

Enrico De Angelis

## Il dibattito romantico sullo schematismo trascendentale come capitolo nella storia dell'ermeneutica

I moderni studiosi di Kant sono concordi nel sostenere che lo schematismo trascendentale è uno svincolo irrinunciabile alla prospettiva del criticismo. Senza schematismo niente criticismo. Però la maggior parte degli stessi studiosi continua dicendo che questo irrinunciabile schematismo riceve la più problematica delle trattazioni.

Lo schematismo deve effettivamente assolvere una funzione cruciale: assicurare la scientificità della scienza della natura; in termini kantiani, assicurare che avvenga l'incontro fra le categorie a priori e gli oggetti empirici; secondo un esempio di Kant, individuare la regola per cui il cerchio geometrico abbia a che fare con quell'oggetto da tavola che è il piatto. Lo schematismo è appunto una regola. Il problema è che secondo lo stesso Kant il procedimento che porta alla regola è nascosto nel profondo dell'anima (Seele) umana.

Messe le cose in questo modo, viene subito da chiedersi come si potrà mai venire a capo del problema. Kant non sembra esserne preoccupato, e anzi fornisce una ricca, articolata tavola di regole, senza peraltro rivelare da che cosa l'abbia ricavata. Ma i suoi lettori non vollero accontentarsene. Proprio in questa zona, nel complesso di deduzione delle categorie e loro applicabilità attraverso lo schematismo, ritennero di vedere o la parte più debole del criticismo kantiano oppure la porta che occorreva spalancare per poter procedere oltre Kant, ma lungo una via che ritenevano tracciata da lui stesso. Era infatti qui che si parlava di *Selbstbewußtsein*; era qui – ritenevano – che Kant permetteva di andare oltre Kant.

Ma già ben prima che si arrivasse a questo la necessità della deduzione trascendentale delle categorie era stata messa in dubbio. Johann Georg Hamann la riteneva inutile; quella che invece riteneva tanto utile quanto necessaria era la critica linguistica. Il potere di pensare (a priori, avrebbe detto Kant) prima, senza, con e oltre l'esperienza (dice Hamann) è basato sulla lingua, la quale è tanto «organon e criterio» del pensiero quanto «centro degli equivoci della ragione». Le parole, in quanto suoni e segni, pertengono alla sensorialità e all'intuizione, ma in quanto significanti pertengono all'intelletto e ai concetti. Dunque sono sia empiriche sia pure e insomma sono loro, è la lingua a soddisfare le richieste di Kant. Pare non esserci bisogno di una *Critica della ragione pura* quanto invece di una critica del linguaggio.

La *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, in cui Hamann scriveva queste cose nel 1784, rimase inedita fino al 1800. Ma circolò manoscritta: Hamann la trasmise nello stesso anno a Herder, che la fece conoscere a Jacobi. Altri ancora ne vennero a conoscenza per vie non chiarite. Herder ne venne influenzato e nella propria *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* riprese le idee di Hamann fondendole con il proprio impianto antropologico. Ma ormai siamo nel 1799 e nella storia della cultura sono avvenute cose più importanti.

Nel 1794-95 Johann Gottlob Fichte ha pubblicato la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* in cui ha capovolto il discorso di Kant. Centro diventa il *Selbstbewußtsein*, che è creativo e possiede quella intellettuale Anschauung che Kant aveva negato all'intelletto umano nel campo teoretico, cioè scientifico, concedendola solo nell'estetica. Per Fichte l'identità dell'Io con l'Io diventa il principio primo e lo schematismo si riduce a una tecnica a disposizione del soggetto. Esso assume un significato completamente diverso rispetto a Kant e in fondo se ne può anche fare a meno. La prova che se ne possa fare a meno ce la fornisce, curiosamente, Schelling. Nelle sue *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, comparse a puntate sul

„Philosophisches Journal“ nel 1797, egli ha l'occasione di ripercorrere due volte il pensiero di Fichte; la prima volta lo schematismo vi viene ricordato, la seconda volta no: esso non era più essenziale. Del resto ciò era chiaro in Fichte stesso, il quale esplicitamente contrapponeva allo schematismo di Kant l'uso che di quel termine faceva lui. Kant, scriveva nella *Wissenschaftslehre*, presenta le categorie come forme del pensiero; di conseguenza ha bisogno degli schemi, prodotti dalla *Einbildungskraft*, affinché esse possano applicarsi agli oggetti. Anche secondo Fichte gli schemi vengono elaborati dall'immaginazione. La differenza è però essenziale: secondo Fichte gli schemi nascono con gli oggetti stessi e all'interno dell'immaginazione (*Wissenschaftslehre* § 3, VII) Insomma manca loro la funzione di mediazione, di veicolo per l'applicabilità delle categorie. Lo schema diventa uno strumento per una conoscenza più precisa dell'oggetto. Questo è prodotto dalla *Anschauung*; la riflessione lo distingue dal soggetto ma la precisazione dell'oggetto, dapprima confusamente percepito, avviene attraverso un passo ulteriore: uno schema viene arbitrariamente posto a base dell'oggetto e successivamente corretto mediante osservazione. Si passa così dal «prodotto indeterminato della libera *Einbildungskraft* alla piena determinatezza» (*Wissenschaftslehre*, ivi). In tal modo ciò che è presente alla coscienza diventa immagine (*Bild*) e viene posto come immagine. Quella che per Kant era una regola per rappresentarci l'immagine, in Fichte cede il passo all'immagine stessa.

