capacità di configurare la presenza immanente, positiva, dell'infinito nel finito e per il superamento dello schema metafisico della trascendenza. Già negli studi giovanili su Spinoza e nelle *Reden*, inoltre, la questione del rapporto tra finito e infinito non restava limitata al solo ambito religioso, ma mostrava di avere importanti implicazioni di ordine morale. Così, in ordine al determinismo etico, alla teodicea razionalistica di Leibniz Schleiermacher opponeva l'armonia spinoziana, basata non

⁷⁷¹ Lettera di Schleiermacher a Reimer, dicembre 1803, KGA V/7, Nr. 1621, p. 172 (cfr. KGA I/4, p. LXII).

su un'intelligenza superiore come causa prima, ma sullo stesso essere infinito nel suo rapporto al finito. A partire da ciò, Schleiermacher definiva altresì un'autonoma concezione dell'individuo, rifiutando ogni soluzione "dogmatica" e attestandosi su una formulazione immanente, concreta, dell'individualità come particolarità irriducibile. È sufficiente ricordare soltanto come, nelle rapsodie etiche, e ancora negli scritti berlinesi, proprio il superamento di una visione dualistica e astratta, avente il proprio punto di fuga nella ulteriorità di una dimensione extramondana, rappresentava il primo passo verso quella che abbiamo definito una "secolarizzazione" della morale, la configurazione cioè di un'etica attenta ai fattori immanenti determinanti l'agire, primo fra tutti la socialità.

Che significato assume allora la preferenza accordata a Platone su Spinoza, alla luce del percorso tematico così articolato, in relazione allo sviluppo delle interlocuzioni schleiermacheriane nelle *Grundlinien*? Nonostante la reiterata associazione di Platone e Spinoza in funzione anti-jacobiana, il passaggio delle *Grundlinien* in cui Schleiermacher accorda una preferenza al primo sul secondo non può essere trascurato in virtù del solo fattore quantitativo, o, qualitativamente, riducendolo a mera accentuazione retorica, accidentale e priva di implicazioni. Ciò che più conta è infatti che il passaggio in questione si riferisce proprio alla concezione di molteplicità e unità, finito e infinito. Per quale ragione Schleiermacher ridimensiona, almeno parzialmente, il privilegiamento di Spinoza? Si possono avanzare diversi ordini di ragioni. In primo luogo, la limitazione dell'apoteosi di Spinoza può essere letta come una reazione alle accuse di spinozismo mosse alle *Reden* nelle recensioni dei contemporanei, su tutti Sack. Se già nella risposta a Sack Schleiermacher rimarcava come il cardine delle *Reden* fosse non l'insieme di quei passaggi, casuali e sporadici, su Spinoza, bensì l'affermazione dell'indipendenza della religione dalla metafisica e dalla morale, il parziale distacco da Spinoza serve nelle *Grundlinien* da consolidamento al presupposto sistematico della morale, ribadito anche nelle *Reden*, consistente nell'autonomia degli ambiti spirituali, e nell'indipendenza della *Sittenlehre* da religione e metafisica.

Il secondo ordine problematico riguarda più da vicino il rapporto con Jacobi e Leibniz. Introducendo una riserva critica nei confronti di Spinoza, e smarcandosi così dallo spinozismo giovanile, Schleiermacher sembrerebbe avvicinarsi alla lettura jacobiana dello spinozismo. La tesi è stata proposta in questi termini da A. Arndt, il quale ipotizza che, nel passaggio in questione, la critica alla mancanza di poesia in Spinoza, alla sua tendenza a sottovalutare la fantasia quale facoltà eticamente produttiva, si avvicini alla caratterizzazione fornita da Jacobi dello spinozismo come razionalismo. L'elemento poetico, mancante in Spinoza, è da

identificare perciò proprio con quello spazio del discorso mistico che già precedentemente Schleiermacher aveva fatto valere contro Fichte. Al proposito Arndt rimanda a due lettere, cui in parte si è già fatto cenno in precedenza. Nella lettera a Ehrenfried von Willich del 25 giugno 1801, Schleiermacher oppone il sistema dell'identità di Schelling all'idealismo fichtiano, sottolineando che nel discorso sulla filosofia della natura ad essere in gioco sono in confini della filosofia: «Io penso che ora bisognerà parlare dei confini della filosofia, e se la natura sarà posta al di fuori degli stessi, sarà fatto anche spazio, dalla parte opposta alla filosofia, per la mistica»⁷⁷², un'operazione naturalmente incompatibile con l'idealismo fichtiano. Identificando l'elemento poetico con il misticismo, Arndt rimanda infine alla lettera a Reimer del giugno 1803, in cui Schleiermacher definisce l'idealismo di Fichte una filosofia «che riposa su un fondamento puramente dialettico, senza alcun misticismo»⁷⁷³.

Ricapitolando quanto visto finora, si può concludere che l'elezione di Platone a modello filosofico nelle *Grundlinien* svolga una duplice funzione. In primo luogo, nella valorizzazione platonica della fantasia e del mito, Schleiermacher rinviene lo strumento per smarcarsi dallo spinozismo giovanile. In secondo luogo, si distingue dai due poli, soggettivistico e oggettivistico, dell'idealismo. In tal senso Schleiermacher pare indubbiamente avvicinarsi alla lettura razionalistica jacobiana di Spinoza, ma soltanto nella misura in cui il razionalismo rappresenta, nel suo intento polemico specifico, un idealismo rovesciato. Il senso dell'evoluzione schleiermacheriana è dunque da rinvenire nell'opposizione all'idealismo fichtiano e schellinghiano: di contro al trionfo della ragione ipertrofica, concepisce tramite Platone una visione della vita spirituale rispettosa della molteplicità e dell'individualità. Al contempo, pur cedendo parzialmente alla lettura jacobiana di Spinoza, permane l'elemento di ambiguità nel rapporto con Jacobi, contro il quale viene concepita appunto l'associazione di Platone e Spinoza, parzialmente rettificata nelle ultime pagine delle *Grundlinien*. Schleiermacher ricorre in funzione anti-idealistica a un platonismo immanentistico in cui lo stesso elemento mitico non serve tuttavia da sostegno a un salto della ragione, ma da fondamento a una concezione aderente alla realtà fenomenologica dell'agire, in cui filosofia e religione appaiono come due regioni dello spirito autonome ma conciliabili. La conciliabilità di religione e filosofia può essere considerata, ancora nelle *Grundlinien*, il risultato più autentico del confronto con Jacobi e il punto di discriminare tra i due filosofi. Sotto questa luce occorre leggere altresì il ricorso alla fantasia, assunta come facoltà in cui

⁷⁷² KGA V/5, p. 159.

⁷⁷³ *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, cit., Bd. 3 (1861), p. 350. Cfr. A. Arndt, *Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie*, cit., in part. pp. 136-137.

trascendentalmente si radica la morale. Nell'impostazione metodologica adottata in riferimento alla fantasia, si riverbera infine la formazione kantiana di Schleiermacher, che situa in una facoltà dello spirito umano l'universalità della morale, correggendo però il criticismo, il cui principio è ancora nelle *Grundlinien* soltanto negativo e limitativo, con la sottolineatura del carattere produttivo/propulsivo della fantasia.

È per questo insieme di motivi che, tenendosi lontano dai due poli dell'idealismo, Schleiermacher evidenzia la necessità di far spazio alla mistica, facendo valere di contro al razionalismo idealistico l'elemento mitico. Anche l'individualità vi trova uno spazio adeguato per la sua formulazione, restando il principio leibniziano d'individuazione insufficiente, diversamente, ad esempio, che in Hegel⁷⁷⁴. Da questo punto di vista, persiste il rifiuto della soluzione jacobiana imperniata sul *principium individuationis*, e la messa in valore dell'elemento mistico può essere considerata come una riconferma della distanza schleiermacheriana dal moderatismo filosofico di Leibniz, autore che su questi presupposti rimane del tutto sottaciuto nelle *Grundlinien*. Nelle *Grundlinien*, in definitiva, Schleiermacher si allontana da Spinoza per l'esito idealistico insito nel principio d'inerenza e nella risoluzione del finito nell'infinito, concentrandosi sulla necessità di garantire all'individualità, e all'individualità etica, il suo statuto autonomo. Evidentemente la cosmologia leibniziana cui inizialmente lo stesso Jacobi faceva ricorso viene ritenuta ancora insufficiente, e la parziale riserva nei confronti del razionalismo spinoziano, cui Jacobi opponeva quel principio, si sostituisce all'apoteosi di Spinoza presente ancora nelle *Reden*, introducendo una coloritura critica nella lettura schleiermacheriana di Spinoza. Associando per lo più i due filosofi come modelli di un metodo scientifico, Schleiermacher sembra trovare finalmente in Platone lo strumento per definire il rapporto tra individuo e universo, finito e infinito, in ambito etico. Questo esito è infine da ricondurre almeno in parte all'influsso dei progetti letterari del periodo di Stolp, in cui come abbiamo visto Schleiermacher traduce i dialoghi platonici, portando avanti il progetto avviato con Schlegel, e concepisce altresì l'idea (poi mai attuata) di scrivere un dialogo filosofico sul modello platonico.

⁷⁷⁴ Cfr. O. Brino, *L'architettonica della morale*, cit., p. 223: «Per Hegel una più autentica nozione di individualità emerge non in Spinoza ma in Locke e Leibniz, i quali, nonostante la loro evidente diversità, da Hegel ovviamente non misconosciuta, sono accomunati in un unico periodo proprio per la loro trattazione dell'individuo. In Schleiermacher, invece, Spinoza riesce a impostare la questione dell'individualità meglio sia di Locke e degli empiristi inglesi, i quali restano a un concezione dell'individuo come mera determinabilità arbitraria, sia anche di Leibniz, autore non a caso mai citato in tutte le *Grundlinien* e oggetto di radicale critica in numerose riflessioni della fine del '700».

2.3. *Gli Illuministi inglesi e il concetto di sentimento morale*

Si è visto come nelle *Grundlinien* il principale fattore di novità nel confronto con il criticismo kantiano, da una parte, e l'idealismo fichtiano, dall'altra, consista nella formulazione dell'argomento del giuridicismo. Ponendo un contrasto tra la conformità alla legge e l'eticità, Kant confonde ad esempio etico e giuridico, riducendo il dovere alla necessità di un'azione determinata attraverso la legge. Ebbene, l'origine del giuridicismo risiede precisamente nella mancanza, all'interno dei sistemi etici, di un principio produttivo adeguato, identificato da Schleiermacher con facoltà come la fantasia e il sentimento. In Kant e Fichte, infatti, la *sittliche Gesinnung* non è altro che una forza che contrasta gli impulsi contrari allo scopo etico, ragion per cui l'azione può essere conforme alla legge e al dovere pur senza procedere dal sentimento morale. Se la fantasia è valorizzata nelle *Grundlinien* attraverso Platone, il sentimento etico è un concetto ancora più pervasivo, introdotto sin negli scritti giovanili – le *Notizen zu Kant* e il *Freiheitsgespräch* – con la funzione di mediare tra ragione e natura, superando ogni forma di dualismo delle facoltà. Già a quel livello, era possibile identificare nella scuola degli Illuministi inglesi il referente filosofico per l'introduzione del sentimento morale, tuttavia l'assunzione del concetto appariva neutrale, non connotata da una valutazione positiva o negativa del suo sviluppo. Già negli anni giovanili, tuttavia, l'Illuminismo inglese sembrava assurgere, nella figura di Ferguson, a principale rappresentante di un «panteismo estetico»⁷⁷⁵. Schleiermacher si mostra sotto questo aspetto influenzato dal dibattito svoltosi intorno alla filosofia morale inglese tra il XVIII e il XIX secolo, che vede coinvolti in Germania autori quali Spalding, Garve e non da ultimo Eberhard, il quale mirava nella sua *Sittenlehre* a conciliare la profondità della filosofia di scuola tedesca con l'attenzione per l'esperienza propria della tradizione inglese e scozzese⁷⁷⁶. L'osservazione è rilevante, se si pensa all'influsso di Eberhard sul giovane Schleiermacher, specialmente rispetto all'attenzione, sullo sfondo di una rigorosa critica e disamina storica delle visioni filosofiche, al versante fenomenologico e concreto, immanente, dell'azione.

⁷⁷⁵ Cfr. A. Arndt, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, cit., p. 181. L'espressione è ripresa da Dilthey (*Leben Schleiermachers*, vol. I, cap. 13, Berlin/Leipzig 1922, p. 175).

⁷⁷⁶ Cfr. A. Arndt, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, cit., p. 192. Se Spalding tenta di conciliare l'Illuminismo di Shaftesbury e Hutcheson con la dimensione della fede, Garve, dallo stesso Schleiermacher strettamente associato agli Illuministi inglesi lungo tutte le *Grundlinien*, è il traduttore e il commentatore delle opere della scuola scozzese in Germania. Proprio da Eberhard Schleiermacher trae negli anni giovanili i primi elementi di conoscenza di questi autori. Nella *Sittenlehre der Vernunft* (1781) il filosofo hallense forniva infatti una disamina accurata della filosofia morale inglese. Si veda in proposito anche B. Oberdorfer, *Schleiermachers frühe Ethik in ihrem Verhältnis zu Johann August Eberhard*, cit., in part. p. 267.

Le *Grundlinien* apportano dunque un contributo essenziale alla comprensione della interpretazione schleiermacheriana del concetto di sentimento morale in autori quali Hutcheson e Shaftesbury. È il punto di arrivo di un confronto che, seppur sporadicamente, ha avuto una sua continuità, essendo riscontrabile non solo nei materiali giovanili, ma anche nel periodo berlinese, e in particolare nella dissertazione sull'immoralità di ogni morale, elaborata nel 1797 per l'ingresso nella *Mittwochsgesellschaft*. Qui Schleiermacher includeva la morale inglese tra le teorie che rivelano un'intrinseca immoralità, ed è possibile comprendere il senso della critica tornando a un altro scritto del periodo romantico, i *Vertraute Briefe*. Come nel frammento di preparazione della *Immoralität aller Moral*, Schleiermacher vi sostiene che «la morale inglese annienta se stessa»⁷⁷⁷, stigmatizzando il puritanesimo nella figura della donna inglese e del suo falso pudore. Il pudore è presso questo popolo nient'altro che una forma di ipocrisia morale a cui soggiace un'effettiva immoralità. Su questa doppiezza morale, e particolarmente sul carattere meramente sensibile del sentimento, si concentra ancora nell'opera del 1803 la critica a Shaftesbury, Hutcheson, Ferguson, Smith, e ancora Clarke e Wollaston⁷⁷⁸. Nel primo libro, l'argomento viene presentato a proposito del concetto di virtù. La concezione della scuola inglese mostra una doppiezza malcelata, che coerentemente assunta porterebbe a una identificazione della saggezza con lo scopo del piacere morale. Il carattere sensibile del sentimento deriva, come in ogni eudemonismo, dall'associazione di virtù e felicità. Secondo questi autori non è possibile conseguire la felicità che tramite la virtù e alla volontà buona si associa sempre un determinato tipo di piacere. L'incongruenza della

⁷⁷⁷ KGA I/3, p. 306. Cfr. su questo punto A. Arndt, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, cit. Nella sua ricostruzione sistematica del confronto di Schleiermacher con gli Illuministi inglesi, Arndt ricorda inoltre le *Notizen* 23-27, nel primo quaderno dei *Gedanken*. Si tratta di materiali convergenti, sia per la datazione che per il tema, con la dissertazione del 1797. In particolare, si veda il frammento 25: «La morale applicata è sommamente immorale. La moralità non deve trovare le relazioni ma deve costruirle originariamente». Due sono, con Arndt, i punti su cui si concentra la critica schleiermacheriana. In primo luogo, l'opposizione di impulso morale e impulso naturale, alla quale risponde con un monismo in cui l'impulso morale non rappresenta un principio esterno alle condizioni naturali, ma proprio l'attività ad esse immanente. In secondo luogo, la riduzione del principio etico a una morale applicata, di contro alla quale Schleiermacher enfatizza l'autonomia e l'auto-attività del principio etico.

⁷⁷⁸ Cfr. KGA I/4, p. 144. Schleiermacher concentra la critica sui primi tre, menzionando Smith in merito al principio della simpatia e adottando l'espressione «etiche simpatetiche», più generalmente, per il riferimento ai sistemi morali aventi a proprio fondamento un principio sensibile-eudemonistico, specie Garve. Pur riconoscendo all'interno della scuola illuministica inglese una molteplicità di visioni differenti e talvolta persino contrastanti, la critica di Schleiermacher appare dunque coesa, adottando la stilizzazione filosofica tipica delle *Grundlinien*. In questa ottica, alla fine del primo libro gli ultimi due autori citati, Clarke e Wollaston, pur non facendo parte della scuola, vengono ricondotti ad essa in base al medesimo principio della simpatia. Tenendo ferma l'uniformità della lettura schleiermacheriana, va ricordato con Arndt che Adam Smith rappresenta secondo il Nostro l'apice delle contraddizioni in cui incorre la scuola illuministica inglese. L'unico punto rispetto al quale si riscontra una valutazione positiva della sua opera è relativo all'economia, una disciplina che Schleiermacher includerà nel proprio sistema filosofico ritenendola parte integrante della *Realphilosophie*. Cfr. A. Arndt, *Schleiermacher und die englische Aufklärung*, cit., p. 191.

descrizione del processo morale sta nel fatto che l'elemento sensibile, pur essendo legato a tutti gli effetti alla determinazione della volontà, non viene riconosciuto come fattore determinante l'azione. Coerentemente assunto, esso porterebbe infatti a riconoscere un valore morale al piacere, in quanto intrinsecamente connesso con la volontà buona, e a situare tale piacere nella fase di gioco delle facoltà che precede l'agire: la fantasia si prefigurerebbe la dolcezza del sentimento morale associato alla volontà buona, determinando il volere secondo la prefigurazione di quel piacere che si connette alla virtù. Tale momento viene invece misconosciuto da questi filosofi, che occultano l'effettiva sensibilità del sentimento morale e la sua dipendenza dalla dimensione immaginativa.

