

FRIEDRICH D.E. SCHLEIERMACHER
SCRITTI DI FILOSOFIA
E RELIGIONE 1792-1806

A cura di Davide Bondi

Testo tedesco a fronte



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

Collana fondata da
GIOVANNI REALE

diretta da
MARIA BETTETINI

FRIEDRICH D.E. SCHLEIERMACHER
SCRITTI DI FILOSOFIA E RELIGIONE
1792-1806

IL VALORE DELLA VITA – SULLA RELIGIONE. DISCORSI A QUELLE
PERSONE COLTE CHE LA DISPREZZANO – MONOLOGHI. UN DONO
DI CAPODANNO – LA FESTA DI NATALE. UN DIALOGO

Testo tedesco a fronte

A cura di
Davide Bondi



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

In copertina: Friedrich Schleiermacher in un disegno di H. Lips, 1899
© Quagga Media / Alamy Stock Photo / IPA
Progetto grafico generale: Polystudio
Copertina: Zungdesign

ISBN 978-88-587-9316-9

Realizzazione editoriale: Alberto Bellanti – Milano

www.giunti.it
www.bompiani.it

© 2021 Giunti Editore S.p.A./Bompiani
Via Bolognese 165 - 50139 Firenze - Italia
via G.B. Pirelli 30 - 20124 Milano

Prima edizione digitale: aprile 2021

SOMMARIO

ETICA E RELIGIONE NEI PRIMI SCRITTI DI SCHLEIERMACHER di Davide Bondi	VII
<i>Cronologia della vita e delle opere</i>	LIX
<i>Nota editoriale</i>	LXI
IL VALORE DELLA VITA	3
SULLA RELIGIONE. DISCORSI A QUELLE PERSONE COLTE CHE LA DISPREZZANO	163
MONOLOGHI. UN DONO DI CAPODANNO	439
LA FESTA DI NATALE. UN DIALOGO	551
Note ai testi	639
Apparati	659

ETICA E RELIGIONE
NEI PRIMI SCRITTI DI SCHLEIERMACHER

di Davide Bondi

1. *L'esperienza pietistica*

Schleiermacher fece ingresso nel *Paedagogium* di Niesky nella primavera del 1783, a quattordici anni. Accedeva così all'istituto educativo della Comunità dei Fratelli (*Brüdergemeine*), fondata nel 1722 sulle pendici del monte Hut nell'alta Lusazia per volontà del conte Nikolaus L. von Zinzendorf. La comunità herrnhutiana, che aveva accolto i Fratelli moravi (*Unitas Fratrum*) del ramo hussita e altri esuli e dissidenti protestanti, si affermò nel corso del Settecento come un'importante cerchia pietistica, cui Federico II concesse l'autonomia di una chiesa indipendente (1754). Con l'istituzionalizzazione, i tentativi di Zinzendorf protesi a evitare il settarismo per convenire in un'ecumene sovraconfessionale di fatto fallirono, e la *Brüdergemeine* perse il privilegio di sentirsi un'*ecclesiola in ecclesia* in nome del diritto di diventare una chiesa.¹

Zinzendorf aveva esposto le idee basilari della professione di fede herrnhutiana in alcuni discorsi tenuti dal 23 febbraio al 9 aprile 1738 nella sua casa berlinese.² In contrasto con la religione filosofica illuministica e con la teologia luterana ufficiale, le verità teologiche della nuova devozione potevano essere ridotte all'«eterna divinità di colui che è diventato uomo»; alla «vera, essenziale, naturale e inconfusa umanità del Dio che viene dal cielo»; e alla grazia e al perdono ricevuto «per merito dell'agnello immolato».³ Zinzendorf conferiva ai dogmi – scrive Osculati – «un forte accento interiore e personale» allo scopo di far uscire la fede «dalla pura e semplice affermazione astratta, e renderla un criterio vissuto e sperimentale di adesione al messaggio neotestamentario». L'immagine del *Christus patiens* ingenera infatti nel credente una viva impressione che «ne avvolge l'esistenza» e favorisce un'immedesimazione psicologica capace di liberare dalle ipocrisie. Esposti, nella Crocifissione, al sangue e alle piaghe, alla passione e alla morte di Gesù, i fedeli esperiscono la verità del cristianesimo senza alcun ricorso a concetti e a forme verbali. L'«incontro tra la giustizia divina che punisce e la grazia che espia, come si mostra nella passio-

¹ Cfr. Uttendörfer 1925.

² I discorsi furono pubblicati più tardi. Cfr. Zinzendorf 1758.

³ Cfr. Osculati 1990, p. 339.

ne e nella morte del Redentore, deve ripetersi nella vita del credente» perché dall'unione mistica venga la salvezza.⁴ Conta dunque il fatto unico ed essenziale della conversione interiore, mentre «le diverse forme confessionali di cui la cristianità è costituita sono solo strumenti relativi» della fede. «La nostra chiesa» – scrive Zinzendorf – «è un libero luogo per tutte le anime, che secondo la loro conoscenza vogliono essere fedeli».⁵

Lo spirito della «comunità emotiva dei credenti» – si legge nella biografia diltheyana – «s'impossessò presto» del giovane Friedrich, che più tardi «indicò come punto più profondo della religiosità herrnhutiana, il modo in cui in ogni discorso, in ogni stato d'animo, in ogni attività s'intrecciavano la dottrina della corruzione naturale e degli effetti soprannaturali della grazia» tanto che «questo influsso penetrante diveniva, grazie a tale contrasto, battaglia personale, esperienza personale di ogni individuo».⁶ Nei *Discorsi* (1799), Schleiermacher ricordava l'esperienza di Niesky con un giudizio netto e venato da grande intensità espressiva:

La religione è stata il grembo materno, nella cui sacra oscurità la mia giovane vita fu nutrita e preparata per il mondo che le era ancora precluso; in essa il mio spirito ha respirato ancor prima che avesse trovato i suoi oggetti esterni, l'esperienza e la scienza; essa mi ha aiutato quando iniziai a comprendere la fede paterna e a purificare il cuore dalle macerie del passato.⁷

Secondo l'uso della Comunità dei Fratelli, nell'autunno del 1785 Schleiermacher fu trasferito dal *Paedagogium* di Niesky al *Seminarium* di Barby, nei pressi di Halle, comprendente una facoltà teologica e una filologica. A Barby, l'esperienza religiosa vissuta nel raccoglimento e nella condivisione sembra arretrare per lasciar luogo a un «cristianesimo da conventicola» che riempie l'animo di dubbi e incertezze.⁸ Nelle conversazioni dei seminaristi iniziano allora ad affiorare interrogativi sul pensiero moderno e la mente si volge alla vicina università di Halle, roccaforte della filosofia wolffiana e della critica teologica semleriana. Schleiermacher, in particolare, viene maturando dei dubbi sulla «dottrina della re-

⁴ Sulla «comprensione esperienziale» nella devozione herrnhutiana cfr. Seibert 2003, pp. 68-95.

⁵ Citazioni tratte dall'esposizione di Osculati 1990, pp. 341, 345, 351.

⁶ Dilthey 2008, vol. I, p. 63.

⁷ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, p. 195; *infra*, p. 179.

