

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

**DOTTORATO DI RICERCA IN
LETTERATURE EUROAMERICANE**

XXV CICLO

Settore scientifico disciplinare: L-Lin/13 «Letteratura tedesca»



Guglielmo Gabbiadini

(matricola 39966)

**Il mito del duale nell'età goethiana:
la prospettiva di Wilhelm von Humboldt**

Primo Supervisore: Prof. Elena Agazzi

Secondo Supervisore: Prof. Gustav-Adolf Pogatschnigg

Anno Accademico: 2011-2012

ai miei genitori

INDICE

<i>Avvertenza sulle modalità di citazione</i>	7
<i>Ringraziamenti</i>	9

Il mito del duale nell'età goethiana: la prospettiva di Wilhelm von Humboldt

INTRODUZIONE	13
--------------	----

PRIMO CAPITOLO

26 aprile 1827, il momento del duale:

la prospettiva di Wilhelm von Humboldt nel saggio *Über den Dualis*

1. <i>Sul duale</i> : il titolo e le vicende editoriali	23
2. La genesi del saggio	25
3. La summa e la sinopia	28
4. Acqua. Linguaggio	30
5. Eleusi moderna: il linguaggio come «Gemeinschaft»	35
6. «Invariabile dualismo»	42
7. Dal duale alla dualità	45
8. «Der wahre Dualis»	49
9. La pertinenza del duale: intersezioni epistemiche	51
10. Immagini paradigmatiche della dualità: il caso dei gemelli divini	55
11. Frizioni storiche e culturali	60
12. Illuminismo inattuale	63
13. Fondamenta di un «durevole edificio»	65

SECONDO CAPITOLO

La «leggibilità» del duale:

una visione cosmogonica tardo-settecentesca

1. La «leggibilità» del duale	71
2. Jena 1794 – Berlino 1827: linee di continuità	77
3. Scienze naturali moderne e antica sapienza greca	81
4. Visioni di unità epistemica: congetture sulle origini della natura organica	82
5. Il <i>maschile</i> e il <i>femminile</i> : la prospettiva cosmogonica di Humboldt	85
6. «Amore» e «caos»: ritorno ad Esiodo	88
7. Indizi filologici: il carteggio di Humboldt con F. A. Wolf	91
8. Il discorso sull'«organismo»: risvolti etici di metafore scientifiche	93
9. La «lotta» della vita visioni agonali dell'ideale di <i>Bildung</i>	95
10. Come <i>Hermann und Dorothea</i> : funzione storica della riflessione humboldtiana sull'organismo	99
11. Humboldt con Adorno: una visione dinamico-conflittuale della classicità	101
12. Io e Tu: la simbiosi del duale nella storia	105

TERZO CAPITOLO

Tra antropologia e riflessione politica:

la «geistige Gemeinschaft» del duale a confronto con la storia

1. «Einsamkeit» e Rivoluzione francese	109
2. La Costituzione parigina del 1791: tra «ragione» e antropologia della finitudine	114
3. <i>Anthropologia dualis</i>	123
4. Le lance degli Sciti: un nuovo modello del <i>commercium mentis et corporis</i>	126
5. Con Mirabeau contro la «fureur de gouverner»	130
6. La rivoluzione della <i>Bildung</i>	135
7. Elogio della «Sinnlichkeit»	137
8. Il «saggio» Anacharsis	140
9. Antropologia reale: Parigi 1789	142
10. Il dibattito con J. S. Ith: prolegomeni al <i>ganzer Mensch</i> humboldtiano	149
11. La metamorfosi della <i>Bildung</i>	155

QUARTO CAPITOLO

Dualia tantum:

il duale come paradigma antropologico-letterario dell'età goethiana

1. Io e Tu: una «Gegenüberstellung» duale	159
2. Teoria del pronome, teoria della soggettività	162
3. Io: tra relazione e rappresentanza	164
4. <i>e mâra</i> : vocativi del desiderio	168
5. L'episteme del duale: il dibattito con F. H. Jacobi	171
6. «Sinn» e «Sprachsinn»: fondamenti metafisici della dualità	176
7. «Gedoppeltes Sein»: simmetria e beatitudine	180
8. Terapia del solipsismo	185
9. «Vervollkommnung»: il duale e la Catena dell'Essere	189
10. Amicizia, amore, comunione spirituale: fondamenti humboldtiani di antropologia letteraria	195
11. Il <i>Bildungsroman</i> , una poetica del duale?	198
12. <i>Antwortende Gegenbilder</i> : la «Heimat» del duale	203

BIBLIOGRAFIA

207

Avvertenza sulle modalità di citazione

I passi delle opere di Wilhelm von Humboldt (1767–1835) verranno citati secondo l'edizione critica delle *Gesammelte Schriften*, curata da Albert Leitzmann, Berlino 1903–1918, in nota con la sigla GS, seguita dal numero del volume e delle pagine. L'eventuale numero che segue il punto e virgola rimanda alla traduzione italiana della selezione di testi humboldtiani raccolta in Wilhelm von Humboldt, *Opere filosofiche*, Torino: UTET, 2004, a cura di Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore. In alcuni casi le traduzioni italiane dei testi citati sono state modificate.

Dei testi originali citati si sono mantenute tutte le convenzioni ortografiche e di interpunzione accolte dall'edizione critica di Albert Leitzmann.

I carteggi humboldtiani verranno citati di volta in volta secondo le edizioni disponibili, con indicazione bibliografica in nota. Le traduzioni dei passi citati, laddove non diversamente indicato, sono nostre.

I riferimenti alle segnature dei materiali manoscritti sono riportate nelle rispettive note a pie' di pagina.

Desidero esprimere il mio più sentito ringraziamento alla Prof. Elena Agazzi e al Prof. Gustav-Adolf Pogatschnigg, supervisor della tesi, per il sostegno costante e la fiducia che mi hanno accordato nel corso degli anni dedicati alla preparazione di questo lavoro.

Ringrazio inoltre il Dott. Philip Mattson, responsabile del *Wilhelm-von-Humboldt-Briefarchiv* di Heidelberg, e i Dott. Christine e Ulrich von Heinz dell'*Archiv Schloß Tegel* di Berlino per il prezioso aiuto e la cortesia dimostrati durante le ricerche d'archivio, nonché per la generosa disponibilità con cui hanno permesso l'accesso ai fondi storici e moderni legati a Wilhelm von Humboldt.

Rivolgo un ringraziamento particolare al personale della Biblioteca della Ruprecht-Karls-Universität di Heidelberg, della Staatsbibliothek di Berlino, della Civica Biblioteca Angelo Mai di Bergamo e della Biblioteca delle Facoltà Umanistiche dell'Università degli Studi di Bergamo.

Un grazie, infine, a Gabriele Taugner, Tiziana Roncoroni, Achim Wolter e alla mia famiglia.

IL MITO DEL DUALE NELL'ETÀ GOETHIANA:
LA PROSPETTIVA DI WILHELM VON HUMBOLDT

INTRODUZIONE

Nella grammatica di una lingua, il duale costituisce una delle possibili articolazioni della categoria morfologica del numero. Per mezzo del duale il linguaggio articola due elementi – ad esempio due parti simmetriche del corpo o due persone legate da particolari vincoli di parentela – cogliendoli come un’unità e presentandoli come una totalità in sé conchiusa. Il duale si colloca, così, in una posizione intermedia tra il singolare e il plurale, tra l’individuale e il collettivo, denotando con sottili sfumature semantiche due oggetti, entità o forze che, radicati in un’origine comune, si appartengono reciprocamente. Esso rinvia il pensiero a un concetto o ad una rappresentazione mentale in cui due elementi risultano legati tra loro da connessioni non fortuite o effimere, bensì da vincoli che vengono intesi come immutabili e motivati da leggi di necessità naturale. Per questo le parti simmetriche del corpo umano, ma anche i vincoli di fratellanza e, soprattutto, di gemellarità, costituiscono le attestazioni più ricorrenti di forme grammaticali e lessicali di duale – basti pensare al greco antico o al sanscrito.¹

¹ Si vedano in proposito Jan Gonda, *Reflections on the numerals «one» and «two» in ancient Indo-European languages*. Utrecht: Oosthoek, 1953, in particolare pp. 5-28 e il recente studio monografico di Matthias Fritz, *Der Dual im Indogermanischen. Genealogischer und typologischer Vergleich einer grammatischen Kategorie im Wandel*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011. Rimane a tutt’oggi fondamentale l’analisi sistematica dedicata al duale in Berthold Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*. Erster Theil. Strassburg: Karl J. Trübner, 1893, pp. 133-146 («Der Dualis»).

Benché molto meno diffuso, specie nelle lingue moderne, del singolare e del plurale, il duale si manifesta anzitutto come una *forma* grammaticale storicamente individuata, con cui l'attività del linguaggio articola e organizza certe manifestazioni della realtà, cogliendole nella prospettiva della specularità, della riflessività e della reciprocità. Indicando un'idea di totalità e di completezza che si realizza nella complementarità di due parti solidali,² il duale presuppone un concetto complesso di unità, in cui i due termini coinvolti non risultano semplicemente accostati, ma l'identità dell'uno è strutturalmente dipendente dal legame con l'altro secondo un vincolo di correlazione. I due termini che costituiscono la coppia duale si presuppongono e si implicano reciprocamente: l'uno, privato dell'altro, perde ogni significato, risultando irrelato nella sua singolare disparità.³ In un senso traslato dunque, il duale può indicare anche legami intersoggettivi di affinità spirituale, modellati sull'idea di una parentela naturale trasposta metaforicamente nell'ambito dell'affettività, a sottolineare il nesso di reciprocità e la capacità di creare comunione di esperienza tra due soggetti che interagiscono.⁴

A questa categoria apparentemente marginale del linguaggio, definita nei trattati tradizionali un «lusso» superfluo della grammatica, Wilhelm von Humboldt (1767–1835) dedica negli anni della sua maturità uno studio approfondito, che pone per la prima volta in maniera specifica la questione linguistica e culturale del duale.

² Karl Brugmann, *Die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen. Eine semasiologisch-etymologische Untersuchung*. Leipzig: Edelman, 1893, in particolare pp. 33-39.

³ Da un punto di vista concettuale, è necessario distinguere tra «dualismo» e «dualità»: il primo rimanda all'idea di un'opposizione inconciliabile tra due elementi, una dicotomia divergente e insuperabile; il secondo implica, invece, l'idea più complessa di un legame di appartenenza reciproca e di interazione degli opposti. Su queste distinzioni si veda Leo Scheffczyk (Hrsg.), *Dualismus versus Dualität. Aspekte neuzeitlicher Weltbetrachtung*. Freiburg-München: Karl Alber Verlag, 1990.

⁴ Sensibile alla correlazione tra le forme grammaticali del duale e le conformazioni specifiche di un immaginario antropologico della dualità è lo studio, condotto sui poemi omerici, di Ilaria Sforza, *L'eroe e il suo doppio. Uno studio linguistico e iconologico*. Con una prefazione di François Lissarague. Pisa: ETS, 2007. L'autrice ricorre alla categoria del «doppio» per inquadrare i fenomeni di dualità, come ad esempio nel caso dei gemelli divini. Per evitare sovrapposizioni concettuali con la categoria del doppio inteso come «Doppelgänger» perturbante, nel presente lavoro si parlerà di figure del «duale» e della «dualità». Su questioni per certi aspetti analoghe allo studio di Ilaria Sforza, ma in riferimento alla cultura romana classica, si veda anche lo studio di Francesca Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*. Con un saggio introduttivo di Maurizio Bettini. Venezia: Marsilio, 1996.

Le sue considerazioni si articolano in un discorso, redatto nel 1827 e pubblicato l'anno seguente con il titolo *Über den Dualis*,⁵ che egli pronuncia alla *Reale Accademia delle Scienze* di Berlino davanti a un pubblico di filologi e antichisti. Tra loro vi sono Friedrich Schleiermacher (1768–1834), August Wilhelm Schlegel (1767–1845), Jacob Grimm (1785–1863) e Franz Bopp (1791–1867). Attestato, tra le altre, in alcune lingue antiche della famiglia indoeuropea, il duale costituiva uno dei principali aspetti di interesse e di riflessione degli studiosi menzionati.⁶ Ma in particolare allo sguardo filosofico di Humboldt esso apparve come un fenomeno reticente e affascinante da indagare con attenzione, come un enigma del linguaggio strettamente legato ai modi di funzionamento del pensiero, ma anche a una serie di categorie antropologiche fondamentali. Secondo Humboldt, infatti, il duale caratterizza in maniera essenziale non solo le strutture grammaticali delle lingue in cui è attestato, ma anche e soprattutto il loro sistema lessicale, la loro *forma mentis* e lo sguardo sulla realtà che tali lingue producono. «Il duale», così scrive Humboldt, «permea l'intera lingua e si manifesta in tutte le parti del discorso in cui esso si può rendere esplicito».⁷

Attraverso il nuovo metodo della filologia comparata, che proprio a Berlino compiva in quegli anni i primi fondamentali passi verso la fondazione di ciò che oggi

⁵ Wilhelm von Humboldt, *Ueber den Dualis. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 26. April 1827*, Berlin: Druckerei der Königlich Akademien der Wissenschaften, 1828.

⁶ Secondo August Wilhelm Schlegel il duale e il principio della simmetria caratterizzano in maniera essenziale non solo le strutture grammaticali delle lingue in cui tale forma è attestata, ma anche le manifestazioni artistiche legate a quelle culture (si veda A.W. Schlegel, *Indische Bibliothek*, Band II, 1827, p. 458). – Jacob Grimm dedica al duale le pagine di apertura del capitolo dedicato al «Numerus» della sua *Grammatik*: «Des dualis, welchen andere, ältere und neuere, deutsche dialecte noch am persönlichen pron. Bezeichnen, ist am verbum nur allein der gothische mächtig, jedoch nirgends mehr für die dritte person» (Jacob Grimm, *Deutsche Grammatik 4, 1. Teil* [1898]. Besorgt durch Gustav Roethe und Edward Schröder. Hildesheim-Zürich-New York: Olms-Weidmann, 1989 [ristampa], p. 221). – Le considerazioni di Franz Bopp sul duale nelle sue trattazioni grammaticali faranno sempre esplicito riferimento alle posizioni espresse da Humboldt sull'argomento. Si veda, ad esempio, Franz Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*, Band I, Berlin: Dümmler, ³1868, p. 248 A*: «Über das Wesen, die natürlichen Begründung und die feineren Abstufungen im Gebrauche des Duals und seine Verbreitung in den verschiedenen Sprachgebieten besitzen wir eine geistvolle Untersuchung von W. von Humboldt».

⁷ Wilhelm von Humboldt, *Ueber den Dualis*, op. cit., p. 17 (=GS VI, 17; 788) : «[...] endlich durchdringt der Dualis die ganze Sprache, und erscheint in allen Redetheilen, in welchen er Geltung erhalten kann».

si definisce linguistica storica,⁸ Humboldt procede anzitutto a predisporre un grande atlante comparativo del duale, registrando con uno studio minuzioso e selettivo le occorrenze empiriche di questa categoria nelle lingue allora note del mondo.⁹ Se, tuttavia, si osserva da vicino il suo scritto, si noterà come la prospettiva strettamente linguistica costituisce un aspetto soltanto – quello certamente più evidente – di un orizzonte di problemi in realtà molto più ampio. Porre la questione del duale significava sollecitare una riflessione approfondita sulle categorie di singolarità e pluralità, unità e molteplicità, identità e differenza, nonché su alcune nozioni antropologiche particolarmente salienti, che valicavano i problemi di morfologia grammaticale, coinvolgendo ambiti di pertinenza ben più estesi. La riflessione humboldtiana mira, infatti, a uno studio del «concetto generale di dualità»,¹⁰ nel quale si intravede non solo il fondamento di una categoria grammaticale, ma anche il presupposto di una visione generale dell'esistente – una «Weltansicht»¹¹ – e di un'intera episteme.

L'idea di una duplicità generale delle forze e delle forme racchiude, così, il cardine filosofico di un confronto diretto con un vasto immaginario della dualità,¹² di cui il duale – inteso in senso stretto come categoria morfologica – rappresenta una

⁸ Per un approfondimento di questi aspetti in relazione diretta al caso humboldtiano si veda Jürgen Trabant, «Humboldt, eine Fußnote? Wilhelm von Humboldt als Gründergestalt der modernen Altertumswissenschaft». In: Annette M Baertschi, Colin G. King (Hrsg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 25-43.

⁹ Sulle fonti linguistiche humboldtiane e i principi operativi delle sue ricognizioni si veda Kurt Mueller-Vollmer, «Humboldts linguistisches Beschaffungsprogramm: Logistik und Theorie». In: Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant, Kurt Mueller-Vollmer (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen. Internationales Symposium des Ibero-Amerikanischen Instituts PK*, 24. – 26. September 1992 in Berlin. Paderborn-München: Schöningh, 1994, pp. 27-42.

¹⁰ Wilhelm von Humboldt, *Ueber den Dualis*, op. cit., p. 17 (=GS VI, 17; 788): «der allgemeine Begriff der Zweiheit».

¹¹ *Ivi*, p. 23 (=GS VI, 23; 794) – Sul concetto di «Weltansicht» nel pensiero di Humboldt, benché non in riferimento specifico alla questione del duale e della dualità, si veda ad esempio Anne-Marie Chabrolle-Cerretini, *La «vision du monde» de Wilhelm von Humboldt. Histoire d'un concept linguistique*. Lyon: ENS Éd., 2007 [pubblicato] 2008.

¹² Si vedano su questo aspetto, tra i molti possibili studi, in particolare le lucide considerazioni di Françoise Frontisi-Ducroux, «Du simple au double, Le deux». In: *Revue d'esthétique*, 1980, pp. 111-130.

specifica trasposizione grammaticale, un indizio linguistico che sollecita un vaglio ulteriore. Entro le coordinate culturali tipiche dell'età goethiana e delle conoscenze elaborate dal tardo illuminismo europeo, il duale e le manifestazioni ad esso connesse vengono interpretati da Humboldt come le vestigia linguistiche di un *mito della dualità* che affonda le sue radici nelle più antiche culture del passato, assurgendo tra fine Settecento e inizio Ottocento a una nuova posizione di centralità nei discorsi estetici, antropologici e – come si vedrà – storico-politici del periodo classico-romantico. Con il saggio di Humboldt si assiste, in altre parole, a una rielaborazione, in veste filologica, dell'antico mito della dualità; ed è proprio grazie ai colpi d'ala dei saperi storico-filologici di primo Ottocento, ma soprattutto grazie alla sagacia della prospettiva humboldtiana, che il fluido immaginario della dualità viene articolato in forma compiuta, raggiungendo una stabilità epistemica e una concretezza nell'esposizione che non hanno precedenti.

Le conoscenze ricavate dallo studio delle fonti classiche, risultato di indagini assai eterogenee per natura e collocazione temporale, vengono distillate da Humboldt in una forma espositiva dai contorni nitidi, dalla quale tralucono per via di intertestualità gli innumerevoli contesti e le innumerevoli accezioni che il mito della dualità aveva assunto nel corso della sua storia millenaria.¹³ Probabilmente l'interesse filologico ottocentesco per la categoria del duale costituisce il tentativo di articolare con il rigore scientifico della prassi filologica l'eredità di un vastissimo immaginario legato a tale categoria, un immaginario che trova nella scrittura letteraria e nei materiali mitologici di culture apparentemente irrelate il suo luogo più legittimo di attestazione.¹⁴

Giuliano Baioni per primo ha richiamato all'attenzione della critica la centralità del discorso sul duale nel pensiero humboldtiano e, più in generale, nelle pratiche

¹³ Opera di riferimento metodologico per le indagini intertestuali di questo lavoro è il volume curato da Theodor Verwey e Günther Witting, *Einfache Formen der Intertextualität. Theoretische Überlegungen und historische Untersuchungen*. Paderborn: mentis, 2010.