Tutto ciò è consequenziale all'impostazione della *Wissenschaftslehre*, col suo proiettare in primo piano il *Selbstbewußtsein*; l'appercezione originaria di Kant, destinata a tenere insieme le categorie e con esse il soggetto pensante, in Fichte diventa il principio che pone tutto e che produce tutto. Già col porsi dell'Io sono dati i principî fondamentali: realtà (o identità), negazione (o contrapposizione) e fondamento (o limitazione). Queste stesse erano per Kant categorie fra le altre, e precisamente le categorie della qualità; per Fichte esse diventano, come si è appena detto, ben altra cosa; del resto tutte le categorie cambiano statuto. Le categorie così come le intendeva Kant saranno solo prodotti secondari, non più che criteri di ordinamento e classificazione. Tutto grava sul *Selbstbewußtsein*, in cui soggetto e oggetto sono assolutamente uniti. Il porsi dell'Io ha come conseguenza il *Selbstbewußtsein*. Ma di tutto ciò può avere consapevolezza solo la intellettuale *Anschauung*, cui Kant, come già detto, aveva assegnato un ruolo fondamentale nella *Critica del giudizio*, ma che aveva negato al soggetto conoscente.

Fortemente impressionati da Fichte, lettori (e discepoli) quali Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel ne misero in discussione principî fondamentali e vollero andare oltre. Termini come schema e schematismo ricorrono, ma con loro significato sussidiario quando non addirittura negativo. E tuttavia lasceranno tracce importanti. Ci sarà di più: in Kant lo schema mediava un'istanza concettuale con la molteplicità ancora informe dell'esperienza, dando a questa una luce e a quella un contenuto. Caduto, dati i presupposti fichtiani, questo tipo di mediazione, vedremo il riproporsi della mediazione in altro modo e fra altri termini; ma questi termini saranno pur sempre indicativi di un'istanza superiore e di un'istanza inferiore, le quali prenderanno di volta in volta nomi diversi, restando costante che una delle due aspetta di ricevere senso grazie all'altra.

Già nell'autunno 1794, quando dell'opera di Fichte era comparsa solo una parte, Hölderlin ne aveva contestato i principî, negando che nell'io assoluto possa esserci una coscienza; di conseguenza (argomentava) quel Fichte che crede di cominciare dall'Io comincia in realtà dal nulla (lettera a Hegel, Jena 26.1.95). In uno scritto di poco posteriore (503) nega che il cominciamento possa essere dal *Selbstbewußtsein* poiché questo *Selbstbewußtsein* non si verifica nell'identità – come vorrebbe Fichte – ma nella contrapposizione, non nel primo momento, ma solo a partire dal secondo. Dunque l'identità non è l'essere assoluto. Il problema del soggetto, dell'oggetto, del loro rapporto e della loro identità vanno reimpostati da capo. In che modo, ce lo accenna lui stesso: riprendendo e sviluppando il Kant della *Critica del giudizio*; in

essa egli vede «l'intero spirito del sistema» kantiano (a Hegel, 26.1.95, cit.). In concreto: l'unione di soggetto e oggetto in un Io assoluto gli pare possibile a un livello estetico, cioè nella intellettuale Anschauung, ma nella teoresi gli pare possibile solo un'approssimazione infinita, un po' come nella quadratura del cerchio (a Schiller, Nürtingen 4.9.95. Hölderlin varia qui un motivo di Fichte stesso; vedremo più in là che questo stesso motivo verrà ripreso e variato anche da Novalis). Su questa via, divenuto presto più fiducioso, spera di trovare il principio che faccia scomparire «il dissidio fra soggetto e oggetto, fra il nostro io e il mondo», e ciò nella teoresi – non più solo esteticamente – nella intellettuale Anschauung, che evidentemente non resta più un solo fatto estetico (a Niethammer, Frankfurt/Main, 24.2.1796). Per lo schematismo trascendentale non ci sarebbe più posto. Di fatto non c'è più posto. Eppure esso ha lasciato delle tracce perché il problema del rapporto con l'oggetto, col mondo, o come lo si voglia chiamare, non è aggirabile. Quella che per Kant era la regola secondo lo schematismo, per Hölderlin è la regola che prescrive all'Io di scegliersi con libertà un oggetto da cui poter astrarre a piacimento per venirne adeguatamente identificato (bestimmt) e poterlo identificare (541n). È esattamente questo il modo in cui Fichte presentava il suo ridefinito schematismo. Hölderlin lo segue sia nella struttura più generale, sia in quella più particolare; per esempio proprio come Fichte (cfr., fra i tanti luoghi pertinenti della *Wissenschaftslehre*, § 4 E IV, III gamma 2 alfa) Hölderlin mette lo schematismo in connessione con la categoria della Wechselwirkung (538-39). La grande insistenza sulla libertà nella scelta dell'oggetto sarà comune anche a Novalis; peraltro Hölderlin ne trae sviluppo per meglio definire il rapporto con l'oggetto, Novalis – come vedremo – ne ricaverà conclusioni che riguardano fondamentali concetti religiosi.