⁸ Cfr. Nowak 2001, pp. 27 e sgg..

denzione» e «sulla divinità di Cristo», che il 21 gennaio 1787 esprime con franchezza al padre:

Io non posso credere che il Dio eterno, vero, sia lo stesso che chiama se stesso solo figlio dell'uomo; io non posso credere che la sua morte sia stata una riconciliazione "sostitutiva", perché egli stesso non lo ha mai detto espressamente e perché non posso credere che essa fosse necessaria; infatti, è impossibile che Dio voglia punire eternamente l'umanità per il fatto che essa non è divenuta perfetta, dal momento che Egli l'ha creata esplicitamente non per la perfezione, ma per l'aspirazione ad essa.⁹

Il sofferto distacco dalla fede propugnata nel seminario pietistico era in accordo – come ha notato un fine interprete¹⁰ – con «il principio cardinale dell'ermeneutica illuministica» (la comprensione dell'*intentio auctoris*), attraverso cui il giovane studioso rivelava la dissonanza tra quanto «espressamente detto» dal Gesù storico e il discorso dogmatico sulla riconciliazione "sostitutiva" (si ricordi l'enfasi di Zinzendorf sui meriti dell'Agnello immolato). Con ciò, si profilava il motivo della rivalutazione della natura sensibile. Le inclinazioni al desiderio e le imperfezioni del volere sono dotazioni creaturali ed «è impossibile che Dio voglia punire eternamente l'umanità per il fatto che essa non è divenuta perfetta, dal momento che Egli l'ha creata» così. La dottrina della redenzione, pensava Schleiermacher, è infondata se, da un lato, l'essere umano è incolpevole per la propria condizione e, dall'altro, Cristo non può avere natura divina. In questi pensieri è già presente un atteggiamento critico e intellettualistico inconciliabile con la dogmatica dei Fratelli moravi.¹¹

Nei mesi successivi fu inevitabile l'allontanamento dal seminario di Barby, e il doloroso conflitto con il padre.¹² Così Schleiermacher prese anche congedo «dall'amicizia, dall'amore e dalla socievolezza» vissuti in comunità. Il primato della vita pratica e della comunicazione spirituale sarebbero rimasti tuttavia un'eredità indelebile rielaborata, e quasi trasfigurata, nelle sue ricerche sull'etica. La religione – si legge ancora nei *Discorsi* – «mi è rimasta quando Dio e l'immortalità svanirono dal mio sguardo dubbioso; mi ha guidato nella vita attiva».¹³

⁹ Lettera di Schleiermacher al padre del 21/1/1787 (n. 53), KGA V/1, p. 50.

¹⁰ Thouard 2007, p. 27.

¹¹ L'esperienza pietistica è ricostruita dettagliatamente in Meyer 1905 e Meckenstock 1984, pp. XXVI e sgg.

¹² Cfr. la lettera dell'8/2/1787 (n. 54), scritta dal padre, che inizia con l'apostrofe «Oh, folle figlio!», KGA V/1, p. 53.

¹³ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren*

Nell'estate del 1787, Friedrich s'iscrisse all'università di Halle, dove Johann August Eberhard era subentrato ad Alexander Gottlieb Baumgarten, allievo diretto di Christian Wolff. Approdava allora – secondo le parole di Dilthey – nella casa della filosofia moderna in cui il sistema di Wolff aveva portato a termine, «con precisione matematica e regolare consequenzialità, il mondo del pensiero costruito passo passo da Cartesio, Spinoza e Leibniz». ¹⁴ Grazie all'apostolato wolffiano, il pietismo, che nel secolo precedente aveva giocato un ruolo decisivo per la fondazione dell'istituzione, nel Settecento era ormai in secondo piano. Tra i docenti, Schleiermacher aveva modo di apprezzare il giovane filologo Friedrich August Wolf, trasferitosi a Halle nel 1783; ¹⁵ mentre le lezioni di Eberhard lo sollecitavano allo studio di Aristotele e Platone, rinsaldando il suo entusiasmo per il pensiero antico. Il primo tentativo filosofico pervenutoci, e forse la prima traduzione in forma teorica delle esperienze comunitarie cui si è accennato, consiste infatti in alcune note di lettura dei libri ottavo e nono dell'*Etica Nicomachea*, dedicati ai problemi della socievolezza e dell'amicizia. ¹⁶

Eberhard era allora studioso in vista anche per la sua polemica contro il pensiero kantiano. Nel 1788 avrebbe fondato il «Philosophisches Magazin» e nel 1792 il «Philosophisches Archiv», gli avamposti delle obiezioni alla filosofia trascendentale ispirate dal razionalismo di scuola. ¹⁷ D'altro canto, a Barby Schleiermacher era già venuto per suo conto a conoscenza, attraverso una recensione apparsa nella jenese «Allgemeinen Literatur-Zeitung», della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) e aveva studiato i *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783). In una lettera del 14 agosto 1787 al padre scriveva:

per quanto riguarda la filosofia kantiana che mi consigliate di studiare, ormai da tempo mi sono fatto di essa opinioni molto favorevoli, proprio

Verächttern (1799), KGA I/2, p. 195; *infra*, p. 179. Per il significato del soggiorno di Schleiermacher a Niesky e Barby, in rapporto all'educazione familiare e allo sviluppo autonomo del suo pensiero, cfr. Moretto 1979, pp. 51-156 e Seibert 2003, pp. 31-63.

¹⁴ Dilthey 2008, vol. I, pp. 82-83.

¹⁵ Cfr. Lettera di J.B. v. Albertini del 2/12/1787 (n. 82), KGA V/1, p. 94 e Arndt-Virmond 1985, cit. p. XXX.

¹⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Anmerkungen zu Aristoteles: Nikomachische Ethik 8-9* (1788), KGA I/1, pp. 1-44.

¹⁷ Vi scrisse soprattutto il direttore, ma vi collaborarono studiosi autorevoli come Johann Christian Schwab. Lo stesso Kant in un opuscolo del 1790 rispose alle obiezioni eberhardiane, cfr. Kant 1790. In proposito si vedano Beiser 1987, pp. 217 e sgg. e Bucci 2012, pp. 55-72.

perché riconduce la ragione dai deserti metafisici negli ambiti che sono di sua peculiare pertinenza. A Barby, pertanto, ho già letto i *Prolegomena* con due buoni amici, ma di questo scritto ho certo compreso solo quel tanto che è dato comprenderne senza aver letto la *Critica della ragion pura*. Se finora, dal momento che non ho potuto ricevere la *Critica*, non sono stato in grado nel *collegium* di Eberhard di raffrontare la filosofia wolffiana con quella kantiana, questo accadrà certo nelle prossime ferie [...] Per quanto tuttavia mi è dato capire di Kant finora, egli lascia il giudizio del tutto libero in merito alla questione religiosa.¹⁸

Messo piede nella casa dell'illuminismo, sono già germogliati i motivi della critica alla metafisica e ai suoi rivestimenti dogmatico-fideistici, e l'attenzione di Schleiermacher si orienta a un confronto tra la filosofia wolffiana e quella kantiana, alla luce di quanto emerge nel *collegium* di Eberhard. Sotto la sua guida, come sappiamo, il giovane studioso si applica all'*Etica Nicomachea*. È dunque sul piano della filosofia morale che quel confronto tra filosofia illuministica e filosofia critica è destinato a profilarsi. Infatti, rimane anzitutto incerto il rapporto tra l'etica dei beni (l'amore, l'amicizia, la socialità) di Aristotele, l'*Ethik der Vollkommenheit* propugnata da Eberhard in continuità con la prima e la morale antieudemonistica di Kant. E ancora, in una prospettiva interna alla filosofia trascendentale, bisogna soppesare il rapporto tra la critica della ragione teoretica, nella sostanza condivisa, e la dottrina dei postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, ammessi nella dialettica della ragion pratica.¹⁹

Nell'estate del 1789, Schleiermacher lasciò l'università di Halle alla volta di Drossen, una cittadina vicino a Francoforte sull'Oder, dove lo accolse la casa dello zio materno Stubenrauch. Qui preparò l'esame di candidato di teologia sostenuto a Berlino, dove si fermò per qualche mese.²⁰ Alla fine di ottobre del 1790 si trasferì come precettore presso la residenza della famiglia Dohna nel castello di Schlobitten, e vi rimase fino all'inizio del 1793. All'attività pedagogica, affiancò allora l'ufficio di predicatore riformato.²¹ Molti sforzi in questi anni furono rivolti a quel confronto tra la filo-

¹⁸ Lettera al padre del 14/8/1787 (n. 80), KGA V/1, p. 92.

¹⁹ Eberhard nel «*Philosophisches Magazin*» era intervenuto più volte contro la filosofia morale di Kant. Si veda, ad esempio, Eberhard 1792, pp. 366-372 e 373-379.