¹⁴ Sulle molteplici intersezioni tra grammatica e articolazioni dell'immaginario retorico-letterario nell'antichità si veda Andrew J. Bell, *The latin dual and poetic diction. Studies in numbers and figures*. London: Oxford University Press, 1923; si veda anche, pur in ambito diverso, Rado L. Lencek, «On poetic functions of the grammatical category of dual». In: A.A. Barentsen, R. Sprenger, M.G.M. Tielemans (Eds.), *South Slavic and Balkan Linguistics*. Amsterdam: Rodopi, 1982, pp. 193-214.

culturali dell'età goethiana, riconoscendo nelle immagini e nelle metafore della dualità la «cifra oserei dire mitica di tutta l'età classico-romantica».¹⁵ In un saggio dedicato alle *Affinità elettive*, Baioni ricorda come «Humboldt, negli anni in cui è più vicino a Schiller e Goethe, concepisce una teoria della cultura fondata sull'interazione del maschile e del femminile che è poi la teoria della coppia dell'Ottocento borghese».¹⁶ L'idea della dualità del maschile e del femminile diventa, con Humboldt, un valore fondamentale nella cultura del periodo e si traduce in una «filosofia del pari o della simmetria, per la quale non c'è e non può esserci il dispari della singolarità».¹⁷ Tale filosofia si traduce, cioè, nel tentativo di costruire per via speculativa un coerente sistema di segni e di simboli in grado di restituire la parvenza di un ordine generale dell'universo, di un'armonia delle forme, fondata sulla polarità inestinguibile di due forze complementari. «Il concetto di dualità», scrive Humboldt, «è predominante nelle leggi del pensiero, nella tensione dei sentimenti, nell'organismo del genere umano e della Natura, imperscrutabile nei suoi più remoti fondamenti».¹⁸ Il discorso humboldtiano sulle forme del duale e della dualità rappresenta, in altre parole, una manifestazione di quella «passione della duplicità», indicata da Michele Cometa come fondamento delle geometrie culturali dell'età classico-romantica.¹⁹

Da queste premesse prende avvio il presente lavoro. Mentre il saggio *Sul duale* è stato finora considerato come un importante antecedente di teorie filosofiche e

¹⁵ Giuliano Baioni, *Il giovane Goethe*. Torino: Einaudi, 1996, p. 351.

¹⁶ Giuliano Baioni, «L'alchimia, la chimica e il fiore androgino». In: Johann Wolfgang Goethe, *Le affinità elettive*. A cura di Giuliano Baioni, traduzione di Paola Capriolo, con testo a fronte. Venezia: Marsilio, 1999, pp. 19-20.

¹⁷ *Ivi*, p. 30.

¹⁸ Wilhelm von Humboldt, *Ueber den Dualis*, op. cit., p. 24: «Der Begriff der Zweiheit [...] ist [...] zugleich vorwaltend in den Gesetzen des Denkens, dem Streben der Empfindung, und dem in seinen tiefsten Gründen unerforschbaren Organismus des Menschengeschlechts und der Natur».

¹⁹ Michele Cometa, «La passione della duplicità. Geometrie della *Goethezeit*». In: Luciano Zagari (a cura di), *Simmetria e antisimmetria. Due spinte in conflitto nella cultura del paese di lingua tedesca*. Pisa: ETS, 2001, pp. 53-91. Lo studio di Cometa è dedicato primariamente all'opera di Friedrich Schlegel, Jacob Böhme e Friedrich Hölderlin, ma le considerazioni che egli sviluppa possono essere estese anche al caso humboldtiano per definirne le coordinate culturali principali.

linguistiche sviluppate nel Novecento,²⁰ con la presente ricerca si intende compiere – forse per la prima volta nel caso di questo specifico testo humboldtiano – un percorso storicizzante, attento alle strategie argomentative e alle scelte lessicali del saggio *Sul duale*, mirato a indagare la peculiarità del contesto culturale in cui esso fu concepito e i nessi di relazione che intrattenne con le pratiche discorsive della *sua* epoca, in particolare con il sistema dei saperi tardo-illuministici di fine Settecento. Da questo punto di vista, il saggio *Sul duale* si presenta come un importante documento storico-culturale in grado di dischiudere non solo un considerevole potenziale cognitivo in materia di linguistica e di studio del linguaggio,²¹ ma anche e soprattutto di permettere un accesso, secondo una prospettiva inconsueta, alle forme e alle pratiche culturali dell'età goethiana.

Scegliendo di studiare il caso specifico di questo testo, si indagheranno, così, le concrete configurazioni assunte dal mito della dualità tra gli ultimi decenni del Settecento e i primi dell'Ottocento tedesco, facendo ricorso agli strumenti della semantica storica e fornendo un contributo a una «storia delle idee» lontana da

²⁰ Da un punto di vista filosofico Donatella Di Cesare ha tracciato in recenti contributi critici una linea di continuità genetica che conduce dalle posizioni humboldtiane sul duale all'elaborazione etica e politico-filosofica di pensatori come Franz Rosenzweig (1886–1929), Martin Buber (1878–1965) e Eugen Rosenstock-Huessy (1888–1973), affermando il valore paradigmatico della questione del duale e del «principio dialogico», ad essa sotteso, nell'elaborazione delle loro visioni filosofiche e socio-politiche degli intellettuali menzionati: Donatella Di Cesare, «Die Grammatik der Zukunft. Ich, Du, Wir in Rosenzweigs Sprachdenken». In: *Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg*, II, 2001, pp. 61-70; Ead., «Der Dual der Erlösung. Zur Genealogie des Wir bei Rosenzweig». In: *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook 5* (numero monografico *Wir und die Anderen. We and the Others. Beiträge zum Kongress der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Paris vom 17.-20. Mai 2009*, Teil I), pp. 129-140; Ead., «Die Sprache als Paradigma der kommenden Gemeinschaft. Über Humboldt in der Zukunft». In: Ute Tintemann, Jürgen Trabant (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt: Universalität und Individualität*. München: Fink, 2012, pp. 161-170. – Sul versante della linguistica, in particolare dal punto di vista della Pragmatica linguistica, Federica Venier ha studiato le forme della ricezione delle posizioni humboldtiane nel loro complesso in Hugo Schuchardt (1842–1927), Leo Spitzer (1887–1960) e Benvenuto Terracini (1886–1968), ricostruendo una «corrente di Humboldt» che, rimasta costantemente attiva seppur sommersa, riaffiora a un certo punto come linfa vitale a colmare spazi concettuali troppo irrigiditi: Federica Venier, *La corrente di Humboldt. Una lettura di La lingua franca di Hugo Schuchardt*. Roma: Carocci, 2012, qui p. 11. – Sulle alterne vicende della ricezione humboldtiana in generale, cioè senza riferimento alla questione specifica del saggio *Sul duale*, si veda Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 e Georg Reutter, *Kosmos der Sprachen. Wilhelm von Humboldts linguistisches System*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, 2011, in part. pp. 7-62 («Perspektiven der Rezeption»).

²¹ Su questo aspetto pone l'accento il contributo di Frans Plank, «On Humboldt on the dual». In: Roberta Corrigan, Fred Eckman, Michael Noonan (Eds.), *Linguistic categorization*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1989, pp. 293-333.

astrazioni atemporali e prossima ai contesti concreti in cui complesse visioni teoriche vennero elaborate e discusse.²² La disamina degli scritti humboldtiani, lo studio dei carteggi con numerosi personaggi dell'epoca e la ricognizione di manoscritti recentemente ritrovati e in parte ancora inediti hanno costituito la base materiale su cui si è costruita questa ricerca.

Il primo capitolo propone una lettura ravvicinata del saggio *Sul duale*, ricostruendo anzitutto la genesi e le vicende editoriali dell'opera, la sua collocazione all'interno della riflessione humboldtiana e il suo portato teorico. Lo studio del sistema di intertestualità presente nel testo ha inoltre permesso di stabilire le linee che collegano la riflessione humboldtiana sul duale a un orizzonte discorsivo radicato nelle pratiche culturali e poetiche tardo-settecentesche, in particolare nella cultura etico-estetica della *Empfindsamkeit*. Il saggio si mostra, cioè, come una riemersione nei tardi anni Venti dell'Ottocento di posizioni teoriche e visioni filosofiche maturate in precedenza, in particolare tra il 1789 e il 1795, che fanno del saggio humboldtiano non da ultimo il documento storico, nell'epoca della Restaurazione, di una specifica forma di illuminismo inattuale.

Allo studio dei legami con la cultura scientifica e filosofica del tardo Settecento tedesco è dedicato il secondo capitolo, nel quale si mostrerà come il saggio *Sul duale* affida alle forme della dualità una funzione cosmogonica, ancorata nella dimensione del linguaggio, che Humboldt aveva sviluppato nel biennio 1794-1795, quando insieme a Goethe e a Schiller si era occupato intensamente di scienze naturali e filosofia della natura, elaborando una visione dell'ordine del mondo imperniata sul concetto di dualità del principio maschile e del principio femminile. Lo studio della corrispondenza dell'epoca, in particolare del carteggio con il grecista Friedrich August Wolf (1759–1824), insieme alla ricostruzione delle letture di Humboldt in quel periodo, hanno portato alla luce il ruolo cruciale di opere di carattere

²² I presupposti di metodo di questa prospettiva, adottata anche nella presente ricerca, si riassumono nell'indirizzo di ricerche storico-culturali generalmente definito *Konstellationsforschung*. Per un profilo di questa impostazione si veda Dieter Henrich, «Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung». In: Martin Mulsow, Marcelo Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, pp. 15-30. Nello stesso volume si veda anche l'importante contributo di Martin Mulsow, «Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung», *ivi*, pp. 74-97.

cosmogonico dell'antichità, in particolare di Esiodo, nell'elaborazione del pensiero humboldtiano, mostrando un articolato sistema di intertestualità basato su fonti antiche finora trascurato.

Nel terzo capitolo la ricerca dei fondamenti antropologici del discorso *Sul duale* si intreccia all'analisi condotta da Humboldt degli eventi storici della sua epoca, in particolare rispetto alle prime fasi della Rivoluzione francese. Il modello di una coppia duale intesa come un legame di «comunione spirituale» rappresenta, da questo punto di vista, l'elaborazione di un ideale di umanità da contrapporre alla realtà storico-sociale dello Stato tardo-illuminista e proto-rivoluzionario. Il carteggio con Friedrich Gentz (1764–1832) e la lettura delle opere dell'antropologo svizzero Johann Samuel Ith (1747–1813) costituiscono gli estremi di riferimento entro cui si sviluppa la riflessione humboldtiana sull'idea di un «ganzer Mensch», cioè di un ideale di umanità su cui fondare il progetto di una *Bildung* intesa come traduzione pratica del programma libertario dei diritti dell'uomo.

Nell'ultimo capitolo, il mito humboldtiano del duale viene ricondotto a un orizzonte di riflessione esistenziale, coinvolgendo l'elaborazione di una teoria della soggettività che fa dell'interazione tra Io e Tu il modello pronominale fondamentale con cui si supera l'idea solipsistica tradizionale di un soggetto monadico. In questa visione relazionale dell'Io, sviluppata grazie al serrato confronto con la filosofia tardo-illuminista di Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), si ritrovano i tratti principali di una nuova forma di socialità e di *Bildung* che, da un lato, inserisce la riflessione sul duale entro l'immaginario di una generale armonia del cosmo, modellata sulle metafore tradizionali della Catena dell'Essere e della *Scala Naturae*, mentre, dall'altro, mostra analogie e convergenze con le coeve poetiche del *Bildungsroman* classico. Le forme di «amicizia», «amore» e «comunione spirituale», ricordate da Humboldt come la traduzione intersoggettiva di un legame di dualità, sono al tempo stesso i fondamenti di una poetica romanzesca che celebra con una perizia stilistica senza precedenti l'esperienza di un'interazione duale come chiave di accesso a un rinnovato rapporto con la realtà.

26 aprile 1827, il momento del duale:

la prospettiva di Wilhelm von Humboldt nel saggio *Über den Dualis*

1. *Sul duale*: il titolo e le vicende editoriali

La riflessione humboldtiana sul linguaggio – risalente nei suoi esordi al 1795, condotta in maniera sistematica a partire dal 1819 e protrattasi fino al 1835 – trova nel saggio *Sul duale* una chiave di volta.¹ Non per ragioni di collocazione cronologica, né per le sue intenzioni programmatiche; piuttosto perché in esso giunge a maturazione – e a concisa formulazione – una costellazione di pensiero, attorno alla quale era andata germinando tutta la ricerca filosofica e antropologica dell'ultimo Humboldt.

Il discorso *Sul duale*, definito da Franz Bopp un'«ingegnosa indagine» sulla «natura, i fondamenti e le più sottili sfumature d'uso» di questa categoria

¹ Le opere di Humboldt verranno d'ora in avanti citate secondo l'edizione: Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: «Werke I», Bd. I-VII, hrsg. von Albert Leitzmann, Berlin: Behr, 1903; riproduzione fotomeccanica: Berlin: Walter de Gruyter, 1968. Accanto al titolo dell'opera citata e alla sigla 'GS' che rimanda all'edizione Leitzmann, le cifre romane si riferiscono al volume, le cifre arabe alle pagine. Le traduzioni delle opere e degli epistolari humboldtiani, laddove non diversamente indicato, sono mie. L'eventuale numero dopo il punto e virgola rimanda, laddove disponibile, alla traduzione (talvolta modificata) di Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore in W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, Torino: UTET, ²2007 [2004].

grammaticale «nelle diverse lingue» allora note del mondo,² venne redatto con ogni probabilità tra il febbraio e la seconda metà di aprile del 1827 e fu pronunciato il 26 aprile dello stesso anno alla *Reale Accademia delle Scienze* di Berlino in una seduta plenaria della «Classe storico-filologica», allora presieduta da Friedrich Schleiermacher.

I trentasei fogli, vergati ciascuno a metà, del manoscritto autografo, originariamente conservati presso la *Königliche Bibliothek* di Berlino e andati perduti durante la Seconda guerra mondiale, vennero consegnati alle stampe, con esigue modifiche rispetto alla versione iniziale, nei mesi immediatamente successivi alla sua pubblica lettura.³ Dalla consultazione dei materiali d'archivio dell'*Accademia* berlinese è emerso, inoltre, che nei protocolli della seduta in cui Humboldt lesse il suo discorso, il titolo del testo era in realtà *Ueber die Bedeutung des Dualis*.⁴ Esso apparve dapprima come «Separatdruck» autorizzato dall'autore nel 1828, ma con un titolo abbreviato, *Ueber den Dualis*, e conobbe in quella fase una circolazione esclusivamente privata.⁵

² Franz Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*, Bd. I, Berlin: Dümmler, ³1868, p. 248 A *: «Über das Wesen, die natürlichen Begründung und die feineren Abstufungen im Gebrauche des Duals und seine Verbreitung in den verschiedenen Sprachgebieten besitzen wir eine geistvolle Untersuchung von W. von Humboldt».

³ Si veda, in proposito, la lettera di Humboldt ad August Wilhelm von Schlegel del 4 maggio 1827 (Nr. 31), in *Briefwechsel zwischen Wilhelm von Humboldt und August Wilhelm Schlegel*, hrsg. von Albert Leitzmann, mit einer Einleitung von B. Delbrück, Halle an der Saale: Niemeyer, 1908, p. 218: «Ich schicke Ew. Hochwohlgebornen anliegend, Ihrer gütigen Erlaubniß gemäß, meinen Aufsatz über den Dualis. Ich muß ihn aber in jeder Rücksicht sehr Ihrer freundschaftlichen Nachsicht empfehlen. Es ist fast unvermeidlich, daß die besondere Ausführung des Gegenstandes, durch die besondern Sprachen hindurch, noch manches in dem allgemeinen Theil abändern muß, welchen dieser erste Abschnitt enthält. Mit der hochachtungsvollsten Freundschaft – der Ihrige Humboldt». – Sulle caratteristiche del manoscritto informa brevemente Leitzmann in GS VI, 4.

⁴ I protocolli storici delle conferenze tenute alla *Königliche Akademie der Wissenschaften* di Berlino sono conservati presso l'archivio della stessa Am Gendarmenmarkt e liberamente consultabili. Il protocollo della seduta in cui Humboldt pronunciò il discorso *Sul duale* si trova nel raccoglitore P 2.1827 e consta di 57 fogli manoscritti non numerati. La dicitura *Ueber die Bedeutung des Dualis* si trova anche in un riassunto in forma di tabella delle conferenze dell'anno 1827, in cui accanto all'autore e al titolo della comunicazione, è indicato per sommi capi anche il contenuto della stessa.

⁵ Wilhelm von Humboldt, *Ueber den Dualis. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 26. April 1827*, Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1828.

La differenza del titolo può apparire minima e sostanzialmente di scarsa rilevanza. A ben vedere, tuttavia, la titolazione iniziale – *Ueber die Bedeutung des Dualis* – orientava l’orizzonte di attesa del pubblico in maniera diversa rispetto al successivo *Ueber den Dualis*: non si sarebbe trattato soltanto del duale quale fenomeno linguistico ed empirico, ma si sarebbe affrontata la questione della sua «Bedeutung», ovvero del suo significato, e ancor più della sua rilevanza culturale. Entrambe le prospettive, infatti, vengono affrontate da Humboldt nel saggio: ad una prima parte metodologica e descrittiva, fa seguito una parte a impianto più fortemente speculativo, in cui i parametri di scientificità della nascente episteme linguistica moderna lasciano spazio a elaborazioni concettuali che risentono del clima culturale tardo-settecentesco in cui Humboldt si era formato e che riemergono ora, alla fine degli anni Venti dell’Ottocento, a sorreggere e guidare le sue considerazioni. È dunque lecito ritenere, benché di questo non siano emerse ad oggi prove documentarie certe, che la modifica del titolo per la stampa non fu direttamente voluta da Humboldt, ma fu da lui accolta su probabile suggerimento del *plenum* collegiale della «Classe storico-filologica». Con il nuovo titolo, abbreviato, il testo fu ripubblicato nel 1830 senza ulteriori modifiche negli *Annali dell’Accademia*, editi a Berlino su commissione di Ferdinand Dümmler e in quella versione è giunto sino ai nostri giorni attraverso varie edizioni e ristampe, fino alla sua sistemazione definitiva nell’edizione Leitzmann.⁶

2. La genesi del saggio

Poco si conosce delle circostanze che accompagnarono la gestazione del discorso *Sul duale* e flebile è l’interesse che la critica humboldtiana ha mostrato in proposito,

⁶ Wilhelm von Humboldt, «Über den Dualis», in: *Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1827. Nebst der Geschichte der Akademie in diesem Zeitraum*, Berlin: Druckerei der Königlich Akademie der Wissenschaften, in Commission bei F. Dümmler, 1830, pp. 161–187. L’apparato di commento al saggio *Sul duale* nell’edizione Leitzmann (GS VI, 332s.) e nella successiva «Studienausgabe» curata da Andreas Flitner e Klaus Giel (Wilhelm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010 [1963], vol. v, p. 481) non dà notizia di questa pubblicazione ‘intermedia’.

nonostante l'attenzione degli ultimi anni per il lascito manoscritto dell'autore e la cronistoria delle sue opere di carattere filosofico-linguistico.⁷ Una ricognizione dei materiali d'archivio superstiti e delle testimonianze dirette permette, tuttavia, di delineare alcuni aspetti di particolare rilievo. Dal gennaio del 1827, ad esempio, dopo il rientro da un breve soggiorno a Jena, si può notare come la corrispondenza intrattenuta da Humboldt con gli amici più stretti – tra loro Friedrich Gottlieb Welcker (1784–1868), August Wilhelm Schlegel (1767–1845) e Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) – si faccia d'improvviso episodica, riducendosi a laconiche missive.⁸ «Vi prego di perdonare», così scrive ad esempio a Welcker il 6 aprile 1827, «il silenzio che ha accompagnato queste settimane e di accettare con indulgenza il silenzio che ancora seguirà: un lavoro occupa le mie giornate, i miei pensieri, e mi trattiene dal rispondervi. Alla mia prolungata assenza confido tuttavia di poter presto fare debita ammenda».⁹

Proprio in quei primi mesi del '27 infatti, nella solitaria quiete della residenza di Tegel da poco rinnovata secondo il progetto neoclassico di Schinkel,¹⁰ tra i libri e gli

⁷ I principali profili biografici dedicati Humboldt rilevano concordemente la «centralità» del saggio *Sul duale* nell'economia delle opere humboldtiane, ma non si soffermano né sulla sua genesi né sulle relazioni che esso intrattiene con il resto della produzione dell'autore. Si veda infatti: Peter Berglar, *Wilhelm von Humboldt mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003 [1970], pp. 128–149; Paul Robinson Sweet, *Wilhelm von Humboldt. A Biography*, Columbus (Ohio): Ohio State University Press, 1980, vol. II (1808–1835), pp. 123–148; Manfred Geier, *Die Brüder Humboldt. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2009, pp. 278–314; Franz-Michael Konrad, *Wilhelm von Humboldt*, Bern–Stuttgart–Wien: UTB Haupt, 2010, pp. 96–103; Lothar Gall, *Wilhelm von Humboldt. Ein Preuße von Welt*, Berlin: Propyläen, 2011, pp. 340–351 e 362–364.

⁸ Si veda Philip Mattson, *Verzeichnis des Briefwechsels Wilhelm von Humboldts*. Heidelberg: Wilhelm-von-Humboldt-Briefarchiv, 1980, vol. II, in particolare pp. 803–805.

⁹ Lettera a F.G. Welcker del 6 aprile 1827 (Nr. XXXIX), in *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, a cura di Rudolf Haym, Berlin: Gaertner, 1859, p. 141: «Sehen Sie mir, theuerster Freund, die Stille nach, welche diese Wochen begleitete und verzeihen Sie noch das Schweigen, das darauf noch folgen wird. Eine Arbeit, mit der ich eben beschäftigt bin, hält mich ab, Ihnen zu antworten. Meine lange Abwesenheit werde ich jedoch bald aufwiegen können».