Siamo ampiamente usciti dal kantismo, ma la regola si rivolge, ancora una volta, al rapporto col mondo dell'oggettività. Questa riflessione si svolge entro un più generale discorso di estetica; il primato della poesia fa dunque da guida. Ciò è vero per quanto detto ed è vero anche per l'altra traccia terminologica lasciata dallo schematismo e dalla problematica in cui esso si collocava. L'arte è al suo momento supremo quando anche nell'estrema mozione dei concetti e nella loro Phänomenalisierung (la traccia è in questo termine) lascia però saldi i concetti; e in tale sicurezza risiede il valore massimo del segno (a Böhlendorff, [22 novembre] 1802).

A leggere queste secche, perentorie asserzioni potrebbero venire in mente molte obiezioni. Ma Hölderlin era da una parte troppo critico nei confronti degli stessi idealisti e dall'altra era troppo buon allievo di Rousseau, precisamente del *Contratto sociale*, per non avere il suo ricorso a una doppia dialettica, teoretica e storica. Il rapporto universale-particolare, soggettivo-oggettivo (il problema originariamente dello schematismo e poi di quel che ne era seguito) ha la sua sede eminente nella dimensione tragica e precisamente nel momento in cui il trapasso, che potrebbe finire nel nulla, essere “trapasso” come morte, viene strappato alla paura e acquisito nel ricordo. L'individualità trapassata ha memoria delle sue lotte e dell'avvenuto, terribile contatto con l'universale. Cioè ha memoria di sé, della morte e del tutto. Su tale intreccio di problemi Hölderlin ha scritto pagine memorabili, di cui qui riterremo quello che è essenziale per il nostro discorso (447-49).

Nella tragedia si incontrano universale e individuale, finito e infinito. Nel trapasso ideale dall'uno all'altro, il trapasso stesso non si rappresenta come morte e violenza ma come crescita e amore. L'ideal-individuale, nel suo dissolversi/risolversi, non è morte ma crescita. L'infinito-nuovo, nel suo dissolversi/risolversi, non è violenza ma amore. L'atto che riesce a tenere insieme questi due aspetti è creativo e trascendentale (così Hölderlin definisce i momenti che riescono a tenere insieme gli opposti). Dominare tale passaggio è il sogno divino e terribile dell'artista: divino perché creativo, terribile perché a contatto con la minaccia di morte, alla quale non si scampa per garanzia preventiva. Nel trapasso ci sono infatti, insieme, l'essere e il nulla. Se si ha successo, quello che si conquista è il ricordo (Erinnerung). Come esito del trapasso si ha una nuova individualità, l'infinito si concilia sia col finito sia con quel che è già

stato e che, rinnovato, prosegue nell'essere: l'infinito si individualizza in una forma sua. Anche il momento del passaggio viene definito da Hölderlin "trascendentale", poiché in esso vengono tenuti insieme gli opposti; oltre quelli detti, anche lo Unendlich-reales e lo individuellgeschichtliches, ai quali a loro volta corrispondono le forme letterarie rispettivamente della lirica e dell'epica. Questa unificazione, questo atto trascendentale, che è creativo, rischioso e (grazie alla memoria) riproduttivo, si colloca nella zona del mito, della pacificazione. In realtà da qui ricomincia un movimento dialettico, che ripropone contrapposizioni, trapassi e nuova unificazione, e così via (450). Nel mito, peraltro, viene meno il Selbstbewußtsein (546), cioè, come già sappiamo, lo stesso Io assoluto. Il mito pare bensì tenere insieme concetti e fatti (568), ma questi sono pur sempre secondari rispetto al centro del mito, a quel che Hölderlin chiama addirittura il Dio del mito (ivi). Un dio guidato, a quanto pare, dall'arbitrio (556); egli spinge al movimento, cioè alla scissione, cioè all'esperienza del nulla e della morte.

Tuttavia questa impostazione dialettica infinita non diventa una chiave per l'interpretazione della storia. Qui Hölderlin resta fedele alla triade secondo il Rousseau del *Contratto sociale*, che nel linguaggio di Hölderlin identifica i tre momenti della passata comunanza di uomini e dèi, della attuale assenza degli dèi e della necessità di assolvere i compiti da loro assegnati, del futuro e certo ritorno degli dèi.

Chi riceve eminentemente questi compiti – della memoria storica, dell'interpretazione del presente, della predizione del futuro – è il poeta. Lui sa del passato, immediato rivelarsi del senso; sa che oggi è il regno dell'interpretazione, cioè del senso da cercare interpretando la storia della natura, la storia delle imprese umane e la lettera dei testi che fondano una civiltà; sa che tale operazione è garantita da una certezza: la possibilità di ripristinare a un livello superiore l'immediatezza del senso. È la predizione che annuncia gli dèi a venire; e cioè è la triade alla Rousseau (tanto che dei kommende Götter si parla appunto nella conclusione dell'ode a lui dedicata). Il poeta è zornig, cioè (qui si ha uno dei molteplici significati di questo aggettivo) pieno dell'invasamento profetico. Ma non gli tocca solo il futuro, né solo l'interpretazione del presente; del presente gli tocca anche la costruzione. Comunque è nel legare le tre dimensioni temporali che il poeta assolve propriamente il suo compito. La sua memoria del passato è duplice: oltre a rammentare gli dèi, essa sa immedesimarsi con le colpe del destino e con la morte vera. Questa, la morte per colpa, l'individualità che non sa valutare i tempi e addirittura pretende di risolvere il problema del destino, erano oggetto d'indagine nella tragedia *Der Tod des Empedokles* (v. *Grund zum Empedokles*); e questa stessa sarà ricordata nella smoderatezza degli eroi che non vogliono sapere di contenersi (*Mnemosyne*). Ma la memoria poetica non fa la saputella; non è superiore alle lotte e agli errori, ma è propriamente tragica, non dimentica nulla. L'errore umano è il suo stesso errore: «Gleich fehlet die Trauer.» Contemporaneamente e all'opposto, la memoria è proiettata verso il futuro, cui dà garanzie: «Was bleibet aber, stiften die Dichter.» Memore del passato, presago (e invasato) del futuro, il poeta è però costruttore del presente. Intorno al suo centro («Nabel dieser Welt», si legge in materiali per un progetto di poesia, e «alle heiligen Orte der Erde zusammen sind um einen Ort», si legge in una lettera a Böhlendorff, 22.11.1802) organizza tutto ciò che si lascia organizzare: il rapporto con l'antico, il rapporto con gli altri luoghi del mondo, il rapporto con le culture (*Patmos, Die Wanderung*, sviluppi ultimi di *Brod und Wein*).