²⁰ Cfr. la predica del 15 luglio 1790 a commento di Lc 5,29-32 tenuta in occasione dell'*Examen pro licentia concionandi* in KGA III/3 (Nr. 1), pp. 7-11.

²¹ Le omelie tenute a Schlobitten dal 12 dic. 1790 al 12 febb. 1792 sono raccolte con numerazione 2-7 in KGA III/3, pp. 12-77. Per la ricostruzione della biografia dagli anni di Drossen a quelli di Schlobitten, cfr. Nowak 2001, pp. 42-58.

sofia wolffiana e quella kantiana, l'etica concreta e quella formale, e al problema di coordinare la questione morale a quella religiosa, data la liquidazione dei rivestimenti dogmatici condotta dalla critica della ragione speculativa. Così Schleiermacher sarebbe approdato ad alcune interessanti soluzioni in un quadro rapsodico e frammentario, ma originale e foriero di rilevanti sviluppi.

2. *Le rapsodie filosofiche*

Sotto il titolo di *rapsodie filosofiche*, Schleiermacher intendeva raccogliere gli scritti *Über das höchste Gut* (*Il sommo bene*, 1789), *Über die Freiheit* (*La libertà*, 1790-92) e *Über den Wert des Lebens* (*Il valore della vita*, 1792-93). Tuttavia, possono essere considerati tematicamente pertinenti al progetto anche scritti non destinati alla pubblicazione come le *Notizen zu Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (probabilmente 1789), *Freiheitsgespräch* (1789), *An Cecilie* (probabilmente 1790) e il frammento *Notiz zur Erkenntnis der Freiheit* (1790-92). Si tratta di lavori diseguali per forma stilistica (note di lettura, brevi trattati, dialoghi, riflessioni intime), la cui unità è riconducibile al tentativo di svolgere una ramificata indagine sui principi della morale nell'orizzonte dei problemi posti dalla filosofia pratica di Kant.²²

Nel saggio *Über das höchste Gut* si delinea il motivo dell'*autonomia della morale* dalla *religione* e della *virtù* dalla *felicità*.²³ La decostruzione del vincolo etica-religione è contraria all'indirizzo di studi teologici prevalente nella cultura tedesca della seconda metà del secolo, ove domina la lezione consegnata da Lessing a *L'educazione del genere umano* (1780). Mentre la separazione di virtù e felicità è, sì, conforme alla dottrina proposta da Kant nell'*Analitica della Ragion pratica*, ma investe polemicamente la conciliazione dei due principi resa, nella *Dialettica trascendentale*, proprio dall'espressione iperbolica di sommo bene.

L'autonomia della dimensione morale, tuttavia, non comporta per Schleiermacher l'esclusione di ogni tipo di coordinamento con le sfere della *Frömmigkeit* (*devotio*) e della *Glückseligkeit* (*beatitudo*). Benché non discenda con necessità dai dettami dell'etica, la religione può esservi infatti

²² Oltre alle ormai classiche messe a punto di Herms 1974, Moretto 1979 e Blackwell 1982, bisogna segnalare, tra le più accurate ricostruzioni storiografiche dei testi citati, Meckenstock 1988, Oberdorfer 1995, Thouard 2007, Seibert 2003, Giacca 2015.

²³ F.D.E. Schleiermacher, *Über das höchste Gut* (1789), KGA I/1, pp. 81-125.

accostata in modo soggettivo, per l'armonia delle facoltà e la destinazione dell'uomo. Nel saggio *An Cecilie*, ad esempio, si legge:

La ragione lo convince che tutte le supposte obiezioni contro la verità di queste idee [le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima] e tutte le inorgogliute prove della loro nullità [*Nichtigkeit*] poggiano solo su basi molto deboli e si sorreggono su null'altro che malintese esperienze e ipotesi ondegianti. Il cuore lo induce a ritenere che quand'anche l'obbligazione morale, indipendentemente da tutto il resto, fosse solo fondata sull'essenza della ragione questa disposizione [*Einrichtung*] resterebbe solo un passo falso della natura e una triste necessità, se non vi fosse una destinazione dello spirito umano e se l'esistenza di un essere sommo non ci garantissero la saggezza e la celata armonia di questa costituzione del nostro essere.²⁴

Se Schleiermacher avesse derivato la religione dai principi della ragione pratica sarebbe ricaduto nel pervicace errore commesso da Kant.²⁵ Non può, tuttavia, essere negato che egli legittimi l'esperienza religiosa in base al suo rapporto con quella morale, derivando la religione *non direttamente dalla ragione pratica*, ma dall'accordo che si realizza in questo mondo tra ragione pratica e desiderio. L'accordo delle facoltà, infatti, *rimanda* alla possibilità che un essere sommo lo abbia disposto.

Al tipo di accordo possibile tra virtù e felicità, poi, Schleiermacher dedica pagine impegnative. L'errore commesso da Kant con la dottrina del sommo bene è riconducibile alla concezione retributiva che fa seguire alla buona condotta il benessere, come all'azione malvagia segue la punizione. Ma la prospettiva retributiva viene meno quando si pensi che noi scegliamo il bene grazie al sentimento morale, che orienta la facoltà di desiderare verso i dettami delle idee pratiche.

L'insistenza sull'autonomia della legge morale ha, infatti, indotto Schleiermacher a recidere la determinazione diretta della volontà da parte della ragione (portatrice soltanto di regole dell'agire e della facoltà di giudizio) e corrispettivamente lo ha spinto a ricercare moventi della volontà buona coincidenti *con un modo specifico* della facoltà di desiderare. Giacché, in breve, la ragione non determina direttamente la volontà, un desiderio *sui generis* determina l'essere umano a seguire le leggi morali. La retribuzione della virtù con la felicità prospettata da Kant può allora essere respin-

²⁴ F.D.E. Schleiermacher, *An Cecilie* (1790), KGA I/1, pp. 189-212; cit. p. 211.

²⁵ Ciò l'autore non fa, ed ha pertanto ragione Emanuela Giacca a considerare le lettere a Cecilia in continuità con il rifiuto della dottrina dei postulati avanzata nel saggio sul sommo bene, cfr. Giacca 2015, pp. 32-36.

ta: «se il valore personale non dipende dalle azioni prodotte, che non sono in nostro potere poiché dipendono dalle circostanze [la dotazione naturale], bensì si basa solo su principi [di ragione che entrano in rapporto con la nostra struttura antropica], allora [...] appare indifferente se il possesso della felicità sia collegato o meno alla dignità connessa [virtù] e di conseguenza il nesso [retributivo] felicità-virtù non potrà più essere pensato come necessario».²⁶

Stabilito così che il sommo bene non coincide con la felicità – domanda Schleiermacher – «cosa dovrà dunque essere?». «Nient'altro» – risponde – «che la quintessenza (*Inbegriff*) di tutto quello che è possibile conseguire secondo determinate regole in un certo modo di procedere, è a dire quello razionale puro (*ungemischten*)». «Se la legge morale è data come una funzione algebrica», – aggiunge – «allora con sommo bene non dobbiamo pensare niente di diverso dalla linea curva che è tutto ciò e contiene tutto ciò che è possibile attraverso quella funzione». Da cui risulta anzitutto che il sommo bene è la quintessenza dei beni, l'«espressione realizzata» della legge morale e, ancora, che coincide con la loro 'totalità', piuttosto che identificarsi con una meta perfetta. «È l'oggetto» – scrive l'autore – «prodotto secondo il comando della ragione nella sua piena estensione», «la totalità di ciò che è possibile attraverso la pura legge di ragione».²⁷

Eppure, Schleiermacher ritiene che esista un diverso tipo di convergenza tra la felicità e la legge morale. La *Begehrungsvermögen* (facoltà di desiderare) – si legge nelle ultime pagine del saggio – favorisce lo sviluppo del *moralisches Sinn*, quando, «per mezzo di una costante attenzione e di un lungo esercizio», ostacola l'impatto di sensazioni troppo forti che potrebbero provocare l'infelicità».²⁸ Allora la facoltà di desiderare, esercitando una funzione di contenimento «dei movimenti burrascosi dell'attrarre e del respingere», induce a una «spassionata mitezza» che lascia campo all'interesse morale.²⁹ Come ha osservato opportunamente Günter Meckenstock, Schleiermacher nel saggio sul sommo bene propone una concezione ascetica della dottrina eudemonistica. Prima è reciso il nodo gordiano che lega la felicità all'etica, poi la *Glückseligkeit* è riaccostata alla virtù per un accordo spontaneo tra il desiderio del benessere e quello del bene.

²⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Über das höchste Gut* (1789), KGA I/1, p. 104. Per un esame dettagliato di queste argomentazioni cfr. Bondi 2016.

²⁷ Le citazioni precedenti si trovano nell'ordine in *Über das höchste Gut* (1789), KGA I/1, pp. 90-91, 91, 92.

²⁸ Ivi, p. 124. Cfr. Oberdorfer 1995, pp. 194-228.

²⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Über das höchste Gut* (1789), KGA I/1, p. 125.

Lo scritto *La libertà*, in linea con gli altri prima citati, affronta il problema speciale riguardante l'effetto dell'attività razionale sulla coscienza empirica e rimanda a quello generale del rapporto tra mondo delle idee e dei fenomeni. Per Schleiermacher si tratta di individuare il punto di contatto tra la natura intelligibile e sensibile dell'uomo e, pertanto, di spiegare l'incidenza dei valori nel mondo storico.

Queste ricerche introducono peraltro in un cantiere variegato di letture, che vanno dalla tradizione wolffiano-leibniziana filtrata dall'insegnamento di Johann August Eberhard, passando per l'illuminismo inglese e scozzese di Anthony Ashley-Cooper di Shaftesbury e Francis Hutcheson, fino alle dispute sull'intervento della libera causalità nelle azioni. Problema controverso, quest'ultimo, che vide disporsi su schieramenti opposti non solo studiosi della *Populärphilosophie*, come Christian Garve, scettici, come Christian Andreas Creuzer, leibniziani, come August Heinrich Ulrich, ma anche kantiani arroccati su posizioni inconciliabili, come Karl Leonhard Reinhold e Carl Christian Erhard Schmid.

Nella seconda sezione del saggio, Schleiermacher mostra che i principi dell'assolutezza dell'ideale e della ragion sufficiente possono essere mantenuti in una prospettiva filosofica pluralistica, capace di individuare i diversi modi di riconnettere determinismo pratico e determinismo teoretico. Coordinando i due punti di vista, adeguatamente distinti, l'autore riesce nella giustificazione dei predicati morali *in assenza di libertà*. Quest'ultima è una nozione illusoria derivante dal misconoscimento della vera natura dell'eticità, che consiste nell'attività della ragione pratica idonea a tradursi mondanamente per mezzo del sentimento e della sua specifica necessità. «Mi manca soltanto» – scrive l'autore – «la capacità di leggere nel libro del destino, in esso vedrei segnato per ogni istante della mia vita lo stato della mia moralità tanto esattamente e indubitabilmente come lo stato del cielo nelle tabelle degli astronomi». ³⁰ Il *Gefühl der Freiheit*, per Schleiermacher, può soltanto essere «il risultato di un'accresciuta coscienza di quella peculiarità della nostra facoltà di desiderare che ci rende capaci della moralità», la coscienza quindi della naturale disposizione morale. ³¹

Un altro importante aspetto discusso nella seconda sezione riguarda la possibilità di mantenere, entro un'etica deterministica, un concetto adeguato di giustizia divina. Il gioco dell'amabile necessità (*liebliche* [sic] *Notwendigkeit*) – sostiene l'autore – imprime un perfezionamento alla co-

³⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Freiheit* (1790-92), KGA I/1, p. 285.

³¹ Ivi, p. 282. Per un esame dettagliato delle argomentazioni di Schleiermacher cfr. Bondi 2017.

munità umana nel suo complesso. L'occhio dell'osservatore attento scorge l'infinita saggezza, giustizia e amore di Dio quando si distacca dalla miope contemplazione dell'individuo singolo e guadagna uno sguardo d'insieme sullo spettacolo variopinto del mondo. Il regno morale «si espande dalla rozzezza animale del cannibale, che si nutre della carne dei suoi fratelli, e dall'orrenda depravazione del peggiore malfattore, fino alla stupenda perfezione dei più saggi mortali e alla divina virtù di un Cristo o di un Socrate». ³² La giustizia di Dio è testimoniata da questa molteplicità in movimento verso l'ideale morale.

Il debito da Schleiermacher contratto con l'opera di Kant, su cui Wilhelm Dilthey per primo richiamò l'attenzione, è il debito di un'intera generazione, impegnata a discutere i temi della filosofia dopo la riformulazione concettuale e linguistica della *Critica della ragion pratica* 'quasi scritta dal cuore dell'epoca'. Tuttavia, per la capacità di far reagire con il mosaico delle questioni poste da Kant istanze teoriche del pensiero classico e moderno, Schleiermacher consegue già in questi anni una posizione inconciliabile con le tesi kantiane e, a ben vedere, irriducibile a quelle leibniziano-wolffiane. La soluzione del problema etico sta nella mediazione tra l'universalità della legge e la particolarità dei sentimenti e, pertanto, nell'inserimento dell'ideale morale nel *continuum* della vita psichica e sociale. Schleiermacher svincola così la *Sittlichkeit* da norme e postulati che limitano le aspirazioni dei singoli in difesa di un'etica positiva e produttiva di beni morali. ³³

Nell'approssimazione di ragione e mondo, la dottrina dei doveri dei moderni è ricongiunta con la dottrina dei beni e delle virtù degli antichi. L'identificazione del concetto di *höchstes Gut* con la totalità dei beni concreti si sposa con la riflessione aristotelica depurata da elementi eudemonistici. ³⁴ La buona condotta non conduce alla felicità, ma l'attività morale nel suo complesso è inseparabile da quel che si consegue nell'amicizia, nella famiglia, nella comunità e nello Stato. ³⁵ Le relazioni comunitarie nel loro complesso vengono così delineandosi quale piano coestensivo, e non semplicemente espressivo, del sentimento morale.

³² Ivi, entrambe le citazioni p. 281.

³³ «La concezione antropologica schleiermacheriana supporta, al contrario di quella di Kant, un'etica che tende a non limitare in modo universale, ma a dirigere in modo produttivo e individualizzante, tramite il sentimento morale e il giudizio etico che l'indirizza, determinati contenuti già inscritti nella natura umana». Cfr. Brino 2007, p. 59.

³⁴ Cfr. le già citate *Anmerkungen an Aristoteles* (1788) e F.D.E. Schleiermacher, *Übersetzung von Aristoteles: Nikomachische Ethik 8-9* (1789), KGA, I/1, pp. 45-79.

³⁵ Oberdorfer 1995, pp. 74 e sgg.

3. Il valore della vita

Über den Wert des Lebens. Ein Fragment fu il titolo scelto da Dilthey per il manoscritto, che – secondo il condivisibile parere di Dorette Seibert – rappresenta una «sintesi provvisoria delle conoscenze» a quel tempo acquisite da Schleiermacher.³⁶ Lo stesso Dilthey ne colloca la stesura tra l'estate del 1792 e l'inizio del 1793, negli ultimi mesi del sereno soggiorno presso il castello di Schlobitten, mentre lo studioso «si guardava intorno liberamente».³⁷

Bernd Oberdorfer ha osservato che l'innovazione più importante del testo consiste nel tentativo di connettere l'oggettività dei criteri del giudizio e del comportamento etico con «la descrizione differenziata e sfaccettata delle strutture di ciascun rapporto umano (psichico, fisico, sociale) e cosmico contingente».³⁸ In termini più sintetici e restrittivi, potremmo dire che l'originalità del frammento dipende dalla messa a punto del problema storico nella filosofia morale.