La lettura schleiermacheriana appare anche in questo caso stilizzata, assumendo la teoria morale inglese come teoria di scuola e non rilevando le diverse sfumature che il sentimento assume in Hutcheson, Shaftesbury e Ferguson. Con riferimento a quest'ultimo, rimarca come, non ammettendo il carattere sensibile di cui si è detto, egli rinvenga la forza determinante dell'agire nell'autoconservazione, e non nel piacere, in cui essa propriamente consiste. Ferguson formula la legge dell'autoconservazione, cui Schleiermacher fa riferimento, nei *Grundsätze der Moralphilosophie*⁷⁷⁹, legandola, non a caso, al problema della socialità. Ferguson afferma che le leggi dell'autoconservazione e quelle della socialità procedono di pari passo, in quanto l'appartenenza alla società è per l'uomo un dato di natura. Per questa ragione, la perfezione umana consiste nel divenire una parte del tutto, sia quest'ultimo inteso come natura o come socialità. È agevole osservare quanto una simile visione sia vicina a quella schleiermacheriana, per il riconoscimento del ruolo costitutivo della socialità nella determinazione dell'individuo, e al contempo da essa lontana, per la riduzione della socialità stessa alla natura. In Schleiermacher la socialità ha un carattere originariamente etico, ermeneutico, persino religioso – come si è visto nelle *Reden* – e il rapporto intersoggettivo è costitutivamente orientato alla circolarità dell'influenza reciproca nel processo di determinazione e comprensione. Essa non si riduce a mera natura o a un dato presupposto, che possa essere lasciato tutto alla spontanea autodeterminazione⁷⁸⁰. Lo si è visto nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, volto a definire il complesso di leggi e

⁷⁷⁹ A. Ferguson, *Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve*, Leipzig 1772, in part. pp. 98-102.

⁷⁸⁰ Schleiermacher legge l'opera di Ferguson nella traduzione commentata di Garve, e associa, come anticipato, Garve agli Illuministi inglesi osservando in maniera piuttosto icastica che egli «ha messo le guglie al loro edificio» (KGA I/4, p. 73). Il malcelato eudemonismo di Garve è rinvenibile in particolare nella distinzione tra la pura attività e la ricerca del piacere, identificata con la simpatia a causa della felicità che deriva dalla buona volontà altrui.

norme che regola il comportamento sociale secondo principi genuinamente teoretici, basati sull'assunzione della necessaria normatività insita nei processi sociali. Accanto alla sottolineatura del carattere sensibile del sentimento, Schleiermacher rileva, discutendo nel primo libro delle *Grundlinien* il tratto alternativamente limitativo o produttivo del principio posto a fondamento dei sistemi etici, che il principio della scuola inglese si mostra solo negativo. Il fatto che a sostegno di questa tesi il filosofo porti il riferimento alla dimensione sociale, e in particolare alla questione dell'accordo di tutti per il conseguimento del bene comune, conferma, se ve ne fosse ancora bisogno, la stretta connessione della discussione del sentimento morale negli Illuministi inglesi col tema della socialità. Quest'ultima mostra di essere, di nuovo, il vero e proprio punto di fuga dell'argomentare schleiermacheriano.

Ricapitolando, possiamo dire che tre sono gli argomenti che si configurano nella lettura schleiermacheriana della teoria del sentimento morale negli Illuministi inglesi: natura sensibile del sentimento, carattere limitativo del principio morale, infine, doppiezza e intrinseco egoismo del tendere etico. Qualche annotazione si rende necessaria rispetto all'ultimo punto. Anche nella discussione della filosofia illuministica inglese il rapporto tra particolare e universale, individuo e socialità, rappresenta il discrimine critico che guida Schleiermacher. Secondo il Nostro, l'accordo per il bene comune non motiva per gli autori discussi la produzione di azioni proprie, bensì soltanto il perseguimento dell'amor proprio di ognuno. Un inesperto egoismo giacerebbe alla base dello scopo del bene comune, che diventa un universale soltanto nella misura in cui, essendo l'amor proprio un principio che appartiene essenzialmente a ogni individuo, esso è la somma degli egoismi individuali. Questi autori pongono uno scopo effettivamente egoistico come scopo comune, secondo un'inversa rappresentazione del rapporto tra universale e particolare. Da un lato dunque, un ideale apparentemente universale, il bene comune, mostra di scaturire da nient'altro che dal trionfo di un principio egoistico, l'autoconservazione di ogni singolo individuo. Dall'altro – come Schleiermacher osserva a proposito del sommo bene – l'individuale, nella sua costitutiva irriducibilità, viene inglobato nell'obiettivo del bene comune e ad esso sacrificato. Sulla base di questa paradossale oscillazione tra universale e particolare, la filosofia della scuola scozzese non riesce nello scopo di temperare le reciproche sfere senza cadere in uno dei due estremi. In tal modo la nozione di bene comune che ne risulta è piuttosto singolare, perché se il bene comune rappresenta il sommo bene della morale, il piacere di ogni singolo resta in ogni caso il vero obiettivo dell'azione e, avendo il sentimento stesso un carattere sensibile, ognuno può produrre soltanto per se stesso lo scopo morale. Il bene comune che ne risulta,

particolarmente in Hutcheson, altro non è che un aggregato dei singoli istinti di sopravvivenza, combinati secondo il principio bizzarro per cui ognuno è felice per il godimento egoistico dell'altro. La conclusione che Schleiermacher ne ricava è paradossale: «l'eticità di ognuno consiste in definitiva nella sua gioia per la gioia di un altro per la sua gioia»⁷⁸¹. Il principio etico si riduce perciò a un vero e proprio impulso naturale, la scuola degli Illuministi inglesi vede infatti «il piacere come principio determinante»⁷⁸² e la società come qualcosa di libero, non regolamentato da un punto di vista giuridico. Nelle sue implicazioni più profonde, e al di là di ogni tentativo in senso contrario, questi autori rigettano in tal modo del tutto l'individualità⁷⁸³.

La questione chiama in causa il problema della presenza di Garve nelle *Grundlinien*, strettamente connessa a quella dei moralisti inglesi, a cui il filosofo viene accomunato, per l'appunto, in virtù della concezione della socialità e del principio fondamentalmente egoistico dell'etica. Schleiermacher ripercorre in particolare gli argomenti svolti nella recensione all'opera di Garve nel periodo berlinese: l'ipocrisia morale che nasconde una venerazione per le buone maniere priva di un contenuto reale, scaturente da uno spirito angusto, guidato da un principio eudemonistico, in cui l'interesse per la socialità non è che un egoismo mascherato da buone maniere. Come abbiamo visto nella recensione a Garve, nei dialoghi sul decoro e nella recensione alla *Anthropologie* di Kant, la critica all'ipocrisia morale di una concezione della socialità fondata sull'egoismo si definisce sullo sfondo della teoria schleiermacheriana della veracità, inaugurata negli scritti giovanili a carattere ermeneutico (*Über das Naive, Über den Styl*) e presente anche nelle *Grundlinien*. L'«utilità delle massime per la società»⁷⁸⁴ è il principio che guida Garve, ma il vero scopo, in questa assolutizzazione del bene comune, non è la socialità stessa, bensì il piacere egoistico, proprio come per i filosofi morali inglesi. In tal senso, l'«etica simpatetica» garveana, privando di ogni valore la verità, opera un passaggio opposto e speculare alla confusione – tipica invece delle etiche attivistiche – tra valore morale e valore civile. Ciò che ha valore nel rapporto intersoggettivo non è la verità, ma il rapporto al piacere individuale. Il risultato è assimilabile all'esito del giuridicismo: l'esclusione della

⁷⁸¹ Ivi, p. 112.

⁷⁸² Ivi, p. 120.

⁷⁸³ Ivi, p. 96. Anche in questo caso Schleiermacher pone sotto la stessa etichetta critica gli Illuministi inglesi e Garve: «Il modo in cui questa scuola rigetta completamente ciò che è individuale lo si può osservare, altrettanto agevolmente che in un qualsiasi inglese, nel tedesco Garve, che munito di quel medesimo oscillare tra piacere e attività, appartiene completamente a quella stessa scuola». Anche in Garve ogni specificità è una deviazione dal bene comune e l'ideale della forza etica viene identificato con la possibile uguaglianza interiore di tutti gli uomini.

⁷⁸⁴ Ivi, p. 168.

benevolenza e della gratuità dal dominio dei rapporti sociali. Per le etiche simpatetiche tutte le rappresentazioni della benevolenza sono «errori felici», illusioni, cosicché «la verità sparisce totalmente» manifestando – aggiunge Schleiermacher con riferimento a Shaftesbury – il loro profondo «odio per la giustizia»⁷⁸⁵. Allo stesso modo in cui Garve non mira ad altro che all'ordinamento della buona società, i moralisti inglesi si rifanno a una convenienza irrelata, che rivela – Schleiermacher giunge a questa conclusione nell'appendice al terzo libro, dedicata allo stile dell'esposizione della morale – il loro attenersi al primo dei tre stili scientifici enucleati. Si tratta precisamente del metodo rapsodico, rappresentato dagli Illuministi inglesi, da Garve, e infine da Aristotele. Quest'ultimo è però giustificato perché, differentemente che per quelli, l'etica non costituiva il fine primario della sua scienza:

In primo luogo, c'è un procedimento rapsodico e tumultuoso, che si sollazza con la grande massa di tutto ciò che appartiene al campo della scienza, per sguazzarci dentro, confrontando e subordinando il singolo senza una salubre dialettica, scegliendo le sue sezioni senza un procedimento sistematico o, ancor peggio, cogliendole secondo il modo tradizionale, non sottoposto ad esame, della vita comune⁷⁸⁶.

Nel tentativo operato da Schleiermacher nelle *Grundlinien*, quello di sottrarsi all'opzione eudemonismo-razionalismo tramite una nuova nozione del sentimento morale, è da leggere allora un ulteriore elemento di continuità con l'elaborazione giovanile. Se già nelle *Jugendschriften* Schleiermacher affermava, di contro a Kant, la presenza di un sentimento morale non patologico in funzione di mediazione tra ragione ed esperienza, nelle *Grundlinien* l'assunzione, sulla scorta del maestro Eberhard, del sentimento morale come strumento di apertura alla fenomenicità dell'azione, si accompagna a una critica all'etica della perfezione in quanto eudemonismo. Sotto questo profilo, Kant e Eberhard, per altri versi sommamente distanti, vengono accomunati sotto un unico titolo. Entrambi sono accostati alla morale inglese per l'eudemonismo insito nella loro visione. «La morale di Kant» – leggiamo nel quinto quaderno dei *Gedanken* – «è inglese perché subordina tutto alla socialità, ed eudemonistica perché non conosce, al di fuori dell'etico, alcun'altra antitesi alla socialità»⁷⁸⁷. Riecheggia in questo frammento, e nell'associazione di Kant a una forma di eudemonismo anglosassone, la tesi svolta nella recensione alla *Anthropologie*, l'avversione

⁷⁸⁵ Ivi, pp. 233-234.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 346.

⁷⁸⁷ KGA I/3, p. 313 (*Gedanken V*, Nr. 122).

schleiermacheriana verso l'ipocrisia morale, riscontrabile altresì nella sua concezione del pudore, in cui interno ed esterno, individualità e socialità, sono posti in un'osmosi continua, che non lascia più alcuno spazio a un'etica basata sull'osservanza formale delle leggi che regolano la socialità. L'ipocrisia kantiana, leggiamo nel primo libro delle *Grundlinien*, consiste precisamente nel porre un'etica che unisce la mia perfezione alla felicità altrui, avendo come fine reale la mia sola felicità, e riducendo la perfezione stessa a mezzo per un fine (la mia felicità, per l'appunto). Con un'equazione, Schleiermacher stabilisce che Fichte sta agli stoici come Kant sta alla scuola anglicana, egli non fa altro, in definitiva, che «fornire all'eudemonismo una forma scientifica, qualunque essa sia»⁷⁸⁸. Anche Eberhard ha infine congiunto l'idea della virtù con quella della felicità. La sua etica è scienza della felicità e della perfezione, ove quest'ultima è costituita dalla realizzazione equilibrata dei diversi tipi possibili di piacere⁷⁸⁹. In questo contesto s'inserisce anche la critica all'assenza di collegamento tra le tre sfere fondamentali dell'etica (il corpo, l'anima, la società) nei sistemi dell'attività: Kant e Fichte, da un lato, Eberhard, dall'altro. Nondimeno, è proprio la medesima istanza che muoveva il maestro Eberhard, pervenire a un'etica che congiunga psicologia ed empiria, universalità e apertura all'immanenza, che conduce Schleiermacher a formulare la sua peculiare posizione. Il filosofo continua tuttavia a non sentirsi kantiano né eberhardiano⁷⁹⁰, cercando così una terza via attraverso cui pervenire a una visione unitaria del problema etico, in cui si combinino libertà e condizionamento, autenticità e mediazione sociale. Proprio la definizione adeguata del concetto di relazione, e della relazione, nella natura umana, tra particolare e universale, permette di costruire un sistema soddisfacente, in cui l'etico possa essere realmente distinto da ciò che non è etico. Difatti, è l'indeterminatezza di questa relazione ciò che, nelle dottrine morali discusse, «impedisce completamente l'applicazione del sistema alla vita»⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ KGA I/4, p. 130.

⁷⁸⁹ Cfr. B. Oberdorfer, *Schleiermachers frühe Ethik in ihrem Verhältnis zu Johann August Eberhard*, cit., in part. p. 268.

⁷⁹⁰ Cfr. le lettere a Brinckmann del 4 e 9 dicembre 1789 (KGA V/1, Nr. 127, p. 167 e Nr. 128, p. 176). Si veda il commento di B. Oberdorfer, *Schleiermachers frühe Ethik in ihrem Verhältnis zu Johann August Eberhard*, cit., p. 263.

⁷⁹¹ KGA I/4, p. 130.

§ 3. *Primo abbozzo dell'etica schleiermacheriana.*

3.1. *Scientificità dell'etica: la sittliche Gesinnung al di là dell'alternativa attivismo-eudemonismo*

Nell'individuare all'interno dell'*Appendice* al terzo libro i tre tipi stilistici dell'esposizione del sistema morale, Schleiermacher distingue dal metodo rapsodico, attribuito tra gli altri agli Illuministi inglesi e a Garve, il metodo dogmatico e quello euristico. Il passaggio costituisce un'ultima riconferma del privilegiamento di Platone su Spinoza, il secondo viene infatti classificato nel novero degli autori che applicano un procedimento dogmatico, insieme agli stoici e allo stesso Fichte. Platone assurge invece a rappresentante del metodo euristico, dotato, diversamente dagli altri due, della dialettica che compone e sintetizza i singoli elementi, concependo la scienza etica, e in generale ogni scienza e la scienza nel suo complesso, come un intero. Al contrario, il metodo rapsodico e quello dogmatico si distinguono fra di loro per il punto di partenza, empirico-fattuale nel primo, aprioristico nel secondo, avendo in comune la tendenza ad assumere un elemento arbitrario come punto di partenza e a desumere da quello l'intero sistema. Il metodo euristico, presentato nella sua perfezione da Platone, viene assunto da Schleiermacher quale modello teorico per le *Grundlinien*. La sua descrizione permette di enucleare uno dei primi elementi positivi desumibili dalla colossale opera critica condotta dal filosofo nell'opera. La concezione dell'etica come scienza sistematica è il primo guadagno dell'elaborazione schleiermacheriana dal periodo giovanile e fino alla *Stolper Zeit* sotto il versante formale, affiancandosi sotto il versante contenutistico all'elaborazione dei concetti etici, da un lato, e alla discussione degli oggetti di pertinenza dell'etica, dall'altro. I tre momenti corrispondono grossomodo alla progressione interna delle *Grundlinien*. Schleiermacher trova infine nella *Sittliche Gesinnung*, un sentimento mediatore al contempo sensibile e universale, lo strumento per la costruzione di un'etica sistematica che si smarca dall'alternativa fra un attivismo privo di riferimento alla natura e un eudemonismo non ancorato alla realtà trascendentale delle facoltà umane.

3.1.1. Completezza dell'etica: dai principi al sistema

Sotto il profilo sistematico, occorre rimarcare che l'essenza del metodo euristico consiste per Schleiermacher nel non progredire da un punto fermo secondo una direzione, ma nel presentare, nella determinazione di ogni singolo elemento, al contempo il principio, la singolarità e la loro connessione: «non solo la singola scienza viene prodotta come un intero organico, ma ogni singola scienza viene anche trattata solo come una parte dell'intero»⁷⁹². Il metodo euristico si mostra così adeguato sotto entrambi i profili che definiscono una scienza: il suo riferimento al reale, il suo rapporto alle altre scienze. Si è già accennato alla delimitazione sistematica che Schleiermacher opera sin nella *Prefazione*, laddove chiarisce il rapporto di continuità delle *Grundlinien* con le opere del periodo berlinese, le *Reden* ma soprattutto i *Monologen*, il carattere critico dell'opera e il pubblico a cui è destinata, ovvero una selezione di lettori esperti e specialisti, dotati di acume critico e di un solido retroterra filosofico. Pur nella sottolineatura della tecnicità e del carattere non costruttivo della sua *Sittenlehre*, Schleiermacher introduce tuttavia nell'opera i criteri per l'elaborazione della scienza che lo guideranno anche nella formulazione dell'etica matura. Tale esigenza di sistematicità, consolidatasi nel confronto con Schlegel e già leggibile nelle recensioni del periodo berlinese, non è semplicemente il frutto della crescita filosofica e letteraria dell'autore, ma un'istanza intrinseca del suo stesso procedere critico, che già nelle *Jugendschriften* – pur nella frammentarietà della forma – mostrava d'inclinare verso una direzione positiva. Così, nel porre i limiti della propria opera critica, nella *Prefazione*, nell'*Introduzione* e lungo tutte le *Grundlinien*, Schleiermacher presenta una vera e propria concezione sistematica della scienza, che è già emersa qua e là, nel corso dell'esposizione. Ricapitolandone i punti essenziali, potremmo dire, adottando una metafora presentata dall'Autore nella *Prefazione*⁷⁹³, che la scienza etica, orientata ai criteri della coerenza, della completezza e dell'organicità, presenta i tratti di un'analisi matematica con licenza di saltare passaggi. Il principio assunto da Schleiermacher è quello dell'interezza. L'etica dev'essere una perfetta somma di forma e contenuto, e per arrivare a una simile elaborazione sono richiesti tre momenti: concettuale (formulazione del concetto dell'etica), critico (critica dei sistemi precedenti), nuova elaborazione della *Sittenlehre*. Le *Grundlinien* coprirebbero nelle intenzioni del filosofo soltanto i primi due momenti, ma, come rilevato, la critica stessa pone

⁷⁹² Ivi, p. 351.