Che cosa è rimasto dello schematismo? Che cosa del rapporto fra concetti e realtà empirica? Una cosa sola, però centrale: il privilegiamento della temporalità. Il problema di Kant è diventato il problema del sé nel momento storico. Per risolverlo hanno dato un grande aiuto Rousseau e quella che oggi chiamiamo ermeneutica.

Non fa meraviglia che lo schematismo ricorrente in Novalis, addirittura con una certa frequenza, sia prelaborato in senso fichtiano. Anche Novalis vuole andare oltre Fichte; la sua

riflessione si concentrerà sull'Io e sul Selbstbewußtsein e darà i suoi frutti poetici eminentemente nei *Lehrlinge zu Sais*, dopo che la base di partenza, cioè Fichte, sarà stata cambiata e variamente integrata. Novalis stesso accosta il nome di Fichte al suo frammento di romanzo *Die Lehrlinge zu Sais* (p. 374). L'unità di soggetto e oggetto garantita dal Gemüth prima dell'atto stesso in cui l'Io si pone e l'amore come punto d'arrivo e senso supremo sono i due più importanti cambiamenti.

La Einbildungskraft, già partecipe della ragione secondo diversi gradi, apporta materiali alla capacità di giudizio, cioè alla teoria, cioè alla filosofia, che si limita a ordinarli; esattamente come diceva Fichte. Essa ordina e riporta a leggi i cambiamenti che avvengono in noi, costituendo un insieme concettuale e intuitivo in base al quale spiegare ciò che nel nostro interno appare (meine inneren Erscheinungen). Questo tipo di teoria (o filosofia) Novalis lo chiama "schema" (p. 160). Un concetto, sembrerebbe, di grande importanza. Solo che Novalis continua così: «Uno schema contiene le sfere di un contenuto – determinato per la sua natura, ma non effettivamente dato – e l'intervenire di queste sfere l'una nell'altra per dar luogo a un prodotto universalmente determinato. Dunque le Gattungen devono essere già note. Lo schema si limita a facilitare la trattazione del caso singolo, insegnandomi ad applicare le leggi generali della pertinente Gattung». Insomma non molto più di un aiuto mnemonico, una scorciatoia per non stare ogni volta a ricercare le leggi cui ricondurre i casi singoli. Da una parte la filosofia appare tutta concentrata nello schema, dall'altra lo schema appare non più che un casellario. Ciò peraltro è consonante con la prospettiva secondo cui il Gemüth da una parte, l'amore dall'altra sono le due realtà più importanti, per cui in definitiva la filosofia dovrà cedere posto al primato della poesia.

In ogni caso lo schema come mediazione nel senso kantiano sembra scomparso. Eppure non del tutto. Novalis riprende in mano Kant e sembra riconsiderare lo schematismo facendone una fusione kantiano-fichtiana: gli oggetti "fissano" gli schemi riempiendoli di una massa indipendente e recalcitrante, e così si arriva a una sintesi di Io e Non-Io (p. 221). Ma non dura molto. Quando Novalis, in una prospettiva più indipendente, intenderà definire spazio e tempo, non potrebbe essere meno kantiano. E lo schematismo risultante sarà tutto suo: «Tempo e spazio sorgono insieme e dunque sono una cosa sola, come soggetto e oggetto. Spazio è tempo persistente – tempo è spazio fluido, variabile [...] Lo spazio è lo schema – il tempo [è] il concetto – l'azione (genes) di tale schema.» (668) Ispirati da Fichte (*Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, 1795, § 4, VIII, 12), questi pensieri vanno ben oltre. Il confluire di una figura nell'altra, tanto che lo spazio si risolve in tempo al modo del corpo che si risolve nell'anima (p. 700), è consonante con un'idea di filosofia, anch'essa germinalmente in Fichte (e in Hemsterhuis) e radicalizzata da Novalis: filosofia come fluidità continua, come costruzione che rimette sempre tutto in discussione (616), un'approssimazione continua, come la quadratura del cerchio (623; motivo di derivazione fichtiana, che abbiamo già incontrato in Hölderlin e che Novalis ripete più volte), un qualcosa di indispensabile alla cultura umana, essendo lo stesso dispiegarsi dell'intelligenza, ma dunque intervenente sulla realtà come aiuto solo indiretto, mai direttamente come guida dell'esperire (624). Con un po' di mediazioni si potrebbe argomentare che Novalis concepisce in un modo simile lo stesso romanticismo: rendere assoluto e universale il momento individuale; classificarlo (cfr. p. 488).