Il problema storico accomuna già i due lemmi del sintagma scelto da Dilthey come titolo del saggio. Il 'valore' è la dimensione propriamente umana che irrompe nel piano della natura, e la 'vita' è la sequenza fenomenologica-temporale di realizzazione dei valori. Nel tempo della vita – scrive Sorrentino nell'introduzione alla prima edizione italiana del saggio –, «il soggetto razionale prende forma nel contesto della naturalità», così che «il senso ultimo è trasferito dalla totalità conclusa» del processo «al singolo che produce valori etici». Viene allora delineandosi una filosofia difforme da quella «che si ritiene tributaria di una secolarizzazione della "teologia della storia"» in ragione dell'*inerenza* dell'«elemento ideale alla contingenza».³⁹ Questa forma di storicismo, capace di saldare *ethos* e *temporalità*, ha rappresentato nel corso dell'Ottocento un'alternativa sia ai sistemi morali trascendenti sia alle *Geschichtsphilosophien* finalistiche.

Nelle prime pagine del saggio, Schleiermacher rimanda al *radicamento esistenziale* del giudizio sulla vita. Riusciamo nella comprensione o descrizione del passato nell'istante in cui abbandoniamo la temporalità del presente. Allora non siamo catapultati al di fuori della dimensione pratica dell'esistenza, ma l'inclinazione al godimento è interrotta in favore dell'*in-*

³⁶ Seibert 2003, p. 250.

³⁷ Dilthey 2008, vol. I, p. 192.

³⁸ Oberdorfer 1995, p. 315.

³⁹ Sorrentino 2000, pp. 11, 16, 15. In merito al nesso storia-etica nella concezione matura di Schleiermacher cfr. Scholtz 1995 e Brino 2014.

teresse conoscitivo. In tal senso rimane valida la tesi di Wilhelm Dilthey secondo cui nello scritto «non esiste alcun giudizio scientifico sul valore della vita, bensì solo giudizi soggettivi di natura emotiva». ⁴⁰ Di fatto, *l'adesso* in cui si può descrivere fedelmente il passato è il medesimo *adesso* in cui è possibile elaborare un'idea universale sul valore della vita. È così implicitamente delineata la circolarità tra giudizio storico e filosofico, che costituisce uno dei tratti peculiari della filosofia ermeneutica proposta dall'autore nelle lezioni del 1809/10. ⁴¹ In *Über den Wert des Lebens*, infatti, Schleiermacher raffronta ciò che la vita è stata effettivamente con la sua destinazione, ovvero con l'idea universale di quel che deve essere.

Com'è noto, la nozione di destinazione (*Bestimmung*), forse coniata da August Friedrich Wilhelm Sack, ebbe larga fortuna nei paesi di lingua tedesca nel corso della seconda metà del Settecento e, più precisamente, da quando apparve (1748) il saggio *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* scritto dal teologo riformato Johann Joachim Spalding. La critica recente ha messo in luce l'importanza per il dibattito scientifico del tempo dello scritto di Spalding, che vantò undici edizioni in meno di un cinquantennio, l'ultima pubblicata proprio nel 1794. ⁴² Kant, Mendelssohn, Herder, Schiller e Fichte, per ricordare solo le personalità più autorevoli, se ne occuparono con interesse. ⁴³ Le riflessioni di Schleiermacher si stagliano pertanto in questo orizzonte.

Abbandonato il piano trascendente in cui il concetto era elaborato se

⁴⁰ Dilthey 2008, vol. I, p. 193. Alla dottrina del giudizio storico qui profilata si riallacciano le riflessioni consegnate agli appunti *La lezione di storia* (1793), stesi mentre l'autore rivestiva l'incarico di docente nel seminario del *Berlin-Kölnischen Gymnasium* retto da Friedrich Gedike (cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Über den Geschichtsunterricht*, 1793, KGA I/1, pp. 487-498). A commento della relazione si vedano Nowak 1991 e Jordan 1998. Si veda anche la traduzione italiana di Hagar Spano: Schleiermacher 2011.

⁴¹ F.D.E. Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik 1809/10 (Abschrift von Schleiermachers verlorenem Manuskript)*, KGA II/4, pp. 71-115. Si vedano le traduzioni italiane di Moretto e Marassi: Schleiermacher 1998, pp. 331-403 e Schleiermacher 2015, pp. 195-293. Sul rilievo dell'ermeneutica di Schleiermacher per la tradizione storicistica e, più in generale, per la filosofia del Novecento, cfr. Gadamer 2004, pp. 211-237, Frank 1995, pp. 7-67 e Tessitore 1995, pp. 709-730.

⁴² Si veda Spalding 2011. Oltre al saggio introduttivo di Giuseppe Landolfi Petro-
no ivi contenuto, cfr. Beutel 2014.

⁴³ Per la teoria della destinazione in rapporto alla "filosofia della storia" nelle opere di Kant e Mendelssohn, cfr. Hinske 1989; per gli scritti fichtiani sull'argomento Fonesu 1993, Gueroult 1974, pp. 72-95 e l'introduzione di Lauth, in Fichte 1981, pp. 147-182. Per la storia del concetto nell'Ottocento, si rimanda invece a Macor 2013. Interessante è anche la criteriologia della traduzione del termine presentata in Macor 2015.

non dallo stesso Spalding da rilevanti personalità come Abbt, l'autore respinge anche il portato delle interpretazioni esclusivamente empiristiche ed eudemonistiche dell'illuminismo, inneggianti ai sentimenti della vita e della forza. La destinazione sta piuttosto nell'accordo delle facoltà:

Conoscere e desiderare non devono essere due cose in me, ma una sola. Perfetto, permanente accordo di entrambe le cose, nella misura massima in cui entrambe sono in me possibili, unità di entrambe nel fine e nell'oggetto: ecco cos'è l'Umanità, ecco cos'è il bel fine posto all'essenza umana.⁴⁴

Schleiermacher colloca la radice dell'accordo delle facoltà nel sentimento del piacere: «non aspiro a nessuna conoscenza, non evoco nessuna rappresentazione, che non siano, in alto o basso grado, accompagnate con la coscienza di questo sentimento», poiché «il sentimento di piacere esprime la tendenza della facoltà di desiderare ed è l'impulso capace di mettere in moto tutte le facoltà conoscitive, esso è anche il punto in cui ambedue possono unificarsi».⁴⁵

L'accordo permanente di desiderio e conoscenza fondato sul sentimento del piacere diverge, come si è detto, dalla *felicità* nell'accezione della *Populärphilosophie*. Qui si tratta infatti del piacere che induce a desiderare «la verità stessa», della «gioia per l'accordo delle singole cose con la regola», del rappresentarsi «tutto come subordinato a leggi che ho trovato e sono state poste in me stesso». «Lo scopo più importante e più avanzato della mia destinazione» – scrive l'autore – consiste nella «tendenza» a realizzare le leggi nell'agire, «nel sacro desiderio di conformare la mia intera esistenza alla ragione», in breve, nel piacere per la conoscenza e l'applicazione degli imperativi morali.⁴⁶ Alla morale repressiva dell'obbligazione è così sostituita una morale positiva, conforme alle aspirazioni naturali.