⁷⁹³ Cfr. ivi, p. 32.

le basi di una sistematizzazione positiva, che sarà perfezionata nelle opere più tarde, dal *Brouillon zur Ethik* alle dissertazioni accademiche.

E l'esigenza sistematica funge da criterio guida della critica. Nel sottoporre a esame i sistemi morali, Schleiermacher muove infatti dalla loro impostazione sistematica. È questo il senso dell'articolazione dell'opera, che procede da una *Critica dei sommi principi della dottrina morale*, nel primo libro, passando per una *Critica dei sommi concetti etici*, nel secondo, fino a giungere, nel terzo e ultimo libro, a una vera e propria *Critica dei sistemi etici*. La prima è volta a saggiare l'idea che è alla base della dottrina morale, per verificare se in ogni possibile caso dato la modalità dell'azione sia determinabile in riferimento a un'idea morale. La seconda giunge da ciò ai concetti etici, sondandone l'adeguatezza secondo la forma e il contenuto, in base al criterio per cui i concetti devono avere confini definiti e un contenuto reale. La critica dei sistemi, infine, mira a determinare se «l'insieme di questi concetti copra l'intera sfera del possibile agire umano, cosicchè nulla di ciò che eticamente vi può essere costruito ne rimanga escluso, e nulla, che possa presentarsi come oggetto del giudizio etico, sia lasciato indeterminato»⁷⁹⁴. Schleiermacher vi sonda, in ultima analisi, quella compenetrazione di forma e contenuto, quell'unità fra la struttura dell'etica e il complesso dei suoi oggetti, che è fissata come obiettivo di ogni *Sittenlehre* nelle pagine introduttive delle *Grundlinien*.

3.1.2. Determinismo e principio produttivo: il valore della volontà

Veniamo al versante contenutistico. L'oggetto dell'etica è identificato nelle *Grundlinien* con l'agire casuale dell'uomo, tuttavia Schleiermacher specifica che non ogni dettaglio può rientrare nella scienza, pena la perdita di completezza dell'etica. Utile a chiarire il modo in cui il filosofo concepisce l'unione di forma e contenuto, scientificità e casualità nell'etica, è un'altra analogia presentata nelle pagine introduttive. Dopo aver paragonato la costruzione della scienza etica a un'analisi matematica, Schleiermacher opera un accostamento che non stupisce, nota la diffusione dell'analogia artistica nelle *Reden*, nei *Monologen*, nei materiali sull'*Estetica* e presente, ancor prima, nella *Freiheitsschrift*⁷⁹⁵.

⁷⁹⁴ Ivi, p. 43.

⁷⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 67, nota 210; p. 264, nota 750. Riguardo all'estetismo delle *Reden*, si vedano A. Käfer, *Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös: Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006; M. Simon, *Sentiment religieux et*

Nell'azione umana, così come in quella artistica, entra in gioco un «sistema di giudizio secondo l'ideale»⁷⁹⁶, in cui è in questione la libertà dell'uomo di agire in un modo piuttosto che in un altro. Nell'*Introduzione*, l'etica è paragonata all'arte per la libertà implicata nell'operazione dell'artista, del quale, una volta compiuta l'opera, si può dire che avrebbe potuto fare di più o di meglio. Da questo punto di vista, Schleiermacher stabilisce un rapporto fra arte e dottrina morale che è di coappartenenza e al contempo di reciproca eccedenza: l'arte è in parte inferiore all'etica, giacché il giudizio che si dà dell'artista è un giudizio sulla sua libertà di operare in un certo modo, dunque un giudizio di carattere morale; in parte essa è superiore, e cade al di fuori della sua legislazione, perché il giudizio sull'artista è un giudizio sull'uomo, considerato però come parte di un tutto che lo eccede, dunque solo in parte un giudizio morale.

Messa in chiaro la delimitazione dell'oggetto, quali sono le principali acquisizioni delle *Grundlinien* sul versante contenutistico della morale? Anzitutto, come anticipato, da un punto di vista trascendentale si può rinvenire proprio nel sentimento, precisamente nella *sittliche Gesinnung* quale sintesi di ragione e natura, intelletto ed empiria, lo strumento teorico fatto valere di contro alle due opposte visioni etiche enucleate dall'Autore, l'attivismo e l'eudemonismo. La critica al carattere sensibile del sentimento morale negli Illuministi inglesi serve infatti da bilanciamento all'estremo dell'eudemonismo. Viceversa, la valorizzazione del sentimento come medio tra ragione ed empiria ed elemento propulsivo nel gioco delle facoltà rappresenta l'opposizione schleiermacheriana a ogni formalismo in morale, raccogliendo i risultati del determinismo elaborato nelle *Jugendschriften*. Già a quel livello, d'altronde, i due estremi dell'eudemonismo e del formalismo si toccavano fino a coincidere, e la critica al formalismo passava proprio attraverso la decostruzione del collegamento kantiano di felicità e virtù. Come si è visto, è nell'articolazione del rapporto tra

sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher, in «Archives de Philosophie» 1969, pp. 69-90, e i più datati G.A. Lasch, *Religion und Kunst bei Schleiermacher*, in «Christliches Kunstblatt» 1912, pp. 5-10; H. Mendelssohn-Bartholdy, *Kunst und Religion: Untersuchung des Problems an Schleiermachers Reden über die Religion* (Diss.), Erlangen 1912. In rapporto all'estetica, si veda D. Thouard, C. Berner, *L'art comme faire humain, Introduzione* a F.D.E. Schleiermacher, *Esthétique*, Cerf, Paris 2004, pp. 7-48. Per un'analisi del rapporto tra arte ed esperienza religiosa, con riferimento all'uso della metafora artistica in *Reden e Monologen*, ci permettiamo di rimandare al nostro *Arte e religione nello spazio trascendentale dell'autocoscienza immediata. A partire da F.D.E. Schleiermacher*, in *Arte e esperienza religiosa*, a cura di Massimo Iiritano e Sergio Sorrentino, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli, 2011, 177-189 [Atti del IX Convegno annuale dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione, "Arte e esperienza religiosa", Catanzaro, 2010]. Sulla fortuna e la vicenda editoriale dei materiali sull'estetica, si vedano, rispettivamente, la *Presentazione* e l'*Introduzione* (entrambe di P. D'Angelo) alle due edizioni italiane dell'*Estetica*: F.D.E. Schleiermacher, *Sul concetto dell'arte*, a cura di P. D'Angelo, Aesthetica Preprint, Palermo 1988, pp. 5-35; *Estetica*, a cura di P. D'Angelo, Aesthetica, Palermo 1988, pp. 13-44.

⁷⁹⁶ KGA I/4, p. 40.

universale e particolare – concepito eminentemente come relazione tra individuo e socialità – che Schleiermacher rinviene il pungolo teorico da far agire nella disamina critica dei sistemi morali. La dottrina morale nella sua definizione deve rappresentare tutto l’etico nel suo essere, deve pervenire a una formula tale da poter contenere il suo divenire per ogni condizione data. Per questa ragione, diversamente che nella maggior parte dei sistemi morali dall’antichità ai contemporanei, essa non deve muovere da alcuna condizione predata, perché in tal caso fallirebbe proprio nello stabilire un corretto rapporto tra universale e particolare. Difatti, nella misura in cui trascura l’universalità, la *Sittenlehre* limita la sua applicabilità, viceversa, nella misura in cui vuole pervenire all’universale attraverso l’enumerazione di tutti i particolari, essa pone un compito infinito, non perseguibile. In questo difficile equilibrio si muove la proposta schleiermacheriana, evitando gli estremi dell’attivismo, da un lato, e dell’eudemonismo, dall’altro. La nozione di sentimento morale, così come quelle affini di fantasia, immaginazione, sono il precipitato positivo della critica, che eredita la discussione del criticismo kantiano e dell’idealismo fichtiano svolta negli anni precedenti. Nelle *Grundlinien*, infine, per la prima volta il principio morale viene a legarsi esplicitamente con un elemento volutaristico, assimilabile in qualche modo al sentimento. La volontà, facoltà in cui si colloca il processo di determinazione dell’azione reale, viene presentata nelle *Grundlinien* come principio trascendentale produttivo dell’etica, fatto valere, da un lato, di contro al carattere negativo del principio alla base dei sistemi dell’attività, dall’altro, in aperta opposizione al carattere sensibile del principio alla base dei sistemi del piacere. Si può concludere, con uno sguardo retrospettivo alle *Jugendschriften*, che Schleiermacher, raccogliendo il risultato della critica al formalismo condotta sin dagli anni giovanili, completi nelle *Grundlinien* la delimitazione del suo determinismo etico. È un determinismo che sin dalla *Freiheitsschrift* veniva definito “*sui generis*” e che nell’opera del 1803 si chiarisce come passaggio dall’intenzione alla volontà, da un’etica della perfezione o dell’intenzione morale a un’etica della volontà in quanto facoltà produttiva:

Qui il discorso non ruota affatto intorno alla facoltà, ma alla forza attiva. Questa però è soltanto la volontà. Infatti ogni facoltà viene posta in esercizio e in azione tramite la volontà e il modo in cui questo accade giace al fondamento di una direzione e determinazione della volontà. Soltanto da questa determinazione si può vedere se essa concordi con l’idea etica o meno, perché soltanto la direzione della volontà è realmente etica⁷⁹⁷.

⁷⁹⁷ Ivi, p. 179.

A sua volta, anche l'attività di intelletto e sentimento viene a dipendere dal rapporto della volontà con l'idea etica. La volontà è sovraordinata alle altre facoltà, precedendo il loro gioco attraverso la propria determinazione in rapporto all'idea etica. Il volere propulsivo è la forza motrice, né sensibile né razionale, che determina e vivifica la reciproca interazione delle facoltà, è il correttivo all'ascetica della perfezione morale propria delle etiche dell'attività, nonché il contrappeso alla sensibilità del sentimento nelle etiche eudemonistiche.

3.1.3. *Autonomia dell'etica dal senso comune e dalla rivelazione divina*

A riconferma della continuità col periodo giovanile e berlinese, lo Schleiermacher delle *Grundlinien* chiama in causa sin dalle prime pagine dell'opera l'istanza fondamentale che lo aveva guidato già nella prima delle rapsodie etiche, il saggio sul sommo bene, ovvero l'autonomia della morale. Abbiamo visto come l'idea della reciproca indipendenza dei campi della vita spirituale rappresenti una vera e propria costante della teorizzazione schleiermacheriana delle scienze. Essa si ripropone nell'enciclopedia della vita spirituale tracciata nelle *Reden*, ove, replicando a parti inverse il rapporto stabilito nel saggio sul sommo bene, il filosofo definisce la necessaria autonomia della religione dalla morale e dalla metafisica. Su questi presupposti, sin nell'*Introduzione* alle *Grundlinien* Schleiermacher stabilisce che la *Sittenlehre* non deve essere subordinata ad alcuno scopo eterogeneo, ivi comprese la divinità e la società: «perché ognuna delle due è estranea per la dottrina morale, che invece ha il diritto in quanto scienza di non essere subordinata ad alcun altro scopo, ma ad essere giudicata soltanto per sé»⁷⁹⁸. Il senso comune e la rivelazione divina cadono «totalmente al di fuori della scienza»⁷⁹⁹. L'affermazione schleiermacheriana è intimamente connessa con l'idea di sistematicità che è alla base dell'opera. Il filosofo evidenzia, con la sottolineatura dell'autonomia della morale, come essa non vada giudicata in base al suo successo rispetto ad altri contesti della vita dello spirito. Ciò non significa che Schleiermacher non sia interessato a una definizione delle relazioni tra tali contesti. Al contrario, si è visto che proprio la socialità costituisce uno dei punti maggiormente tenuti in conto nel giudicare l'adeguatezza dei sistemi morali analizzati. Tuttavia, non è il contenuto a dettare l'idoneità

⁷⁹⁸ Ivi, p. 34.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 38.

della morale, ma il contenuto – ovvero l'efficacia dell'etica sugli altri ambiti della vita – rappresenta la cartina di tornasole della sua idoneità in termini di completezza, organicità, coerenza. Autonomia dalla rivelazione divina e dal senso comune sono, in definitiva, le condizioni che il filosofo fissa nel tracciare una visione della dottrina morale. Questa, in continuità col determinismo abbozzato nelle *Jugendschriften*, si emancipa dal riferimento alla religione o agli scopi civili, costituendo un campo a sé dell'indagine scientifica e dell'applicazione pratica. Tale autonomia soltanto garantisce la possibilità di costruire un sistema in cui ricada ogni realtà, azione o idea che possa essere definita etica, pervenendo a una formulazione produttiva del principio morale.

3.2. *La tripartizione dell'etica. Beni, virtù e doveri secondo Schleiermacher*

Si è detto dell'introduzione del concetto di volontà all'interno delle *Grundlinien*. Questa si colloca precisamente nella sezione del secondo libro dedicata alla virtù. È il libro in cui viene impostata la scansione di massima della *Sittenlehre* dal punto di vista dei concetti, scansione che il filosofo conserverà fino agli scritti maturi sull'etica: dottrina dei beni (*Güterlehre*), dottrina delle virtù (*Tugendlehre*), dottrina dei doveri (*Pflichtenlehre*). Volendo enucleare dunque, accanto alla valorizzazione del sentimento e della volontà, il guadagno positivo dell'etica nel secondo libro, ci si può riferire a quei passaggi in cui Schleiermacher tira le fila del confronto critico coi suoi interlocutori, condotto seguendo proprio la scansione doveri-virtù-beni. Secondo questa tripartizione, possiamo concludere che la critica ai sistemi morali precedenti presenta – al di là della complessità testuale e dell'intricato procedere dialettico – un ordine preciso, costituito da tre momenti salienti, ognuno corrispondente a uno dei tre concetti etici: in primo luogo, per quanto concerne i doveri, la critica al giuridicismo; in secondo luogo, la messa in evidenza dei limiti della virtù ascetica dei sistemi della perfezione; infine, la polemica contro le incomplete formulazioni del sommo bene e dei concetti di bene e male dall'antichità ai contemporanei. Se in definitiva, rispetto alla virtù, si ha un movimento dall'intenzione alla volontà, rispetto al dovere Schleiermacher opera un'analoga progressione dal formalismo al realismo della morale, guadagnando un concetto del dovere in cui quest'ultimo rappresenta, al pari dei beni, non la forma e il tendere, ma proprio il reale dell'azione. Questa acquisizione passa, come abbiamo visto nel dettaglio, per la critica a ogni forma di giuridicismo in morale e a ogni distinzione astratta introdotta nel

concetto di dovere: doveri verso sé e doveri verso gli altri, ancora, doveri verso l'altro e doveri verso Dio, doveri perfetti e imperfetti⁸⁰⁰. Infine, dal sommo bene come somma dei particolari o come universale massimamente astratto, Schleiermacher perviene a un concetto del sommo bene quale unità, quintessenza di ciò che può essere moralmente realizzato, secondo quanto già stabilito nel saggio *Über das höchste Gut*, e i concetti di bene e male che ne risultano sono strettamente connessi a quelli di virtù e dovere.

Per essere correttamente formulati, i concetti etici devono costituire delle unità compiute, e allo stesso tempo reciprocamente relazionate, essendo risultati di una forza produttiva che ne rende possibile l'unità e l'interazione vivente. Su queste basi, la forma scientifica dell'etica viene a consistere per Schleiermacher nel collegamento di virtù, beni e doveri attraverso una reciproca riduzione delle tre forme della dottrina morale, ognuna delle quali rappresenta di per sé un intero. Se rispetto alla forma infatti, la *Sittenlehre* deve sintetizzare e contenere in sé tutte le formule possibili; rispetto al contenuto, deve poter presentare il reale dell'etica secondo tutti e tre i concetti. I criteri adottati da Schleiermacher sono quelli enunciati nelle pagine introduttive: il sommo bene, nell'etica concepita come sistema, deve essere trattato non come un insieme o un aggregato di parti giustapposte, di singoli beni realizzati autonomamente, ma come intero che si realizza attraverso un'approssimazione graduale e reciproca dei beni, a loro volta costituenti degli interi. La dottrina dei doveri, a sua volta, deve riferirsi a un intero reale, e questo intero è rappresentato, secondo Schleiermacher, dalla decisione. L'insieme delle decisioni, messe in relazione reciproca, forma così la dottrina dei doveri. L'applicazione dei criteri enunciati porta alla definizione dei contenuti reali dell'etica. Riguardo alla virtù, Schleiermacher specifica che la felicità, la quale solitamente viene collegata ad essa, non costituisce un intero allo stesso modo che i doveri e i beni. Infatti, essa è sì un intero, ma in quanto tale non può essere posseduta interamente da alcuno. I sistemi morali vengono così messi alla prova secondo il duplice assunto per cui ogni singolo appartiene per essenza all'intero e ne porta il segno, e ogni singolo può a sua volta essere determinato e trovato a partire dall'intero stesso. La prima

⁸⁰⁰ Già nel periodo berlinese, Schleiermacher rifiutava la distinzione in doveri verso sé e doveri verso gli altri, accostandola alla distinzione fra commedia e tragedia: cfr. *supra*, p. 185, nota 568. Nelle *Grundlinien*, analogamente rigetta la distinzione tra doveri perfetti e imperfetti, stabilita da Garve in base al criterio dell'applicabilità: «questa suddivisione non si lascia riportare al corretto concetto di dovere, per come è stato stabilito, e si fonda da una parte parte su una visione non etica del diritto, dall'altra su una totale indeterminatezza dell'etica» (KGA I/4, p. 168). Riguardo alle altre distinzioni introdotte nella nozione di dovere (doveri verso sé e verso gli altri, doveri verso Dio), Schleiermacher afferma che nel rinunciare ai doveri verso Dio secondo il presupposto per cui il dovere deve riferirsi soltanto a una volontà che sia data nell'esperienza, Kant cade in contraddizione, perché la rinuncia ai doveri verso Dio destituisce di senso anche i doveri verso gli altri, che dipendono costitutivamente dai primi (cfr. *ivi*, pp. 168-169).

istanza è la purezza del contenuto, in nessuno dei sistemi finora elaborati – osserva il Nostro – non si trovano mescolati elementi estranei all’etica. La seconda è la completezza. Il reale offre un materiale potenzialmente infinito, motivo per cui un sistema effettivamente completo sotto il profilo del contenuto è del tutto impensabile; tuttavia, non deve mancare almeno il posto per ogni reale di ogni possibile giudizio morale, ovvero, non deve mancare almeno il presupposto per un sistema coerente, suscettibile di accogliere ogni realtà eticamente possibile. In definitiva, se l’intero è di per sé impossibile, devono essere fornite le regole per trovare quello che manca. La presenza di un contenuto adeguato non garantisce di per sé l’idoneità della forma. Da questo punto di vista, una posizione non marginale è rivestita, ancora una volta, dal sentimento, che mostra d’intrattenere appunto una relazione essenziale con l’istanza sistematica alla base delle *Grundlinien*. Nell’*Introduzione* al terzo libro viene chiarito il rapporto del sentimento etico a quello scientifico. Il sentimento morale – principio fondamentale dell’etica, ad essa interno – può essere impostato correttamente senza alcuna conseguenza positiva per il senso scientifico. Il primo infatti non è dedotto dal secondo. Parimenti, la presenza di una corretta impostazione scientifica da sola non basta. Molto spesso, è proprio a un’idea inadeguata della natura umana, più che a una manchevole impostazione della scienza, che possono essere ricondotte le incongruenze dei sistemi morali.