Ma ora che lo schematismo sembra spacciato e con esso eliminata la funzione di mediare fra istanze lontane, a prima vista inconciliabili, con il compito di dare senso all'una e concretezza all'altra attraverso il loro reciproco rapporto, ecco che troviamo una delle più geniali concezioni di una mediazione del genere.

Occorre qui introdurre due concetti. Innanzitutto il concetto di libertà. Kant l'aveva escluso dalla teoresi e l'aveva ammesso solo a partire dalla *Critica della ragione pratica*; ma da Fichte in poi

esso si era insediato fin dai primi principî della filosofia. Novalis non è da meno. L'Io ha secondo lui il potere di contrapporre al mondo esterno un mondo interiore, che a quello corrisponde punto per punto. Ciò rivela la sua libertà: l'Io è contemporaneamente «libero e necessario [...] è al tempo stesso azione e prodotto» (p. 206). Il modo in cui si esplica questo insieme di libertà e necessità ci riconduce all'ambito dello schematismo e alle straordinarie conseguenze che Novalis ne ricava. Sappiamo che lo schema è fissazione e riempimento dell'oggetto nello spazio e nel tempo. Sappiamo inoltre (già da Fichte, ripetuto da Novalis, p. 198) che «concetto e oggetto devono essere dimostrati contemporaneamente.» E ora ecco la conseguenza che Novalis ne ricava: «Ogni fissaggio dell'oggetto ecc. è altrettanto giusto ma altrettanto ingiusto quanto una religione che pretenda di essere la sola a dare la beatitudine» (p. 199). E rincarando: «Gli oggetti non devono farci violenza [...] L'oggetto è oggetto, si tratti pure di Dio» (ivi). Nell'oggetto fissato riconosciamo l'oggetto secondo lo schematismo. Un dio razionalizzato è anch'esso un oggetto, dunque è esso che deve sottostare alla nostra libertà, non viceversa.

Introduciamo ora il secondo concetto, quello di mediazione. Già Fichte aveva ricordato che la pratica della *Wissenschaftslehre* consiste nel mediare, nell'introdurre *Mittelglieder*, i quali non risolvono i problemi ma li delimitano; ulteriori *Mittelglieder* li delimitano ancora di più, e così via, in approssimazioni sempre maggiori (*Wissenschaftslehre* § 4, D, 14, Anmerkung). Novalis s'impadronisce del concetto di mediazione: «Avere effettività è possibile solo attraverso una connessione e ogni connessione avviene attraverso un termine medio (*Mittelbares*)».

Messi insieme il concetto di libertà e il concetto di mediazione, Novalis arriva a un celebre, vertiginoso aforisma di *Blüthenstaub* (n. 74), in cui afferma che alla vera religiosità è indispensabile un elemento intermedio, che colleghi l'uomo con Dio. Tale elemento deve essere scelto dall'uomo in totale libertà; tutto può servire a questo scopo, e la scelta varia a seconda della cultura (diremmo oggi) di chi la effettua: essa può privilegiare il feticcio o anche l'uomo-Dio. L'essenza della religione consiste nel modo in cui tale mediatore viene considerato e nel modo del rapporto che si ha con lui, fermo restando – ed è questo il punto decisivo – che «è idolatria in senso lato se confondo tale mediatore con Dio stesso.» (p. 257)

Abbiamo fatto molta strada dallo schematismo. La sua riduzione, la sua sostanziale ridefinizione come ausilio messo a disposizione della libertà umana, che ha bisogno di «determinazioni [...] affinché possiamo essere sempre più liberi, poiché la libertà è pensabile solo in contrapposizione a un mondo» (p. 199), ha messo in posizione da non nuocere Dio stesso e quindi l'idea dell'uomo-Dio, l'idea centrale del cristianesimo. Lo schematismo era morto, ma la sua eredità era addirittura più importante del testatore.

Nel 1791 Friedrich Heinrich Jacobi scrive una *Epistel über die kantische Philosophie* (rimasta inedita fino ai nostri giorni), in cui dà un'esposizione molto precisa della *Critica della ragion pura* insieme con le proprie critiche. Arrivato allo schematismo, Jacobi comincia con l'esposizione ma poi sembra arrendersi (138 sgg.) e prosegue citando di seguito ben tre pagine dell'originale. La critica che vi appone è distruttiva; gli pare che con l'insostenibilità dello schematismo «tutto il sistema vada in malora» (142). Dopodiché riprende a discorrere delle categorie e la critica che ne dà è altrettanto distruttiva. Già nel 1787, nella postilla *Über den Transcendentalen Idealismus* al suo dialogo *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* aveva cominciato ad accusare Kant di nichilismo. L'accusa si farà più insistente e Jacobi la estenderà a Fichte nella sua lettera aperta *Jacobi an Fichte* (1799). Nella *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana* (1800) Jean Paul ne ripeterà varie asserzioni e in parte ne assumerà la forma espositiva (seguendo peraltro anche altri modelli). Jacobi stesso revisionò la *Clavis* di Jean Paul prima della pubblicazione, così come Jean Paul aveva similmente revisionato la *Metakritik* di Herder. Gli intrecci personali erano molto

stretti. Jean Paul occupa un posto fondamentale, con questo scritto e certamente ancora di più coi suoi romanzi, nella riflessione sull'individualità, l'identità e il nichilismo. Ma deve restare fuori del nostro discorso. Così come, per altre ragioni, lasceremo fuori sia Schelling sia Friedrich Schlegel, le cui lezioni *Propädeutik und Logik* (1805-06) ma soprattutto *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (1804-05) sono di grande importanza; la *Theorie des menschlichen Bewußtseins im besonderen*, contenuta in quest'ultima opera, è una tappa importante nella chiarificazione dei romantici con Fichte.