L'autore compie poi un altro passo, moltiplicando gli scopi della destinazione. «Per la limitatezza del nostro essere» – si legge – abbiamo tuttavia un «doppio scopo dell'esistenza», «un'aspirazione doppia dell'anima», al piacere sensibile e a quello morale. È necessario riconoscere insieme l'esistenza di tale rapporto e la sua funzionalità rispetto all'etica. La vita deve offrire l'occasione «di esercitare e sviluppare i beni morali, ma

⁴⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Über den Wert des Lebens* (1792-3), KGA I/1, p. 410; *infra*, p. 41.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 412-13; *infra*, p. 45.

senza costringermi», vale a dire senza un istinto assoluto che diriga l'azione. Se mancasse il sentimento del piacere per gli oggetti, le regole morali ci s'imporrebbero, saremmo *necessitati* alla produzione dei beni e verrebbe meno la possibilità di attribuire valore alla condotta etica. «Deve essere opera mia [di una duplice, non di una unilaterale necessità]» – si legge più avanti – «delimitare la mia aspirazione alla felicità mediante la virtù». ⁴⁷

Nella pagine in esame, Schleiermacher approda infine alla convinzione che la differenza di felicità (l'accordo casuale delle facoltà) e virtù (l'armonia essenziale delle disposizioni) non si configura come un nesso di mutua esclusione. La virtù è il primo e sublime interesse dell'essere umano, ma l'esistenza di un'aspirazione al godimento è tra le condizioni di possibilità del valore della vita. «Ho sempre sentito parlare molto di una gioia vera e di una gioia falsa, di una vera felicità e di una falsa felicità», ma «dove qualcosa può essere qui *vero* o *falso*? "Piacere e avversione": ciò lo capisco; "vero piacere e falso piacere" è per me un suono vuoto». ⁴⁸ Così è restituita dignità alla dimensione della felicità (anch'essa vero piacere), che il discorso sulla vita non può espungere dalla trattazione. «Con troppa facilità» – osservava Moretto – era stato escluso «dalla descrizione del *Wesen* umano l'aspetto decisivo della sensibilità». ⁴⁹

Il resto del frammento svolge il motivo di una filosofia integrale dell'uomo storico, inserendo i casi della felicità a fianco della trattazione morale e rendendo così esplicita la novità della *Geschichtsphilosophie* di Schleiermacher. I sentimenti procurati dalle impressioni degli oggetti, dalle relazioni sociali, dai giochi della fantasia e dalla conoscenza della natura, benché divergano dalla somma destinazione morale, costituiscono altrettanti scopi della vita. ⁵⁰

L'apprezzamento della dimensione sensibile spinge l'autore a considerazioni di grande interesse sulle condizioni d'esistenza dei popoli extraeuropei e contro l'orgoglio delle civiltà del progresso materiale. Siamo ben disposti a riconoscere l'originalità del sistema magico e mitologico dei greci, la bellezza dell'arte rinascimentale italiana, ma disconosciamo in «modo dispotico» «tutto quello che ci è ignoto», disprezziamo l'abitante del Nord e dei paesi equatoriali, «nella cui anima non siamo capaci di porci e immedesimarci». «Chiamiamo rozzi tutti i popoli presso cui la totale mancanza

⁴⁷ Ivi, pp. 413 e 421; *infra*, pp. 42 e 63.

⁴⁸ Ivi, p. 421; *infra*, p. 63.

⁴⁹ Moretto 1979, p. 150.

⁵⁰ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Über den Wert des Lebens* (1792-3), KGA I/1, pp. 414-420; *infra*, pp. 49-61.

di cultura europea ha reso sin troppo invisibile ai nostri viaggiatori quanto è caratteristico della loro». L'errore sta nell'applicare ovunque la stessa misura, nel giudicare gli altri secondo criteri buoni per noi. Ricadiamo così in una forma di provincialismo spaziale speculare al provincialismo temporale o agli anacronismi con cui giudichiamo il passato. All'atteggiamento descritto bisogna contrapporre il punto di vista secondo cui

un'altra natura, un altro clima, un altro modo di vivere possono rendere loro del tutto superfluo ciò che a me sembra far parte delle prime necessità; presso di loro, possono conferire a piccolezze che io disprezzo un valore sorprendente; possono rendere, per loro, componente fondamentale della felicità perfino molto di ciò che io porrei dalla parte del male.⁵¹

Nel giudicare i popoli extra-europei dovremmo allora riconoscere che il destino conduce la felicità altrettanto benevolmente per vie differenti.⁵² I paradigmi, che qui iniziano a essere elaborati, dell'incommensurabilità nei principi dell'organizzazione sociale e dell'equipollenza nelle differenti vie alla felicità, incisero non poco sugli sviluppi delle scienze comparative del linguaggio e della religione, offrendo al dibattito politico ottocentesco un punto di vista contrastante con il colonialismo.⁵³

Ecco dunque un esito cruciale dell'esame: il valore della vita dipende dalla doppia destinazione posta in noi con il marchio di Caino che portiamo impresso sulla fronte (la sensibilità) e con l'aspirazione morale (sintesi di sensibilità e idee della ragione). Svincolata dalle nostre scelte è anche la misura secondo cui disponiamo di questa «infinita, doppia, riserva»: «il destino misura la quantità di gioia dovuta a ciascuno, quella di cui uno, volendo, può appropriarsi».

Il mio destino – scrive Schleiermacher – è la somma dei miei rapporti esterni; nei miei rapporti, e mediante essi, ci sono le mie azioni; le mie azioni formano le mie inclinazioni e forze; le mie inclinazioni e le mie for-

⁵¹ Ivi, 457; *infra*, p. 133.

⁵² Cfr. ivi, pp. 450-457; *infra*, pp. 121-133.

⁵³ Con il risultato su enunciato di una filosofia integrale dell'uomo storico sono affini le teorie della storia ottocentesche che hanno riformulato il concetto hegeliano di *objektiver Geist*. Tra esse, possono essere annoverate le concezioni di August Böckh, Heymann Steinthal, Mortiz Lazarus, Georg Simmel, Antonio Labriola, Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer, Franz Boas. L'inclusione delle oggettivazioni prodotte dalle funzioni sensibili nella storia delle civiltà, tuttavia, indusse solo alcuni dei pensatori citati a estendere i concetti di "storia" e "civiltà" a tutti popoli e a tutte le comunità della terra (cfr. Bondi 2013, pp. 27-30, 92-101).

ze costituiscono il mio io. Cosa in questo caso è dunque mio? Cosa è del destino? [...] Posso essere libero nella misura e nel significato che voglio, non posso tuttavia impedire l'esistenza delle cose esterne e l'obbedienza alle loro leggi se non mediante queste leggi, e nemmeno posso mutare la natura fondamentale della mia anima su cui poggia la costituzione dell'impressione. Posso seguire il filo della necessità, come tutto il resto attorno a me, soltanto se qualcosa in me continua a essere *io*; parimenti deve appartenere a me ciò che produce dapprima dall'interno i miei rapporti esterni, e quel che applico e determino in me dopo che tali rapporti hanno operato su di me. L'aspirazione della mia natura volge da sé a cogliere la gioia e respingere il dolore; allora tutto quel bene di cui sono date tutte le condizioni esterne, e che devo solo cogliere al fine di goderne, è un dono del destino, ed è colpa mia se non diventa mio; solo quel male, che consiste in un'impressione cui non posso in alcun modo sottrarmi, è un peso che la vita m'impone; se non evito ciò che è evitabile, se accresco l'inevitabile stesso, permettendo che abbia in me conseguenze foriere di dolore, le quali rappresentano già un'arbitraria applicazione e destinazione dell'impressione, ebbene ciò è opera mia.⁵⁴

Così il destino determina la costituzione della nostra personalità, i doni benéfici e i mali inevitabili della vita. Esso ci pone finanche nelle condizioni di una scelta parziale in ragione della doppia aspirazione naturale di cui ci ha munito. «L'uomo è l'essere lasciato libero dal destino», afferma l'autore in ottemperanza alla dottrina dell'indeterminazione della volontà esposta nel saggio sulla libertà. «Come a un figlio maturo», il destino «gli concede la sua parte di eredità» e la facoltà di governarla.⁵⁵ Se le nostre possibilità di realizzare gli scopi dell'esistenza sono in ultima analisi nelle mani dell'amabile e impersonale necessità, se «essere libero» significa «assolvere il destino» – come l'autore afferma alla fine del saggio – allora, la valutazione della *nostra* vita rimanda a quella del destino stesso.⁵⁶ Esula, quindi, dalla misurazione del grado in cui sono stato capace di realizzare i beni morali e la felicità, e consiste nella considerazione del grado in cui *il destino* mi ha consentito ciò.

⁵⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Über den Wert des Lebens* (1792-3), KGA I/1, p. 427; *infra*, pp. 75-77.

⁵⁵ Ivi, p. 429; *infra*, p. 79.

⁵⁶ «Ich spreche das Schicksal frei» ivi, p. 469; *infra*, p. 157. Si legge ancora: «Immaginavo di essere il suo liberto, attrezzato per uno scambio franco, con una piccola ma sicura e precisa parte di eredità; invece sono solo un bambino che si ammansisce con determinate soddisfazioni, senza che sappia davvero quel che gli concede o gli nega» (p. 465; *infra*, p. 149).