3.2.1. *L’esclusione di ascetica e casistica dal dominio dell’etica*

Destituendo di senso la distinzione tra etica pura ed etica applicata, e affermando la reciproca compenetrazione dei tre concetti morali, Schleiermacher rigetta ogni morale che si fondi sul privilegiamento di uno di essi. Un esempio importante è fornito dalla critica all’inserimento di casistica e ascetica nel dominio della *Sittenlehre*, inserimento che sottende proprio l’attribuzione di una priorità al dovere o alla virtù. Casistica e ascetica non possono, secondo il filosofo delle *Grundlinien*, far parte della scienza etica. La casistica è infatti un rimedio *ex post* all’inadeguatezza del sistema, l’ascetica, ad essa profondamente intrecciata, va invece esclusa dall’etica come tutto ciò che riveste una funzione puramente strumentale, essendo essa stessa nient’altro che la quintessenza del mezzo. Trattare l’etica dal punto di vista del concetto di virtù, rappresentando quest’ultima come una perfezione crescente, alla stregua dei sistemi della perfezione (Eberhard), significa incorrere nella stessa incongruenza che deriva dall’ammissione della casistica, soltanto nell’ordine inverso. Infatti, centralizzando

la virtù come perfezione, l'ascetica finisce per coprire l'intero campo delle azioni, e la condizione etica vera e propria viene soddisfatta soltanto casualmente. Ne risulta che, allo stesso modo in cui la casistica, per l'imperfezione del suo concetto di virtù, deve cercare un completamento nell'ascetica, l'ascetica deve a sua volta ricorrere a una casistica al fine di rimediare all'imperfezione del proprio concetto di dovere. L'unico appiglio sicuro per un'etica che voglia svolgere il proprio compito, pervenendo a un sistema coerente, sembrerebbe potersi trovare allora nel concetto di bene, per il suo riferimento al reale dell'azione. Osserva il Nostro: «Qui non si mostra altra salvezza, dove anche essa venisse ricercata, che nel concetto dei beni, che preso isolatamente è strano»⁸⁰¹. Il concetto di bene parrebbe presentare, dal punto di vista dell'applicazione, dei vantaggi sugli altri due, ma contrariamente alle apparenze il suo privilegiamento porta a errori simili a quelli compiuti nei sistemi che prediligono il dovere o la virtù.

Evidenziando l'insufficienza delle etiche che si fondano soltanto su uno dei tre concetti, Schleiermacher tiene fermo, dunque, che solo nella connessione di essi risiede la scientificità della dottrina. Ne scaturisce una forma tale da sintetizzare e contenere in sé tutte le formule e, rispetto al contenuto, un reale che presenta l'etico secondo tutti e tre i concetti. Non c'è da domandarsi – conclude Schleiermacher – quale sia il vantaggio di un'etica impostata in tal modo, perché essa soltanto può candidarsi a costituire «un membro di un sistema universale della conoscenza umana»⁸⁰²:

La forma scientifica dell'etica è necessariamente una connessione di ognuno dei tre concetti, tale che essa, se non viene trovata sulla retta via, deve essere cercata da ognuno almeno su una via sbagliata. Evidentemente però questa connessione non può consistere in una mera giustapposizione di ognuna delle tre trattazioni dell'etica. [...] Ma l'essenza di questa connessione risiede nella riduzione di ogni distinta forma dell'etico, che, se deve essere convincente e universale, non deve procedere dal singolare al singolare [...], né dall'intero al singolare, ma dall'intero all'intero⁸⁰³.

⁸⁰¹ Ivi, p. 325.

⁸⁰² Ivi, p. 326.

⁸⁰³ *Ibid.*

3.3. Estensione del dominio dell'etica

La vera e propria *pars construens* della proposta schleiermacheriana è racchiusa, quanto al contenuto, nell'estensione del dominio dell'etica a una serie di ambiti solitamente lasciati alla libera autoregolazione. Su questi sono incentrati l'ultima parte del secondo libro e l'intero terzo libro delle *Grundlinien*. Il terzo libro affronta infatti il reale e il contenuto dell'etica, secondo il presupposto per cui a un reale sistematico deve corrispondere una presentazione formale altrettanto sistematica, basata a sua volta sulla consapevolezza che il reale cui il formale si riferisce viene osservato problematicamente. Ciò che manca ai sistemi finora elaborati è proprio la compenetrazione di forma e contenuto. Se è definito il "cosa", il "come" si mostra manchevole; laddove il reale è definito adeguatamente, manca la sua sistematizzazione formale, e laddove vi è un perfetto sistema, esso si rivela in ultima analisi vuoto o comunque insufficiente sotto il profilo dei contenuti. L'etica deve essere invece quell'ideale – ovvero quel sistema – che raccoglie in sé tutto il reale, il mondo corporeo. Guidato da questa idea, Schleiermacher saggia i sistemi dal punto di vista del contenuto, approdando come ultimo guadagno positivo a una definizione degli oggetti della *Sittenlehre*, con l'inclusione di oggetti esclusi dai sistemi precedenti proprio sulla base di una concezione antropologica astratta, dualistica, o comunque incompleta.

3.3.1. Amicizia, amore e rapporto tra i generi. Essenza morale ed essenza animale dell'uomo

Tutti gli oggetti enumerati nella prima sezione del terzo libro (*Dei momenti di questo esame secondo tale idea*) hanno a che vedere con la molteplicità, l'individualità o la particolarità, aspetti enumerati anch'essi tra gli oggetti di pertinenza dell'etica⁸⁰⁴. Anzitutto, la libera attività interiore, il gioco delle rappresentazioni svolge un ruolo cruciale nell'etica: l'insufficiente attenzione prestata a questo oggetto si riflette immediatamente sul rapporto con gli altri. L'amicizia e l'amore, ad esempio, che vanno inclusi nell'etica in quanto rivestono un'importanza fondamentale nel causare la felicità, nel moltiplicare piacere e dolore e

⁸⁰⁴ Proprio su questi oggetti sarà incentrata nell'etica matura la dottrina dei beni, che assumerà un ruolo preponderante nell'articolazione schleiermacheriana della *Sittenlehre*. Nella dottrina dei doveri e delle virtù rientrerà così il piano individuale dell'azione, nella dottrina dei beni quello sociale e comunitario, con un'evoluzione i cui presupposti sono già leggibili nelle *Grundlinien*. Cfr. O. Brino, *L'architettura della morale*, cit., pp. 282-283.

nell'elevare ogni azione dell'uomo a una potenza superiore. Se alcuni sistemi, quelli eudemonistici, fanno troppo, perché li mettono a fondamento del legame civile, contraddicendo però in tal modo il principio della precedenza del particolare sull'universale, altri fanno troppo poco, trattando l'amore come una forma del casuale tendere verso ciò che è estraneo. Nessun sistema morale è riuscito dunque, secondo Schleiermacher, a unire elemento sensuale e spirituale. I sistemi eudemonistici hanno privilegiato il piacere sessuale come uno dei beni più grandi, i sistemi dell'attività, in particolare i moderni, additando il modello di un amore più elevato non hanno fornito un elemento per legare insieme i due aspetti. L'unione di sensuale e spirituale come criterio di orientamento per una corretta nozione dell'amore è frutto del lavoro svolto durante il periodo romantico e confluisce in forma sistematica nelle *Grundlinien*. Riecheggiano qui, in particolare, i risultati delle riflessioni sui rapporti sociali condotte a partire dalle *Anmerkungen all'Etica Nicomachea*⁸⁰⁵ di Aristotele e delle meditazioni presentate nei *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*, ove veniva sottolineato il valore dell'amore come incentivo ai rapporti sociali e all'efficacia dell'azione nel mondo. Schleiermacher non trascura in relazione a ciò un altro aspetto che emergeva nella *Lucinde*, il rapporto tra i generi, con la critica radicale alla disparità tra uomini e donne, riscontrata negli antichi e imperdonabile nei moderni (Kant e Fichte, *in primis*)⁸⁰⁶ e una riflessione accurata sul collegamento, nell'uomo, tra essenza animale ed essenza morale, riflessione che si particolarizza finanche in una teoria del matrimonio opposta al giuridicismo del matrimonio fichtiano, stigmatizzato sin nei *Vertraute Briefe*. Se in Kant la concezione dell'amore oscilla tra una visione patologica di esso come vizio che si contrappone a una virtù e una nozione incentrata sul rapporto coniugale, mancante di un principio solido di connessione tra corporeo e spirituale, in Fichte la mancanza di connessione si nota a un livello ancora antecedente. Fichte pone infatti un tipo di amore superiore, che non si distingue dall'amicizia, definendo l'amore quale elemento essenziale del matrimonio. L'impulso sessuale, a cui è attribuita grossa importanza, non è trattato in modo scientifico, ma solo giustapposto a un impulso spirituale ad esso molto simile. Una teoria del matrimonio dovrebbe proporsi invece di definire, in primo luogo, come si costruisce questo impulso prima

⁸⁰⁵ Cfr. in proposito D. Thouard, *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*, cit., pp. 37-47.

⁸⁰⁶ La subordinazione del genere femminile a quello maschile è enumerata accanto ad altre condizioni consolidate nella dottrina dello Stato, come la distinzione tra greci e barbari, o ancora la giustificazione della schiavitù: tutti residui contro i quali Schleiermacher argomenta in favore di un'etica comprensiva, genuinamente moderna. Il filosofo propone di invertire il procedimento tradizionale, consistente nel prendere le mosse da condizioni predate, mostrando che queste non possono costituire un inizio, in quanto la loro stessa eticità va saggata attraverso un principio ordinatore originario.

del matrimonio, come esso possa cioè contribuire a creare quell'unità che è essenziale nel rapporto coniugale; in secondo luogo, essa dovrebbe chiarire in che modo dalla libertà dell'individuo scaturisce la scelta del matrimonio. Nella visione fichtiana non vi è spazio per il matrimonio visto come occasione etica, esso rappresenta un semplice momento obbligato della coscienza (*Gewissen*), in cui l'aspetto giuridico prevale su quello etico. Fichte avrebbe potuto costruire, invece, una teoria morale del matrimonio soltanto sul presupposto di una concezione adeguata di individualità e intersoggettività: «l'individualità avrebbe dovuto significare per lui qualcosa di più della sola personalità o della mera distinzione numerica della carne»⁸⁰⁷. Alla nozione fichtiana del matrimonio Schleiermacher oppone una visione marcatamente progressista, in cui il rapporto tra uomo e donna risulta addirittura rovesciato: «Secondo Fichte io sarei un'anima completamente femminile e del tutto sbagliata; infatti l'impulso sessuale mi appare in gran parte soltanto come un impulso a soddisfare la donna»⁸⁰⁸, laddove Fichte aveva offerto nel *System der Sittenlehre* una definizione dell'impulso sessuale tutta orientata al soddisfacimento del genere maschile. Riguardo all'amicizia, Schleiermacher rigetta la classificazione degli antichi (amicizia utile, piacevole e buona) e accanto ad essa la proposta kantiana e fichtiana. In Aristotele, sembra che l'amicizia non possa rifarsi ad altro che a un rapporto politico; Fichte deve, a causa delle numerose incongruenze del suo sistema, trascurare le relazioni parziali e riporre la vera amicizia soltanto nella completezza del rapporto matrimoniale; Kant svilisce per parte sua il concetto di amicizia lasciandone viva soltanto una parte, subordinata all'amicizia vera e propria. «In tutti questi esempi» – conclude – «è chiaro che l'amicizia appare come qualcosa di originariamente non etico, che dev'esser reso etico attraverso una delimitazione, così è evidente che essa non costituisce un intero e non può essere presentata nel suo valore e nel suo influsso etico»⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ KGA I/4, p. 299.

⁸⁰⁸ KGA I/3, p. 135 (*Gedanken IV*, Nr. 11; cfr. anche Nr. 14, pp. 135-136).

⁸⁰⁹ KGA I/4, p. 301. Anche qui la sola eccezione viene rinvenuta in Platone, che avrebbe trattato amore e amicizia connettendoli intrinsecamente al suo sistema, fondando l'amore sull'insufficienza dell'essere personale a produrre da solo il sommo bene e simbolizzando l'impulso sessuale nella tensione alla comune produzione di idee. Tracce della teoria schleiermacheriana dell'amore, dell'amicizia e dello Stato si trovano anche nel quarto e nel quinto quaderno dei *Gedanken*. L'antropologia schleiermacheriana dell'amore e dell'amicizia è basata sulla distinzione di due tipi di nature, le pratiche e le poetiche, le prime più inclini all'amicizia, le seconde all'amore. La bipartizione viene applicata anche all'indole filosofica, al proposito osserva il Nostro che «le nature pratiche filosofano, quelle poetiche fanno una filosofia. Fichte non è propriamente una natura poetica e Kant non è una natura pratica» (KGA I/3, p. 132, *Gedanken IV*, Nr. 3). La distinzione tra amore e amicizia si definisce intorno all'elemento della fusione, che nel primo riguarda tutti gli aspetti della manifestazione umana nel mondo esteriore – dalla personalità, agli organi, fino al diritto – nella seconda invece concerne solo la fusione di personalità. La visione dello Stato è anch'essa di stampo aristotelico, procedendo dalla famiglia come «insieme

3.3.2. *Arte, scienza, fantasia, motto di spirito. Per un'ermeneutica della veracità*

Un altro filone di cui abbiamo ricostruito la continuità fino alla *Stolper Zeit* è quello ermeneutico. Tra gli oggetti che Schleiermacher eleva nelle *Grundlinien* al rango di oggetti dell'etica rientrano, assieme all'amore e l'amicizia, l'arte, la scienza, la fantasia e il motto di spirito. Si ricorderà la critica a Leibniz nei frammenti di «Athenæum», imperniata, fra gli altri, sull'argomento della mancanza di spirito: il *Witz* riveste per Schleiermacher una funzione non marginale, come manifestazione originariamente etica del libero gioco delle facoltà e della sua traduzione nell'altrettanto libera interazione e comunicazione. Se la fantasia è – nell'efficace definizione dei *Gedanken* – «il sapere anteriore all'essere»⁸¹⁰, la tensione tra autenticità e traduzione sociale, leggibile nell'ermeneutica schleiermacheriana sin dalle *Jugendschriften*, si risolve nelle *Grundlinien* in un'ermeneutica della veracità le cui implicazioni etiche si riflettono sul sapere stesso. Schleiermacher propone in questa ottica una teoria dell'eticità della scienza, che smarca quest'ultima dall'ottica della mera utilità. Le teorie dell'utilità delle scienze non colgono nel segno, perché la scienza non si limita al solo utile, ma deve essere posta proprio come un bene e uno scopo etico. Ogni prodotto o azione che deriva da un'iniziativa libera o arbitraria deve poter rientrare nel campo di pertinenza del giudizio etico, in quanto potenzialmente lodevole o spregevole e in quanto scaturente da un'idea, essa stessa sottoposta a giudizio: colui che si occupa di una scienza solo come scienza, ad esempio, agisce in modo non etico, perché non dirige la sua azione a uno scopo morale. Schleiermacher rivendica così per la scienza il suo diritto ad essere parte del sistema morale, adducendo a esempio Spinoza e Platone. Il secondo ha incluso la scienza nel tendere etico, il primo, ancor più radicalmente, ha dedotto il retto sapere proprio dalle fondamenta morali. I due autori fungono anche in ciò da correttivo ai sistemi moderni, specialmente Fichte, in cui la scienza costituisce non una parte della dottrina morale, ma solo il terreno per la sua preparazione. L'ermeneutica della veracità è rintracciabile inoltre nella seconda sezione del secondo libro, *Dei singoli concetti etici reali*, dove Schleiermacher tratta il rapporto tra la veridicità dell'espressione e la fedeltà nella promessa. La nozione schleiermacheriana di fedeltà è d'impronta aristotelica, secondo il motto citato nei *Gedanken*: «Solo le anime

di sviluppi differenti dell'umanità» allo Stato, il quale «deve essere sempre visto come un insieme di famiglie» (ivi, Nr. 109, 111).

⁸¹⁰ Ivi, p. 311 (*Gedanken V*, Nr. 114): «Il sapere anteriore all'essere è fantasia. L'essenza di Dio è essa stessa fantasia».

virtuose che possono essere stabili in se stesse possono esserlo anche verso gli altri»⁸¹¹. Anche in questo caso, l'obiettivo polemico è rappresentato dalla visione fichtiana, che non distingue chiaramente tra verità e promessa. Così, mentre la fedeltà a un contratto si regge ad esempio sulla comunità linguistica e giuridica, la veridicità dell'espressione non rientra nel giudizio morale. Per il Fichte della *Sittenlehre*, è immorale soltanto l'intenzione di far credere ciò che non corrisponde a realtà, mentre la veracità dell'espressione gioca su un piano separato, al punto che essa può persino entrare in contrasto con la moralità della promessa. Mettiamo che si prometta a qualcuno di non dire qualcosa: è il caso esemplare in cui la veracità dell'espressione tradirebbe l'eticità della promessa. In modo simile, Kant sembra lasciare spazio alla menzogna interiore, nel momento in cui mette in contrasto (in questo, differentemente da Fichte) la carità con la veracità, distinguendole in quanto diverse tipologie del dovere verso l'altro. Infatti, posto che bisogna evitare l'apparenza di obbligare l'altro, può rendersi necessario far credere ciò che non è: il caritatevole ad esempio è costretto – per uno scopo etico – a ritirarsi nella menzogna interiore e a non dichiarare la propria intenzione, pure morale, a colui che riceve la sua benevolenza. Abbiamo visto come Schleiermacher rigetti una simile riduzione della gratuità nel rapporto intersoggettivo, optando per una socialità fondata sulla veracità dei rapporti umani, in cui non tutto l'agire e l'interagire può essere appiattito sulla dimensione strategica del dovere, ma ogni elemento può confluire nel libero scambio (*Wechselwirkung*) e nella comunicazione spontanea di sentimenti, esperienze, intenzioni.