¹⁰ Sul progetto del castello di Tegel, traduzione architettonica e iconologica degli ideali humboldtiani, si veda Christine und Ulrich von Heinz, *Wilhelm von Humboldt in Tegel. Ein Bildprogramm als Bildungsprogramm*, München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, 2001, in part. p. 21s. e Jürgen Trabant, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprachbild*. München: Wilhelm Fink, 1986, pp. 9–12. Per una ricostruzione, in parte congetturale, del dialogo tra la «Wohngesinnung» di Humboldt e le idee di Schinkel si veda anche August Griesebach, *Carl Friedrich Schinkel*, Leipzig: Insel, 1924, in part. pp. 100–102.

«Hilfsmittel» della sua biblioteca, Humboldt aveva ripreso con rinnovato slancio, dopo la parentesi jenense e un incontro con Goethe, gli studi sul linguaggio. Li aveva intrapresi in maniera sistematica alla fine del 1819, dopo essere stato sollevato per sua esplicita richiesta dagli incarichi ministeriali. Con quella scelta aveva definitivamente concluso il suo impegno diplomatico ormai decennale, durante il quale era stato attore in prima linea negli eventi storici dell'epoca post-napoleonica.¹¹ Aveva così inaugurato un programma di indagini sul linguaggio, destinato a imprimere una «svolta rivoluzionaria»¹² nella prospettiva d'approccio alla materia.

Sull'esempio di Goethe, che in quel periodo stava lavorando assiduamente al personaggio di «Helena» e a una nuova edizione delle cosiddette *Liriche della maturità*,¹³ anche Humboldt cerca ora di «non frantumare il [suo] tempo in minuzie», ma di «procedere a completare ciò che è importante e grande».¹⁴ In fondo, così aveva scritto già il 20 dicembre 1799 al filologo Friedrich August Wolf (1759–1824), «sento che in futuro mi dedicherò esclusivamente allo studio del linguaggio e che una comparazione profonda di diverse lingue, condotta filosoficamente, è un lavoro per il quale sarò forse pronto soltanto dopo alcuni anni di assidua ricerca».¹⁵

¹¹ Si veda la ricostruzione di Bruno Gebhardt, *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann*, Bd. 2: «Bis zum Ausscheiden aus dem Amte», Stuttgart: Cotta, 1899, in part. pp. 360–416 e il recente contributo di Lothar Gall, *Wilhelm von Humboldt*, op. cit., pp. 317–327.

¹² L'espressione è di Bruno Liebrucks e si trova in Id., *Sprache, von den Formen "Sprachbau und Weltansicht" über die Bewegungsgestalten "innerer Charakter der Sprachen" und Weltbewegung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt*, Frankfurt am Main: Akademische Verlag-Gesellschaft, 1965, p. 22.

¹³ Lettera di Humboldt a F.G. Welcker, datata 28 gennaio 1827 (Nr. xxxviii), in *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, op. cit., p. 140: «Ich war zehn Tage in Weimar und täglich mehrere Stunden mit Göthe. Man kann ihn kaum in einer anderen Periode seines Lebens heiterer und zufriedener, auch beschäftigter und thätigter gesehen haben. [...] Die Herausgabe seiner Schriften setzt ihn in die erfreulichste Thätigkeit. Eine zum Faust gehörige Episode, Helena, in früherer Zeit angefangen, aber in der spätesten und zum Theil erst jetzt vollendet, gab er mir zu lesen».

¹⁴ *Ibid.*, «Er [*scil.* Goethe] zersplittert nicht seine Zeit dabei auf eine kleinliche Weise, sondern geht daran, das Wichtige und Grosse zu vollenden».

¹⁵ Lettera a F.A. Wolf del 20 dicembre 1799, in Wilhelm von Humboldt, *Briefe an Friedrich August Wolf*, textkritisch herausgegeben und kommentiert von Philip Mattson. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990, pp. 199–202, qui pp. 201: «Ich fühle, daß ich mich künftig noch ausschließender dem Sprachstudium widmen werde, und daß eine gründlich und philosophisch angestellte Vergleichung mehrerer derselben, eine Arbeit ist, der meine Schultern nach einigen Jahren ernstlichen Studiums vielleicht gewachsen seyn können».

3. La summa e la sinopia

Nei confronti di quella precoce dichiarazione del 1799 Humboldt si era in effetti mantenuto sostanzialmente fedele per oltre un trentennio, fino alla sua morte nel 1835. E benché almeno fino agli anni Venti le sue pubblicazioni in campo filosofico e filologico risultino numericamente esigue,¹⁶ l'esistenza di un vastissimo *corpus* di manoscritti inediti testimonia in realtà uno zelo nello studio e nell'elaborazione privata dei più disparati materiali linguistici che di fatto non conosce requie.¹⁷ Come ricorda Antonio Carrano, nel linguaggio Humboldt riconosce la «chiave ermeneutica per il problema dell'antropologia»,¹⁸ ravvisando cioè in esso il punto culminante della riflessione antropologica, ciò che permette un'indagine sull'«uomo dato empiricamente nella molteplicità degli individui e nel susseguirsi delle generazioni, colto nel suo insieme di materia e di spirito».¹⁹

Nell'operoso silenzio del suo ritiro che, dietro il gusto per l'erudizione, nasconde in realtà una passionale vocazione per la ricerca dei fondamenti essenziali dell'esperienza linguistica, Humboldt procede alla realizzazione di un programma di studio che culminerà con la stesura di un lungo saggio sulle lingue austronesiane,

¹⁶ Pubblicazioni generalmente definite dalla critica, con intento incomprensibilmente riduttivo, «Gelegenheitsarbeiten». Si ricordino le *Berichtigungen und Zusätze zum ersten Abschnitte des zweiten Bandes des Mithridates über die Cantabrische oder Baskische Sprache* (1811, in GS III, 222–287); *Essai sur les langues du nouveau Continent* (1812, in GS III, 300–341); *Ankündigung einer Schrift über die Vaskische Sprache und Nation, nebst Angabe des Gesichtspunktes und Inhalts derselben* (1812, in GS III, 288–299); *Einleitung zur Übersetzung von Aeschylus' Agamemnon* (1816, in GS VIII, 129–137). In questi scritti sono già delineati, seppure *in nuce*, aspetti che costituiranno i centri di gravitazione della riflessione humboldtiana successiva.

¹⁷ Per un repertorio completo dei manoscritti humboldtiani si veda Kurt Mueller-Vollmer, *Wilhelm von Humboldts Sprachwissenschaft. Ein kommentiertes Verzeichnis des sprachwissenschaftlichen Nachlasses*, mit einer Einleitung und zwei Anhängen, Paderborn [u.a.]: Schöningh, 1993. Per una sistematica catalogazione delle fonti citate esplicitamente da Humboldt nei suoi scritti si veda ora Georg Reutter, *Kosmos der Sprachen. Wilhelm von Humboldts linguistisches System*, Paderborn [u.a.]: Schöningh, 2011.

¹⁸ Antonio Carrano, «Introduzione». In: Wilhelm von Humboldt, *Scritti sul linguaggio*, Napoli: Guida, 1989, pp. 11–53, qui p. 15.

¹⁹ *Ivi*, p. 17.

redatto nel quinquennio 1830–’35 e pubblicato postumo nel 1836.²⁰ Come è stato di recente ribadito, le pagine di *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (‘Sulla diversità della struttura del linguaggio umano e il suo influsso sullo sviluppo spirituale dell’umanità’), poste a introduzione di quell’opera, rappresentano «quanto di più alto sia mai stato scritto sul linguaggio».²¹ E se da un lato, sulla scorta di eminenti posizioni filosofiche novecentesche,²² la critica si è mostrata concorde nel riconoscere in quell’ultimo studio di Humboldt la summa del suo pensiero, è altrettanto possibile dire, per converso, che di quello stesso pensiero il saggio del ‘27 *Sul duale* costituisce, in un certo senso, la sinopia. In questo saggio dedicato all’analisi delle «forme di definizione della pluralità»²³ emergono infatti i tratti strutturali di una linea di ricerca che fonda sull’idea di dualità e sulla congiunzione di singolarità e pluralità che in essa si manifesta, un approccio interpretativo alle «strutture fondamentali» (*Grundzüge*) del linguaggio.

²⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, mit einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836.

²¹ Jürgen Trabant, «Humboldt, eine Fußnote? Wilhelm von Humboldt als Gründergestalt der modernen Altertumswissenschaft». In: *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Annette M. Baertschi und Colin G. King. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 25–43, qui p. 30: «Humboldts Hauptwerk, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, ist [...] vielleicht das Beste, was je über die Sprache geschrieben wurde».

²² Si veda, ad esempio, la linea ontologico-ermeneutica in Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Günther Neske, ¹¹2001 [1959], p. 246: «Die im griechischen Altertum anhebende, auf mannigfachen Wegen angestrebte Betrachtung der Sprache sammelt sich aber zu ihrer Gipfelhöhe in Wilhelm von Humboldts Sprachbesinnung, zuletzt in der großen Einleitung zu seinem Werk über die Kawi-Sprache auf der Insel Java. [...] Seitdem bestimmt diese Abhandlung im Für und Wider, genannt oder verschwiegen, die gesamte nachfolgende Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie bis zum heutigen Tag» e in Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, versione italiana con testo tedesco a fronte a cura di Gianni Vattimo, Milano: Bompiani, 2000 [1960], p. 900: «Seine eigentliche Bedeutung für das Problem der Hermeneutik liegt [...] in der Erweisung der *Sprachansicht als Weltansicht*».

²³ Frans Plank, «Aus der Geschichte der Abhängigkeiten: Wilhelm von Humboldt zu Mehrheitsbezeichnung und Einverleibungssystem». In: *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*. Akten des internationalen Symposiums des Ibero-Amerikanischen Instituts PK, 24. – 26. September 1992 in Berlin, hrsg. von Klaus Zimmermann, Paderborn [u.a.]: Schöningh, 1994, pp. 229–255, qui p. 236.

4. Acqua. Linguaggio

Negli anni che vanno dal 1819 al 1827 Humboldt concepisce il linguaggio anzitutto come l'«attività dello spirito» (*Arbeit des Geistes*),²⁴ grazie alla quale è possibile «porre» (*setzen*) ovvero istituire, articolare ed evidenziare attraverso le forme verbali relazioni, rapporti, corrispondenze (*Beziehungen*) entro la scenario dell'esperienza sensibile e intellettuale.²⁵ La questione della «relazione» e la necessità di pensare tale categoria secondo una concettualità attenta alle più sottili sfumature, anima la riflessione humboldtiana sulle forme della dualità nelle lingue a lui note del mondo e ne costituisce per molti versi uno dei principali motivi d'ispirazione. Ma l'indagine sui rapporti di «reciproca appartenenza» (*Zusammengehörigkeit*) che nel duale di una lingua si mostrano come specifica articolazione della categoria morfologica del numero racchiude anche il tentativo di ripensare e verificare in termini *trascendentali*, secondo l'accezione kantiana del termine, le premesse *dialogiche* del vivere civile, della *civitas*, e con esse i radicamenti anzitutto linguistici dei legami intersoggettivi che reggono la società umana, la comunità degli individui.

Dello specifico orientamento di questa ricerca offre significativa testimonianza una lettera che Humboldt scrive all'amica Charlotte Diede il 18 marzo 1827, nel periodo, dunque, in cui attendeva alla scrittura del discorso *Sul duale*. L'inizio della missiva introduce a prima vista a una generica descrizione del paesaggio invernale, osservato dalle finestre dalla biblioteca di Tegel:

Der See, der in meinen Besitzungen ist, ist natürlich jetzt wieder ganz frei von Eis. Das ist immer ein Schauspiel, an dem ich mich sehr erfreue, ich kann es kaum beschreiben, dies allmählich Befreitwerden des Wassers von den Banden, die ihm im Winter seine schöne Beweglichkeit rauben und es dem festen Lande gleichmachen.²⁶

[Il lago che lambisce la mia proprietà è ora di nuovo libero dalla morsa del ghiaccio. A stento posso descrivere la gioia che mi prende nell'assistere a questo spettacolo della natura: l'acqua si

²⁴ Wilhelm von Humboldt, *Über den Dualis*, in GS VI, 23; 794.

²⁵ Wilhelm von Humboldt, *Über den grammatischen Bau der Chinesischen Sprache*, in GS V, 312.

²⁶ Lettera a Charlotte Diede del 18 marzo 1827, in *Wilhelm von Humboldts Briefe an eine Freundin*, a cura di Albert Leitzmann, Leipzig: Insel, 1912, pp. 125–126 (traduzione nostra).

sottrae gradualmente ai vincoli che in inverno la privano del suo bel movimento rendendola simile alla rigida terra.]

L'arrivo del primo tepore primaverile, modulato secondo stilemi convenzionali, diventa poche righe più avanti la cornice in cui Humboldt contrappone in modo icastico la «delicata» fluidità dell'acqua in primavera alla «cruda rigidità» del ghiaccio e della terra invernale.²⁷ L'accostamento di questi due «elementi», l'acqua e la terra, e delle tradizionali connotazioni a essi legate, costituisce il fulcro tematico della lettera e assume il valore di una cifra allegorica. Così prosegue infatti Humboldt, quasi intessendo il commento a un emblema e forgiandone indirettamente la chiave:

Man sagt gewöhnlich, das Wasser trennt die Länder und Orte, aber es verbindet sie eher, es bietet eine viel leichter zu durchschneidende Fläche dar als das feste Land, und es ist ein so hübscher Gedanke, daß, wie weit auch die Ufer voneinander entfernt sind, die Welle, die mir die Füße bespült, in kurzer Zeit am gegenüberliegenden Gestade sein kann.²⁸

[Si dice solitamente che l'acqua divide le nazioni e i luoghi; mi pare piuttosto che essa li unisca, offrendo una superficie che si solca più facilmente della terra ferma; e per quanto distanti siano tra loro le due rive, è bello pensare che l'onda che ora lambisce i miei piedi potrà giungere in breve tempo alla riva che mi sta dinanzi.]

Nell'immagine della riconquistata fluidità dell'acqua descritta da Humboldt non sarà difficile scorgere un'allusione metaforica alla natura *mediatrice* del linguaggio. La metafora qui impiegata risulterà, invero, piuttosto ovvia a un primo sguardo, soprattutto se collocata sullo sfondo della figuralità invalsa all'epoca nei discorsi sul linguaggio.²⁹ Meno ovvia parrà al contrario l'idea, implicita nella stessa immagine, che il linguaggio, come l'acqua, è un elemento, un mezzo di separazione e,

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*. Un'analoga disposizione spaziale simbolica si ritrova nel componimento di Hölderlin *Hälfte des Lebens* (1805), nel quale il principio della simmetria e della specularità si avvale anche della contrapposizione tra «Land» e «See»: «Mit gelben Birnen hängen | und voll mit wilden Rosen | das Land in den See» (vv. 1-3). Benché non vi siano riscontri 'positivi' di una ricezione humboldtiana di questo testo, la sua conoscenza da parte di Humboldt è da ritenersi plausibile. Per il riferimento al testo di Hölderlin ringrazio il Prof. Gustav-Adolf Pogatschnigg (Bergamo).

²⁹ Soprattutto di derivazione schellinghiana, giacché il filosofo aveva parlato del nesso tra acqua e linguaggio in numerose sue *Lezioni* e, in modo retoricamente molto elaborato, in *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* del periodo 1809-1811. In: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Ausgewählte Schriften*. Band IV: *Schriften 1807-1834*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, pp. 97-212.

simultaneamente, di congiunzione; un fattore di singolarità e la premessa di un'apertura plurale; una forza di ermetica incomunicabilità e al tempo stesso la possibilità, o il desiderio (*Sehnsucht*), di reciproca comprensione.³⁰ Le opposte rive della terraferma qui evocate sono infatti immagini di particolare rilevanza in quanto colte in una condizione di simultanea separazione e congiunzione, secondo una logica paradossale implicita nella metafora dell'acqua. L'«onda» si fa così immagine di un'energia che individua, isolando, due luoghi opposti – ma anche due sguardi e, in senso traslato, due soggettività – consentendo al tempo stesso la loro interazione, il loro contatto.

La tensione verso un tratteggio essenziale, quasi minimalista del paesaggio e dei suoi elementi costitutivi potenzia l'orizzonte di significazione della missiva humboldtiana e l'interpretazione che l'immagine dell'acqua sollecita. L'interazione dell'elemento-acqua e dell'elemento-terra, il legame di reciproca appartenenza tra l'onda e le rive, tra il linguaggio e le nazioni, rappresentano, se osservati da una prospettiva d'interpretazione più ampia, una risorsa simbolica fondamentale, a cui Humboldt affida una delle sue convinzioni teoretiche più profonde. Riecheggiano nella lettera, secondo un probabile riferimento intertestuale, alcuni versi della *Elegie* goethiana, della quale Humboldt aveva parlato nella citata missiva a Welcker del 18 gennaio 1827. L'ambientazione invernale, l'immagine dell'acqua ghiacciata e la messa in scena di un duplice sguardo di reciprocità segnano l'isotopia comune ai due testi. Così si legge infatti ai vv. 85–88 del componimento di Goethe:

Vor ihrem Blick, wie vor der Sonne Walten,
Vor ihrem Atem, wie vor Frühlingslüften,
Zerschmilzt, so längst sich eisig starr gehalten,

³⁰ Sostiene in proposito Tilman Borsche, «Humboldts Sprachphilosophie kann als ein Versuch angesehen werden, auf die Erfahrung des Nicht-Verstehens in allem Verstehen weder heroisch noch resignierend zu reagieren, sondern sie dadurch ernst zu nehmen, daß man den ihr sonst fraglos zugrundeliegenden Begriff des Verstehens in Frage stellt. Denn sie versucht vernünftig zu begreifen, was es bedeutet, daß Verstehen immer zugleich Nicht-Verstehen ist», in Tilman Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, p. 71s. Il contributo di Borsche risulta in questo contesto importante, perché sottrae la riflessione humboldtiana a un'interpretazione irenica, che mira a espungere gli elementi di resistenza e l'esperienza del non-senso a favore di una 'cosmesi discorsiva' del pensiero humboldtiano.

Der Selbstsinn tief in winterlichen Gräften.³¹

[Dinnanzi al suo sguardo, come dinnanzi alla forza del sole,
Dinnanzi al suo respiro, come dinnanzi a brezze di primavera,
Si scioglie, dopo essersi tenuto in un lungo e algido rigore,
Ogni egocentrico pensiero dai profondi abissi dell'inverno]

Nell'immagine di una letterale 'tra-duzione' da una riva all'altra e da uno sguardo all'altro operata dal linguaggio si può ritrovare, inoltre, in filigrana una struttura di pensiero che era già comparsa in altri scritti humboldtiani dedicati, tra i vari aspetti, proprio alla natura «mediatrice» del linguaggio. Già nel 1812, nella «Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache und Nation» ('Annuncio di uno scritto sulla lingua e la nazione dei Baschi'), pubblicata contemporaneamente nel *Königsberger Archiv* e nel *Neues Museum* di August Wilhelm Schlegel, Humboldt aveva affermato che «il linguaggio è ovunque un mediatore, anzitutto tra la natura infinita e quella finita, ma anche tra un singolo individuo e un altro; contemporaneamente e attraverso lo stesso atto esso rende possibile l'unione, e da essa stessa scaturisce».³² Egli ribadiva così la filiazione simbolica del linguaggio dalla divinità di Hermes, il nume della mediazione e dello scambio, lavorando intensamente a un'immagine che aveva incontrato in un saggio del 1751 di James Harris, *Hermes, or A Philosophical Enquiry Concerning Language And Universal Grammar*,³³ tradotto in tedesco dal maestro di

³¹ Johann Wolfgang von Goethe, «Elegie». In: Id., *Werke*, hrsg. von Erich Trunz (Hamburger Ausgabe), Bd. 1: «Gedichte und Epen I», München: dtv, 2000 [1981], pp. 381 – 385, qui p. 384 (traduzione nostra). Nella lettera di Humboldt a Welcker si legge a proposito della *Elegie*: «eine wunderschöne, vor einigen Jahren in den Böhmisches Bädern gedichtete Elegie [...] wird allein der ersten, Ostern erscheinenden Lieferung einen entschiedenen Werth geben». Lettera a F.G. Welcker del 6 aprile 1827 (Nr. XXXIX), in *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, op. cit., p. 140.

³² Wilhelm von Humboldt, *Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache und Nation, nebst Angabe des Gesichtspunctes und Inhalts derselben*, in GS III, 296: «[D]ie Sprache ist überall Vermittlerin, erst zwischen der unendlichen und endlichen Natur, dann zwischen einem und dem andern Individuum; zugleich und durch denselben Act [*sic*] macht sie die Vereinigung möglich, und entsteht aus derselben» (traduzione nostra).