Sembrava tutto deciso. È vero che nel 1800 Schelling nel *System des transszendentalen Idealismus* riprende lo schematismo con un'ampia trattazione, molto riecheggiante la problematica kantiana. Ma siamo in una prospettiva entro la quale lo schematismo può tornare a essere importante senza più essere decisivo. E per di più pare restare un discorso strettamente limitato a filosofi. Nessuno avrebbe potuto prevederne la rinascita.

E invece questa avviene con le lezioni di Schleiermacher sulla *Dialettica* (1822 e 1824). In esse la trattazione dello schematismo recupera quella prospettiva linguistica che abbiamo visto annunciarsi in Hamann e poi in Herder e che non era andata persa né in Hölderlin, né in Novalis, né in Jean Paul.

Kant e Schleiermacher usano il termine "schematismo" con molte differenze e con qualche affinità. Per Kant esso doveva dimostrare che il terreno scientifico veniva totalmente coperto ma che in compenso l'inconoscibilità della cosa-in-sé non veniva intaccata. Per Schleiermacher doveva dimostrare la totale copertura scientifica ma con due aggiunte: la relatività del sapere e il compito inesauribile dell'interpretazione.

La prospettiva kantiana era di riferire l'intelletto e i suoi concetti alla sensorialità. Per Schleiermacher ciò diventa il rapporto con l'organicità. Problemi solitamente legati all'intelletto quali quelli dell'unicità-individualità e dell'universalità si ripropongono nel rapporto con l'organico.

Per Schleiermacher il singolo risulta dall'attività intellettuale rivolta all'organico. Poiché è variabile, il singolo è ipso facto un universale; esso è infatti compreso solo nella sua mutevolezza, cioè in riferimento alla formazione di concetti e giudizi. Dunque porre il singolo come determinato è lo stesso che dare al senso una configurazione universale. La ragione è il sistema di tutti i concetti, il senso è il sistema di tutte le immagini (forme, configurazioni) universali. L'immagine viene qui introdotta perché nel pensiero è sempre conservato qualcosa della funzione organica, ad accompagnare la coscienza e consapevolezza del pensante; questo qualcosa è l'immagine o forma o configurazione (Gestalt). La funzione intellettuale può agire su quella organica solo attraverso quel che nella prima è posto. Può provocare l'immagine (il lato sensoriale del concetto), che però deve sempre essere universale. Immagine e azione della funzione intellettuale su quella organica avvengono nello stesso istante. In sintesi per Schleiermacher l'esperienza è l'insieme del processo di formazione delle immagini immesse nel senso, più il riferimento delle immagini singole a quelle generali attraverso i giudizi («Tutto il processo consistente nell'imprimere immagini universali nel senso e nel correlare a esse le singole immagini ü il campo della conoscenza comune.»). Quel processo, cioè il processo di formazione delle immagini universali, Schleiermacher lo chiama schematismo. La verità è la coincidenza dello schematismo con l'essere.

Buona parte del ragionamento fin qui seguito può apparire ancora troppo kantiana nonostante tutte le differenze, ma ecco ora intervenire la novità di maggior rilievo. Va premesso che il sapere riposa, secondo Schleiermacher, su due caratteristiche: sull'universale identità della costruzione delle immagini universali e sul loro coincidere con l'essere cui il pensiero si riferisce. Lasciamo fuori considerazione quest'ultima, cioè quella metafisica. La prima sostiene che gli

uomini pensano tutti allo stesso modo. Noi però non possiamo verificare in quale modo venga fuori dall'interiorità dell'uomo l'immagine rivolta all'esterno. L'unica verifica possibile è il confronto delle singole consapevolezza dei singoli esseri pensanti. Ciò presuppone un termine intermedio, un sistema universale e comune di segni, che può essere solo il linguaggio. Questo viene prodotto già dallo schematismo. Qui è la novità vera di Schleiermacher e qui è la sua svolta.

Solo attraverso i segni, e in particolare quelli linguistici, argomenta Schleiermacher, possiamo determinare la differenza tra l'immagine universale e quella singola. La parola fissa l'immagine universale per poterla ricordare, ripetere, ripresentare.

È qui l'identità delle rappresentazioni del singolo essere umano. Dunque la nascita del linguaggio è connessa con lo schematismo. Indubbiamente ci si può chiedere se il processo di formazione delle immagini e del pensiero sia identico tra coloro che verificano, cioè tra coloro che usano la lingua e dunque fra i dialoganti. Ebbene, questa è una premessa che va a sua volta verificata ogni volta, e ogni volta comprovata. Solo attraverso il comprovamento continuo la si può dire vera. D'altro canto la costruzione del pensiero, depositata nella lingua, e l'identità della coscienza umana non garantiscono che pensiamo in maniera giusta. Qui c'è la possibilità dell'errore, qui può annidarsi l'idea di un radicale relativismo del sapere e via dicendo. Insomma la nostra è una verifica continua.