3.3.3. *La Geselligkeit come oggetto specifico dell'etica: oltre la dottrina politica*

È su questa libertà e spontaneità del rapporto intersoggettivo che si gioca un ultimo risultato delle *Grundlinien*, forse il più significativo in ordine alla nostra disamina, quello relativo, appunto, alla *Geselligkeit*. Abbiamo visto come sin dagli scritti giovanili, e in maniera specialmente chiara nei *Monologhi*, Schleiermacher definisca la preminenza del versante spirituale della determinazione morale e come la *Geselligkeit* – nelle sue declinazioni ermeneutica, etica e giuridica – rappresenti un motore dell'indagine filosofica, nel costante riconoscimento dell'autonomia delle sfere della vita dello spirito. Si è osservato che la trattazione alla socialità si tecnicizza nelle *Grundlinien* attraverso il confronto con l'intersoggettività fichtiana e il giuridicismo etico kantiano. A questo capitolo per dir così

⁸¹¹ Ivi, p. 131 (*Gedanken IV*, Nr. 2).

normativo dell'interpersonalità, si affianca anche nelle *Grundlinien* la libera essenza morale della socialità, esemplificata dalla *freie Geselligkeit*. Questa viene inclusa, nel terzo libro, nel novero degli oggetti propri di una *Sittenlehre*, di contro a ogni riduzione politica o civico-giuridica. Se negli antichi la teoria politica esaurisce tutto il campo dell'etica applicata – nella progressione dall'individuo, alla famiglia, allo Stato – nelle teorie dei moderni manca del tutto, secondo Schleiermacher, una teoria della libera socialità. A meno di non venire ridotta alla dimensione soltanto limitativa del politico, la socialità non viene trattata nella sua autonomia. Tra gli antichi, gli stoici hanno trattato la socialità libera, inserendo però sotto questo titolo qualcosa che non corrispondeva alla realtà descritta, infatti la virtù della libera comunicazione non viene mai messa in connessione con i beni. Kant ha stabilito, per parte sua, la massima per cui «l'uomo non dovrebbe isolarsi nelle sue conoscenze e nei suoi pensieri», ma, si domanda Schleiermacher, come può conciliarla col principio per cui «non pertiene all'eticità perseguire la perfezione altrui»⁸¹²? Il principio intrinsecamente egoistico kantiano esclude una socialità autentica e libera, allo stesso modo l'invito fichtiano alla libera comunicazione non fa della comunicazione stessa qualcosa di etico, ma soltanto il suo contenuto e il suo oggetto. L'assenza di una considerazione della libera socialità si coglie in particolare nella mancanza di una trattazione adeguata della comunità scientifica e religiosa. Esse rappresentano infatti, sin dagli scritti giovanili, la forma esemplare della *freie Geselligkeit*, della libera reciprocità del rapporto interpersonale. La causa di questa assenza, dall'antichità ai moderni, è rinvenuta, significativamente, nella negatività del principio etico alla base dei sistemi morali:

Alla teoria dello Stato avrebbe dovuto contrapporsi, sia nell'etica pratica, dove ha valore immediato, sia in quella del piacere, dove è mezzo, una teoria della comunità religiosa e scientifica. Entrambe però non sono trattate né come scienze autonome né come manifestazioni appartenenti allo Stato. Della religione basti ora dire che, se ci si ricorda dell'impronta etica, sotto la quale esiste la facoltà della libera combinazione, essa apparirà all'uno solo come capolavoro della scienza etica, all'altro come un mezzo subordinato e casuale, applicabile solo in determinate circostanze. La negligenza del nesso scientifico però si fonda apertamente sulla negatività della dottrina morale⁸¹³.

È questo l'ultimo passaggio per l'approdo a un determinismo etico in cui fenomenicità dell'azione e radice trascendentale formano un tutto sistematico completo, imperniato su un

⁸¹² Cfr. KGA I/4, p. 291.

⁸¹³ Ivi, p. 337.

principio coerente ma costitutivamente aperto all'integrazione da parte del reale. Non si tratta per Schleiermacher di decidere in anticipo quale sia l'unico modo possibile di agire eticamente, ma di poter distinguere nella realtà, secondo le condizioni e le circostanze date, l'etico dal non etico. Si tratta di poter disporre di una guida stabile nella molteplicità del reale, che non precluda tuttavia alla sorpresa continua della contingenza, ma sia in grado di accoglierla, includerla e sistematizzarla sempre di nuovo. Nel rapporto reciproco tra universale e particolare, nella compenetrazione di individualità e socialità, di singolarità e universalità – sia questa etica, religiosa o ermeneutica – il molteplice riveste una funzione innegabilmente privilegiata. Lo Schleiermacher che aveva ammesso con Spinoza l'inerenza del finito all'infinito sembra restare fedele a se stesso, invertendo soltanto il punto d'osservazione. Quell'attenzione al finito, all'immanente, che lo aveva orientato nelle pieghe della complessa polemica contro gli esiti formalistici e dualistici del criticismo, lo porta, nel confronto con l'idealismo, ad accentuare la cura per il reale, una cura che pretende di essere sistematica, coerente, almeno potenzialmente completa.

Che nell'istanza di completezza e di controllo sul reale permanga comunque un elemento di comunanza con l'idealismo, è facilmente deducibile da quanto detto. Quella istanza si risolve però, in ultima analisi, non in una volontà di concludere il reale, ma in un'equilibrata esigenza di ordine, di radicamento, di ancoraggio, esigenza che tradisce la radice genuinamente trascendentale delle riflessioni schleiermacheriane. Al contempo, il radicamento si accompagna all'apertura verso la casualità, comunque ineludibile. La stessa fantasia, la facoltà immaginativa rimessa in valore da Schleiermacher, non è uno strumento di completamento ideale del reale, o di evasione mitica dalla realtà. Essa è la facoltà di libera produzione e connessione che si fa portatrice di una disposizione non "conclusa" all'imprevedibile. Una disposizione che non mente, non idealizza, non trascende il reale, ma si rimette umilmente e costruttivamente a ciò che la spiazza, come suo fondamento e motore: a quella realtà che nei suoi infiniti modi di combinazione sempre spariglia, ogni volta in modo inedito, previsioni e norme. L'imprevedibile può prendere la forma dell'altro, che si mostra altro da ciò che ci aspettiamo, della trascendenza, che irrompe quando non la controlliamo, o semplicemente del caso non contemplato, che scompagina i programmi e le categorie. È qui che entra in gioco il sistema. Ciò che conta, nel calcolo dell'indefinito e del molteplice, è infatti non «iniziare a metà strada», non attenersi soltanto al negativo, giacché da esso mai potrà derivare una produttività reale:

La conseguenza di questo iniziare a metà strada è che non viene mai presentato quell'etico compiuto che sarebbe adeguato all'idea fondamentale di ogni sistema, al contrario viene tenuto fermo il non etico. Difatti se uno stato, che contiene il germoglio del non etico, viene posto assolutamente come un momento, che deve essere arrestato nella determinazione dell'etico, così tutto ciò che in questo modo resta indefinito deve essere ancora non etico e può diventare etico soltanto se, al contempo, il compito di correggerlo costituisce un altro momento nello stesso computo⁸¹⁴.

Disporre di un criterio di orientamento e di un sistema di mappatura del reale concluso ma non conclusivo, completo ma non esaustivo, universale ma non necessitante, è questo forse il senso più proprio della originale soluzione etica schleiermacheriana, l'unificazione, nel sistema morale, di un determinismo etico col principio della produttività.

⁸¹⁴ Ivi, p. 312.

CONCLUSIONE

Etica, socialità e religione sono i tre termini attorno a cui si raccordano, nel percorso che abbiamo tracciato dalle *Jugendschriften* (1787-1796) alle *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), le riflessioni filosofiche del primo Schleiermacher. La loro reciproca relazione nella genesi e nello sviluppo della filosofia schleiermacheriana tra criticismo e idealismo è ciò che abbiamo tentato di ricostruire. Le *Jugendschriften* muovono dall'istanza di preservare l'autonomia della morale e di rescindere, così, il nesso etica-religione affermato nella filosofia pratica kantiana, particolarmente nella dottrina dei postulati, sciogliendo la dipendenza reciproca di virtù e felicità. Schleiermacher propone un nuovo modello del rapporto tra *Sittenlehre* e *Glückseligkeitslehre*, in cui l'autonomia dei due ambiti lascia nondimeno spazio, per la felicità, a un ruolo di incentivo morale relativo, rientrando in una visione costruttivo-propositiva della determinazione del soggetto agente, in una formulazione comprensiva e, per dir così, proto-fenomenologica del giudizio morale. La critica all'astrattismo e al carattere oltremondano della filosofia pratica kantiana si avvale della nozione di sentimento, mutuata dagli Illuministi inglesi, al fine di riportare il discorso etico al piano della vita e dell'esperienza concreta. In tal modo il filosofo guadagna un'etica immanente, "secolarizzata", volta a cogliere la natura umana nella sua complessità e a comprendere la varietà di elementi, naturali e spirituali, determinanti l'azione. Schleiermacher fa tesoro degli approcci tra loro difformi proposti dalle filosofie contemporanee: dalla scuola hallense, col maestro Eberhard e il suo razionalismo etico, pure attento all'aspetto fenomenologico dell'azione e interazione umane, fino ai pensatori che, come Reinhold, nel solco di Kant hanno tentato di offrire una soluzione al problema del dualismo attraverso un monismo filosofico basato sulla facoltà rappresentativa, passando, infine, per i diversi modelli di determinismo che si sono intrecciati nell'ultimo decennio del XVIII secolo, rispetto ai quali quello schleiermacheriano è, per sua stessa ammissione, un determinismo *sui generis*. Non si tratta infatti di un determinismo assoluto, secondo le accezioni possibili, naturalistica o razionalistica, fenomenica o noumenica, né tantomeno di un determinismo costruito su un fondamento teologico. Il determinismo schleiermacheriano si contraddistingue non solo per la capacità di tenere insieme spontaneità e condizionamento, ma anche, più ampiamente, per la capacità di coniugare l'autonomia della morale, dunque la purezza dell'ambito etico, con la sua relazione osmotica agli altri ambiti della vita umana: la natura, la religione, la socialità, sin nei suoi aspetti linguistico-ermeneutici e, ancora, politico-civili. Nell'attenzione alla

reciproca e autonoma interazione di etica, socialità e religione si evidenzia, in ultima battuta, la peculiarità della soluzione schleiermacheriana e la scaturigine della combinazione inedita di libertà e necessità cui il filosofo perviene nel definire la sua *Sittenlehre*.

Schleiermacher giunge a una soluzione la cui originalità è già adombrata negli scritti giovanili, seppure nella forma rapsodica che li contraddistingue, e che inizia nel periodo berlinese ad approssimarsi a quella sistematicità che costituirà il criterio guida dell'opera che chiude questo periodo, aprendo la fase più matura della produzione schleiermacheriana: le *Grundlinien*. Lo Spinoza mediato da Jacobi, da un lato, e la filosofia trascendentale, dall'altro, sono i referenti che Schleiermacher ha presenti nel definire la sua concezione del religioso nelle *Reden*. Se attraverso la critica alla filosofia trascendentale egli guadagna l'immanentizzazione del contenuto del dogma, desume da Spinoza la proposizione dell'inerenza del finito all'infinito e da Jacobi, pur con gli elementi di distanza che abbiamo enucleato (opposizione al personalismo divino e all'interpretazione meramente razionalistica di Spinoza), una definizione del religioso incentrata sull'autocoscienza immediata. Sul binomio finito-infinito, contenuto dell'intuizione religiosa, si basa nelle *Reden* il privilegiamento della religione: affermata l'autonomia del religioso, spingendosi oltre la mera istanza critica che pervade le *Jugendschriften*, Schleiermacher arriva a definire la religione quale principio unificante di morale e metafisica. Il binomio finito-infinito mostra di essere allora, più radicalmente, lo schema "metafisico" (ove la metafisica va intesa nei termini precisati in precedenza) alla base della concezione di etica, religione e socialità. È nei *Monologhi* che il determinismo schleiermacheriano si mostra però, nella sua forma più compiuta, come una peculiare sintesi di libertà individuale e condizionamento interpersonale, sullo sfondo del confronto polemico con Fichte, attestato sin nel *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, protrattosi sino alle *Grundlinien* e avente a oggetto precipuo proprio la teoria dell'altro. Ricomprendendo e interiorizzando nella prospettiva etica dell'individuo la trascendenza profilata nell'esperienza religiosa, i *Monologhi* accentuano, peraltro, il ruolo della socialità nella determinazione morale. Essi esibiscono in modo esemplare la circolarità "ermeneutica" che a nostro avviso lega – nella riflessione del primo Schleiermacher – etica, socialità e religione.

Se di reciprocità occorre parlare, dunque, nel mettere in relazione i tre termini al centro della nostra analisi, un ruolo privilegiato, come motore teorico della filosofia schleiermacheriana, è svolto fino alle *Grundlinien* dal versante intersoggettivo. Schleiermacher opera sin negli scritti giovanili un rovesciamento della teodicea degli attributi

divini in quella che abbiamo definito una “teodicea dell’intersoggettività”. È questo il quadro in cui si inserisce altresì la critica alla metafisica tradizionale, i cui elementi si ritrovano, prima che nelle *Reden*, nell’«Anti-Leibniz» progettato con Schlegel nel periodo berlinese. Già emersa nei saggi a carattere etico, definita come il principale fattore del condizionamento morale, la socialità riveste una funzione essenziale nel superamento del nesso etica-religione. Se Schleiermacher abbozza sin dallo scritto *Wissen, Glauben und Meinen* una visione del religioso fondata sul concetto di autocoscienza immediata e una concezione della *Bestimmung* etica incentrata sul valore dell’individualità e del controllo del soggetto libero sulle sue decisioni e risoluzioni, parallelamente, definisce una visione basata sulla *Wechselwirkung* quale essenza della vita sociale, etica e religiosa dell’individuo stesso. Riconducibili al rapporto tra autenticità e mediazione, anche la questione ermeneutica e quella del linguaggio, attraverso le quali Schleiermacher riflette sulla vita intersoggettiva, mostrano di avere a proprio fondamento il problema, etico, della relazione tra libertà e necessità, individuo e socialità. Dalle *Jugendschriften* alle *Grundlinien* si profila segnatamente un’ermeneutica della veracità, che procede di pari passo con la critica a ogni forma di ipocrisia morale e a ogni riduzione della socialità a mera convenzione. Lo si è visto negli scritti del periodo berlinese (le recensioni a Garve e alla *Anthropologie* kantiana; le riflessioni scaturite dalla *Lucinde* di Schlegel), ma soprattutto nelle *Grundlinien*, con la valorizzazione dell’amore, dell’amicizia e della socialità quali oggetti specifici dell’etica. Schleiermacher difende l’autenticità dello scambio intersoggettivo, sia che esso si configuri come *freie Geselligkeit* o, ancora, come rapporto linguistico – ad esempio nello scherzo e nel motto di spirito –, sia che prenda la forma istituzionalizzata della comunità civile, politica, religiosa o scientifica.

Le *Grundlinien* fanno, non a caso, del tema del rapporto con l’altro un oggetto centrale di discussione, nel confronto col giuridicismo kantiano-fichtiano e nella ricomprensione, all’interno dell’etica, di oggetti rimasti tradizionalmente esclusi, come appunto l’amore e la libera socialità. Il rapporto tra individualità e socialità vi rappresenta una particolare declinazione del binomio singolare-universale, vero e proprio architrave della teoria schleiermacheriana, che lo porta a eleggere Platone a referente filosofico privilegiato, per la sua valorizzazione della molteplicità e della fantasia. Si è visto inoltre che nelle *Grundlinien* l’autonomia dell’etica dagli altri campi della vita spirituale continua a rappresentare un punto ineludibile. Schleiermacher rimarca l’irriducibilità della rivelazione divina e del senso comune all’ambito morale, raccogliendo i risultati dell’elaborazione giovanile e berlinese e offrendo egli stesso, in una prospettiva finalmente sistematica, una chiave di lettura del

rapporto con le opere precedenti. È un rapporto di continuità e reciproca corroborazione, in cui lo statuto di scientificità dell'etica è garantito primariamente dall'autonomia. La scientificità si definisce difatti esattamente attorno ai due fuochi dell'autonomia e della completezza, mirando al contempo a un risultato costruttivo da un punto di vista dei contenuti. La *Sittenlehre* deve essere distinta da scienza naturale, dottrina dell'anima e dottrina cosmologica, giacchè la loro relazione non deve rappresentare in alcun modo una commistione dei rispettivi ambiti, ma deve fondarsi su una scienza superiore che le unifichi tutte. È di questo fondamento sistematico che Schleiermacher rileva la mancanza nelle teorie morali precedenti ed è da questa mancanza che deriva, a suo avviso, l'erronea articolazione del rapporto tra filosofia teoretica e filosofia pratica, sottoposta a critica dalla prima delle rapsodie etiche alle *Grundlinien*.

Procedendo oltre l'alternativa attivismo-eudemonismo, Schleiermacher pone così le basi di un sistema in cui cosmologia e antropologia, natura e ragione, non costituiscono i due estremi di uno sbilanciamento alterno e inevitabile, come avviene, ai suoi occhi, nei due principali rappresentanti dell'idealismo, Schelling, sul versante cosmologico, e Fichte, sul versante antropologico, ma i due poli dalla cui tensione si genera (meglio: si rigenera) l'unità di filosofia e vita, perseguita sin dal *Versuch* del 1799, dedicato, non a caso, al tema della socialità. Qui diviene chiaro che la mancata istituzione delle due parti della filosofia su un comune fondamento rivela per Schleiermacher nient'altro che l'assenza di un'autentica aderenza del sistema alla vita. È per questa ragione che il rapporto tra etica, socialità e religione può rappresentare, se non il punto di fuga, almeno il modello privilegiato di quell'unità virtuosa di teoria e prassi che costituisce sin dagli inizi il baluardo dell'elaborazione teorica schleiermacheriana.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

SCHLEIERMACHER F.D.E.,

Ästhetik (1819/1825), Über den Begriff der Kunst (1831/1832), hrsg. v. T. Lechnerer, Meiner, Hamburg 1984, ed. it. a cura di P. D'Angelo, *Estetica, Aesthetica*, Palermo 1988.