4. *I discorsi sulla religione*

In una lettera a Henriette Herz del 1799, Schleiermacher scriveva: «il 15 del mese di aprile, alle nove e trenta del mattino, ho chiuso con la religione. Vada pure per il mondo a vedere cosa le accadrà».⁵⁷ Erano nati i *Discorsi sulla religione*.

La stesura del primo e del secondo discorso si era dipanata tra il 1798 e il 1799, mentre Schleiermacher ricopriva l'incarico di predicatore riformato all'ospedale Charité di Berlino; i tre rimanenti erano stati redatti tra febbraio e aprile del nuovo anno, mentre suppliva con l'ufficio di predicatore a Potsdam. La vita nella capitale si era per lui configurata come un'ellisse con due fuochi: l'ambiente pietistico, in cui già doveva sentirsi un herrnhutiano di ordine superiore, e la cerchia romantica raccolta attorno a Henriette Herz e Dorothea Mendelssohn Veit, in cui primeggiava la figura di Friedrich Schlegel. Probabilmente, come osserva Moretto, «l'impulso che sta all'origine dell'opera prima di Schleiermacher deve essere individuato nei colloqui di argomento religioso intrattenuti con Friedrich Schlegel».⁵⁸ Da parte sua, Wilhelm Dilthey aveva sostenuto che i *Discorsi* nascevano, sì, mentre l'amico lo incalzava, spronava e tormentava, fino a estorcergli la promessa di un nuovo lavoro letterario ma, a ben vedere, maturarono «dalla profondità più intima», «da un sentimento di traboccante ricchezza», in contrasto con «tutti i partiti di allora in materia di religione».⁵⁹

In effetti, gli impulsi nutriti al contatto con la nuova generazione furono filtrati da bisogni spirituali personali e rifiutati con gli elementi culturali acquisiti negli anni precedenti.⁶⁰ È possibile individuare almeno due momenti di cesura nella formazione di Schleiermacher. Il primo, motivato dai dubbi sui fondamenti dogmatici del pietismo, spinge l'autore a elaborare un sistema di etica in cui la dottrina illuministica del sentimento è conciliata con l'assolutezza dell'ideale morale kantiano;⁶¹ il secondo in cui la

⁵⁷ Lettera a Henriette Herz del 14/4/1799 (n. 629), in KGA V/4, p. 90.

⁵⁸ Cfr. Moretto 1998, p. 20 che, a riguardo, concorda con Meckenstock 1984a, p. LIV. Quest'ultimo ha documentato la prossimità intellettuale di Schleiermacher con la cerchia romantica ricostruendo il carteggio intrattenuto con Henriette Herz durante la stesura dell'opera, cfr. Meckenstock 1984a, pp. LVII-LXI. Si veda anche Nowak 2000.

⁵⁹ Dilthey 2010, II, p. 245.

⁶⁰ Dilthey riporta le parole scritte in proposito a Sack: «Il mio modo di pensare non ha altro fondamento che il mio carattere, la mia mistica innata, la mia formazione proveniente dall'interiorità». Dilthey 2010, II, p. 195 e nota 69.

⁶¹ Cfr. *supra*, *Le rapsodie filosofiche*.

concezione etica giovanile è integrata con l'intuizione metafisica spinoziana dell'inerenza del finito all'infinito.⁶² La complessa dinamica di distanziamento dall'illuminismo non può essere allora ridotta all'influenza esercitata dallo stile di pensiero della cerchia romantica, ma passò per l'assimilazione critica delle filosofie di Kant, Jacobi e Spinoza. Come ha sostenuto Gunter Scholtz, «la fine dell'illuminismo non si *specchia* nella biografia di Schleiermacher, ma è prodotta dal suo lavoro».⁶³

Nell'opera è messo in forma un registro linguistico alto. «Nei confronti della cosa suprema che il linguaggio può raggiungere» – scrive l'autore – «conviene usare anche tutta l'accuratezza e magnificenza del discorso umano». «È pertanto impossibile esprimere e comunicare la religione altrimenti che in maniera oratoria, con tutto l'impegno del linguaggio, disponendosi, per questo, ad assumere a servizio ogni arte capace di sostenere il discorso fluido e mobile».⁶⁴

La scelta del genere letterario – ritiene Omar Brino – «segnala un approccio che pone la religione in una dimensione che non basta osservare dall'esterno, ma occorre riconoscere dall'interno».⁶⁵ Denis Thouard aggiunge che «il carattere irriducibilmente singolare dell'esperienza religiosa non può essere ridotto [nemmeno] alla generalità costitutiva del linguaggio», seppure quest'ultimo conservi la possibilità di un punto di fuga dalla fissità attraverso una «retorica del vago». L'esperienza religiosa, in breve, introduce quel genere particolare di espressione che tende «all'indeterminatezza» e «coltiva l'imprecisione» e «l'abbondanza», in cui la *parole signifiant*, il fonema con funzione denotativa, è sostituita dalla *parole vivante*, simile al suono musicale.⁶⁶

⁶² A propria volta, il principio d'inerenza assumeva nelle pagine di Schleiermacher il valore di un fondamento metafisico capace di garantire la sintesi di sensibilità e mondo ideale difesa nell'etica. Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Spinozismus* (1793/94); Id., *Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems* (1793/94) e Id., *Über dasjenige in Jacobis Briefen und Realismus, was den Spinoza nicht betrifft, und besonders über seine eigene Philosophie* (1793/94), KGA I/1, pp. 513-558, 561-582 e 585-597. Per un'interpretazione mi sia permesso rimandare a Bondi 2017a.

⁶³ Scholtz 1995, p. 22.

⁶⁴ *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, p. 269; *infra*, p. 325. Hermann Patsch rimanda in proposito anche ai riferimenti all'arte e alla poesia del terzo discorso, ricollegandoli alle riflessioni di Schlegel, Hülsen e Novalis. Cfr. Patsch 1986, pp. 13 e sgg. Per il significato di Novalis nell'opera di Schleiermacher, cfr. Sommer 1973.

⁶⁵ Brino 2010, p. 10.

⁶⁶ Thourad 2007, pp. 240 e 244-245. Al motivo della musica in rapporto alla mistica è dedicato l'intero Scholtz 1981.

Nel terzo discorso, il secolo è raffigurato come un vortice, una vertigine generale, che inabissa i tempi trascorsi e scuote dalle fondamenta i cardini del mondo e della società, dell'arte e della scienza. Al suo interno, la superstizione, combattuta nei concetti politici e nelle convenzioni sociali, persiste in un sapere proteso unicamente a scopi pratici, che nega diritto di cittadinanza al sentimento e all'intuizione. Per l'eccessiva stima della facoltà intellettuale, nell'educazione sono neglette quelle disposizioni immediate della coscienza, la cui comprensione avrebbe scalzato il concetto tradizionale di religione. Anche i migliori tra gli illuministi, vale a dire gli uomini di cultura tedeschi, nell'atto stesso di negarne gli aspetti dogmatici, almeno in parte ne condividono il nome con gli intellettuali inglesi e francesi.⁶⁷

In conformità con l'opera di Lessing, infatti, l'idealismo trascendentale ha tentato una riforma parziale del concetto di religione centrata sul contenuto morale della vita. Perfino il recente saggio di Fichte *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo*, apparso nel «*Philosophisches Journal*» alla fine del 1798, è in linea con la scelta kantiana di trattare la fede entro i limiti della ragione, che l'autore spinge però fino alla deduzione della religione dalla morale.⁶⁸ Le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima sono dunque state problematizzate, ma i pensatori tedeschi non hanno saputo riformularle entro una concezione ben fondata. In verità, dichiara Schleiermacher, il velo sotto cui l'autentica essenza della religione è nascosta continua a resistere con tenacia nei «frammenti di metafisica e morale, cui è attribuito il nome di cristianesimo razionale». «L'idea

⁶⁷ Per l'obiettivo dell'opera, l'autore sembra far coincidere la cultura inglese con la tendenza utilitaristica dell'illuminismo, ma egli conosceva bene la varietà delle posizioni teoriche invalse nel dibattito religioso accessosi in Inghilterra, come mostrano le traduzioni delle prediche di Hugh Blair condotte, assieme al suo protettore Friedrich S.G. Sack, nel 1794-95 e delle prediche di Joseph Fawcett, approntate a Berlino nel 1798. Cfr. Schleiermacher 1795 e Schleiermacher 1798.