³³ James Harris, *Hermes, or a philosophical enquiry concerning language and universal grammar*, London: Woodfall-Nourse-Vaillant, 1751. Per un inquadramento della prospettiva di Harris nella storia del pensiero filosofico e linguistico si veda il saggio introduttivo di Antonio Verri alla traduzione italiana dell'opera (James Harris, *Hermes, ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, Lecce: Micella, 1991).

Humboldt Friedrich August Wolf e così assunto a notorietà negli ambienti filologici continentali.³⁴

Tuttavia, mentre Harris si mostrava erede di una tradizione che vedeva nel linguaggio i fondamenti archetipici di strutture metafisiche invariabili, procedendo con la sua erudita dizione antiquaria ad ammantare i modi argomentativi delle ‘grammatiche universali’ con le immagini della mitologia classica e dell’ermetismo barocco, Humboldt si muove in un contesto argomentativo e secondo intenzioni profondamente diversi. Con l’allusione alla natura ermetica, ovvero mediatrice, del linguaggio egli intendeva sottolineare che tale modalità dialogica insita nel linguaggio dipende strutturalmente dal un rapporto di relazione duale, da uno scambio simbolico fondamentale, che è alla base di ogni atto linguistico.³⁵

Probabilmente in risposta a una certa tendenza della metafisica idealistica, che riaffermava proprio in quel periodo, seppure con termini nuovi, il carattere rigorosamente *monadico*, di fatto solipsistico dell’Io, considerato come una sostanza autonoma e originaria, Humboldt sottolinea con fermezza nei suoi testi la genesi tutta linguistica e relazionale dell’«Io», ovvero il rapporto dialogico costitutivo che esso intrattiene con un altro soggetto, con un «Tu» non riducibile al «Non-Io» del mondo del sistema fichtiano. Ancora nel testo del 1812 Humboldt scrive infatti:

[die Sprache] ist die leuchtendste Spur und der sicherste Beweis, dass der Mensch nicht eine *an sich* abgesonderte Individualität besitzt, dass *Ich* und *Du* nicht bloss wechselseitig fordernde, sondern, wenn man bis zu dem Punkte der Trennung zurückgehn könnte, wahrhaft identische Begriffe sind.³⁶

[(il linguaggio) è la traccia più fulgida e la prova più sicura che l’essere umano non possiede un’individualità *di per sé* isolata; che *Io* e *Tu* non sono soltanto due concetti reciprocamente correlati, ma piuttosto, ammesso che fosse possibile risalire al punto della loro separazione, due concetti identici.]

³⁴ Iakob [sic] Harris, *Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik*, übers. von Christian Gottfried Ewerbeck, nebst Anm. und Abh. von F. A. Wolf und dem Uebersetzer, Halle: Gebauer, 1788.

³⁵ Nella ricognizione analitica di Georg Reutter (*Kosmos der Sprachen*, op. cit.) l’opera di James Harris viene correttamente iscritta tra le fonti citate da Humboldt (p. 483) e riferita soltanto ai testi in cui il nome di Harris compare esplicitamente. Tuttavia l’impianto dello studio di Reutter non prevede un resoconto dei fenomeni di intertestualità forte all’interno dei testi humboldtiani che spesso eludevano il rinvio esplicito alle fonti impiegate.

³⁶ GS III, 297 (traduzione nostra)

Alla concezione tradizionalmente ‘monodica’ dell’identità proposta dalla gnoseologia idealistica fichtiana si affianca qui l’idea più complessa di un’identità che alberga in sé la diversità, di un soggetto che riconosce la propria autonomia nel momento in cui è consapevole del legame di correlazione duale che lo conduce a un Altro.

Questa concezione viene ribadita nel saggio *Sul duale*, quando Humboldt afferma che

[s]chon das Denken in wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem *Ich* entsprechenden *Du*.³⁷

[già il pensare è essenzialmente accompagnato dall’inclinazione all’esistenza sociale, e l’uomo, prescindendo da ogni rapporto fisico e affettivo, anche allo scopo del suo mero pensare anela a un Tu che corrisponda all’Io.]

5. Eleusi moderna: il linguaggio come «Gemeinschaft»

L’immagine del disgelo e l’arrivo della primavera, evocati nella lettera a Charlotte Diede, aprono un altro orizzonte di riferimenti intertestuali di grande rilevanza e suggestione: il ritorno alla vita delle forme naturali dopo il rigore dell’inverno viene celebrato nella lettera di Humboldt all’amica con lo stupore e la commossa partecipazione che caratterizzano l’arrivo della primavera nel mito arcaico di Persefone/Proserpina.

Rielaborato e destinato a nuova fortuna alla fine del secolo XVIII grazie, non da ultimo,³⁸ alla poesia di Schiller del 1796 intitolata *Die Klage der Ceres* (‘Il

³⁷ GS VI, 26; 796

³⁸ Come è noto, il mito di Persefone/Proserpina ebbe notevole fortuna nelle pratiche letterarie e teatrali dell’età goethiana. Oltre al componimento di Schiller, stampato per la prima volta nel *Musen Almanach auf das Jahr 1797*, va ricordato almeno il testo teatrale di Goethe *Proserpina*, scritto dapprima in prosa nel 1777, successivamente rielaborato in versi e incastonato poi nel Quarto Atto del *Triumph der Empfindsamkeit*. Sulla matrice del mito di Persefone/Proserpina e le sue rielaborazioni letterarie nel corso del tempo rimane fondamentale il contributo di Herbert Anton, *Der Raub der Proserpina. Literarische Traditionen eines erotischen*

lamento di Cerere'), questo celebre e fortunato mito, noto in area tedesca sulla base del compendio mitologico approntato da Benjamin Hederich,³⁹ narra del ritorno ciclico di Proserpina, figlia di Demetra/Cerere, dal mondo di tenebra dell'Ade, dove era stata condotta da Plutone, che ne volle fare la sua sposa, al mondo diurno della terra. Per richiesta della madre e per volere di Zeus si stabilì infatti che la fanciulla sarebbe tornata nel «mondo della luce» per circa metà dell'anno. Il suo ritorno si sarebbe annunciato con l'arrivo della primavera e con il conseguente rigoglio della natura. Questi avvenimenti, come è noto, venivano rappresentati durante i riti religiosi dei Misteri Eleusini e si articolavano, come ha chiarito in particolare un importante studio di Karl Kerényi,⁴⁰ in tre fasi: la perdita di Persefone nel regno di Ade, la ricerca della madre e il ricongiungimento con la figlia.

Sinnbildes und mythischen Symbols. Heidelberg: Winter, 1967. In questo testo, tuttavia, non si fa menzione del contributo di Humboldt all'interpretazione della poesia di Schiller, oggetto della nostra analisi. Sulla centralità della figura di Proserpina nella produzione goethiana, in particolare in riferimento alle *Wahlverwandtschaften*, si vedano anche le considerazioni di Giovanni Sampaolo in *Critica del moderno, linguaggi dell'antico. Goethe e le Affinità elettive*, Roma: Carocci, 1999, in part. pp. 114 ss. e 187 ss. In proposito scrive Sampaolo: «Nell'arte antica era diffusa l'immagine di Demetra come *mater dolorosa*; fu anche il tema di una delle più apprezzate liriche di Schiller, *Klage der Ceres* (Il lamento di Cerere)», p. 188-9, della ricezione humboldtiana del testo non si fa menzione. Sul melologo goethiano *Proserpina* si veda anche il recente studio di Grazia Pulvirenti e Renata Gambino, «Nello specchio delle parole: Proserpina e Ifigenia. Una lettura neurocognitiva di due figure del mito classico nell'opera di Goethe». In: *Studi germanici* 1 (2012), in part. pp. 133 dove si richiama un'interpretazione di Schelling del mito in questione: «Il personaggio di Proserpina è secondo l'interpretazione di Friedrich Schelling *die im Ur-Bewusstsein gesetzte, ihm zu Grunde liegende Potenz des anders-Seyns*. La figura della giovane riunisce in sé *das Seyende* e *das Seyn-könnende* della coscienza umana. *Das Seyende* corrisponde al principio della volontà e sarebbe da riconnettere alla componente maschile, mentre *das Seyn-könnende* al divenire, alla potenzialità dell'essere e quindi alla componente femminile. In Proserpina questi due aspetti sono ancora inscindibilmente fusi insieme nella natura androgina della sua innocenza. Non essendo consapevole della sua condizione femminile, Proserpina incarna in sé tutte le potenzialità del mutamento sospeso in un fragile equilibrio tra forze opposte. Nel momento in cui tale equilibrio è spezzato dalla violenza del divenire, che sottoforma di un evento (il rapimento) irrompe bruscamente, la mutazione di Proserpina diviene inevitabile e inarrestabile».

³⁹ Benjamin Hederich, *Gründliches mythologisches Lexikon*. Leipzig: Gleditsch, 1770, voce «Proserpina», coll. 2100-2103.

⁴⁰ Karl Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*. Zürich: Rhein-Verlag, 1962. Si veda in particolare, per comprendere l'orizzonte di riferimento del testo schilleriano, il capitolo intitolato «Raub und Trauer», pp. 47-55, in cui si mettono a confronto le fonti del mito: l'*Inno a Demetra*, i passi di Esiodo e le successive rielaborazioni ovidiane.

A differenza delle varianti ovidiane del mito, narrate nei *Fasti* e nelle *Metamorfosi*,⁴¹ con il testo del 1796 Schiller aveva messo in particolare evidenza l'affannosa e straziante ricerca della madre, sottolineando con il tono elegiaco dei suoi versi – tra i più noti nel primo Ottocento tedesco grazie alla musica di Franz Schubert⁴² – gli aspetti di malinconica mancanza legati alla perdita della giovane figlia. Tutta la vicenda del mito viene esposta dal punto di vista dell'interiorità materna, collocando il vertice semantico della narrazione nella particolare natura del legame che la lega alla figlia. Espunto, oppure soltanto alluso, risulta il racconto del rapimento e della successiva furia materna. I versi di Schiller colgono con particolare sottigliezza la tragica incapacità o impossibilità di Cerere di ritrovare nel rigoglio naturale che si rinnova ogni anno la presenza tangibile di Proserpina.⁴³ La strofa di apertura del testo schilleriano segna infatti una svolta importante nell'elaborazione del mito, un suo approfondimento, una nuova interpretazione:

Ist der holde Lenz erschienen?
 Hat die Erde sich verjüngt?
 Die besonnten Hügel grünen,
 Und des Eises Rinde springt.
 Aus der Ströme blauem Spiegel
 Lacht der unbewölkte Zeus,
 Milder wehen Zephirs Flügel,
 Augen treibt das junge Reis.
 In dem Hain erwachen Lieder,
 Und die Oreade spricht:
 Deine Blumen kehren wieder,

10

⁴¹ Publio Ovidio Nasone, *Fasti e frammenti*, a cura di Fabio Stok. In: Ovidio, *Opere*, vol. IV, Torino: UTET, 1999, pp. 308-323 (Libro IV, vv. 417-621). Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, vol. III (Libri V-VI), a cura di Gianpietro Rosati. Testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant. Traduzione di Gioachino Chiarini. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 2009, pp. 32-59 (Libro V, vv. 341-678). Non vi sono elementi in Schiller che facciano supporre una diretta ricezione dell'omerico *Inno a Demetra* (in *Inni omerici*, a cura di Filippo Càssola. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1975, pp. 38-77).

⁴² Il *Lied* composto da Schubert (D. 323) si avvale tuttavia soltanto delle prime cinque strofe del componimento schilleriano.

⁴³ Stranamente non si allontanano da questioni di genesi e di forma metrica le considerazioni degli unici due studi interamente dedicati alla poesia: Gert Theile, «Vermeintliche Freiheit: *Klage der Ceres*». In: *Gedichte von Friedrich Schiller*. Hrsg. von Norbert Oellers, Stuttgart: Reclam, 1996, pp. 179-195 e Dorothea von Mücke, «Entzauberte Natur und Tod in Schillers *Klage der Ceres*». In: *Schillers Natur. Leben, Denken und literarisches Schaffen*. Hrsg. von Georg Braungart [et alii], Hamburg: Meiner, 2005, pp. 221-222.

Deine Tochter kehret nicht.⁴⁴

[Già è apparsa la leggiadra primavera?
La terra già si è rinnovata?
Torna il verde sulle colline assolate,
E il ghiaccio si frange.
Nello specchio blu dei ruscelli
Si riflette il sorriso di Zeus sereno,
Le ali di Zefiro soffiano più soavi
Germoglia il giovane ramo.
Nel bosco si risvegliano i canti,
E l'Oreade dice:
I tuoi fiori stanno tornando,
Tua figlia non torna più.]

L'immagine armonica del *locus amoenus* descritto secondo tutti i tipici attributi tradizionali ricavati dalla versione ovidiana del mito (*Fasti* IV, vv. 427-432 e *Metamorfosi* V, vv. 376-571),⁴⁵ viene smentita dalla chiusa della strofa pronunciata da una ninfa: «Deine Blumen kehren wieder, | Deine Tochter kehret nicht.» ('I tuoi fiori stanno tornando, | tua figlia non torna più').

Il mistero eleusino sembra sospeso: i segni esteriori sono muti, le forme della natura rimangono lettera morta, lo sguardo di Cerere non trova in essa alcuna consolazione. L'immagine idilliaca di un «perpetuum ver» in Ovidio (*Metam.* V, v. 391), si trasforma qui nella condanna di un'indifferente 'primavera eterna' che ripetendosi ciclicamente acuisce il senso di mancanza di Cerere. La divinità arriva a

⁴⁴ Il testo citato è tratto dall'edizione: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*. Band I: *Gedichte. Dramen I*, hrsg. von Albert Meier, München: DTV, 2004, pp. 190-194, qui p. 190. Le traduzioni dei passi citati sono nostre.

⁴⁵ Un raffronto intertestuale tra i due testi ovidiani e la prima strofa del componimento schilleriano mostra evidenti analogie e riprese lessicali nella descrizione del *locus amoenus*. Nei *Fasti* (IV, 427-432, op. cit., p. 309s.) si legge: «Al centro dell'ombrosa valle c'è un luogo bagnato dagli spruzzi abbondanti di una cascata. C'erano lì tanti colori quanti ne esistono nella natura e il terreno risplendeva, variopinto, di ogni genere di fiori. Vedendo quel luogo [Proserpina] disse: 'Venite, compagne, venite con me e riempite il vostro grembo di fiori!'». La scena si ritrova descritta, ma in modo più articolato e geograficamente più circostanziato, nelle *Metamorfosi* (V, 385-396, op. cit. p. 37): «Non lontano dalle mura di Enna c'è un lago profondo, di nome Pergo; nemmeno il Castro ode così tanti cigni cantare sopra le onde della sua corrente. Un bosco cinge le acque avvolgendo ogni lato con le sue fronde, un velo, un riparo ai raggi di Febo. I rami danno frescura, l'umida terra varietà grande di fiori: un'eterna primavera. Mentre in questa radura Proserpina gioca e coglie ora viole ora candidi gigli, e con zelo infantile ricolma il grembo e la cesta, e vuol superare le compagne a gara nella raccolta, per Dite fa tutt'uno: la vide, l'amò, la rapì – amore all'istante» (corsivi nostri). – La differenza significativa operata dal testo di Schiller sta nella disposizione: lì il *locus amoenus* non precede la catastrofe del rapimento, ma si ripresenta dopo: il rigoglio naturale è indifferente e insensibile al dolore della madre.

maledire la sua condizione di immortale, i suoi «diritti», giacché questi le impediscono di scendere nell’Ade e rivedere la figlia («Ehret nicht der Göttin Rechte, | Ach! sie sind der Mutter Qual», vv. 47-48: ‘Non onorate i diritti della dea, | Poiché essi sono causa del dolore della madre’). Reciso le pare ogni umano legame d’affetto. Su questo aspetto, su questa significazione che si sottrae al desiderio materno, riflette l’io lirico della madre nella settima strofa, fino alla svolta in cui nel linguaggio («Sprache») viene riconosciuta l’unica modalità di ricomposizione della sfera degli affetti tra Proserpina e Cerere:

Ist mir nichts von ihr geblieben,
 Nicht ein süß erinnernd Pfand,
 Daß die Fernen sich noch lieben,
 Keine Spur der teuren Hand?
 Knüpfet sich kein Liebesknoten
 Zwischen Kind und Mutter an?
 Zwischen Lebenden und Toten
 Ist kein Bündnis aufgetan? 80
 Nein, nicht ganz ist sie entflohen,
 Nein, wir sind nicht ganz getrennt!
 Haben uns die ewig Hohen
 Eine Sprache doch vergönnt!⁴⁶

[Nulla mi è rimasto di lei?
 Nemmeno un dolce pegno del suo ricordo
 con cui amare chi è lontano,
 nemmeno una traccia della sua cara mano?
 Non s’intreccia un nodo d’amore
 Tra la figlia e la madre?
 Tra i viventi e i defunti
 non si stringe un’alleanza
 No, non del tutto mi è sottratta,
 No, non siamo del tutto separate!
 Giacché gli altissimi dèi
 a noi hanno concesso un linguaggio.]

È su questa e sulla strofa successiva che si sofferma l’attenzione ermeneutica di Humboldt. In una lettera a Schiller del 25 giugno 1796 egli riflette su questa particolare prospettiva data al mito di Proserpina, lontana da ogni allegoresi tradizionale, vale a dire sull’idea che *il linguaggio* sia l’unico possibile fondamento

⁴⁶ Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, op. cit., p. 192. Osserva in proposito Peter-André Alt: «Die Hoffnung, die Ceres aus dem Anblick der Natur zieht, erscheint in der Elegie als Produkt der Einbildungskraft, die dem Zyklus der Natur ein konkretes Sinnversprechen entnimmt, welches durch die tatsächliche Wirklichkeit nicht verbürgt ist», in Id.: *Schiller. Leben – Werk – Zeit*. Band II. München: Beck, 2000, p. 258.

di una «Gemeinschaft» intesa come comunione tra due soggetti, una comunione che travalica persino i limiti della morte. Così scrive Humboldt:

Die Entfernung von aller Allegorie, daß das Keimen und Grünen der Pflanzenwelt eine Gemeinschaft zwischen der Mutter und Tochter wird und daß Sie diese Gemeinschaft eine Sprache nennen, ist eine überaus glückliche Erfindung, und die 7. und 8. Strophe, die dies enthalten, möchte ich für die schönsten von allen erklären.⁴⁷

[Trovo sia stata una intuizione oltremodo felice mantenere una certa distanza da ogni forma di allegoria, l'aver trasformato il germogliare e il rinverdire del mondo vegetale in una comunione tra la madre e la figlia e aver definito tale comunione un linguaggio; ritengo inoltre che la settima e l'ottava strofa, che contengono quest'idea, sono le più belle dell'intero componimento.]

Il linguaggio è qui inteso come fondatore di un legame d'indissolubile comunione duale. Questa è l'intuizione che Humboldt ricava dall'esegesi dell'ottava strofa del testo di Schiller: il mistero eleusino della modernità si manifesta nell'intendere il linguaggio come quell'elemento di *coniunzione* che ripristina la totalità simbiotica e simmetrica dell'amore, in questo caso materno e filiale. Questi i versi di Schiller:

Wenn des Frühlings Kinder sterben,
Wenn von Nordes kaltem Hauch
Blatt und Blume sich entfärben,
Traurig steht der nackte Strauch,
Nehm ich mir das höchste Leben
Aus Vertumnus' reichem Horn, 90
Opfernd es dem Styx zu geben,
Mir des Samens goldnes Korn.
Traurend senk ichs in die Erde,
Leg es an des Kindes Herz,
Daß es eine Sprache werde
Meiner Liebe, meinem Schmerz.⁴⁸

[Quando i figli della primavera muoiono,
Quando il vento freddo del Nord
Rende pallidi foglie e fiori,
Triste rimane il nudo arbusto,
Il frutto più alto della vita io prendo
Dal ricco corno di Vertumno,
per darlo in sacrificio allo Stige
e tenere per me il chicco dorato del seme.
In segno di lutto io lo immergo nella terra,
vicino al cuore di mia figlia,
affinché esso diventi la parola

⁴⁷ *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, hrsg. von Walter Seidel, Band II, Berlin: Aufbau-Verlag, 1962, pp. 70-74, qui p. 72. Le traduzioni sono nostre.

⁴⁸ Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, op. cit., pp. 192-3.

del mio amore, la parola del mio dolore.]