Nella lingua si dimostra il sapere ma anche la sua relatività. Schleiermacher ne deduce l'irriducibilità delle lingue l'una all'altra, dunque l'irriducibilità dei vari sistemi di sapere; e ciò rivela che la relatività del sapere è insita nello stesso schematismo, nella stessa produzione dei segni, dunque (è la conclusione che pare se ne potrebbe trarre) nello stesso mezzo che serve a verificare, in una verifica continua, la supposta identità e universalità dei processi di pensiero. Ci si rende ben conto della portata di questa prospettiva: la zona oscura è dichiarata in permanenza, qualunque trasposizione da un sistema di segni a un altro è impossibile avvenga integralmente. Ciò non può valere solo per la corrispondenza o meglio la non-corrispondenza fra le lingue, su cui Schleiermacher si sofferma. Ciò pare dover valere fra sistemi segnici qualsiasi. Ora tutti siamo disposti ad accettare senza cavillare la mancata esaustività della trasposizione di segni grafici e sonori in parole e, per dirla in soldoni, accordarci nel dire che un'interpretazione verbale non esaurisce un quadro o una musica. Sappiamo anche che nemmeno un'interpretazione sonora esaurisce una musica, e che dunque è sempre possibile un'altra esecuzione. Ma pare anche di poter dire, in aggiunta e oltre a ciò, che nemmeno due sistemi linguistici interni alla stessa lingua sono l'uno esaustivo dell'altro: un'interpretazione non esaurisce una poesia, ma nemmeno un sistema qualsiasi esaurisce il suo omologo; in altre parole: due complessi dichiarativi prodotti dallo stesso parlante (o scrivente) in due diversi momenti sono l'uno irriducibile all'altro, per quanto possano essere simili. Per dirla con Humboldt: ci si capisce perché non ci si capisce, e nel capirsi non ci si capisce mai fino in fondo.

(Detto tra parentesi: Wilhelm von Humboldt fu un altro geniale rielaboratore dello schematismo. Senza entrare in un'analisi, ecco il luogo eminente della sua elaborazione: «Die Verbindung der verschiedenartigen Natur des Begriffs und des Lautes fordert, auch ganz abgesehen vom körperlichen Klange des letzteren und bloss von der Vorstellung selbst, die Vermittlung beider durch etwas Drittes, in dem sie zusammentreffen können. Dies Vermittelnde ist nun allemal sinnlicher Natur, wie in Vernunft die Vorstellung des Nehmens, in Verstand die des Stehens, in Blüthe die des Hervorquellens liegt; es gehört der äusseren oder inneren Empfindung oder Thätigkeit an.»)

Schleiermacher è comunque preoccupato di superare il relativismo e la differenza linguistico-culturale, che è in contrasto con la postulata identità del sapere. Le vie sono fondamentalmente due: il superamento avviene 1) per approssimazione, 2) con l'autocritica, alla



ricerca dell'elemento immaginario-personale-individuale. L'approssimazione è quella al mondo culturale con cui si vuole interloquire; è il tentativo di capire quanto più si può dell'interlocutore, singolo o collettivo; è il tentativo di capirne le ragioni, i presupposti, i condizionamenti. L'identità nasce dall'universalità del segno singolo, il quale essendo singolo è già universale. E l'universale è identico per definizione. Ma il singolo è tale per differenza, e dunque ci si differenzia mentre ci si identifica e ci si identifica mentre ci si differenzia. Il superamento del relativismo si ha solo per approssimazione.

L'autocritica è ancora più importante. Schleiermacher scrive: «Non ci resta che fare della relatività stessa l'oggetto [della nostra riflessione].» L'approssimazione richiede che il processo induttivo sia accompagnato da un procedimento critico che cerchi di capire l'individuale, nel suo lato positivo così come nei suoi limiti. Non c'è da pensare a una lingua assolutamente universale. Ogni processo di formazione di lingua, lo sappiamo già, è ancorato allo schematismo; questo a sua volta ha a che fare con la percezione (con l'organico) e dunque con l'immagine; esso è anzi il processo di formazione delle immagini. Dunque resta dominante l'immagine, che nella lingua non può mai essere resa completamente. Nemmeno ciò che è personale può essere restituito da una definizione, ma al massimo da un'immagine. Analogamente, infine, stanno le cose con la scienza universale: in nessun campo esiste un sapere compiuto se non insieme con la sua storia universale, costruita secondo la vita, cioè con intervento soggettivo. Dunque il sapere va integrato con l'intero ciclo delle immagini individuali le quali, ricordiamolo, non sono mai integralmente restituibili attraverso quello strumento di verifica dialogante che è la lingua. L'approssimazione e l'autocritica occupano qui il campo insieme con quanto è permanentemente sottratto al linguaggio, insieme con l'individuale e personale, insieme con quella zona oscura verso cui si dirige l'approssimazione interpretativa.