Aus Schleiermachers Leben in Briefen, hrsg. v. W. Dilthey u. L. Jonas, Berlin 1858-1863; De Gruyter, Berlin - New York 1974 (ristampa anastatica).

Brouillon zur Ethik (1812/1813), hrsg. von H.-J. Birkner, Hamburg, Meiner 1981.

Dialettica, a cura di S. Sorrentino, Trauben, Torino 2004.

Ermeneutica, ed. it. con testo a fronte a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000.

Ethik (1812/13), hrsg. von H.-J. Birkner, Hamburg, Meiner 1990.

Etica ed ermeneutica, a cura di G. Moretto, Bibliopolis, Napoli 1984.

Schleiermachers Schlobittener Vorträge "Über den Stil" von 1791 in unbekanntem Nachschriften, hrsg. v. W. Virmond, «Philosophisches Jahrbuch», 106, 1. Halbband, Karl Albert Freiburg, München 1999, pp. 159-185.

Schriften, hrsg. v. A. Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Scritti filosofici, a cura di G. Moretto, Utet, Torino 1998.

Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828), hrsg. v. P.M. Steiner mit Beiträgen v. A. Arndt u. J. Jantzen, Meiner, Hamburg 1996, ed. it. a cura di G. Sansonetti, *Introduzione a Platone*, Morcelliana, Brescia 1994.

Werke in vier Bänden, hrsg. v. A. Dorner u. O. Braun, Band I, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1910.

*

Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. H.-J. Birkner, G. Ebeling u. a., De Gruyter, Berlin - New York 1980 sgg.

Kritische Gesamtausgabe I/1: Jugendschriften (1787-1796), hrsg. v. G. Meckenstock, W. de Gruyter, Berlin - New York 1984:
An Cecilie (Vermutlich 1790), pp. 189-212.

Anmerkungen zu Aristoteles: Nikomachische Ethik 8-9 (1788), pp. 1-43.

Entwurf zur Abhandlung über den Stil (1790/91), pp. 357-361.

Freiheitsgespräch (1789), pp. 135-164.

Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems (Vermutlich 1793/94), pp. 559-582.

Notiz zur Erkenntnis der Freiheit (Zwischen 1790 und 1792), pp. 213-215.

Notizen zu Kant: Kritik der praktischen Vernunft (Vermutlich 1789), pp. 129-134.

Spinozismus (Vermutlich 1793/94), pp. 511-558.

Über das höchste Gut (1789), pp. 81-125.

Über das Naive (1789), pp. 177-187.

Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realisums, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie (Vermutlich 1793/1794), pp. 583-597.

Über den Stil (1790/91), pp. 363-390.

Über den Wert des Lebens (1792/93), pp. 391-471; ed. it. a cura di S. Sorrentino, *Il valore della vita*, Genova, Marietti 2000.

Über die Freiheit (Zwischen 1790 und 1792), pp. 217-356.

Kritische Gesamtausgabe I/2: Schriften aus der Berliner Zeit (1796-1799), hrsg. v. G. Meckenstock, W. de Gruyter, Berlin - New York 1984:

Fragmente (1798), pp. 141-156.

Gedanken II (1798), pp. 105-115.

Gedanken III (1798-1801), pp. 117-139.

Leibniz I (1797/98), pp. 75-97.

Leibniz II (1797/ 98), pp. 99-103.

Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie (1799), pp. 363-369.

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), pp. 185-326; ed. it. a cura di S. Spera, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 2005.

Vermischte Gedanken und Einfälle (Gedanken I) (1796-1799), pp. 1-49.

Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799), pp. 163-184.

Kritische Gesamtausgabe I/3: Schriften aus der Berliner Zeit (1800-1802), hrsg. v. G. Meckenstock, W. de Gruyter, Berlin - New York 1988:

Garves letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften (Sammelrezension) – Athenæum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, Band 3, Erstes Stück, Berlin 1800, pp. 65-72.

Gedanken IV (1800), pp. 129-137.

Gedanken V (1800-1803), pp. 281-339.

Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800), pp. 1-61; ed. it. a cura di G. Durante, in *Discorsi sulla religione e Monologhi*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 205-311.

Rezension von Friedrich Schlegel: Lucinde (1800), pp. 217-223.

Rezension von Johann Gottlieb Fichte: die Bestimmung des Menschen (1800), pp. 235-248, tr. it. a cura di O. Brino, in D. Venturelli (a cura di), *Etica mondiale e destinazione dell'uomo*, Il Melangolo, Genova 2002, pp. 33-53.

Über das Anständige (1800), pp. 73-99.

Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde (1800), pp. 139-216, ed. it. a cura di E. De Ferri, *L'amore romantico. Lettere intime sulla «Lucinde» di Schlegel*, Laterza, Bari 1928, p. 51.

Kritische Gesamtausgabe I/4: Schriften aus der Stolper Zeit (1802-1804), hrsg. v. E. Herms, G. Meckenstock u. M. Pietsch, W. de Gruyter, Berlin - New York 2002:

Gedichte und Charaden, pp. 1-26.

Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), pp. 27-357.

Rezension von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Vorlesungen über die Methode der akademischen Studiums, pp. 461-486, tr. it. a cura di O. Brino, *Le 'Lezioni sul metodo dello studio accademico' di Schelling*, «Humanitas», 59, 2004, pp. 1218-1245.

Kritische Gesamtausgabe I/6, hrsg. v. D. Schmid, W. de Gruyter, Berlin - New York 1998, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, pp. 243-446, ed. it. a cura di R. Osculati, *Lo studio della teologia. Breve presentazione*, Queriniana, Brescia 1978.

Kritische Gesamtausgabe I/7,1; I/7,2, hrsg. v. H. Peiter, W. de Gruyter, Berlin - New York 1980, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), ed. it. a cura di S. Sorrentino, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*, Paideia, Brescia 1981.

Kritische Gesamtausgabe V/1: Briefwechsel 1774-1796 (Briefe 1-326), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 1985.

Kritische Gesamtausgabe V/2: Briefwechsel 1796-1798 (Briefe 327-552), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 1988.

Kritische Gesamtausgabe V/3: Briefwechsel 1799-1800 (Briefe 553-849), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 1992.

Kritische Gesamtausgabe V/4: Briefwechsel 1800 (Briefe 850-1004), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 1994.

Kritische Gesamtausgabe V/5: Briefwechsel 1801-1802 (Briefe 1005-1245), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 1999.

Kritische Gesamtausgabe V/6: Briefwechsel 1802-1803 (Briefe 1246-1540), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 2005.

Kritische Gesamtausgabe V/7: Briefwechsel 1803-1804 (Briefe 1541-1830), hrsg. v. A. Arndt u. W. Virmond, W. de Gruyter, Berlin - New York 2005.

Altre fonti

ADELUNG J.C., *Über den Deutschen Styl*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin 1789².

ANONIMO, *Drey Briefe an ein humanes Berliner Freundenmädchen über die Lucinde von Schlegel*, Frankfurt - Leipzig 1800.

ANONIMO, "Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" entworfen von F. Schleiermacher, «Neue Theologische Annalen», Jg. 7, Marburg 1804, pp. 21-22, 433-446; 449-454.

ANONIMO, "Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" entworfen von F. Schleiermacher, «Neueste Critische Nachrichten», Bd. 30, Greifswald 1804, 24, pp. 185-190.

ANONIMO, *Rezension von Reinhold, Versuch*, in «Allgemeine Literaturzeitung», pp. 357 sgg., 19-20/11/1789, pp. 417-429.

CHODERLOS DE LACLOS P.A.F., *Les liaisons dangereuses*, Durand Neveu, Amsterdam 1782.

CREUZER C.A.L., "Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" entworfen von F. Schleiermacher, «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», 2, Jena - Leipzig 1805, vol. 2, Nr. 11-12, pp. 81-92.

CREUZER L., *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorie über dieselbe*, Heyer, Gießen 1793.

DILTHEY W.,

De principiis ethices Schleiermachers, Berlin 1864, ed. it. a cura di F. Bianco, *L'etica di Schleiermacher*, Guida Editori, Napoli 1974.

Leben Schleiermachers, Reimer, Berlin 1870, ed. it. a cura di F. D'Alberto, *La vita di Schleiermacher*, Liquori, Napoli 2008.

EBERHARD J.A.,

Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Nachdr. d. Ausg., Berlin 1776, Olms 1984.

Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischen Vorlesungen, Hemmerdeschen Buchhandlung, Halle 1788.

Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, Nicolai, Berlin-Stettin 1772-1778.

Sittenlehre der Vernunft (1781), Athenæum, Frankfurt am Main 1791.

FALK J.D., *Rezension von "Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde"*, «Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satire», Bd. 5, Weimar 1800, pp. 275-306.

FERGUSON A., *Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt und mit einigen Anmerkungen versehen von Christian Garve*, Dyckischen Buchhandlung, Leipzig 1772.

FICHTE J. G.,

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth, H. Gliwitsky u. a., Fromman-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1962 sgg.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,2: Werke 1793-1795, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1965, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, pp. 107-172, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794/95), pp. 173-452, ed. it. a cura di A. Tilgher, *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1925.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,3: Werke 1794–1796, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart - Bad Cannstatt 1966, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Erster Teil*, Jena-Leipzig 1796, pp. 311-460.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,4: Werke 1797-1798, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart - Bad Cannstatt 1970, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Zweiter Teil oder Angewandtes Naturrecht*, pp. 5-165.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,5: Werke 1798-1799, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1798, trad. it. di C. De Pascale, *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, Roma - Bari, Laterza, 1994.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,5: Werke 1798-1799, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1977, pp. 318-453; I,6: *Werke 1799-1800*, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, pp. 27-89 e pp. 363-389; I,9: *Werke 1806-1807*, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995, pp. 1-212; II,5: *Nachgelassene Schriften 1796-1801*, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1979, pp. 97-186, ed. it. a cura di G. Moretto, *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989.

Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,6: Werke 1799-1800, hrsg. v. R. Lauth u. H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt 1981, *Die Bestimmung des Menschen*, pp. 187-332, ed. it. a cura di R. Cantoni e C. Cesa, *La destinazione dell'uomo*, Bari, Laterza 2001.

GARVE C.,

Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre; ein Anhang zu der Übersicht der verschiedenen Moralsysteme, Korn, Breslau 1798.

Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friedrichs des Zweyten, 2 Bde, Korn, Breslau 1798.

Über das Daseyn Gottes. Eine nachgelassene Abhandlung, Korn, Breslau 1802.

Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, von den Zeitaltern des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten. Eine zu dem ersten Theile der übersetzten Ethik des Aristoteles gehörende und aus ihm besonders abgedruckte Abhandlung, Korn, Breslau 1798; tr. it. *La dottrina dei costumi*, a cura di M. Venturi Ferraiolo, Guerini, Milano 1988.

Vermischte Aufsätze, welche einzeln oder in zeitschriften erschienen sind, Bd 2, Korn, Breslau 1800.

Versuch über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Lebens, Bde 4-5, Korn, Breslau 1800-1802.

HEGEL G.W.F., *Gesammelte Schriften*, im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 sgg.

HUTCHESON F., *A System of Moral Philosophy*, Longman, London 1755, tr. ted. *Sittenlehre der Vernunft*, hrsg. v. G.E. Lessing, Wendler, Leipzig 1756.

JACOBI F. H.,

Werke 1-6, hrsg. v. F. Roth. u. F. Köppen, Fleischer, Leipzig 1912-1925.

Werke 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*, hrsg. v. K. Hammacher u. I.-M. Piske, Meiner, Hamburg 1998, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), pp. 1-146, ed. it. a cura di V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969.

Werke, hrsg. v. K. Hammacher u. W. Jaeschke, Bde. 1-7, Meiner, Hamburg 1998 sgg.

KANT I.,

Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin u. Leipzig, 1900 sgg.

Gesammelte Schriften, I/3: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1904, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, pp. 387-463, ed. it. a cura di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma - Bari 2005.

Gesammelte Schriften, I/3-I/4: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1903-1904, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787), *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), pp. 1-252, ed. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995.

Gesammelte Schriften, I/5: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1908, *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 1-163, ed. it. con testo a fronte a cura di F. Capra e S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Gesammelte Schriften, I/6: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1907:

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, pp. 1-202, ed. it. a cura di M.M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma - Bari 2004.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, pp. 205-355, ed. it. a cura di F. Gonnelli, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2005; pp. 205-493, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. it. a cura di G. Vidari, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Gesammelte Schriften, I/7: *Werke*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1912:

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, pp. 117-333, ed. it. a cura di G. Vidari, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma - Bari 2009.

Der Streit der Fakultäten, pp. 1-116, ed. it. a cura di D. Venturelli *Sul conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994.

LEIBNIZ G.W.,

Essais de Theodicée sur la Bonte de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal, F. Changuion, Amsterdam 1747.

Principia Philosophiae, in *Opera omnia*, hrsg. v. L. Dutens, Georg Olms Verlag, Hildesheim - Zürich - New York 1989, Bd. II/1, *Logica et metafisica*.

MENDELSSOHN M., *Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*, *Philosophische Schriften*, 2 Aufl., Zweyter Teil, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin 1771.

REHBERG A.W., *Rezension von Reinhold, Versuch*, in «Allgemeine Literaturzeitung», 19-20/11/1789, pp. 417-429 (anonima).

REINHOLD K.L.,

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1963 (ristampa anastatica della prima ed.: hrsg. von J.M. Mauke u. G. Widtmann, Prag-Jena 1789).

Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, «Der Teutsche Merkur», 2, maggio 1789, pp. 3-37.

Briefe über die kantische Philosophie, Göschen, Leipzig 1790-1792.

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, II, Mauke, Jena 1794.

RICHTER J.P.F., *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, Anhang zum I. komischen Anhang des Titans (Frankfurt am Main 1961), *Sämtliche Werke* I.3, hrsg. v. N. Miller, Hanser, München 1966, ed. it. a cura di E. De Conciliis e H. Retzlaf, *Clavis fichtiana seu leibgeberiana*, Cronopio, Napoli 2003.

SCHEFFNER J.G., «*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*» *entworfen von F. Schleiermacher* «Allgemeine Literaturzeitung», vol. 1, Halle/Leipzig 1804, 23, März 1804, pp. 737-741.

SCHELLING F.W.J., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.A.F. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856-1861.

SCHLEGEL, F.:

Kritische Friedrich Schlegel Aufgabe, hrsg. v. E. Behler, Verlag F. Schöningh, Verlag F. Schöningh - Thomas Verlag Zürich, München - Paderborn - Wien 1962 sgg:

Bd. II, *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, hrsg. v. E. Behler, Verlag F. Schöningh - Thomas Verlag Zürich, München - Paderborn - Wien 1967.

Bd. XVIII, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, hrsg. v. E. Behler unter Mitwirkung v. J.-J. Anstett u. H. Eichner, Verlag F. Schöningh - Thomas Verlag Zürich, München - Paderborn - Wien 1963.

Bd. XXIV, *Die Periode des Athenäums*, hrsg. v. R. Immerwahr u. E. Behler, Thomas Verlag Zürich, München - Paderborn - Wien 1985.

SCHMID K.C.E.,

Versuch einer Moralphilosophie, Cröcker, Jena 1790.

Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften, Cröcker, Jena 1788².

SCHWAB J.C., "*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*" *entworfen von F. Schleiermacher* «Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek», vol. 90, 1, 4, Berlin/Stettin 1804, pp. 209-224.

SCHWARZ F.H.C., "*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*" *entworfen von F. Schleiermacher*, «Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur», vol. 8, Gießen 1805, pp. 168-191; 329-368.

SCHWARZ F.H.C., *Rezension der "Monologen"*, in «Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und paedagogischen Literatur», 3/3, Giessen 1800, pp. 451-489.

SPALDING J.J., *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, Weitbrecht, Greifswald 1748.

SPINOZA B., *Opera*, hrsg. V. C. Gebhard, Winter, Heidelberg 1925.

THOMASIIUS C., *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu commune deducta, in quibus ubique secentuntur principia honesti, justi et decori*, Salfeld, Halle 1718.

ULRICH J.A.H., *Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit*, Cröcker, Jena 1788.

VON JAKOB L.H., *Über die Freiheit*, Leipzig 1788.

VON KNIGGE A., *Über den Umgang mit Menschen*, Schmidt, Hannover 1788.

WEISHAUPT A., *Über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit*, Montag und Weiß, Regensburg 1793.

Letteratura secondaria

ARNDT A., BARTH U. u. GRÄB W. (Hrsg.), *Christentum, Staat, Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2008.

ARNDT A.,

(Hrsg.), *Wissenschaft und Geselligkeit: Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796-1802*, de Gruyter, Berlin 2009.

Dialettica romantica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher, «Fenomenologia e società», 15, 1992, pp. 85-107.

Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendental Philosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte, in *Transzendente Philosophie und Spekulation. Die Streit um die Begründung einer ersten Philosophie*, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993, pp. 177 sgg.

Mystizismus, Spinozismus und Grenzen der Philosophie. Jacobi im Spannungsfeld von F. Schlegel und Schleiermacher, in B. SANDKAULEN, W. JAESCHKE (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi* (cfr. voce), pp. 126-141.

Schleiermacher und die englische Aufklärung, in BARTH U. u. OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"* (cfr. voce), pp. 181-193.

Schleiermacher und Hegel. Versuch einer Zwischenbilanz, «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 55-67.

Schleiermachers Philosophie im Kontext idealistischer Systemprogramme, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 103-121.

Schleiermachers Theorie der Geselligkeit, in *Kennen Sie Preußen wirklich? Das Zentrum «Preußen-Berlin» stellt sich vor*, Akademie Verlag, Berlin 2009, pp. 163-168.

Sentimento e riflessione: Schleiermacher e la filosofia trascendentale, «Giornale critico della filosofia italiana», 71, 1992, pp. 422-446.

BARTH K.,

Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Theologischer Verlag, Zürich 1960; ed. it. a cura di I. Mancini, *La teologia protestante nel 19. secolo*, vol. II, Jaca Book, Milano 1980.