In una lettera a Humboldt del 1° febbraio 1796, dunque di qualche mese precedente la stesura del componimento, Schiller era già ricorso ad alcuni versi – probabilmente appartenuti originariamente alla seconda scena dell’Atto Primo del *Don Karlos* – per rendere esplicito questo senso di dolorosa discrepanza tra l’esperienza emotiva, da un lato, e la rielaborazione linguistico-letteraria, dall’altro. In quei versi, probabilmente citati a memoria nella lettera, si esprime il desiderio di Karlos di trovare nel volto dell’amico Rodrigo, Marchese di Posa, uno specchio della sua interiorità in grado di riflettere la «totalità» delle sue emozioni, la sua individuale *Empfindsamkeit*, e instaurare così un’armonia simbiotica perfetta, ovviando ai limiti del linguaggio:

O schlimm, daß der Gedanke
Ernst in der Sprache todte Elemente
Zerfallen muß, die Seele zum Gerippe
Absterben muß, der Seele zu erscheinen;
Den treuen Spiegel gieb mir, Freund, der *ganz*
Mein Herz empfängt und *ganz* es widerscheint.⁴⁹

[Sorte crudele spetta al pensiero
Che nei morti elementi del linguaggio
Deve disfarsi, e l’anima deve trasformarsi
In uno scheletro per apparire a un’altra anima;
Sii per me, amico, uno specchio fedele in cui tutto
Il mio cuore trovi custodia e tutto possa riflettersi.]

Con il testo *Die Klage der Ceres* il pessimismo qui espresso nei confronti del linguaggio si rovescia nella consapevolezza che solo attraverso il linguaggio è possibile ipotizzare un legame di reciprocità simmetrica. Lo sconforto iniziale che caratterizza lo stato d’animo di Cerere, al pari di quello di Karlos nei confronti dell’amico Posa, consisteva nell’incapacità di sviluppare un linguaggio di reciprocità

⁴⁹ Versi citati nella lettera di Friedrich Schiller a Wilhelm von Humboldt del 1° febbraio 1796, in Schiller, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Band 12: *Briefe II 1795-1805*, a cura di Norbert Oellers. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2002, pp. 147-150, qui p. 147 (traduzione nostra). – Per un inquadramento storico-critico del *Don Karlos* si veda Maria Carolina Foi, «Il prezzo dell’amore. Incontri pericolosi nel ‘Don Carlos’ di Friedrich Schiller». In: *Cultura e rappresentazione nell’età di Goethe*. A cura di Michele Cometa e Luca Crescenzi. Roma: Carocci, 2003, pp. 105-140 e Ead., «La buona causa e i mezzi ignobili». In: Friedrich Schiller, *Don Carlos*. A cura di Maria Carolina Foi. Venezia: Marsilio, 2004, pp. 11-47.

comunicativa con la figlia perduta. La svolta del componimento lirico sta dunque nella capacità, permessa dal linguaggio, di cogliere il movimento ciclico delle forme naturali come una risposta pacificatrice all'angoscia della madre, una risposta che non rimuove la componente malinconica, ma la redime con la fiducia nella presenza tramutata della figlia nel rigoglio primaverile: «In des Lenzes heiterm Glanze | Lese jede zarte Brust, | In des Herbstes welkem Kranze | Meinen Schmerz und meine Lust» (vv. 129-132, 'Nel sereno splendore della primavera | Ogni cuore sensibile legga, | Nell'appassita ghirlanda dell'autunno | tutto il mio dolore e tutta la mia gioia').

L'elegante intreccio chiastico dei versi finali e la conseguente endiadi di «amore» e «dolore» riproducono anche visivamente il modo in cui, come in musica, l'allegro del ritrovato contatto con la figlia si intreccia all'adagio malinconico di una relazione che si consuma ora nel simbolo. I segni della natura tornano però ad essere significativi, diventano ora vocaboli dell'affetto. Il linguaggio si fa mediatore tra la madre e la figlia, tra il presente e l'assente. Su questa intuizione, ricavata non da ultimo forse proprio dal confronto con la poesia schilleriana, si basa tutta l'elaborazione successiva della teoria del linguaggio di Humboldt, che troverà sviluppo e articolazione molto tempo più tardi, negli anni Venti e Trenta dell'Ottocento. Il suo nucleo originario risale tuttavia agli anni Novanta del Settecento e all'orizzonte culturale proprio di quell'epoca, che trova nella prassi letteraria il suo luogo più legittimo di attestazione.

6. «Invariabile dualismo»

È la costante attenzione alla natura di questo legame duale, di questa sinergia costitutiva tra due soggettività – «Denkkräfte», per ricordare un'espressione ricorrente in Humboldt – l'elemento centrale che si registra anche nelle riflessioni sorte intorno alla metà degli anni Venti, secondo una linea di continuità concettuale che permette di

leggere il macrotesto degli scritti humboldtiani come una variazione polifonica sostanzialmente unitaria e sistematica su alcuni temi fondamentali.⁵⁰

Nel 1826 infatti, dunque pochi mesi prima del lavoro *Sul duale*, egli afferma nei *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*, che il linguaggio è «l'unico elemento mediatore» che si interponga tra «la forza di un soggetto pensante e l'altra».⁵¹ Questa posizione viene ricondotta a una più generale considerazione filosofica sul funzionamento del linguaggio che mira a mettere in luce l'azione di una struttura duale nei suoi fondamenti ultimi. «Si ritrova infatti nel linguaggio stesso», così prosegue Humboldt con un tono quasi aforistico, «un invariabile dualismo, e il parlare dipende interamente dal rivolgere la parola e dal ricevere risposta».⁵² Questa intuizione – destinata a grande fortuna nel Novecento⁵³ – si riproporrà, con sottili variazioni lessicali, nel saggio *Sul duale*. È importante, tuttavia, sottolinearne l'*anteriorità* rispetto a quel saggio per comprendere – come si vedrà in seguito – quali siano i tratti di reale novità introdotti dal discorso del 1827.

L'idea di una strutturazione dialogica originaria del linguaggio, che Humboldt afferma nei *Grundzüge* e che a suo avviso costituisce lo «il prototipo originario [*Urtypus*] di tutte le lingue»,⁵⁴ è da lui riconosciuta come il fondamento – cronologico e logico – di ogni 'individuale' atto di parola e di pensiero storicamente, cioè empiricamente, realizzato. In questo modo egli svincola il prefisso «Ur», ubiquitario nei discorsi filologici dell'epoca, da una prospettiva meramente

⁵⁰ Lo ricorda Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg: Meiner, 2010 [1923], p. 98: «Für jede Darstellung der Humboldtschen Grundgedanken entspricht hieraus das Recht und die Notwendigkeit, die Gesamtheit dieser Grundgedanken um bestimmte systematische Mittelpunkte zu gruppieren – auch wo er diese Zentren nicht selbst als solche bezeichnet und herausgehoben hat. Humboldt ist zwar im Grunde ein durchaus systematischer Geist; aber er ist jeder bloß äußeren Technik der Systematisierung feind».

⁵¹ Wilhelm von Humboldt, *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus* in GS v, 380: «Zwischen Denkkraft und Denkkraft aber ist die einzige Vermittlerin die Sprache».

⁵² «Es liegt aber auch in der Sprache selbst ein unabänderlicher Dualismus, und alles Sprechen ist auf Anrede und Erwiederung gestellt» (GS V, 380s.).

⁵³ Ne traccia le vicende della ricezione Sarah Bösch, *Wilhelm von Humboldt in Frankreich. Studien zur Rezeption (1797–2005)*, Paderborn [u.a.]: Schöningh, 2006.

⁵⁴ GS v, 381 (traduzione nostra).

temporale, affermando invece l'idea di un principio originario di genesi del linguaggio costante, inesauribile, infinitamente ripetibile e kantianamente universale.

Il nesso di strutturale interdipendenza che Humboldt riconosce tra parola e pensiero, tra linguaggio e intellesione, segna inoltre un punto di svolta anche rispetto ai fondamenti del criticismo kantiano che, come ricorda Ernst Cassirer, aveva eluso una disamina del ruolo del linguaggio, e della diversità delle lingue, nella formazione e nell'uso delle categorie «a priori» del pensiero. Humboldt prende invece avvio proprio dall'esperienza della diversità delle lingue, per mettere in evidenza la componente sempre storicamente e socialmente determinata che permette lo sviluppo del pensiero individuale e la possibilità di una sua articolazione cartesianamente chiara e distinta da parte del singolo. Il procedimento dell'«appercezione trascendentale», questa l'intuizione di Humboldt, si configura come un atto di articolazione linguistica.⁵⁵

Ancora una volta è l'idea di dualità a guidare la sua riflessione. Così scrive infatti Humboldt nei *Grundzüge*:

Im Menschen aber ist das Denken wesentlich an gesellschaftliches Daseyn gebunden, und der Mensch bedarf, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen, zum blossen Denken eines dem Ich entsprechenden Du, der Begriff erreicht seine Bestimmtheit und Klarheit erst durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft.⁵⁶

[Nell'essere umano il pensare è essenzialmente legato all'esistenza sociale, e per ogni atto di pensiero, oltre che per ogni relazione corporea o legata al sentimento, l'essere umano necessita di un *Tu* che corrisponda all'*Io*; il concetto raggiunge la sua determinazione e la sua chiarezza soltanto quando ritorna dopo essersi riflesso nella forza di un altro soggetto pensante.]

Non si tratta, a ben vedere, di una confutazione del pensiero kantiano – la concettualità humboldtiana infatti, come ha mostrato ancora Ernst Cassirer,⁵⁷ è

⁵⁵ Si veda su questo punto e sulle ripercussioni filosofiche della teoria humboldtiana: Jochem Hennigfeld, «Sprache als Weltansicht. Humboldt – Nietzsche – Whorf», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), pp. 435 – 451, in part. p. 436.

⁵⁶ GS v, 380 (traduzione nostra).

⁵⁷ Ernst Cassirer, «Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie» (1923), in *Festschrift für Paul Hensel*, hrsg. von Julius Binder, Greiz: Ohag, 1923, pp. 105–127. Si veda anche Wolfgang Neugebauer, «Verwaltung und Gesellschaft in der Geschichte des preußischen Kulturstaats», in *Krise, Reformen – und Kultur. Preußen vor und nach der Katastrophe von 1806*, hrsg. von Bärbel Holtz, Berlin: Duncker & Humblot, 2010, pp. 299–318.

interamente costruita sull'impianto delle tre *Critiche* di Kant – bensì di un tentativo di costruttiva re-interpretazione della razionalità kantiana alla luce dei progressi nel frattempo avvenuti nel campo degli studi sul linguaggio.

La genesi trascendentale del concetto viene descritta da Humboldt in linea con lo schematismo kantiano; ciò che varia è l'accento da lui posto sull'interrelazione empirica che ha necessariamente luogo tra soggetto e oggetto nel processo di distillazione di ciò che viene definito 'oggetto' del conoscere. Il concetto, così prosegue infatti Humboldt,

wird erzeugt, indem er sich aus der bewegten Masse des Vorstellens losreißt, und dem Subject gegenüber zum Object bildet. Es genügt jedoch nicht, dass diese Spaltung in dem Subjecte allein vorgeht, die Objectivität ist erst vollendet, wenn der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt, was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist.⁵⁸

[risulta generato quando si separa dalla mobile massa della rappresentazione, mostrandosi dinnanzi al soggetto nelle forme di un oggetto. Non è tuttavia sufficiente che questa separazione avvenga soltanto nel soggetto: si raggiunge infatti un grado completo di oggettività quando il soggetto che produce la rappresentazione ravvisa realmente il pensiero al di fuori della sua soggettività, e ciò è possibile solo in un altro essere che come lui produce rappresentazioni e pensa.]

Il ruolo innegabile dell'interazione duale trova così la sua legittimazione all'interno di una prospettiva teorica trascendentale. «Per questo motivo», così conclude Humboldt, «il linguaggio è un requisito necessario per la genesi prima del pensiero e per il progressivo affinamento dello spirito».⁵⁹

7. Dal duale alla dualità

Dopo aver raccolto, con lo spirito di un appassionato collezionista di rarità, le manifestazioni empiriche del duale nelle lingue a lui note del mondo e averne tentato una sistemazione in forma di atlante tipologico e geografico nelle prime due parti del suo saggio, Humboldt propone nella terza parte del suo intervento, una riflessione

⁵⁸ GS v, 380.

⁵⁹ GS v, 381: «So ist die Sprache ein nothwendiges Erforderniss zur ersten Erzeugung des Gedanken, und zur fortschreitenden Ausbildung des Geistes».

sulle ‘motivazioni’ del duale, ovvero sulle ragioni della sua esistenza. Questa terza parte risulta, nel nostro discorso, la più rilevante, benché la critica humboldtiana le abbia dedicato solo scarsa attenzione.

Nelle ultime pagine del suo intervento Humboldt intende anzitutto verificare i risultati ottenuti per via di induzione, vale a dire a partire da un’«indagine rigorosamente storica», attraverso gli strumenti della ragion pura e di ciò che egli definisce il punto di vista della «grammatica filosofica». Il duale si fa, così, non soltanto oggetto di una conoscenza storico-filologica, cioè ricavata *ex-post* a partire da dati empirici, ma esige anche una spiegazione causale, costruita con gli strumenti della teoria. Con l’obiettivo di dimostrare che lo studio del duale costituisce una *via regia* verso la conoscenza delle strutture fondamentali del linguaggio, Humboldt intende al tempo stesso «confutare coloro che definiscono il duale un lusso e un eccesso della lingua», sminuendone così il significato.⁶⁰

Si riferisce, quando afferma questo, a una posizione già assunta dall’amico August Ferdinand Bernhardt (1769–1820): in due punti della sua *Sprachlehre* (1801) quest’ultimo aveva criticato l’idea che il duale fosse soltanto un «lusso superfluo» di alcune lingue, cioè un’espressione grammaticale a cui si sarebbe potuto rinunciare in termini di economia linguistica, data la sua sostanziale inutilità e sostituibilità. Contro questa idea, dominante nelle trattazioni sul duale fin dall’antichità, Humboldt mobilita ingenti risorse speculative: il duale è per lui la manifestazione più interessante della morfologia linguistica. E la più essenziale, poiché traduce in termini linguistici, cioè in forma grammaticale, l’esperienza della dualità, cioè una particolare visione del mondo (*Weltansicht*) fondata su una logica di legami di coappartenenza e interazione di simbiotica complementarità.

L’operazione che Humboldt compie in questa parte del saggio consiste dunque in una importante precisazione concettuale circa la «natura di questa forma linguistica» (*die Natur dieser Sprachform*). Egli intende cioè chiarire, procedendo ora per deduzione «da idee generali», che tipo di legame (*Band*) designa il duale; su quale tipo di relazione logica esso si fonda; e in che modo l’articolazione di legami duali attraverso le risorse della morfologia si collega in maniera essenziale alle

⁶⁰ GS VI, 29; 800

strutture fondamentali e originarie del linguaggio.

Integrando dunque la «strada dell'osservazione» empirica con una riflessione di carattere teoretico, Humboldt dà avvio alla seconda parte della sua argomentazione cercando anzitutto di superare un luogo comune che grava sulla questione del duale, un «punto di vista forse non ancora del tutto insolito», secondo il quale il duale andrebbe inteso «semplicemente come un plurale limitato, introdotto accidentalmente per il numero *due*».⁶¹ Benché a sostenere questo punto di vista vi fosse l'*opinio communis* dei grammatici della tradizione ma anche di moltissimi filologi contemporanei, Humboldt non esita a discostarsi dalla fallacia insita in questa prospettiva. La definisce infatti un «punto di vista assolutamente errato» (*eine durchaus irrige Ansicht*). Non è questione di puntigliosità, ma di rigore e acume interpretativo. Due sono i motivi del suo dissenso: da un lato, perché a seguito di quella «irriga Ansicht» il duale viene ridotto a una mera forma di pluralità, una pluralità certamente più specifica («un plurale limitato»), che tuttavia cancella la peculiarità logica e semantica del legame individuato dal duale, assimilandolo a una relazione di accumulo, come nel caso appunto del plurale, e non di necessaria appartenenza reciproca tra i due termini. Dall'altro, perché quell'«erroneo punto di vista», ancora così diffuso negli ambienti linguistico-filologici del suo tempo, considera l'esistenza del duale come un fenomeno «casuale» (*zufällig*) del linguaggio, accidentalmente accolto nell'economia delle strutture linguistiche per designare l'accostamento di due termini di per sé autonomi.

Humboldt ricorda certo che in alcune lingue esiste «senza dubbio un simile plurale più limitato che, quando si riferisce a due oggetti, tratta la dualità come un numero piccolo». Precisa però che «anche in questo caso esso non deve essere in alcun modo confuso con il vero duale».⁶² Prende, quale primo esempio, la lingua degli Abiponi, una popolazione del Paraguay, che conosceva tramite le trascrizioni che l'amico Lorenzo Hervás y Panduro (1735–1809), gesuita direttore della Biblioteca pontificia del Quirinale conosciuto a Roma durante la permanenza del 1802–1808, aveva compiuto della *Historia de Abiponibus* di Martin Dobrizhoffer

⁶¹ GS VI, 25; 791

⁶² GS VI, 19; 789

(1718–1791), un influente gesuita austriaco missionario in Paraguay dal 1748 al 1767. Basandosi sul dettato del testo di Dobrizhoffer trascritto da Hervás,⁶³ Humboldt parla di un «duplice plurale: un plurale più limitato per due o più, ma sempre pochi, termini, e uno più ampio per molti termini».⁶⁴ Cita, tra gli esempi, il caso della parola *choale* ('uomo'), riportandone la corrispettiva forma di plurale limitato (nelle varianti *choalèc* e *choaleèna*, 'due o pochi uomini') e una forma di plurale più ampio (*choaliripi*, a indicare 'una grande quantità di uomini intesi come gruppo').⁶⁵ Un'annotazione di Dobrizhoffer avrebbe potuto indurre Humboldt a ritenere le forme di plurale limitato «analoghe» a certe forme duali del greco. Scrive infatti Dobrizhoffer: «Come i greci si servivano di un duale oltre che di un numero plurale per definire due termini appartenenti alla stessa specie, così gli Abiponi a loro volta ricorrono a una doppia forma di plurale; la prima segnala i casi che riguardano più di un termine, mentre la seconda riguarda i casi che riguardano termini davvero numerosi».⁶⁶ Humboldt non segue questa interpretazione, cioè non sovrappone le nozioni di «plurale limitato» e di «duale», ma ne sottolinea al contrario la sottile, eppure decisiva differenza.⁶⁷

⁶³ Conservato con la segnatura Coll. Ling fol. 80.

⁶⁴ GS VI, 19; 789

⁶⁵ Si veda in proposito il commento di Manfred Ringmacher e Ute Tintemann in: Wilhelm von Humboldt, *Südamerikanische Grammatiken*. Herausgegeben von Manfred Ringmacher und Ute Tintemann. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, 2011, p. 612: «Die Formen, die für Hervás zu Dualen werden, sind die normalen Plurale des Abiponischen, die auch mit verbalen Pluralen kongruieren, während die Formen auf *-ipi* (*ioaliripi*, Menschenmenge, *ahëpegeripi*, Pferdeherde) eine große Menge als kollektive Einheit bezeichnen [...]. Humboldt nennt als Beispiele „choale, Mensch“ (d.i. *ioale*) mit dem „engeren“ Plural *choalèc* (d.i. *ioalee*) oder *choaleèna* und dem „weiteren Plural *choaliripi* sowie (in einer Hervás [Coll. Ling. Fol. 80] folgenden Schreibung) *ahëpegak*, Pferd“ mit *ahëpega* und *ahëpegeripi*. Die Deutung als Dual ist hier überwunden, und Humboldt hält sich ganz an das, was Dobrizhoffer über die beiden Formen tatsächlich gesagt hat».

⁶⁶ Citato in W. von Humboldt, *Südamerikanische Grammatiken*, op. cit., p. 612.

⁶⁷ Humboldt adduce altri esempi di «doppio plurale» traendoli dalla lingua tahitiana. La sua fonte in proposito è l'opera intitolata *A Grammar of the Tahitian dialect of the Polynesian language*, pubblicata a Tahiti pochi anni prima, nel 1823. Basandosi su quest'opera Humboldt può affermare che anche questa lingua «conosce altresì questo plurale più ampio o più limitato, indicandolo però semplicemente con specifiche parole preposte al sostantivo e non ancora chiarite nel loro significato originario, che solo impropriamente potrebbero essere chiamate forme grammaticali». L'esempio più articolato di una lingua che prevede, oltre al duale, diverse forme di plurale per differenti numeri (un plurale limitato per i numeri da tre a nove; un plurale per il numero dieci; un plurale per quantità indeterminate) è l'arabo. Le fonti

La natura del duale non è a suo avviso una questione *quantitativa*, non dipende cioè dall'esistenza di due termini considerati insieme. Per questo ritiene errata la concezione che considera il duale come un plurale ristretto arbitrariamente ridotto a due termini. Ciò che distingue il duale da altre forme di «plurale limitato», di paucale, è piuttosto il tipo di legame che intercorre tra i due termini coinvolti. Si tratta, in altre parole, di una differenza *qualitativa* che riguarda la logica sottesa al legame della dualità.