⁶⁸ Gli scritti fichtiani apparsi nel «Giornale filosofico» tra la fine del 1798 e il marzo del 1799 furono tre: assieme a quello citato: l'*Appello al pubblico* e lo *Scritto di giustificazione giuridica*, indirizzato all'autorità accademica di Jena. Rimase incompiuto il quarto, *Richiami, risposte, domande*, rivolto a chi era intervenuto nella polemica, e pubblicato solo nel 1845, mentre il saggio progettato come quinto, *Da una lettera privata*, apparve nel gennaio del 1800. Si possono leggere tutti nella traduzione italiana di Moretto: Fichte 1989, pp. 71-239.

⁶⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, p. 199; *infra*, p. 187. – È questo il tratto che agli occhi di Schleiermacher accomuna concezioni tanto diverse come quelle di Lessing, Kant, Herder e Fichte. Franz Wittekind ricostruisce i gangli fondamentali dei *Discorsi* alla luce

di Dio» – aggiunge rivolgendosi ai *philosophes* – «non sta così in alto come credete, né tra gli uomini davvero religiosi vi furono mai zelanti, entusiasti o fanatici dell'esistenza di Dio». ⁷⁰ L'idea dell'immortalità dell'anima è addirittura «contraria allo spirito della religione», estendendo oltre ogni misura i contorni definiti della nostra personalità piuttosto che dissolverli gradualmente nell'infinito cui bisogna ricongiungersi. ⁷¹ Contro il secolo, lo studioso si appella allora a una *critica superiore*, che giunge al fondamento dell'esperienza devozionale, liberandola sia dalle ipoteche dogmatiche sia dalle implicazioni morali. «Vorrei condurvi» – scrive – «nelle più intime profondità dalle quali essa anzitutto si rivolge all'animo; vorrei mostrarvi da quali disposizioni dell'umanità promana». ⁷²

La critica – si legge nel secondo discorso – deve penetrare meglio la struttura spirituale e distinguere l'«intuizione» dalle «regole morali» e dal «concetto»: «la prassi è arte, la speculazione è scienza, la religione è sentimento e gusto per l'Infinito», «tutto» in essa «deve promanare dall'intuire». ⁷³ L'intuizione – però – da *principio attivo* che elargisce forma alla materia, secondo il concetto consegnato al dibattito filosofico nella critica kantiana, è ricondotta da Schleiermacher all'azione dell'eterno, che ottunde «il dinamismo dell'uomo» e lo invita alla «contemplazione inattiva». ⁷⁴ L'accento è pertanto posto sulla relazione immediata dell'individuo con il tutto, in senso inverso rispetto all'appropriazione riflessiva delle filosofie dell'identità. Se il metodo trascendentale ha inaugurato una rivoluzione filosofica giunta, nell'idealismo fichtiano, alla costruzione del mondo mediante il movimento dell'Io, nei *Discorsi* è l'Universo a strutturare il sé attraverso la percezione. ⁷⁵ L'autore mette così a frutto la nozione di coscienza immediata elaborata nelle *Spinoza-Studien* (1793-94) e nello scritto *Wissen, Meinen, und Glauben* a stretto confronto con le idee di Friedrich H. Jacobi. ⁷⁶

della polemica con il concetto fichtiano, cfr. Wittekind 2000. Anche Moretto sostiene che in fatto di religione «Schleiermacher e Fichte non erano destinati a capirsi». Moretto 1992, p. 50.

⁷⁰ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, p. 245; *infra*, p. 270.

⁷¹ Ivi, p. 246; *infra*, p. 279. E ancora: «Sarete ripagati dello spavento dell'autoannientamento, attraverso il sentimento dell'infinito che è in voi» (p. 261; *infra*, p. 309).

⁷² Ivi, p. 197; *infra*, p. 183.

⁷³ Ivi, p. 212; *infra*, p. 213.

⁷⁴ Ivi, p. 219; *infra*, p. 225.

⁷⁵ Per il concetto di riflessione in Fichte e nella cerchia romantica, cfr. Benjamin 1982, pp. 13-55.

⁷⁶ Tra gli scritti recenti sul rapporto tra la filosofia di Jacobi e quella di Schleiermacher

«Ogni intuizione, secondo la sua natura,» – spiega ancora Schleiermacher – «è collegata con un sentimento», «entrambi sono qualcosa solo perché sono originariamente uno e indivisi». L'istante misterioso della loro unione è come il «primo effluvio di cui la rugiada cinge i fiori appena sbocciati, è pudico e delicato come un bacio verginale, benedetto e prolifico come un abbraccio sponsale». Alla minima scossa, però, l'intuizione si discioglie dall'abbraccio del tutto e il sentimento «s'innalza dall'intimo e si espande come il rossore della vergogna e del piacere sulla guancia». Allora, il primo stadio della coscienza si ritrae «nell'oscurità di una creazione originaria» e il momento del massimo rigoglio religioso passa.⁷⁷

Nel quinto discorso, Schleiermacher approfondisce la teoria presentata nel secondo soffermandosi sulla storicità dei sentimenti dell'infinito. Le religioni positive, contro cui il secolo si è scagliato in difesa dell'elaborazione razionale dei contenuti della fede, sono «le forme determinate sotto le quali la religione infinita si presenta nel finito». Solo al loro interno «è possibile una formazione individuale» ove la disposizione devozionale acquisisca la determinatezza, l'immediatezza e la vitalità assenti nel culto razionale e nelle sistemazioni concettuali delle sette.⁷⁸

«Gli uomini religiosi sono assolutamente storici,» – vi si legge – «ciò non costituisce il loro minor vanto, ma è anche la fonte di grandi fraintendimenti».⁷⁹ Sul piano ontologico, l'affezione dell'infinito è l'atto di nascita dell'autocoscienza religiosa, le cui manifestazioni, nel loro intreccio con le altre, strutturano la storia. Sul piano gnoseologico, ciò significa che il rapporto tra le religioni positive esula interamente dalla connessione pragmatica invalsa nella concezione illuministica della storiografia. Il giudaismo non è il precursore del cristianesimo, giacché ogni religione può «essere

cher, cfr. Giacca 2015, pp. 97-132. Secondo Jacobi, il problema dell'esistenza delle cose al di fuori di noi può essere risolto solo da una rivelazione (*Offenbarung*) fondata sull'intuizione e sul sentimento, in cui la coscienza è passiva rispetto all'oggetto. Cfr. lettera di Jacobi a Hamann del 13-VI-1783, in Verra 1963, pp. 15 e 162; al riguardo anche Ivaldo 2003, pp. 75-80, Pettoello 1986, pp. 4-12 e Pistilli 2008, pp. 161-178. Il «realismo superiore» di Schleiermacher non è però una fede nell'esistenza dell'oggetto esterno, ma la percezione immediata dell'inerenza del finito nell'infinito. *Wissen, Meinen, und Glauben* è il titolo attribuito a una lettera indirizzata da Schleiermacher al conte Wilhelm Dohna ove la fede è intesa come autocoscienza immediata. Cfr. la lettera a Wilhelm von Dohna scritta prima del 1796 (n. 326), in KGA V/1, pp. 424-428 e, al riguardo, Herms 1974, pp. 137-140 e Thouard 2007, pp. 97-102.

⁷⁷ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, pp. 219, 221; *infra*, pp. 229 e 231.

⁷⁸ Ivi, pp. 298-299; *infra*, pp. 381-383.

⁷⁹ Ivi, p. 313; *infra*, p. 411.