The Theology of Schleiermacher: lectures at Gottingen Winter Semester of 1923/24, ed. by Dietrich Ritschl, T & T Clark, Edinburgh 1982.

BARTH U., OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des I. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.-17. März 1999*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2000.

BARTOLI G., *Diritto ed ermeneutica in Schleiermacher*, Giappichelli Editore, Torino 2012.

BAUER M., *Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kritik und Hermeneutik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2011.

BEISER F. C., *Schleiermacher's ethics*, in MARIÑA J. (a cura di), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (cfr. voce), pp. 53-71.

BERBEN T., *Praktische Vernunft und Individualität. Schleiermachers Ethik als Theorie Konventioneller Moralität*, in BUDORF D., SCHMÜCKER R. (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft* (cfr. voce), pp. 163-185.

BERNER C., *La philosophie de Schleiermacher. "Hermeneutique", "Dialectique", "Etique"*, Cerf, Paris 1995.

BIRKNER H.-J., *Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen System*, Töpelmann, Berlin 1964.

BLACKWELL A.L., *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom and Phantasy*, Scholars Press, Chico 1982.

BONACINA G.,

Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel, Le Lettere, Firenze 1996.

La posizione di Schleiermacher in "Fede e sapere", in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di G. Cantillo e R. Bonito Oliva, Guerini e associati, Milano 1998, pp. 83-90.

BRINO O. - GHIA F. (a cura di), *L'etica di Schleiermacher*, «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 617-726.

BRINO O.,

Introduzione a Schleiermacher, Laterza, Roma-Bari 2010.

L'architettura della morale, Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher, Editrice Università di Trento, Trento 2007.

BRITO E.,

La pneumatologie de Schleiermacher, Leuven University Press, Louvain 1995.

Le rapport de la religion à la métaphysique et à la morale selon Schleiermacher, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 643-661.

BURDORF D., SCHMÜCKER R. (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Schönningh, Paderborn; München; Wien; Zürich 1998.

CESA C.,

Attualità di Schleiermacher, «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 619-625.

J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale, Il Mulino, Bologna 1992.

Schleiermacher critico dell'etica di Kant e di Fichte. Spunti dalle «Grundlinien», «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 19-34.

CRAMER K., “*Anschauung des Universums*”. *Schleiermacher und Spinoza*, in BARTH U. u. OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre “Reden über die Religion”* (cfr. voce), pp. 118-141.

CROUTER R., *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2005.

D'ALBERTO F.,

Dilthey interprete di Schleiermacher. Per continuare la riflessione su etica ed ermeneutica, in «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 651-670.

Ermeneutica e sistema. Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher, Cleup, Padova 2011.

D'ANGELO P.,

Introduzione, in F.D.E. Schleiermacher, *Estetica*, a cura di P. D'Angelo, Aesthetica, Palermo 1988, pp. 13-44.

Presentazione, in F.D.E. Schleiermacher, *Sul concetto dell'arte*, a cura di P. D'Angelo, Aesthetica Preprint, Palermo 1988, pp. 5-35.

D'ANIELLO G., *Una ontologia dialettica. Fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Edizioni di Pagina, Bari 2007.

DI GIOVANNI G., *The young Schleiermacher's Theory of Freedom in Historical Context*, 2000 (unpublished).

DINSMORE P.D., *The search for the Infinite God: Unity and Freedom in Schleiermacher and Spinoza*, in RICHARDSON R.D. (a cura di), *Schleiermacher in Context* (cfr. voce), pp. 358-393.

DORNER A., *Schleiermachers Verhältnis zu Kant*, «Theologischen Studien und Kritiken» 1901, pp. 5-75.

ELLSIEPEN C., *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2006.

FISCHER H., *Friedrich Schleiermacher*, Beck, München 2001.

FRESCO M.F., GEERAEDTS L., HAMMACHER K. (Hrsg.), *Frans Hemsterhuis (1721-1790). Quellen, Philosophie und Rezeption*, Litt, Münster 1995.

GHIA F.,

Chiesa istituzione e Chiesa comunità. Ernst Troeltsch e l'interpretazione schleiermacheriana della Chiesa liberale, in «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 671-682.

Religione e libertà. Le «affinità elettive» di Schleiermacher e Lessing, in «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 640-650.

GIACCA E., *Arte e religione nello spazio trascendentale dell'autocoscienza immediata. A partire da F.D.E. Schleiermacher*, in *Arte e esperienza religiosa* [Atti del IX Convegno annuale dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione, "Arte e esperienza religiosa", Catanzaro, 2010], a cura di M. Iiritano e S. Sorrentino, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli, 2011, pp. 177-189.

GRÄB W., *Humanität und Christentumsgeschichte. Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

GROVE P., *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion*, de Gruyter, Berlin 2004.

HARTMANN N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, de Gruyter, Leipzig - Berlin 1921-1929, tr. it. *Filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1983.

HERMS E.,

Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 73, 1976, pp. 471-525.

Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Mohn, Gütersloh 1974.

Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

Platonismus und Aristotelismus in Schleiermachers Ethik, in SORRENTINO S. (a cura di), *Schleiermacher's Philosophy and the philosophical Tradition* (cfr. voce), pp. 3-26.

Religion, Wissen und Handeln bei Schleiermacher und in der Schleiermacher-Rezeption, in BARTH U. u. OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"* (cfr. voce), pp. 142-166.

Schleiermacher's Christian Ethics, in MARIÑA J. (a cura di), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (cfr. voce), pp. 209-228.

HIRSCH E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 4 voll., Bertelsmann, Gütersloh 1949-1954.

HOFER M., *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, Fink, München 1998.

IVALDO M.,

Fichte, La scuola Editore, Brescia 2014.

Introduzione a Jacobi, Laterza, Roma - Bari 2007.

Libertà e moralità a partire da Kant, Il Prato, Padova 2009.

Libertà e ragione. L'etica di Fichte, Ugo Mursia Editore, Milano 1993.

Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte, ETS, Pisa 2012.

JAESCHKE W., *Schleiermacher als politischer Denker*, in ARNDT A., BARTH U. u. GRÄB W. (Hrsg.), *Christentum, Staat, Kultur* (cfr. voce), pp. 303-315.

KÄFER A., *Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös: Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.

KERSTING W., WESTERKAMP D. (Hrsg.), *Am Rande des Idealismus. Studien zur Philosophie Karl Leonard Reinholds*, Mentis Verlag, Paderborn 2008.

KIMMERLE H., *Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus*, «Kant-Studien», 51, 1959/1960, pp. 410-426.

KIMMERLE H., MORETTO G. (a cura di), *Schleiermacher filosofo*, Bibliopolis, Napoli 1985.

KORSCH D., *Identité et intégration. Le rapport entre religion et culture dans l'interprétation troeltschienne de Schleiermacher*, in P. Gisel (éd.), *Historie et théologie chez Ernst Troeltsch*, Labor et fides, Genève 1992.

KRAETKE R., *Variationen über das Gefühl. Spüren einer Hemsterhuis-Lektüre des jungen Schleiermachers*, in FRESCO M.F., GEERAEDTS L., HAMMACHER K. (Hrsg.), *Frans Hemsterhuis* (cfr. voce), pp. 545-571.

KVIST H.-O., *Kants praktische Philosophie in den Jugendmanuskripten. Einige kritisch-grundsätzliche Gesichtspunkte zur Kant-Rezeption des jungen Schleiermacher*, in BARTH U.

u. OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"* (cfr. voce), pp. 383-396.

LAMM J.A., *The living God: Schleiermacher's theological appropriation of Spinoza*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

LANGE D., *Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion*, «Hegel-Studien», 18, 1983, pp. 201-224.

LASCH G.A., *Religion und Kunst bei Schleiermacher*, in «Christliches Kunstblatt» 1912, pp. 5-10.

LOEW W., *Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik*, Reuther & Reichard, Berlin 1914.

LOMBARDO M.G.,

L'amore coniugale nella concezione romantica e nella dottrina di Schleiermacher, in *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1976, pp. 171-271.

La regola del giudizio. La deduzione trascendentale nella Dialettica e nell'Etica di Schleiermacher, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1990.

LÖNKER F., *Religiöses Erleben. Zu Schleiermachers zweiter Rede «Über die Religion»*, in BUDORF D., SCHMÜCKER R. (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft* (cfr. voce), pp. 53-68.

MARIÑA J. (a cura di), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, New York 2005.

MECKENSTOCK G.,

(Hrsg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, W. de Gruyter, Berlin - New York 1991.

Deterministische Ethik und Kritische Theologie: die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794, de Gruyter, Berlin - New York 1988.

Schleiermachers Auseinandersetzung mit Fichte, in SORRENTINO S. (ed.), *Schleiermacher's Philosophy* (cfr. voce), pp. 27-46.

MEINEKE F., *Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedanke*, in *Vom geschichtlichen Sinn und Sinn der Geschichte*, Koehler & Amelang, Leipzig 1939, tr. it. di M.T. Mandalari, *Senso storico e significato della storia*, ESI, Napoli 1980.

MENDELSSOHN-BARTHOLDY H., *Kunst und Religion: Untersuchung des Problems an Schleiermachers Reden über die Religion* (Diss.), Erlangen 1912.

MORETTO G.,

Etica e storia in Schleiermacher, Bibliopolis, Napoli 1979.

Ispirazione e libertà: saggi su Schleiermacher, Morano, Napoli 1986.

Platonismo e romanticismo. Platone nei «Discorsi sulla religione» di Schleiermacher, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 233-269.

MOXTER M., *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Kok Pharos, Kampen 1992.

NOWAK K.,

Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland, Böhlau, Weimar/Göttingen 1986.

Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.

OBERDORFER B.,

Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit: die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799, de Gruyter, Berlin - New York 1995.

Schleiermachers frühe Ethik in ihrem Verhältnis zu Johann August Eberhard, in BARTH U. u. OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"* (cfr. voce), pp. 262-276.

OLIVETTI M.M.,

Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico, Cedam, Padova 1974.

Introduzione, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 13-17.

PATSCH H., "Das gewiß herrliche Werk". *Die rethorische Form der Auseinandersetzung Schleiermachers mit Fichtes Geschichtsphilosophie*, in MECKENSTOCK G. (Hrsg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur* (cfr. voce), pp. 441-454.

PEITER H., "Sitte" bei Schleiermacher. *Gegen die Verwechslung der theologischen Ethik mit der kirchlichen Statistik*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 72 (1975), pp. 398-426.

PENZO G., FARINA M. (a cura di), *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) tra filosofia e teologia: atti del convegno tenuto a Trento l'11-13 aprile 1985*, Morcelliana, Brescia 1990.

PICARDI R., *La fondazione della scienza storica. Schleiermacher a confronto con Fichte*, in «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 683-698.

PISAREK H., WALTHER M. (Hrsg.), *Kontexte. Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, Acta Universitatis Wratislaviensis, 2279, Wrocław 2011.

POTEPA M., *Die Wissenschaftslehre: die Auseinandersetzung Schleiermachers mit Fichte*, in W.H. SCHRADER (Hrsg.), *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta 1997, pp. 285-294.

RENDTORFF T., *Religion - das «vollendeste Resultat der menschlichen Geselligkeit». Perspektiven einer Individualitätskultur in Verhältnis von Religionstheorie und Gesellschaftstheorie*, in BARTH U. u. OSTHÖVENER C-D (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"* (cfr. voce), pp. 79-99.

RICHARDSON R.D. (a cura di), *Schleiermacher in Context*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1991.

RUDOLPH E., *Die «selbstbewußte» Religion. Schleiermachers Antwort auf Kants Religionskritik und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, in BUDORF D., SCHMÜCKER R. (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft* (cfr. voce), pp. 69-79.

RUMORE P., *Reinholds ursprüngliche Einsicht. Die Theorie des Vorstellungsvermögen und ihre zeitgenössischen Kritiker*, in KERSTING W., WESTERKAMP D. (Hrsg.), *Am Rande des Idealismus* (cfr. voce), pp. 111-128.

SANDKAULEN B., JAESCHKE W. (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004.

SCHOLTZ G.,

Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, ed. it. a cura di M. Goldin, *La filosofia di Schleiermacher*, Morcelliana, Brescia 1998.

Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995.

La teoria schleiermacheriana dell'eticità. Alcuni «ponti» per raggiungerla (tr. it. a cura di O. Brino e F. Ghia), in «Humanitas», LXV, 4, luglio-agosto 2010, pp. 626-639.

Schleiermachers Theorie der modernen Kultur mit vergleichendem Blick auf Hegel, «Hegel-Studien», Beiheft 22, Bonn 1983, pp. 131-151.

SCHRADER W.H. (Hrsg.), *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre*, Rodopi, Amsterdam - Atlanta 1997.

SEIBERT D., *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft. Der junge Schleiermacher und Herrnhut*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003.

SIMON M.,

La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1974.

Sentiment religieux et sentiment esthétique dans la philosophie religieuse de Schleiermacher, in «Archives de Philosophie» 1969, pp. 69-90.

SOCKNESS B.W. u. GRÄB W. (Hrsg.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology*, Theologische Bibliothek Töpelmann, de Gruyter, Berlin 2010.

SOCKNESS B.W.,

Cultural Theory as Ethics, in ARNDT A., BARTH U. u. GRÄB W. (Hrsg.), *Christentum, Staat, Kultur* (cfr. voce), pp. 517-525.

The Forgotten Moralist: Friedrich Schleiermacher and the Science of Spirit, «The Harvard Theological Review», 96, 3, Jul. 2003, pp. 317-348.

SORRENTINO S. - TICE T.N., *La dialettica nella cultura romantica*, NIS, Roma 1996.

SORRENTINO S.,

(ed.), *Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition*, Edwen Mellen, New York 1992.

Causalità naturale e causalità razionale. L'etica di Schleiermacher come tematizzazione dell'umano, «Giornale critico della filosofia italiana», 70, 1991, pp. 304-311.

Ermeneutica e filosofia trascendentale. La filosofia di Schleiermacher come progetto di comprensione dell'altro, Editrice Clueb, Bologna 1986.

Filosofia e religione nella prospettiva di Schleiermacher, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 357-385.

Schleiermacher e la filosofia della religione, Paideia, Brescia 1978.

Schleiermacher e la filosofia trascendentale, in G. Penzo e M. Farina (a cura di), *F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) tra teologia e filosofia. Atti del convegno tenuto a Trento l'11-13 aprile 1985*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 123-165.

SPANO H.,

Filosofia pratica e individualità. Sulle meditazioni etiche del giovane Schleiermacher, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2002.

La natura umana tra determinismo e libertà nelle Jugendschriften di Friedrich Schleiermacher, in *La natura umana tra determinismo e libertà*, a cura di M. Signore e G. Scarafile, Edizioni Messaggero Padova, 2008.

SÜSKIND H., *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen, Mohr 1909.

TESSITORE F., *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 123-142.

THOUARD D., BERNER C., *L'art comme faire humain, Introduzione a F.D.E. Schleiermacher, Esthétique*, Cerf, Paris 2004, pp. 7-48.

THOUARD D.,

Individuum: ineffabile? Individualitätsproblem und frühromantische Erfahrung bei Schleiermacher, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 2, 1993, pp. 280-293.

L'invention du sentiment chez Kant. De la critique à l'anthropologie, in *Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert*, hrsg. v. E. Décultot u. G. Lauer, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2012, pp. 129-146.

Schleiermacher et le langage religieux. Sentiment, langage et communauté, «Recherches de science religieuse», 82/83, 1994, pp. 335-360.

Schleiermacher. Communauté, individualité, communication, Vrin, Paris 2007.

Subjectivité ou individualité. La destination de l'homme selon Fichte et Schleiermacher, Prefazione alla trad. di F.D.E. Schleiermacher, *La Destination de l'homme de Fichte*, «Philosophie», 61, 1999, pp. 3-39.

Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l'interprétation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations, «Études philosophiques», 1998, pp. 543-556.

TICE T.N.,

Schleiermacher's «Highest Intuition» in Landsberg (1794-1796), in RICHARDSON R.D. (a cura di), *Schleiermacher in Context* (cfr. voce), pp. 18-42.

Schleiermacher's «Idealist» Formulation on Divine and Human Action, University of Michigan, Ann Arbor 1991.

Schleiermacher's Conception of Religion: 1799 to 1831, «Archivio di filosofia», LII, 1984, pp. 333-356.

TIMM H., *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher-Schlegel-Novalis*, Frankfurt, Syndikat 1978.

TÖLLNER H., *Die Bedeutung der Geselligkeit in Schleiermachers Leben und Schriften*, Universitäts Buchdruckerei von Junge & Sohn, Erlangen 1927.

TWESTEN A.D. CH., *Vorrede*, in F. Schleiermacher, *Grundriss der philosophischen Ethik*, Reimer, Berlin 1841.

VALENZA P.,

Concezioni della libertà nell'Atheismusstreit. Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo, "B@belonline/print", 1, 2006, pp. 193-201.

La serietà tragica della religione, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di G. Cantillo e R. Bonito Oliva, Guerini e associati, Milano 1998, pp. 313-329.

Rationaler Realismus: Reinhold zwischen Fichte, Jacobi und Bardili, in SANDKAULEN B., JAESCHKE W. (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi* (cfr. voce), pp. 177-195.

Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia, Cedam, Padova 1994.

VATTIMO G., *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, U. Mursia & C., Torino 1968.

VON SCHELIHA A., *Religion, Gemeinschaft und Politik bei Schleiermacher*, in ARNDT A., BARTH U. u. GRÄB W. (Hrsg.), *Christentum, Staat, Kultur* (cfr. voce), pp. 317-336.

WALLHAUSSER J., *Schleiermacher's "Brouillon zur Ethik, 1805/1806"*, in RICHARDSON R.D. (a cura di), *Schleiermacher in Context* (cfr. voce), pp. 109-131.

WILS J.-P., *Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher*, Univ. Verlag, Freiburg-Schweiz 1987.

WITTEKIND F., *Die Vision der Gesellschaft und die Bedeutung religiöser Kommunikation. Schleiermachers Kritik am Atheismusstreit als Leitmotiv der "Reden"*, in BARTH U. und OSTHÖVENER C.-D. (Hrsg.), *200 Jahre "Reden über die Religion"* (cfr. voce), pp. 397-415.

ZOVKO J., *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010.