8. «Der wahre Dualis»

Il nesso del duale, ciò che Humboldt definisce il «vero duale» (*der wahre Dualis*),⁶⁸ non si fonda a suo avviso sull'idea di un «plurale limitato», né corrisponde all'idea del «due» (*zwei*) come «numero piccolo». Esso articola invece in forma tangibile un nesso di «dualità» (*Zweiheit*), ovvero una relazione logica in cui l'identità dei due termini coinvolti si definisce soltanto alla luce del loro legame reciproco e si mostra in relazioni di specularità, gemellarità e perfetta complementarità. In presenza di un «vero duale» i due termini vengono infatti identificati da un nome o da un pronome singolo, poiché entrambi i termini si appartengono reciprocamente, secondo relazioni di polarità e di reciprocità fondativa a costituire un'unità solidale.

Humboldt sottolinea a più riprese la necessità di riconoscere lo statuto specifico della «dualità», in particolare le sue peculiarità logiche, quale fondamento «visibile e invisibile» del duale grammaticale. Questo per evitare rischi di «confusione» terminologica e concettuale, ma anche per porre le basi di un discorso più ampio che fa della dualità la figura concettuale centrale della sua riflessione filosofica sul linguaggio. Così formula la sua descrizione del concetto di «dualità», delineandola in un passo al quale è opportuno prestare molta attenzione se si vuole

che Humboldt ha consultato in merito sono la *Grammaire arabe* di Silvestre de Sacy, alla quale però affianca, in maniera si direbbe polemica e contrastiva, i *Fundamenta Linguae Arabicae*, un'opera di Andreas Oberleitner (1789–1832), orientalista austriaco, pubblicata a Vienna nel 1822. Di questo autore Humboldt possedeva nella propria biblioteca anche una *Chrestomathia Arabica*, pubblicata nel 1824.

⁶⁸ GS VI, 19; 789

comprendere la sottigliezza e il portato concettuale dell'intera argomentazione:

Der so eben als irrig angeführten Vorstellung des Dualis, die sich auf den Begriff der blossen Zahl *zwei*, als einer der vielen in der Zahlreihe fortlaufenden beschränkt, steht diejenige entgegen, die sich auf den Begriff der *Zweiheit* gründet, und den Dualis wenigstens vorzugsweise der Gattung von Fällen zueignet, welche auf diesen Begriff zu kommen Veranlassung geben. Nach dieser Vorstellung ist der Dualis gleichsam ein Collectivsingularis der Zahl *zwei*, da der Pluralis nur gelegentlich, nicht aber seinem ursprünglichen Begriff nach, die Vielheit wieder zur Einheit zurückführt.⁶⁹

[All'immagine del duale ora indicata come errata [ovvero quella] che si limita al concetto del puro e semplice numero *due* come uno dei molti numeri progressivi della serie numerica, si oppone quella che si fonda sul concetto di dualità e assegna il duale principalmente al tipo di casi che danno adito a questo concetto. Secondo questa immagine il duale è, per così dire, un singolare collettivo del numero *due*, dato che il plurale riconduce di nuovo il molteplice all'unità solo occasionalmente e non secondo il suo concetto originario.]

Sono qui delineate in maniera precisa due prospettive di interpretazione del duale in competizione tra loro. Quella che Humboldt ritiene *autentica* riconosce nel duale un nesso specifico di simbiotica interazione tra due termini, un nesso linguistico originato principalmente da una famiglia di casi (*Gattung von Fällen*) in cui i due termini coinvolti sono, ad un tempo, separati e uniti da una radice comune.

Questa peculiare 'unità nella divisione', questo nesso di appartenenza reciproca che è al tempo stesso divisione e ricongiunzione unitaria, si manifesta attraverso il duale secondo le modalità di un «singolare collettivo del numero *due*»: secondo il «suo concetto originario», dunque nella sua più profonda funzione, il duale «riconduce», cioè traduce in segno e mette in evidenza (*bezeichnet*), l'apparente isolamento dei due termini coinvolti «all'unità» (*Einheit*) di una coppia in sé conchiusa, articolando a livello linguistico il complesso legame logico e identitario che sussiste tra i due termini e che sottintende una riflessione approfondita sul significato della singolarità e della pluralità.⁷⁰ «Il duale» – così scrive Humboldt – «condivide pertanto ad un tempo la natura plurale, in quanto *Mehrheitsform*, e la natura singolare, in quanto designazione di una totalità conchiusa (*als Bezeichnung eines geschlossenen Ganzen*)».⁷¹

⁶⁹ GS VI, 21; 791

⁷⁰ GS VI, 22; 797

⁷¹ *Ibidem*

Questa peculiare intersezione di singolarità e di pluralità richiede una revisione di entrambi questi concetti e permette a Humboldt di delineare con precisione ciò che intende quando parla del «vero duale» in quanto «singolare collettivo». Questo particolare rapporto di congiunzione tra singolarità e collettività, prosegue infatti, «si attesta del resto in tutte le lingue quale fondamento del duale (*als die Grundlage des Dualis*), sebbene tutte le lingue nell'uso successivo mescolino invero la rappresentazione esatta e quella errata del duale, che qui abbiamo separato, ed esprimano con esso tanto il *due* che la *dualità* (*zum Ausdruck von zwei, als der Zweiheit*)».

9. La pertinenza del duale: intersezioni epistemiche

La distinzione tra il semplice accostamento di due termini, da un lato, e il riconoscimento del «vero» nesso di dualità, dall'altro, costituisce il nucleo teorico fondamentale del concetto di duale secondo Humboldt. Ciò significa che, a partire dalle occorrenze empiriche in cui il duale si mostra nelle lingue del mondo, Humboldt sta delineando un profilo teorico generale di questa categoria: egli traccia cioè un modello ideale che nell'individualità concreta delle singole lingue prese in esame ammette gradi diversi di realizzazione e, come emerge dalla precedente citazione, forme di mescolanza. Così egli riassume il quadro tassonomico con cui il duale si manifesta o si può manifestare nella realtà empirica:

Prüft man nunmehr die verschiedene Art, auf welche die [...] Sprachen den Dualis behandeln, so lassen sich dieselben im Ganzen, und einzelne Abstufungen ungerechnet, füglich in folgende drei Classen abtheilen.

Einige dieser Sprachen nehmen die Ansicht des Dualis von der redenden und angeredeten Person, dem *Ich* und dem *Du* her. In diesen haftet derselbe am Pronomen [...], ja beschränkt sich bisweilen allein auf das Pronomen der ersten Person in der Mehrheit, auf den Begriff des *Wir*.

Andre Sprachen schöpfen diese Sprachform aus der Erscheinung der paarweis in der Natur vorkommenden Gegenstände, der Augen, der Ohren und aller doppelten Gliedmassen des Körpers, der beiden grossen Gestirne u. s. f. [...].

Bei andren Völkerstämmen endlich durchdringt der Dualis die ganze Sprache, und erscheint in allen Redetheilen, in welchen er Geltung erhalten kann. Es ist daher bei diesen keine besondere Gattung, sondern der allgemeine Begriff der Zweiheit, von dem er ausgeht.⁷²

⁷² GS VI, 17; 787-788.

[Se si esamina ora il differente modo in cui le lingue [...] trattano il duale, esse si possono suddividere in complesso, senza calcolare singole gradazioni, nelle tre seguenti classi:

Alcune lingue traggono l'idea del duale dalla persona che parla e da quella a cui è rivolto il discorso: dall'*io* e dal *tu*. In queste lingue esso inerisce al pronome, [...] limitandosi talvolta soltanto al pronome della prima persona plurale, al concetto di *noi*.

Altre lingue attingono questa forma linguistica dal fenomeno degli oggetti che compaiono a coppie in natura, gli occhi, le orecchie, tutte le membra doppie del corpo, i due grandi astri e così via. [...]

Presso altri ceppi etnici infine il duale pervade l'intera lingua e compare in tutte le parti del discorso in cui può avere valore. Pertanto presso questi popoli non è da un particolare genere che esso deriva, ma dal concetto generale della dualità.]

L'esperienza della dualità, il «concetto generale della dualità», assume nella concezione humboldtiana del linguaggio e della sua antropologia un valore di assoluta centralità. L'esistenza del duale e la sua capacità di «pervadere» l'intera struttura di una lingua – come avviene, secondo l'analisi humboldtiana, «nelle lingue sanscritiche, nelle semitiche, nelle groenlandesi, nell'araucana e, sebbene con minore completezza, nella lingua lappone»⁷³ – è la testimonianza più eloquente del valore della dualità come principio generale dell'esperienza e della sua rilevanza per l'essere umano. «Il concetto di dualità», scrive Humboldt in proposito,

gehört dem doppelten Gebiet des Sichtbaren und Unsichtbaren an, und indem er sich lebendig und anregend der sinnlichen Anschauung und der äusseren Beobachtung darstellt, ist er zugleich vorwaltend in den Gesetzen des Denkens, dem Streben der Empfindung, und dem in seinen tiefsten Gründen unerforschbaren Organismus des Menschengeschlechts und der Natur.⁷⁴

[appartiene ora alla duplice sfera del visibile e dell'invisibile e, presentandosi in modo vivo e stimolante all'intuizione sensibile e all'osservazione esterna, predomina al tempo stesso nelle leggi del pensiero, nel tendere della sensazione e nell'organismo del genere umano e della natura, insondabile nei suoi fondamenti più remoti.]

Viene così compendiato l'ambito di pertinenza della dualità, il territorio in cui essa può essere esperita. La sua estensione non conosce confini: nella visione humboldtiana essa abbraccia la totalità dei campi di esperienza dell'uomo e i rispettivi ambiti epistemici, secondo le codificazioni tardo-settecentesche degli stessi che Humboldt evidentemente ancora segue. Partendo dalle manifestazioni esteriori

⁷³ GS VI 26; 790

⁷⁴ GS VI 24; 795

percepibili attraverso l'intuizione sensibile (*sinnliche Anschauung*), il concetto della dualità predomina secondo Humboldt anche nel campo della logica (*ist er zugleich vorwaltend in den Gesetzen des Denkens*), della psicologia empirica (*dem Streben der Empfindung*), ma anche della fisiologia e della filosofia della natura (*dem in seinen tiefsten Gründen unerforschbaren Organismus des Menschengeschlechts und der Natur*), secondo un mosaico epistemico che ha come oggetto privilegiato di indagine l'*homo totus*, ovvero l'immagine dell'uomo nella sua totalità psico-fisica. La categoria della dualità si mostra così come il principio gnoseologico fondamentale a cui è ricondotta l'unità della conoscenza attraverso i diversi ambiti del sapere.

Humboldt precisa poi, in una serie di passaggi di crescente complessità, come avviene il processo con cui il linguaggio articola legami di dualità attraverso il duale: «Anzitutto, per partire dall'osservazione più semplice e superficiale, un gruppo di due oggetti spicca di per sé in quanto si può abbracciare all'istante con lo sguardo ed è in sé conchiuso».⁷⁵ Si sofferma poi su ambiti più specifici in cui la dualità si manifesta a livello della struttura fisica degli organismi viventi: «Successivamente», scrive, «nell'uomo la percezione e la sensazione della dualità passa nella separazione dei due sessi e in tutti i concetti e sentimenti che vi si riferiscono; essa lo accompagna inoltre nella formazione del suo corpo e di quello degli animali in due metà uguali con membra e organi di senso presenti a coppie».⁷⁶ La sua rassegna coinvolge infine una dimensione cosmica: «[P]roprio alcuni dei fenomeni più maestosi e più grandi nella natura si presentano come dualità, o sono concepiti come tali: i due grandi astri che determinano il tempo, il giorno e la notte, la terra e il cielo che l'avvolge, la terra ferma e le acque e così via».⁷⁷

L'esistenza del duale in grammatica, così suggerisce questa parte dell'argomentazione, parrebbe motivata dall'esperienza di fenomeni di dualità esterna. «Ciò che appare ovunque presente all'intuizione (*Anschauung*) il senso linguistico (*Sprachsinn*) lo trasferisce in modo naturale ed espressivo nella lingua

⁷⁵ GS VI, 28; 798

⁷⁶ GS VI, 25; 795

⁷⁷ GS VI, 26; 795

attraverso una forma consacrata ad esso in particolare». ⁷⁸ La lingua infatti «reca in sé tracce del fatto di essere stata creata nella sua formazione principalmente dalla visione del mondo sensibile o dall'interno del pensiero, dove quella visione del mondo si era già formata attraverso il lavoro dello spirito». ⁷⁹

La seconda strada che viene qui suggerita e che riguarda l'«interno del pensiero» e il «lavoro dello spirito», apre a un'ulteriore interpretazione del duale e delle sue origini, un'interpretazione nella quale Humboldt rintraccia la «radice» profonda di questa forma grammaticale e il suo collegamento con le strutture originarie del linguaggio nella sua generalità. È infatti «nell'invisibile organismo dello spirito, nelle leggi del pensiero, nella classificazione delle sue categorie, che il concetto di dualità si radica in maniera ancor più profonda e originale: nella tesi e nell'antitesi, nel porre e nel togliere, nell'essere e nel non essere, nell'io e nel mondo». ⁸⁰ In queste distinzioni e opposizioni fondamentali, che hanno evidentemente portata *metafisica*, vige la legge della dualità. Nella chiarezza concettuale di una forma grammaticale, il linguaggio traduce in termini tangibili, cioè articolati, questa originaria dicotomia che presiede ai fondamenti stessi dell'essere, del pensiero e dell'esperienza del mondo. Analizzare una singola forma grammaticale come il duale significa così indagare attraverso una prospettiva privilegiata l'«organismo» di una lingua, cioè le modalità fondamentali con cui e su cui essa edifica la sua «individualità grammaticale». ⁸¹

Quest'ultima «influisce fundamentalmente sullo spirito e sul modo di pensare della nazione» ma al tempo stesso rappresenta una sfaccettatura particolare di un «senso linguistico» (*Sprachsinn*) universale che nell'individualità di «ogni nazione» agisce come un «principio propriamente creativo e trasformatore della lingua». ⁸² La lingua infatti, così afferma Humboldt, «non è in alcun modo un semplice strumento di comunicazione, ma l'impronta dello spirito e della visione del mondo di chi

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ *Ibidem*

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ *Ibidem*

⁸² *Ibidem*

parla». ⁸³ Il senso della dualità, la capacità cioè di cogliere tale categoria e trasferirla – nelle forme e nell'estensione più diversa – nelle strutture del linguaggio, si lega a una *Weltanschauung* – Humboldt parla quasi sempre di «Weltansicht» – che nella dualità scorge la chiave d'accesso a un'interpretazione globale dell'esperibile.

10. Immagini paradigmatiche della dualità: il caso dei gemelli divini

Nel saggio humboldtiano la descrizione del vincolo di 'reciproca appartenenza' su cui si fonda il legame della dualità si avvale in maniera rilevante di una serie di immagini tratte dal mondo della letteratura classica, in particolare dall'immaginario epico dei fratelli-eroi amici e dei gemelli divini, come vengono presentati nei poemi omerici e nelle *Metamorfosi* di Ovidio.

Si tratta, in entrambi i casi, di immagini che rappresentano vincoli di fratellanza divina e fraternità umana. Tali immagini assumono per Humboldt un valore di archetipo antropologico: esse si mostrano come modelli relazionali di reciprocità, nei quali si manifesta l'essenza sostanziale di un legame indissolubile, sancito da vincoli genealogici di natura e di sangue, da un lato, e contemporaneamente di affettività, dall'altro. Scrive Humboldt in proposito:

Man vergleiche nur die Stellen Griechischer und Römischer Dichter, wo von den, auch als Nachbarsterne in die Augen fallenden Tyndariden, oder sonst von Brüderpaaren die Rede ist. Wieviel lebendiger und ausdrucksvoller stellen die einfachen Dualendungen [...] bei Homer die Zwillingsnatur dar, als die Ovidische Umschreibung es thut [...]. ⁸⁴

[Si confrontino i passi dei poeti greci e romani in cui si parla dei Tindaridi, che allo sguardo si presentano come stelle vicine, o di altre coppie di fratelli. Con quanta più vivezza ed espressività le semplici desinenze del duale [...] raffigurano in Omero la natura della gemellarità, più di quanto non faccia la perifrasi in Ovidio.]

Il riferimento di Humboldt è il Libro XI dell'*Odissea*, in particolare vv. 299-320, nei quali Ulisse, superata la discesa agli inferi, nel *Catalogo delle eroine* racconta di

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ GS VI, 29; 797

aver visto Leda, sposa di Tindaro, con i figli Castore e Polluce, ovvero i Dioscuri, definiti dall'espressione duale «geinato paide», ovvero i fratelli gemelli:

E vidi Leda, la consorte di Tindaro,
che a Tindaro generò due figli d'animo forte,
Castore domacavalli e Polluce bravo coi pugni.
Entrambi li copre, vivi, la terra generatrice:
Per onore avuto da Zeus, essi anche sottoterra
una volta son vivi e un'altra son morti,
a giorni alterni. Onore come gli dei hanno in sorte.⁸⁵

Alla descrizione dei Dioscuri fa seguito la menzione dei gemelli Oto ed Efialte, della loro bellezza e della loro fine precoce:

Ifimedeia, la consorte di Aloeo, vidi
dopo di lei, che diceva d'essersi unita con Posidone;
e generò due figli, ma ebbero ambedue vita breve,
Oto pari agli dei e il famosissimo Efialte.
La terra che dona le biade li fece più alti
e i più belli dopo il nobile Orione:
erano già nove cubiti a nove anni
in larghezza ed erano nove tese in altezza
[...] entrambi il figlio di Zeus, che partorì Leto dai bei capelli,
li uccise prima che sotto le tempie fiorisse loro
la barba e coprisse il mento di fiorente peluria.⁸⁶

A questi versi dell'*Odissea* Humboldt accosta i corrispettivi versi del Libro VIII delle *Metamorfosi* di Ovidio (vv. 372ss.), in cui si legge ancora a proposito dei Dioscuri:

at gemini, nondum coelestia sidera, fratres,
ambo conspicui, nive candidioribus ambo,
vectabantur equis, ambo vibrata per auras
hastarum tremulo quatiebant spicula motu⁸⁷

[Intanto i due fratelli gemelli, non ancora stelle nel cielo,
entrambi splendidi, entrambi correvano su cavalli
più bianchi della neve, entrambi brandivano una lancia

⁸⁵ Omero, *Odissea*. Volume III: Libri IX-XII, a cura di Alfred Heubeck, traduzione di G. Aurelio Privitera, Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1983, p. 117. – Per un commento linguistico e iconologico sulle figure di questi due *kouroi* si veda Ilaria Sforza, *L'eroe e il suo doppio*, op. cit., pp. 50-54 e 69-70.

⁸⁶ *Ibidem* – Sulla «lotta titanica» di Oto ed Efialte si veda ancora Ilaria Sforza, *L'eroe e il suo doppio*, op. cit., pp. 48-50.

⁸⁷ Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*. Testo a fronte, a cura di Piero Bernardini Marzolla, con uno scritto di Italo Calvino. Torino: Einaudi, 1979, p. 312.

la cui punta vibrava a ogni sobbalzo]

I termini «gemini» e «fratres» si trovano nel testo latino rispettivamente a inizio e conclusione di verso, secondo un principio di simmetrica divaricazione cui fa seguito il raddoppiamento dell'espressione «ambo», relitto latino di un'antica forma duale, in epanadiplosi nel verso immediatamente seguente e infine ripreso, ancora una volta, nel terzo verso. Si tratta di sofisticati stratagemmi stilistici mirati a rendere l'idea di un legame di fratellanza speculare perfettamente simmetrico, che definisce la relazione tra Castore e Polluce.