Il ruolo che in un dialogo tocca a ogni interlocutore consiste nel tentativo di costruire un sistema, cioè di dare una qualche continuità e coerenza alle battute che si avvicendano, in primo luogo alle sue, ma inglobando in qualche modo (per consenso o per dissenso, per omogeneità o per opposizione) gli interventi dell'altro. Si può anche saltare di palo in frasca, ma qualcosa deve esserci a tenere insieme il palo con la frasca, come minimo la volontà di stabilire un dialogo. Quel tentativo di sistema ha un suo versante che (prendendo in prestito la terminologia da Schleiermacher) si può chiamare grammaticale, o tecnico, o materiale, e ne ha un altro che (con altra terminologia) potremmo chiamare simbolico, culturale, convenzionale. La parte grammaticale è quella strutturale, verificabile da tutti. Questa è la zona da cui ripartire se a un certo punto si è persa la bussola. Questa è anche la zona da cui ripartire se a forza di far crescere le interpretazioni l'una sull'altra non si sa più che cosa si sta interpretando. Questa è la zona della filologia, il terreno sul quale i piedi possono trovare un appoggio solido.

La parte simbolica può essere esemplificata dal lettore di opere letterarie. Il suo ruolo richiede che accetti innanzitutto il carattere di finzione in generale, altrimenti smetterà di leggere e uscirà dal suo ruolo. Quindi occorrerà che prenda sul serio il genere romanzo in generale, pur sapendo in anticipo che è tutto inventato.

C'è poi una terza parte, ed è la nostra risposta creativa. Questa utilizza i materiali letti man mano che si leggono. Del discorso altrui sfugge necessariamente qualcosa. Ricordiamo Humboldt: ci si capisce quando non ci si capisce. Ricordiamo Schleiermacher: non siamo interessati a capire tutto. Ricordiamo i sociologi: non vogliamo capire tutto. Cose del genere diceva già Novalis. Già qui nasce una zona d'ombra, che in un secondo momento potremo percepire e su essa vorremo tornare, mettendo così in moto altri pensieri, cioè un altro dialogo. Ma già quando quel che non è sfuggito viene reinterpretato, esso si differenzia dall'origine e, a suo modo, sfugge anch'esso. La zona d'ombra è dunque connaturata a quel dialogo che è l'interpretazione.

## Note bibliografiche

- Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. In: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Band 1, Berlin 1845/1846. Nell'ordine: p. 367, 374-75, 143.
- Johann Georg Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, vedila in
- Johann Gottfried Herder, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*. Herausgegeben von Hans Dietrich Irscher. In: Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Günter Arnold, Martin Bollacher, Jürgen Brummack, Ulrich Gaier, Gunter E. Grimm, Hans Dietrich Irscher, Rudolf Smend, Rainer Wisbert, Thomas Zippert, Band 8. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1998, pp. 1115-23. V. in particolare le pp. 1117, 1119, 1121.
- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Jochen Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1992-94, 3 Bände. Gli scritti filosofici sono raccolti nel secondo volume; a questo si riferiscono le indicazioni di pagina.
- Eccone le corrispondenze con altre edizioni:
- Sämtliche Werke*, hrsg. von Dietrich Eberhard Sattler, 20 Bände, eine Einleitung (1975), drei Supplementbände, Stroemfeld – Roter Stern, Frankfurt a.M. – Basel, 1976-2008. Gli scritti cui ci riferiamo sono riportati nei volumi 14 (1979) e 17 (1991).
- Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Michael Knaupp, Hanser, München 1992-93, 3 Bände. Gli scritti filosofici sono raccolti nel secondo volume.
- Schmidt, *Das untergehende Vaterland* 447-50; 450 = Sattler 142-156; 154-56 = Knaupp 73-76; 75-76
- Schmidt, *Urteil und Sein* 503 = Sattler, *Seyn Urtheil Möglichkeit* 149 = Knaupp, *Seyn Urtheil Möglichkeit* 49-50
- Schmidt, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes* 538-39; 541n; 541n-542n; 543; 546 = Sattler, *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...* 234-37; 221; 221; 229; 217 = Knaupp, *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig...* 88; 90n; 90n; 91; 95
- Schmidt, *Über Religion* 568 = Sattler, *Fragment philosophischer Briefe* 30 = Knaupp, *Fragment philosophischer Briefe* 56
- Schmidt, *Über den Unterschied der Dichtarten* 556 = Sattler, *Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht...* 346 = Knaupp, *Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht...* 106
- Friedrich Heinrich Jacobi, *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Unter Mitarbeit von Carl Goretzki herausgegeben von Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske. In: *Werke*. Gesamtausgabe herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Band 2,1. *Epistel über die Kantische Philosophie*, p. 138 sgg., 142.
- Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1835, postumo); in *Werke* in fünf Bänden, herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1963) 1994<sup>7</sup>, III, p. 479.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (=A), 1787 (=B); A: pp. 137-47; B: pp. 176-87.
- Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe* Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Hans-Joachim Mühl und Richard Samuel, 3 volumi Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999 (su licenza del Carl Hanser Verlag, München Wien 1978). L'opera filosofica da cui si cita è pubblicata nel volume II; v. pagine (nell'ordine dei riferimenti) 160, 221, 668, 700, 616, 623, 488, 206, 198, 199, 257, 199.
- Friedrich D.E.Schleiermacher, *Dialettica*. Appunti dell'autore (1822) e *Nachschrift* Kropatscheck (corso 1822). In appendice gli appunti autografi della *Dialettica* (1814/15) e *Introduzione alla Dialettica* (1832/33) a cura di Sergio Sorrentino, Trauben, Torino 2004. Si vedano in particolare le pp. 371; 376; 378; 383; 384; 386; 388; 391; 582-83; 595; 609; 610; 611n.