INDICE DEI NOMI

- Adelung, Johann Cristoph 6, 81, 83-94, 163
 Agostino, Aurelio 62
 Andolfi, Ferruccio 205
 Anstett, Jean-Jacques 154
 Aristotele di Stagira 2, 4, 5, 7, 15, 15, 18, 19, 34, 42-43, 82, 107-108, 164, 166, 242-243, 258, 270, 284, 297-298
 Arndt, Andreas 1, 4, 5, 7, 10-11, 14, 20, 27, 52, 55, 114, 118, 139, 152, 154-157, 191, 193, 222, 225, 228, 276-277, 279-280
 Bardili, Christoph Gottfried 11
 Barth, Ulrich 4, 7, 23, 27, 55, 71, 127
 Bauer, Manuel 151
 Baumgarten, Alexander Gottlieb 48
 Behler, Ernst 154, 157, 225
 Beiser, Frederick Charles 65, 116, 130, 136, 138, 139
 Berben, Tobias 149
 Berner, Christian 3, 289
 Bernhardi, August Ferdinand 175, 203
 Bernoulli, Johann 157, 160
 Blackwell, Albert Lee 9
 Blair, Hugo 117, 163
 Braun, Otto 227
 Brinckmann, Karl Gustav (von) 19, 28, 47-48, 59, 61, 117-118, 164, 197, 203, 211, 217, 221, 225, 228-229, 254, 275, 285
 Brino, Omar 3, 7-8, 52, 58, 107, 191, 225, 264, 278, 296
 Brito, Emilio 3, 127, 150
 Burdorf, Dieter 127, 149
 Cassirer, Ernst 104
 Cesa, Claudio 8, 217, 249, 259
 Chesterfield, Stanhope (conte di) (Philip Dormer) 188
 Choderlos De Laclos, Pierre Ambroise François 87
 Clarke, Samuel 225, 280
 Cohen, Hermann 104
 Cramer, Konrad 4, 7, 126, 128, 131
 Creuzer, Christoph Andreas Leonhard 9, 111-112, 229
 D'Alberto, Francesca, 3
 D'Angelo, Paolo, 289
 D'Aniello, Giovanna, 3
 De Ferri, Ernesto, 177
 De Jancourt, Louis, 157-158
 Décultot, Elisabeth, 104
 Di Giovanni, George, 110, 112
 Dilthey, Wilhelm, 2, 3, 6, 8, 18, 28, 81-82, 211, 279
 Dinsmore, Patrick D., 4
 Diogene Laerzio, 258
 Dohna, Alexander (von), 151
 Dohna, Louis (von), 83
 Dohna, Wilhelm (von), 22, 34, 35, 44, 81
 Dorner, August, 227
 Dutens, Louis, 157
 Dutens, Ludovicus, 159

- Eberhard, Johann August, 2, 5, 6, 9, 13, 18-19, 21, 23, 31, 41, 47, 48, 53, 57, 58, 62, 66, 76, 78, 106, 107, 112, 219, 243, 274, 279, 284-285, 294, 304
- Eichner, Hans, 154
- Ellsiepen, Christian, 4, 7
- Epicuro di Samo, 15, 23
- Falk, Johannes Daniel, 175
- Farina, Marcello, 6
- Federico Guglielmo II, 117
- Federico Guglielmo IV, 117
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe, 121
- Ferguson, Adam, 279-281
- Feßler, Ignatius Aurelius, 151
- Fichte, Johann Gottlieb, 1, 5, 7-8, 10-16, 37-38, 61, 81, 106, 108-110, 112, 114-116, 129-130, 134-135, 137-140, 145, 147-148, 150, 152-153, 155-156, 172, 174-175, 181, 183-220, 224-265, 267-268, 272-273, 275, 277, 279, 285-287, 290, 297-301, 305-307
- Fresco, Marcel Franz, 52
- Garve, Christian, 47, 107, 115, 153, 161, 163-172, 186, 189, 224, 258, 268-269, 273, 279, 280-281, 283-234, 293, 306
- Geeraedts, Loek, 52
- Ghia, Francesco, 3
- Giacca, Emanuela, 289
- Gräb, Wilhelm, 55
- Grotius, Hugo (Grozio), 107
- Grove, Peter, 4, 7, 37-39, 46, 48, 59-63, 65, 77, 197
- Grunow, Eleonore Christiane, 176, 179, 181, 222, 224
- Guerra, Augusto, 187
- Hamann, Johann Georg, 47
- Hammacher, Klaus, 52
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 5, 58, 219, 263, 278
- Heindorf, Ludwig Friedrich, 228
- Hemsterhuis, Frans, 52
- Herder, Johann Gottfried, 7, 133-134
- Herms, Eilert, 6-8, 10, 18-20, 33, 48, 127, 149-150, 157, 173, 220, 222, 225
- Herz, Henriette, 1, 151, 176, 203, 224, 227, 264
- Hirsch, Emanuel, 7
- Hofer, Michael, 191
- Hume, David, 117, 130, 140, 160
- Hutcheson, Francis, 2, 52, 225, 279-281, 283
- Huygens, Christiaan, 158
- Iiritano, Massimo, 289
- Immerwahr, Raymond, 225
- Jakob, Ludwig Heinrich (von), 58
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 2, 4-7, 10-14, 16, 31, 33-34, 47-48, 52, 61, 65, 71, 96, 108, 114-164, 203, 219-220, 237, 248, 250, 265-266, 270, 273-278, 305
- Jaeschke, Walter, 11, 55, 114
- Jonas, Ludwig, 211
- Kant, Immanuel, 1-2, 4-16, 18-113, 114, 116-118, 121, 123-126, 130, 134, 137-138, 140-142, 148-156, 162-163, 166, 172, 179, 181, 184-191, 194, 197-198, 202, 214-215,

- 217, 219-220, 224, 227-260, 264, 267-268,
275, 278-279, 283-285, 288- 290, 293,
297-298, 300-301, 304, 306
- Käfer, Anne, 288
- Knigge, Adolph, 6, 81, 109, 110, 116, 172,
190-194
- Köppen, Friedrich, 140
- Kraetke, Ramona, 52
- Kvist, Hans Olof, 71
- Lamm, Julia, 4, 7
- Lasch, Gustav Albert, 289
- Lauer, Gerhard, 104
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (von), 2, 4, 9,
11, 13, 16, 18, 62, 71, 112, 115-123, 130,
136, 152-163, 165-166, 219-220, 224, 245,
248, 265, 268, 273-278, 299, 306
- Lessing, Gotthold Ephraim, 131
- Locke, John, 278
- Lombardo, Mario Gaetano, 3, 181
- Lönker, Fred, 127
- Lucrezio Caro, Tito, 131
- Manso, Johann Kaspar Friedrich, 164
- Marassi, Massimo, 89
- Mariña, Jacqueline, 65
- Meckenstock, Günter, 2, 4, 7, 10, 18, 19,
22, 28, 30, 33-34, 38, 45-47, 49, 52, 57,
59, 61, 66, 71, 74, 76-77, 82, 110, 118,
129, 132, 137, 139-140, 194, 222
- Melchiorre, Virgilio, 181
- Mendelssohn, Moses, 81-94, 114, 117, 119
- Mendelssohn-Bartholdy, Herbert
- Moretto, Giovanni, 7, 133, 211
- Moxter, Michael, 7
- Nietzsche, Friedrich, 103
- Novalis, Friedrich von Hardenberg, 1, 7
- Nowak, Kurt, 6, 127, 152
- Oberdorfer, Bernd, 4-5, 7, 19, 23, 27, 31-
34, 41-42, 46, 49, 53, 57, 65, 75, 82, 85,
87-89, 104, 108-109, 141, 145, 191, 274,
279, 285
- Olivetti, Marco Maria, 7, 129, 133, 144,
147, 200
- Osthövener, Claus-Dieter, 4, 7, 23, 27, 71,
127
- Penzo, Giorgio, 6
- Pisarek, Henryk, 11
- Platone di Atene, 2, 9, 16, 23, 52-53, 96,
103, 163, 167, 223, 225, 228-229, 248,
265-279, 286, 298-299, 306
- Plessner, Helmut, 104
- Pufendorf, Samuel, 107
- Rehberg, August Wilhelm, 48, 59-61, 112
- Reimer, Georg, 24, 34, 187, 223-224, 228,
264, 275, 277, 314
- Reinhardt, Karl August, 117
- Reinhold, Karl Leonard, 2, 5, 7, 10, 13, 48,
57-73, 77, 106, 111-112, 121, 203, 219,
236, 304
- Richardson, Ruth Drucilla, 4, 210
- Richter, Jean Paul Friedrich, 202, 218-219
- Ricœur, Paul, 88
- Roth, Friedrich, 140
- Sack, August Friedrich Wilhelm, 117
- Sack, Friedrich Samuel Gottfried, 117,
127-128, 175, 228, 276
- Sack, Karl Heinrich,

- Sandkaulen, Birgit, 11
- Scheffner, Johann Georg, 229
- Scheliha, Arnulf (von), 55
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (von), 5, 7, 12, 16, 219, 223, 248, 261-265, 272-273, 277, 307
- Schiller, Johann Christoph Friedrich (von), 81, 288
- Schlegel, Friedrich, 1, 7, 10-11, 13-14, 89, 115, 117, 151-183, 185-186, 203, 218, 220, 223-226, 228-229, 242, 251, 264, 274, 278, 287-288, 297, 306
- Schlegel, Wilhelm, 1, 152, 164, 228, 264
- Schleiermacher, Charlotte, 1, 152
- Schleiermacher, Gottlieb Adolph, 21
- Schmid, Karl Christian Ehrhard, 9, 58-59, 106-107, 111-112
- Schmücker, Reinold, 127, 149
- Schneider, Karl Heinrich Gottlieb, 164
- Scholtz, Gunter, 3, 87, 193
- Schuman, Beneke, 177
- Schwab, Johann Christoph, 229
- Schwarz, Friedrich Heinrich Christian, 215, 229
- Seibert, Dorette, 6, 18, 118
- Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper Earl Of), 2, 52, 279-281
- Simon, Marianne, 288
- Smith, Adam, 280
- Sorrentino, Sergio, 6, 34, 82-83, 96, 98, 103, 289, 308
- Spalding, Georg Ludwig, 228
- Spalding, Johann Joachim, 80, 279
- Spinoza, Baruch, 2, 4-5, 7-8, 10-11, 13, 15-16, 18, 47,-48, 60, 62, 71, 108, 114-160-161, 202-203, 214, 218-220, 236-237, 248, 261-262, 265-278, 286, 299, 302, 305
- Süskind, Heinrich, 264
- Tessitore, Fulvio 8, 134, 204-205
- Thomasius, Christian, 81
- Thouard, Denis, 4-6, 33, 81, 104, 110, 114, 118, 120-121, 134, 151, 163, 172, 191, 193, 218-219, 289, 297
- Tice, Terrence Nelson, 210
- Töllner, Heinrich, 7, 191
- Ulrich, Johann August Heinrich, 9, 58-59, 106-107, 111
- Valenza, Pierluigi, 11, 58, 114
- Vattimo, Gianni, 204
- Veit, Dorothea 167, 174, 176-177
- Venturi Ferraiolo, Massimo, 107
- Verra, Valerio 119
- Vidari, Giovanni, 187
- Virmond, Wolfgang, 20, 83, 118, 222, 228
- Walther, Manfred, 11
- Weishaupt, Adam, 9, 111
- Wieland, Christoph Martin, 180
- Willich, Ehrenfried von, 118, 228, 254, 177
- Wittekind, Franz, 7, 147, 197-199
- Wolff, Christian, 2, 4, 9, 18, 46, 47, 48, 58, 60-62, 77, 112, 219, 225, 268, 274
- Wollaston, William, 280
- Zovko, Jure, 152

SOMMARIO

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I. SCHLEIERMACHER E KANT	18
§ 1. <i>Il sommo bene e il nesso etica-religione. La decostruzione della Postulatenlehre kantiana dalla prima alla seconda Critica</i>	20
1.1. <i>La dottrina dei postulati nella Critica della ragion pratica. Per un nuovo legame tra Sittenlehre e Glückseligkeitslehre</i> [Über das höchste Gut (1789); An Cecilie (1790)]	22
1.2. <i>La dottrina dei postulati e la Critica della ragion pura</i> [Wissen, Glauben und Meinen (1790/1793)]	33
1.3. <i>La secolarizzazione dell'etica attraverso e oltre Kant</i>	41
§ 2. <i>Il determinismo etico schleiermacheriano tra libertà e necessità</i>	46
2.1. <i>Il gioco delle facoltà in Kant e Schleiermacher. Il superamento del dualismo e il sentimento morale</i> [Notizen zu Kant (1789); Freiheitsgespräch (1789)]	48
2.2. <i>Schleiermacher e Reinhold: indifferentismo, fatalismo ed etica della perfezione</i> [Notiz zur Erkenntnis der Freiheit; (1790-1792); Über die Freiheit (1790-1792)]	57
2.3. <i>Schleiermacher al di là di Kant. Determinismo etico e «teodicea» dell'intersoggettività: un nuovo concetto del giudizio morale</i>	73
§ 3. <i>Il motivo della Bestimmung</i>	80
3.1. <i>Tra spontaneità e condizionamento sociale. La declinazione ermeneutica del determinismo</i> [Über das Naive (1789); Entwurf zur Abhandlung über den Stil (1790/91); Über den Stil (1790/91)]	83
3.2. <i>La destinazione dell'uomo e il valore della vita nel confronto con la filosofia trascendentale</i> [Über den Wert des Lebens (1792/93)]	95
3.3. <i>La giustizia del destino: la Sittenlehre schleiermacheriana nel contesto dei determinismi coevi</i>	105

CAPITOLO II. SCHLEIERMACHER TRA JACOBI E FICHTE	114
§ 1. <i>Schleiermacher e Jacobi dalle Spinoza-Studien ai Discorsi sulla religione</i>	116
1.1. <i>Spinoza e il principio d'inerenza. Finito e infinito come fenomeno e noumeno</i> [Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems (1793/94); Spinozismus (1793/94); Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realisums, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie (1793/1794)]	118
1.2. <i>Il più alto realismo della religione. La critica schleiermacheriana all'idealismo</i> [Wissen, Glauben und Meinen (1790-1793); Über die Religion (1799)]	127
1.3. <i>Agire «con religione»: una possibile articolazione del rapporto etica-religione attraverso la socialità</i> [Über die Religion (1799)]	141
§ 2. <i>Schleiermacher e Schlegel. Cosmologia, antropologia, ermeneutica</i>	151
2.1. <i>Tra cosmologia e antropologia. Il progetto di un «Anti-Leibniz»</i> [Leibniz I (1797/98); Leibniz II (1797/ 98); Fragmente (1798), pp. 141-156]	153
2.2. <i>Continuità del filone ermeneutico</i> [Garves letzte noch von ihm selbst herausgegebene Schriften (1800), Über das Anständige (1800)]	163
2.3. <i>L'amore come modello di socialità</i> [Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde (1800); Rezension von Friedrich Schlegel: Lucinde (1800)]	173
§ 3. <i>Schleiermacher e Fichte</i>	183
3.1. <i>Kant o Fichte? La recensione alla Anthropologie (1799)</i>	184
3.2. <i>L'unità di filosofia e vita nel Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799): l'implicito confronto fra due modelli antropologici</i>	191
3.3. <i>Autonomia della religione da metafisica e morale. Le tracce dell'Atheismusstreit nelle Reden (1799) e la critica al modello trascendentale kantiano-fichtiano</i>	197
3.4. <i>Etica, socialità, religione. Un bilancio</i>	202
3.4.1 <i>L'etica dei Monologen</i>	204
3.4.2. <i>L'idealismo fichtiano come monismo spinozistico. La recensione alla Bestimmung des Menschen (1800)</i>	214

CAPITOLO III. VERSO UNA NUOVA DOTTRINA MORALE. LE <i>GRUNDLINIEN EINER KRITIK DER BISHERIGEN SITTENLEHRE</i> (1803)	221
§ 1. <i>La linea Kant-Fichte nelle Grundlinien</i>	227
1.1. <i>Piacere e attività. L'eudemonismo kantiano e lo stoicismo fichtiano: sommo bene, felicità, virtù</i>	230
1.2. <i>Ragione e natura: il rapporto fra le facoltà, il giudizio morale e l'«Io»</i>	236
1.3. <i>La concezione dell'intersoggettività dal Beruf alla carità. La confusione tra valore morale e valore civile in Kant e Fichte</i>	242
§ 2. <i>Le interlocuzioni schleiermacheriane. Sviluppi ed esiti</i>	247
2.1. <i>Il giuridicismo kantiano e fichtiano</i>	249
2.1.1. <i>Etica e diritto in Kant. Dalla Critica della ragion pratica alla Metafisica dei costumi</i>	250
2.1.2. <i>Dalla Sittenlehre al Naturrecht: Fichte e il problema di metodo</i>	254
2.1.3. <i>Implicazioni cosmologiche. La correlazione tra Sittenlehre, Seelenlehre e Naturwissenschaft nell'idealismo</i>	259
2.2. <i>Lo spinozismo delle Grundlinien</i>	265
2.2.1. <i>Spinoza e Platone come esempi di una buona dottrina morale</i>	266
2.2.2. <i>Leibniz e Jacobi: le ragioni di un'assenza</i>	273
2.3. <i>Gli Illuministi inglesi e il concetto di sentimento morale</i>	279
§ 3. <i>Primo abbozzo dell'etica schleiermacheriana</i>	286
3.1. <i>Scientificità dell'etica: la sittliche Gesinnung al di là dell'alternativa attivismo-eudemonismo</i>	286
3.1.1. <i>Completezza dell'etica: dai principi al sistema</i>	287
3.1.2. <i>Determinismo e principio produttivo: il valore della volontà</i>	288
3.1.3. <i>Autonomia dell'etica dal senso comune e dalla rivelazione divina</i>	291
3.2. <i>La tripartizione dell'etica. Beni, virtù e doveri secondo Schleiermacher</i>	292

	335
3.2.1. <i>L'esclusione di ascetica e casistica dal dominio dell'etica</i>	294
3.3. <i>Estensione del dominio dell'etica</i>	296
3.3.1. <i>Amicizia, amore e rapporto tra i generi. Essenza morale ed essenza animale dell'uomo</i>	296
3.3.2. <i>Arte, scienza, fantasia, motto di spirito. Per un'ermeneutica della veracità</i>	299
3.3.3. <i>La Geselligkeit come oggetto specifico dell'etica: oltre la dottrina politica</i>	300
CONCLUSIONE	304
BIBLIOGRAFIA	308
INDICE DEI NOMI	328