Come sottolinea Humboldt, il poeta latino ricorre necessariamente alla «perifrasi» («Umschreibung durch Worte»), mobilitando abilità retoriche e immaginifiche, per poter rendere tangibile la natura particolare di quel legame tra i gemelli. Lo stesso insieme di sfumature semantiche e stilistiche con cui il legame di gemellarità si distingue da ogni altro vincolo parentelare o di generica fratellanza plurale si riassume invece, nel testo omerico, nella concisione e nell'incisività delle forme duali del greco. «Ben difficilmente», argomenta Humboldt, «potrebbe essere messo in questione il fatto che il duale si conforma adeguatamente alla costruzione del discorso in quanto accresce le relazioni reciproche tra le parole, innalza la viva potenza espressiva del linguaggio e nella discettazione filosofica favorisce chiarezza e prontezza della comprensione».⁸⁸ Il potere espressivo del duale sta, dunque, anzitutto nella maggiore precisione con cui esso designa sottili differenze semantiche altrimenti esprimibili solo per via di approssimazione. Il duale, afferma

⁸⁸ GS VI: 26; 799 – Sulle 'virtù' euristiche della forma grammaticale rispetto ai costrutti perifrastici secondo Humboldt si vedano le importanti considerazioni di Philip Mattson, «Der ‚wahre Standpunkt‘. Ein unbekannter Brief Wilhelm von Humboldts». In: *Archiv für Kulturgeschichte* 94/1 (2012), pp. 201-218, in part. p. 210: «Humboldt hatte 1822, in seinem dritten Akademievortrag ‚Über das Entstehen der grammatischen Formen [etc.]‘ eine – ja die – zentrale These seiner Sprachphilosophie aufgestellt, dass es nämlich in der Sprachentwicklung darauf ankomme, dass ein Punkt erreicht werde, wo jene Zeichen, Wörter oder Wortteile, die grammatische Verhältnisse anzeigen, allen noch verbliebenen semantischen Ballast über Bord werfen und sie als ‚reine‘ grammatische Formen nur mehr eine gedankenordnende Funktion in der Aussage übernehmen – in der Terminologie der Sprachwissenschaft: Die zu grammatischen Zwecken agglutinierten Semantheme entwickeln sich zu reinen Morphemen. Daraus zieht er (vor allem mit Blick auf die griechischen Formenvielfalt) den Schluss, nur diese reine grammatische Form könne das Denken zu Höchstleistungen anregen». In proposito si veda anche: Philip Mattson, «Humboldts Begriff der grammatischen Form – ein unzulässiges Bildungskriterium?». In: Rudolf Hoberg (Hrsg.), *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*. Darmstadt: Präsident der Technischen Hochschule, 1987, pp. 175-192, in part. pp. 179-185.

Humboldt, «contribuisce [...] a una migliore e più profonda comprensione».⁸⁹ La sua importanza sta, tuttavia, nella capacità di designare una relazione di appartenenza reciproca in cui l'identità dell'uno dipende in maniera strutturale dall'esistenza dell'altro. Solo così si può forse comprendere il senso delle seguenti parole, di evidente ascendenza platonica, che Humboldt usa per definire tale complessa relazione identitaria:

Der Ursprung und das Ende alles getheilten Seyns ist Einheit. Daher mag es stammen, dass die erste und einfachste Theilung, wo sich das Ganze nur trennt, um sich gleich wieder, als gegliedert, zusammenschliessen, in der Natur die vorherrschende, und dem Menschen für den Gedanken die lichtvollste, für die Empfindung die erfreulichste ist.⁹⁰

[L'origine e la fine di ogni essere diviso è l'unità. Per questo se ne può desumere che la prima e più elementare divisione, in cui il tutto si scinde soltanto per ricongiungersi subito dopo in una forma articolata, è la divisione predominante nella natura, e nell'essere umano la più illuminante per il pensiero e la più piacevole per la sensazione.]

La dualità dei gemelli divini costituisce un esempio emblematico di una «totalità» originaria che si scinde in due entità al tempo stesso «ben distinte» ma anche essenzialmente legate tra loro. Tale legame è definito da Humboldt con il termine di «geistige Gemeinschaft», ovvero di «comunione spirituale». Esso indica, nella particolare accezione voluta da Humboldt, una condivisione, una comunanza e una comunione, anzitutto identitaria, fondata sul linguaggio:

Erst durch die, vermittelt der Sprache bewirkte Verbindung eines Andrei mit dem Ich entstehen nun alle, den ganzen Menschen anregenden tieferen und edleren Gefühle, welche in Freundschaft, Liebe und jeder geistigen Gemeinschaft die Verbindung zwischen Zweien zu der höchsten und innigsten machen.⁹¹

[Soltanto attraverso il collegamento mediante il linguaggio di un altro con l'io nascono tutti i sentimenti più profondi e più nobili che animano l'essere umano nella sua totalità, i quali nell'amicizia, nell'amore e in ogni comunione spirituale rendono il legame fra due persone più alto e più intimo.]

Il passo dimostra, da un punto di vista degli orizzonti di sapere implicati, una straordinaria densità e ha non da ultimo risvolti antropologici: esso interseca la riflessione sul linguaggio con l'indagine sulle possibilità relazionali che la

⁸⁹ GS VI: 24; 793

⁹⁰ GS VI: 25; 795

⁹¹ GS VI: 27; 797

psicologia empirica di stampo razionalista del tempo stava indagando. L'idea che sia il linguaggio, e non tanto un vincolo di natura o di sangue, a fondare la «Gemeinschaft», cioè la comunione tra due soggettività, costituendo l'elemento comune che ne permette l'associazione, il «legame», costituisce la svolta concettuale forse più importante della riflessione filosofica humboldtiana sull'essenza del linguaggio. Come aveva scritto nella citata lettera a Schiller del giugno 1796 commentando *Die Klage der Ceres*, torna qui la convinzione che «Sprache ist Gemeinschaft».

Evidentemente, nel passo citato, egli non si riferisce più soltanto al caso particolare dei gemelli divini, ma allarga l'orizzonte di riferimento alla sfera delle relazioni intersoggettive in generale, cogliendole in una progressione ascendente che si articola in legami di «amicizia», «amore» e, al livello più alto, di «comunione spirituale», fino al raggiungimento di quell'idealità, inseguita da tutto il Settecento tedesco, che è l'«essere umano nella sua totalità» («der ganze Mensch»)⁹². Concepite come estrinsecazioni di un vincolo di dualità, queste relazioni di amicizia, amore e comunione spirituale muovono dalla convinzione che l'individuo può raggiungere una dimensione di «totalità», ovvero di equilibrata pienezza e armonia delle proprie facoltà psico-fisiche, soltanto nella reciprocità e nella riflessività di un incontro con l'altro, concepito sotto il segno della dualità («die Verbindung zwischen Zweien»).

È necessario riconoscere l'orizzonte semantico tipicamente tardo-settecentesco che sostiene queste scelte lessicali di Humboldt per comprendere il complesso immaginario e le specifiche implicazioni culturalmente motivate che il suo discorso *Sul duale* in questo punto produce. Da un lato, infatti, il richiamo esplicito alla questione antropologica di un «ganzer Mensch» inserisce il discorso in un quadro di indagini su ciò che «umano», secondo le coordinate tipiche che a queste indagini erano state impresse dalla temperie culturale tardo-illuministica. Dall'altro, è altrettanto necessario prestare attenzione alle singole scelte lessicali (in particolare agli aggettivi) a cui Humboldt ricorre per caratterizzare la progressione ascendente dei legami di dualità che si manifestano nei sentimenti di amicizia, amore e

⁹² *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Hrsg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1994.

comunione spirituale. Egli definisce infatti tale tipo di legami come «il più alto e il più intimo» («zu der höchsten und der innigsten»), ma anche «il più profondo e il più nobile», evocando così l'immagine di un'ascesa verticale, per un verso, e di crescente introspezione intimistica, per l'altro. Non sarà difficile così – benché nella critica di ciò non si faccia menzione – scorgere in queste scelte lessicali una riemersione tarda, ma ancora evidentemente viva e prolifica, della cultura e del linguaggio della *Empfindsamkeit*, ovvero di una sensibilità letteraria che si è soliti limitare alla seconda metà del Settecento, ma che a ben vedere condiziona ancora nel 1827 e orienta in maniera determinante riflessioni teoriche e interpretazioni speculative apparentemente distanti, almeno dal punto di vista cronologico.⁹³

11. Frizioni storiche e culturali

Questo tipo di riflessione, in cui sullo sfondo di un'antropologia filosofica il discorso sulle forme della socialità interagisce con una consolidata tradizione teoretica e con lo slancio di una nuova prospettiva linguistica, risulta agli occhi di Humboldt di particolare urgenza in un'epoca, quale il primo Ottocento tedesco, in cui intorno ai termini menzionati di «società» e «comunità» iniziavano ad addensarsi discorsi e ideologie di diversa matrice, di diverso auspicio – di diverso esito.⁹⁴

In una fase storico-culturale in cui il solipsismo filosofico dell'Io idealista si va trasformando in un imperialismo gnoseologico che, dal punto di vista della storia delle

⁹³ Da questo punto di vista si conferma, nel caso specifico humboldtiano, la tesi avanzata da Gerhard Sauder nel primo volume della sua opera *Empfindsamkeit* (Stuttgart: Metzler, 1974), in cui nella sezione “Periodisierung der Empfindsamkeit” (pp. 227-235) l'autore suggeriva l'ipotesi, riservandosi una futura verifica, che di autentica *Empfindsamkeit* si potesse parlare almeno fino agli anni Trenta dell'Ottocento. Ne consegue non da ultimo – questa una nostra aggiunta – l'idea storiograficamente innovativa, di un 'lungo secolo XVIII', in cui l'operato di autori come Humboldt può essere compreso solo sulla scorta dell'orizzonte culturale tardo-settecentesco in cui si erano formati, evitando anacronismi e appropriazioni indebite come spesso si sono verificate nella critica humboldtiana novecentesca. Il contributo di Sauder rimane a tutt'oggi un punto di riferimento fondamentale per la comprensione della cultura sentimentale tardo-settecentesca. A Humboldt, tuttavia, non si dedica se non una fugace menzione (*ivi*, p. 295).

⁹⁴ In proposito si veda Ethel Matala de Mazza: *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der «politischen Romantik»*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1999.

idee, è probabilmente l'esito di un'interpretazione unilaterale del concetto stürmeriano di genialità, si affaccia parallelamente in sede politica un'idea di «Gemeinschaft» basata su accezioni più o meno sospette di nazione e consanguineità. La realtà dei singoli individui, la loro specificità, ma anche la loro possibile conflittualità, viene sospesa in una sintesi superiore «das höhere Dritte» – la comunità appunto, oppure lo Stato o ancora la Chiesa – di cui i singoli soggetti diventano funzioni. Dinanzi a questo tipo di concezioni, l'idea humboldtiana della dualità afferma recisamente, in un'epoca di triadi, che *tertium non datur* e si propone, alla luce di uno sguardo retrospettivo, come la via alternativa di un «singolare collettivo»,⁹⁵ in cui l'identità di un termine risulta dipendente dal suo esclusivo legame linguistico con l'altro e da questo legame risulta al tempo stesso salvaguardata.

Distinguendosi a un tempo da ciò che è unilaterale singolarità e dalle forme di un' indefinita pluralità, l'idea del duale rinvia nelle riflessioni humboldtiane del 1826-'27 a un concetto generale, a una rappresentazione mentale che aggrega in sé due elementi distinti secondo un vincolo di appartenenza reciproca che fa della loro diversità, della loro eterogenesi, un principio e una ragione di interazione. Questo legame, operato dal linguaggio, è dunque di natura squisitamente simbolica ed è lontano da ogni pretesa di essere ricondotto a necessità o evidenze di 'natura'. Esso al tempo stesso non risulta arbitrario, contingente o temporaneo – come potrebbe essere il caso di una generica accumulazione plurale – poiché emerge motivato dalla realtà di un incontro.

Proprio l'esistenza del duale come fenomeno anzitutto del linguaggio induce Humboldt a una riflessione critica sulle categorie di singolarità e pluralità, unità e differenza, nonché sulla permeabilità dei loro confini e, implicitamente, sui loro risvolti politico-sociali. Manifestandosi come una forma grammaticale empiricamente e storicamente individuabile, il duale è occasione per una riflessione sulla *logica dei legami* con cui l'attività del linguaggio articola e organizza i dati della realtà, creando simboliche «cerchie» (*Kreise*) di appartenenza e di esclusione, di comunanza e di difformità, di contatto e di alterità.

⁹⁵ *Über den Dualis*, GS VI, 21; 791: «Collectivsingularis».

Non è un caso, ed è opportuno sottolinearlo, che Humboldt ricorra in questa fase al termine «Gemeinschaft» solo in contesti specificamente linguistici e in ogni caso accompagnandolo con scelte aggettivali che riportano il termine alla sua origine metaforica,⁹⁶ lontano dalle mistificazioni della lettera. Parla dunque poco di «Gemeinschaft» politica, semmai di «geistige Gemeinschaft», e preferisce il concetto, per molti suoi contemporanei ormai anacronistico, di «Geselligkeit», di «gesellige Mittheilung».⁹⁷ Le attestazioni lessicali sono qui quantomai significative e non possono essere giustificate con una predilezione idiosincratca per la dizione settecentesca. In un momento in cui gli umori politici prussiani, guidati dal cancelliere Hardenberg, si fanno violentemente antifrancesi e si contribuisce a creare la matrice ideologica del nazionalismo ottocentesco,⁹⁸ Humboldt decide con una risolutezza pacata ma tenace di volgersi ancora una volta all'orizzonte discorsivo del tardo Settecento illuminato che aveva lui stesso sperimentato in giovinezza nei salotti berlinesi di Henriette Herz,⁹⁹ per fare di questa eredità intellettuale la guida del suo operato.

Contro un modello di ricerca che insegue – in sede linguistica, politica, ma anche estetica – l'ipotesi di una «Urzeit» mitica e mistica dai caratteri oltremodo incerti, Humboldt afferma la necessità di indagare i modi con cui il linguaggio si genera e si individua quotidianamente come una fonte prodigiosa che sgorga dallo

⁹⁶ In *Über den Dualis* (GS VI, 27; 797) parla ad esempio di «geistig[e] Gemeinschaft», («comunione spirituale»).

⁹⁷ Così, ad esempio, già nei *Grundzüge* (GS V, 380: «Auch die Geselligkeit lässt sich ohne Einseitigkeit nicht aus dem blossen Bedürfniss ableiten»; 381: «die gesellige Mittheilung gewährt ihm [*scil.* dem geistigen Leben des Menschen] Ueberzeugung und Anregung»), ma anche e soprattutto in *Über den Dualis* (GS VI, 23; 794: «Die Sprache ist aber durchaus kein blosses Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht der Redenden, die Geselligkeit ist das unentbehrliche Hülfsmittel zu ihrer Entfaltung», corsivo mio; 26: «die Grundlage aller ursprünglichen geselligen Verbindung»).

⁹⁸ Su questo punto si veda Ernst Cassirer, *Il mito dello Stato*, Milano: SE, 2010, in part. pp. 295–316.

⁹⁹ Come ricorda Petra Wilhelmy, fu l'interazione dei modelli culturali francesi con le componenti locali prussiane ed ebraiche a dare origine verso il 1780 alla pratica culturale e sociale del *Salon* berlinese, creando così le premesse per una tradizione illuminata destinata a sopravvivere, con numerose trasformazioni, fino al 1914. Petra Wilhelmy, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780–1914)*, Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1989, in part. pp. 36ss. Sulla risorgenza dell'eredità illuministica in epoca di Restaurazione si veda Lothar Gall, *Wilhelm von Humboldt*, op. cit., pp. 364–367.

spirito di ciascun parlante e a questo dà forma. «L'uomo è tale solo attraverso il linguaggio, ma per inventare il linguaggio doveva già essere uomo»,¹⁰⁰ così aveva scritto nel 1820 in un testo programmatico in cui chiara emergeva la consonanza con le tesi esposte da Herder nel suo scritto *Über den Ursprung der Sprache*.

12. Illuminismo inattuale

Humboldt ribadisce questo suo orientamento di fondo in una lettera a Welcker del 16 maggio 1825. L'indagine sul linguaggio, lì si legge, è concepita come il percorso privilegiato per studiare i «diversi modi in cui si manifestano l'essere umano e i suoi sforzi».¹⁰¹ L'obiettivo non è di conseguenza la ricostruzione congetturale di un'*origo* remota, di un vagheggiato spazio primigenio che sta oltre i confini dell'esperienza storica, pronto per essere consegnato alle esigenze e ai consumi di un'ideologia politico-filosofica. Per questo motivo la prospettiva humboldtiana sul linguaggio non si concepisce nemmeno come un'indagine sull'«universale-umano» inteso come sostanza metafisica fuori dal tempo e dalla storia.¹⁰² Essa implica piuttosto una costante attenzione all'empiria e alla specificità del singolo individuo e della singola occorrenza linguistica, implicitamente si offre come la premessa per una teoria della singolarità, mirata a individuare quei tratti sottili, sempre storicamente e socialmente condizionati, che accomunano o apparentano «nello spirito» gli esseri umani. Erra

¹⁰⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung*, in GS IV, 15: «Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache», si veda il commento dei curatori della trad. it., p. 733. Sulle interpretazioni di questa affermazione si veda il volume «*Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache*». *Zur Sprachlichkeit des Menschen*. Herausgegeben von Markus Meßling und Ute Tintemann. München-Paderborn: Fink, 2009.

¹⁰¹ Lettera a F.G. Welcker, datata 16 maggio 1825 (Nr. xxxiv), in *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, op. cit., pp. 118–127, qui p. 124s.: «Andererseits ist der Hauptzweck meines Lebens eigentlich nie weder das Schreiben, noch das Thun gewesen, sondern der, durch Schreiben und Thun, soviel als möglich, und durch so nahe kommende Anschauung, als möglich, von *den verschiedenen Arten des menschlichen Seins und der menschlichen Bemühungen* in mich aufzunehmen» (corsivi nostri).

¹⁰² Questa è una linea interpretativa presente in alcuni studi novecenteschi come Clemens Menze, *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Ratingen: Henn, 1965, pp. 122–134.

pertanto secondo Humboldt chi considera la parentela tra le lingue nel suo «significato letterale» obliterando la valenza *metaforica* del termine e commettendo così «svariati errori» in sede scientifica. «In tutte queste ricerche», così scrive in proposito nel saggio *Sul duale*, «occorre assumere il concetto di parentela soltanto come connessione storica», dunque non come legame di suolo o addirittura di sangue stabilito per natura, ma come una contingenza, come un'occasione di «dialogo» (*Wechselrede*), alla quale il linguaggio deve il suo stesso sviluppo.¹⁰³

Linguaggio e pensiero, «Sprache und Denken» vengono posti, come si è detto, in una diretta relazione di reciprocità: la lingua viene riconosciuta nel suo prodigioso originarsi quotidiano dalla dualità dell'incontro non soltanto come strumentale «mezzo di comunicazione», ma anzitutto come attività cognitiva e strumento di progressione intellettuale e spirituale. Secondo la celebre formula humboldtiana la lingua è lo «strumento formativo del pensiero» e la differenza delle lingue rappresenta, diversamente da quanto si può leggere nel mito babelico, un'impareggiabile fonte di ricchezza intellettuale. «Come un campo che deve essere elaborato dallo spirito umano», così aveva scritto Humboldt ancora nel discorso del 1820, «la somma di ciò che è conoscibile sta al centro di tutte le lingue».¹⁰⁴

Nel saggio *Sul duale* questa convinzione trova una riformulazione molto nitida: «La lingua», così vi si legge, «non è in alcun modo un semplice strumento di comunicazione, ma l'impronta dello spirito e della visione del mondo [*Weltansicht*] di chi parla».¹⁰⁵ Il linguaggio si colloca dunque quale «scintilla» (*Funke*) di umanità nell'interstizio spazio-temporale, sempre ripetibile e strutturalmente universale, in cui un soggetto incontra empiricamente la diversità di un altro soggetto. «Già il pensare», scrive ancora Humboldt nel saggio *Sul duale* riecheggiando il passo sopra citato dei *Grundzüge*, «è essenzialmente accompagnato dall'inclinazione all'esistenza sociale

¹⁰³ GS VI, 9; 780: «Doch muss man bei allen diesen Untersuchungen den Begriff der *Verwandtschaft* nur als *geschichtlichen Zusammenhang* nehmen, nicht aber etwa auf den buchstäblichen Sinn des Wortes zu viel Gewicht legen. Dies letztere führt, aus Gründen, die es hier zu weitläufig seyn würde zu erörtern, in mehrfache Irrthümer».

¹⁰⁴ GS IV, 27; 741: «Die Summe des Erkennbaren liegt, als das von dem menschlichen Geiste zu bearbeitende Feld, zwischen allen Sprachen, und unabhängig von ihnen, in der Mitte».

¹⁰⁵ GS VI, 23; 794: «Die Sprache ist aber durchaus kein blosses Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht der Redenden».

[*Geselligkeit*], e l'uomo, prescindendo da ogni rapporto fisico e affettivo, anche allo scopo del suo mero pensare anela a un *Tu* che corrisponda all'*Io*».¹⁰⁶

Dopo le crisi cui era stata sottoposta nel corso della recente storia europea, l'adesione di Humboldt agli ideali di un «umanesimo illuminista»,¹⁰⁷ testimoniata nei suoi carteggi e ancor più nella sua produzione scientifica, non poteva certo più essere riprodotta nei modi e nelle forme della cultura tardo-settecentesca. Per questo la sua incrollabile cultura illuminista e il suo rifiuto dei miti di regressione romantici non è mai conformismo retorico a ideali umanistici svuotati del loro potenziale 'rivoluzionario', ma assume le forme nuove e aggiornatissime di un'indagine antropologica del linguaggio, incentrata su un'interpretazione filosofica dei rapporti duali di un Io e un Tu, con la quale corroborare secondo i riferimenti di una nuova episteme linguistica l'energia di quegli ideali di umanità e tolleranza che rischiavano di essere ricusati ora, nella restaurazione post-metternichiana, come deleteria filosofia della Rivoluzione.

13. Fondamenta di un «durevole edificio»

Nell'idea forte del duale si mantiene viva, in altre parole, l'eredità forse più alta dell'ecclettica antropologia tedesca tardo-settecentesca, di cui Humboldt si era nutrito sin dalla giovinezza, ovvero la convinzione che l'individuo possa essere integro e completo soltanto nell'incontro con l'altro. In questo senso, puntualizza Jürgen Trabant, «la transizione dall'antropologia allo studio del linguaggio non rappresenta la scelta arbitraria di un generico aspetto morale tra i molti possibili nello spettro dei temi antropologici, ma significa piuttosto un soffermarsi sul tema antropologico per eccellenza, su ciò che definisce l'essere umano, sul linguaggio».¹⁰⁸

¹⁰⁶ GS VI, 26; 797: «Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denken nach einem dem *Ich* entsprechenden *Du*».

¹⁰⁷ L'espressione è di Vincenzo Ferrone e si trova in *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari: Laterza, 2010, p. 178.

¹⁰⁸ Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 55s.: «der Übergang von der Anthropologie zum Sprachstudium ist keine willkürliche Wahl irgendeiner

La pace restituita dalla Santa Alleanza non era più il cosmo che Humboldt aveva conosciuto nella Weimar degli anni Novanta. I tempi mutati richiedevano strumenti concettuali nuovi. Per un tale progetto di ricerca egli mobilita ingenti risorse intellettuali, consulta innumerevoli trattati sul linguaggio antichi e contemporanei, si confronta con esperti di tutta Europa, dedicando la sua intera esistenza alla realizzazione di tale progetto. La sua ricerca si muove sotto la spinta di ben altri ideali e ben altri valori rispetto al coevo romanticismo restaurativo e mistificante che, a suo avviso, solo per equivoco può vantarsi di essere avanguardia intellettuale.

In una lettera del 26 ottobre 1825 descrive ancora una volta a Welcker il suo progetto, definendolo come una sua particolare «visione della vita». Queste le sue parole:

Ein mir neues wichtiges Buch, eine neue Lehre, eine neue Sprache scheinen mir etwas, das ich der Nacht des Todes entrissen habe, und machen mich innerlich viel mehr glücklich, als ich es aussprechen kann.¹⁰⁹

[Ogni nuovo e importante libro, ogni nuova teoria, ogni nuova lingua a cui mi posso dedicare ha per me il significato di una cosa che viene sottratta alla notte della morte; ciò mi rende nell'intimo molto più felice di quanto io sia in grado di dire.]

Dinnanzi all'esistenza umana che, nella frenesia delle più diverse «occupazioni» e nelle sue «innumerevoli contraddizioni» gli appare di per sé come priva di un senso oggettivo e circondata dalla «notte della morte», Humboldt scorge nello studio del linguaggio e in particolare nella funzione fondativa della dualità la rinascenza di un personalissimo e inattuale ideale di classicismo e di umanità, che si erge contro l'immane empiria della storia e della Restaurazione.

Molto significativo risulta in questo senso il riferimento di Humboldt all'immagine del «prisma» – il modo più sottile e inequivocabile per richiamare simbolicamente, ancora una volta, la figura di Goethe e iscrivere la propria ricerca nell'alveo della sua filosofia della scienza. Aveva posto quell'immagine già al centro

beliebigen moralischen Eigentümlichkeit aus dem Spektrum der vielen möglichen anthropologischen Gegenstände, sondern er bedeutet Konzentration auf den anthropologischen Gegenstand par excellence, auf das, was den Menschen definiert, auf die Sprache».

¹⁰⁹ Lettera a F.G. Welcker del 26 ottobre 1825 (Nr. xxxv), in *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, op. cit., pp. 127–131, qui p. 129.

del suo *Essai sur les langues du nouveau Continent* del 1812, redatto a Vienna all'epoca in cui era ambasciatore della Prussia e concepito inizialmente come appendice al *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent* del fratello Alexander. «[T]outes les langues ensemble», aveva infatti scritto, «ressemblent à un Prisme dont chaque face montreroit l'univers sous une couleur différemment nuancée».¹¹⁰

Come Goethe, in polemica con il meccanicismo newtoniano, aveva affermato la natura 'apollinea' della luce «in lotta contro i tenebrosi nemici»,¹¹¹ riconducendo la molteplicità del colore alla «composizione di due estremi opposti»,¹¹² così per Humboldt il prisma – e la scomposizione dei colori che nasce dall'opposizione di luce e oscurità – diviene la cifra metaforica di una prassi scientifica e, di riflesso, di una particolare disposizione esistenziale, che riconferma nel principio della dualità la fonte unitaria della diversità, sia essa cromatica o linguistica. Con il riferimento all'immagine del prisma, inoltre, anche Humboldt, come Goethe, «inaugura un processo in divenire, non celebra il raggiungimento di un punto fermo».¹¹³

Soltanto tenendo in considerazione la posizione di sostanziale inattualità del suo pensiero – testimoniata non da ultimo dalla flebile risonanza che le sue pubblicazioni ebbero durante tutto l'Ottocento¹¹⁴ – e riconosciuto lo stretto legame con un certo indirizzo ideale della tradizione umanistico-illuminista del tardo Settecento, si potranno comprendere le parole che Humboldt scriverà ancora a Welcker il 3 dicembre 1828, in un momento storico in cui il legato intellettuale del Grande Secolo sembrava essere stato definitivamente travolto e dimenticato nella violenza della storia. «Non considero i miei studi», così confida all'amico, «come un'occupazione che nasce dall'ozio, ma piuttosto come uno sforzo mirato a individuare premesse che

¹¹⁰ GS III, 321

¹¹¹ Elena Agazzi, *Il prisma di Goethe. Letteratura di viaggio e scienza nell'età di Goethe*, Napoli: Guida, 1996, p. 72.

¹¹² Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Farbenlehre*, cit. in Elena Agazzi, *Il prisma di Goethe*, op. cit., p. 81.

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴ Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, op. cit., pp. 59–68.

potranno essere in futuro sviluppate e a creare un fondamento su cui si potrà continuare a costruire un durevole edificio».¹¹⁵

Nello studio del linguaggio, seguendo un sentiero a cui «la filologia intesa in senso tradizionale non conduce»,¹¹⁶ Humboldt scorge dunque un modo, o forse *il* modo, per recuperare una visione integra e rinnovata dei valori umanistici del suo classicismo cosmopolita, flettendo tale tradizione in uno «sguardo filosofico che considera la disposizione alla forma (*Bildungsfähigkeit*) insita nel genere umano», da un lato, e in un progetto esistenziale, dall'altro, che muove dal confronto con la contingenza del presente e della «storia».¹¹⁷

Questo ideale, che abbraccia la tradizione del passato e insieme le generazioni del futuro, è lo spirito che anima la stesura del discorso *Sul duale* e ne costituisce probabilmente una delle motivazioni più profonde. Ancor prima di essere un saggio che con la sua *téchne* apre nuove prospettive nell'ambito degli studi grammaticali, questo lavoro testimonia il pervicace intento di Humboldt di fondare una nuova episteme del linguaggio che, in chiave antropologico-filosofica, potesse fungere da riferimento, seppure apparentemente indiretto, rispetto agli interrogativi non sempre espliciti di un'intera epoca e di un'intera sensibilità.

Nella critica humboldtiana si è soliti ricordare che un momento germinale di prima elaborazione di questo orizzonte di pensiero che collega cultura letteraria e riflessione linguistica è racchiuso in una lettera che Humboldt scrisse a Schiller nel settembre del 1800.¹¹⁸ In quella celebre lettera Humboldt espone infatti una sua

¹¹⁵ Lettera a F.G. Welcker del 3 dicembre 1828 (Nr. XLI), in *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, op. cit., pp. 143–147, qui p. 145s.: «Ich erzähle Ihnen dies nur, theuerster Freund, um Ihnen zu sagen, auf welchem Wege der Forschung ich bin, und wie ich meine Studien nicht als eine Beschäftigung der Musse, sondern als ein Bestreben ansehe, etwas zu Stande zu bringen, das man hernach weiter ausführen, einen Grund zu legen, auf dem man fortbauen kann».

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 144: «In der Sprache glaube ich mich befestigt zu haben und selbst zu einer Einsicht gekommen zu sein, zu welcher die Philologie auf dem herkömmlichen Wege nicht führt»

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 145: «[I]ch knüpfe also das Sprachstudium an die philosophische Uebersicht der Bildungsfähigkeit des Menschengeschlechts und an die Geschichte».

¹¹⁸ Da ultimo Christine von Heinz, «Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schiller. Von der Ästhetik über ein Kunstwerk zur Sprachphilosophie. Zu Humboldts Brief an Schiller vom September 1800». In: *Götterfunken. Friedrich Schiller zwischen Antike und Moderne*. Herausgegeben von Siegrid Düll. Band 2: *Begegnungen mit Schiller*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 2007, pp. 33-57.

articolata analisi del *Wallenstein*, la grande trilogia tragica da poco conclusa dall'amico, e afferma che proprio l'intensa dedizione allo studio di quell'opera letteraria ha favorito in lui lo sviluppo di lucide considerazioni sull'antropologia del linguaggio e sul ruolo della dualità, considerazioni che si ritroveranno poi nel saggio *Sul duale*:

Alle unsre Endlichkeit rührt daher, daß wir uns nicht unmittelbar durch und an uns selbst, sondern nur in einem Entgegengesetzten eines andren erkennen können [...] Da diese Endlichkeit nicht in der Tat aufgehoben werden kann, so muß sie es in der Idee, da es nicht auf göttliche Weise geschehen kann, muß es auf menschliche. Des Menschen Wesen aber ist es, sich erkennen in einem andern; daraus entspringt sein Bedürfnis und seine Liebe.¹¹⁹

[Tutta la nostra condizione di finitudine deriva dal fatto che possiamo conoscerci non in maniera diretta attraverso lo studio di noi stessi e della nostra persona, ma soltanto rispecchiandoci in un altro posto di fronte a noi. [...] Poiché questa condizione di finitudine non può essere superata nella realtà, tale superamento deve avvenire nell'Idea, e poiché non può avvenire in maniera divina, deve avvenire in maniera umana. L'essenza dell'essere umano è riconoscersi in un altro; da qui sgorga la sua indigenza e il suo amore.]

La *conditio humana* dell'individuo è qui posta nel segno della finitudine («Endlichkeit»), dunque in una condizione di imperfezione e incompiutezza. Questa antropologia della finitudine muove dalla consapevolezza che l'antico imperativo del *nosce te ipsum* rimane in fondo sterile fin quando non incontri la dimensione della dualità. L'idea di completezza, mai pienamente raggiungibile nella realtà, si propone così come un compito attribuito all'essere umano, ovvero come un programma che investe l'umanità e, soprattutto, la facoltà del linguaggio. L'idea di interazione duale, ovvero di una relazione di complementarità reciproca che si realizza nel e per mezzo del linguaggio, si mostra come il solo percorso possibile di autentica conoscenza di sé e di mutuo perfezionamento: «L'essenza dell'essere umano è riconoscersi in un altro». È questo in fondo l'assunto culturale che permette di comprendere il valore antropologico e le ascendenze genealogiche di una serie di passaggi centrali, ma spesso elusi dalla critica, che si ritrovano nel saggio *Sul duale*. Come nella sua conclusione, dove Humboldt afferma:

Nach allem bis hierher Gesagten scheint es mir nicht nothwendig, noch diejenigen zu widerlegen, welche den Dualis einen Luxus und Auswuchs der Sprachen nennen. Die Ansicht der Sprache, welche dieselbe mit dem ganzen und vollen Menschen und Tiefsten in

¹¹⁹ *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, op. cit., vol. II, p. 208 (traduzione nostra).

ihm in Verbindung setzt, kann dahin nicht führen, und mit dieser allein haben wir es hier zu thun.¹²⁰

[Dopo quanto è stato detto finora, non mi sembra necessario confutare ancora quelli che chiamano il duale un lusso e un eccesso del linguaggio. La concezione del linguaggio che collega quest'ultimo all'essere umano nella sua interezza e pienezza e a quanto vi è in lui di più profondo, non può far giungere a siffatte conclusioni e solo con tale concezione abbiamo a che fare.]

Quando Humboldt sottolinea nella lettera a Schiller che questo ideale di completezza non è affidabile a un disegno divino ma si presenta come un compito dell'uomo, egli intende ribadire le coordinate di un personale umanesimo rigorosamente laico e illuminista. La citazione di Lattanzio, tratta dal *De opificio Dei* (X, 9), che egli pone in esergo al saggio *Sul duale*, celebra questo percorso di ascesa verso la perfezione in chiave strettamente teologica e fa del duale e della dualità insita nelle manifestazioni della natura la prova di un progetto divino nei confronti dell'uomo e del creato, votato alla perfezione: «Ex quo intelligimus, quantum dualis numerus, una et simplice compage solidatus, ad rerum valeat perfectionem».¹²¹ Nelle riflessioni articolate nel saggio di Humboldt, invece, questo assunto viene per così dire secolarizzato: a favore di una pulsione alla complementarità si riprende l'idea di una progressione ascendente verso la perfezione dell'esistente («ad rerum valeat perfectionem»), ma si scorpora definitivamente la componente teologica in essa implicita, facendo di questa progressione ascendente un'esperienza che si consuma interamente nei limiti e nelle potenzialità dell'agire e del volere umano.

¹²⁰ GS VI, 30; 800

¹²¹ Cfr. Lactance, *L'ouvrage du dieu créateur*. Tome I. Introduction, texte critique, traduction par Michel Perrin. Paris: Editions du Cerf, 1974, p. 160-161. La traduzione di Perrin perde inspiegabilmente il riferimento esplicito di Lattanzio al duale: «Cela nous permet de comprendre combien le nombre deux, constitué par un seul et unique assemblage, contribue à la perfection des choses».

**La «leggibilità» del duale:
una visione cosmogonica tardo-settecentesca**

1. La «leggibilità» del duale

Ben oltre le esigenze di una trattazione filologico-grammaticale, il saggio *Sul duale* di Humboldt intende indagare le modalità con cui il linguaggio coglie, tramite la categoria morfologica del duale, due termini o due entità distinte nell'unità di una coppia, componendo tali due termini in un nesso di reciproco scambio. Dimostrando profonda competenza in numerose lingue del mondo, Humboldt compone un atlante genetico e geografico del duale nelle lingue del mondo, registrandone le occorrenze empiriche e classificandone la tipologia. Ne deduce che il duale, distinguendosi ad un tempo dal singolare e dal plurale, rinvia il pensiero all'idea di una *totalità chiusa*, di una cellula autosufficiente, che aggrega in sé due elementi legati tra loro da un vincolo di appartenenza reciproca.

Benché meno diffuso a livello morfologico del singolare e del plurale, esso viene inteso come una possibilità o facoltà del linguaggio, che permette di rendere esplicito a livello del significante un legame di necessaria e reciproca appartenenza tra due termini. Colti nella prospettiva della dualità, i due termini che costituiscono la coppia duale si presuppongono e si implicano reciprocamente, senza tuttavia alienare la propria individuale autonomia. Da questo punto di vista, il duale non è semplicemente un doppio o una duplicazione perturbante, ma un'unità che si scinde e al tempo stesso si ricompona in due elementi costitutivi essenzialmente

interdipendenti. Esso si presenta nelle forme complesse di un «singolare collettivo»,¹ in cui l'identità di un termine risulta strutturalmente e necessariamente dipendente dal suo legame con l'altro.

Mentre nella parte iniziale e centrale del saggio Humboldt si dedica a una disamina quantitativa e tipologica del duale grammaticale,² nelle pagine conclusive egli elabora una filosofia del duale fortemente speculativa, che è anche una teoria del pari e della simmetria, le cui radici storiche sono state finora trascurate dalle ricognizioni della critica humboldtiana. Così scrive Humboldt:

Der Begriff der Zweiheit nun gehört dem doppelten Gebiet des Sichtbaren und Unsichtbaren an, und indem er sich lebendig und anregend der sinnlichen Anschauung und der äusseren Beobachtung darstellt, ist er zugleich vorwaltend in den Gesetzen des Denkens, dem Streben der Empfindung, und dem in seinen tiefsten Gründen unerforschbaren Organismus des Menschengeschlechts und der Natur.³

[Il concetto di dualità appartiene alla duplice sfera del visibile e dell'invisibile e, presentandosi in modo vivo e stimolante all'intuizione sensibile e all'osservazione esterna, esso predomina al tempo stesso nelle leggi del pensiero, nel tendere della sensazione e nell'organismo del genere umano e della natura, insondabile nei suoi fondamenti più profondi.]

Nella descrizione humboldtiana il «concetto di dualità» investe la totalità del campo esperienziale riservato all'essere umano come soggetto conoscitore: esso regola il funzionamento della sua sfera razionale (le «leggi del pensiero»), struttura la fisiologia tensionale della suo sensorio (il «tendere della sensazione»), garantisce lo sviluppo della vita organica dalle sue forme più semplici (nel regno vegetale) a quelle più complesse (nel regno animale). Lo studio delle forme della dualità permette, dunque, di coinvolgere e mettere in relazione i diversi ambiti del sapere che costituiscono l'*antropologia filosofica*, intesa come indagine dell'essere umano nella totalità delle sue facoltà.⁴ Il carattere pervasivo e generale della dualità, che

¹ GS VI, 21; 791 («Collectivsingularis»)

² GS VI, 11-23; 782-792

³ GS VI, 24; 795

⁴ Sull'intima natura antropologica della riflessione humboldtiana si veda Paola Giacomoni, «Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée». In: *Revue Germanique Internationale X* (2009), pp. 45-56. Si veda anche Jean Quillien, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1991.

«appartiene alla duplice sfera del visibile e dell'invisibile», permette inoltre di riconoscere le analogie che intercorrono tra la sfera del soggetto individuale e il mondo che lo circonda, tra il micro- e il macrocosmo. La dualità è secondo Humboldt il principio originario e strutturante di *tutta* la realtà, a livello micro- (organismo umano) e a livello macrocosmico (universo naturale). La legge di interazione duale si colloca, a suo modo di vedere, tra i «fondamenti più remoti» della natura e in questa considerazione non risulta difficile scorgere la confluenza di due paradigmi epistemici tra loro eterogenei e complementari: da un lato, infatti, lo studio della dualità si avvale degli strumenti della conoscenza empirica e sperimentale, combinando «osservazione esterna» e «intuizione sensibile». Dall'altro, il riferimento al carattere «insondabile» (*unerforschbar*) dei «fondamenti» ultimi della natura introduce una prospettiva diversa, propria di un certo indirizzo della speculazione filosofica tardo-illuministica, in cui la natura, intesa come grande organismo vivente, cela con un velo che si direbbe quasi mistico i fondamenti ultimi del suo edificio.⁵ Nel saggio *Sul duale* il paradigma epistemico della ricerca razionale basata su criteri di osservazione empirica (*Forschung*) si innesta su un tipo di conoscenza che assume tratti quasi 'misterici' ed appartiene all'ambito della *Naturphilosophie* dell'ultimo Settecento e del primo Ottocento tedesco. Tra le due prospettive conoscitive si sviluppa, per così dire, una concorrenza cognitiva. Gli strumenti dell'osservazione empirica vengono dispiegati a vasto raggio, ramificandosi dettagliatamente in ogni ambito dell'esperienza. Queste le parole con cui Humboldt espone la centralità del concetto di dualità nell'osservazione dei fenomeni naturali:

Zunächst hebt sich [...] eine Gruppe von zwei Gegenständen zwischen einem einzelnen und einer Gruppe von mehreren von selbst, als im Augenblick übersehbar und geschlossen heraus. Dann geht die Wahrnehmung und die Empfindung der Zweiheit in den Menschen in der Theilung der beiden Geschlechter und in allen sich auf dieselbe beziehenden Begriffen und Gefühlen über. Sie begleitet ihn [*scil.* den Menschen] ferner in der Bildung seines und der thierischen Körper in zwei gleichen Hälften und mit paarweise vorhandenen Gliedmassen und Sinnenwerkzeugen. Endlich stellen sich gerade einige der mächtigsten und grössten Erscheinungen in der Natur, die auch den Naturmenschen in jedem Augenblick umgeben, als Zweiheiten dar, oder werden als solche aufgefasst, die beiden grossen, die Zeit bestimmenden

⁵ Sulla metafora del velo della conoscenza, anche con specifico riferimento alle pratiche culturali dell'età goethiana, si veda Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004, in part. pp. 271-277.

Gestirne, Tag und Nacht, die Erde und der sie überwölbende Himmel, das feste Land und das Gewässer u. s. f.⁶

[Un gruppo di due oggetti spicca di per sé in quanto si può abbracciare all'istante con lo sguardo ed è in sé conchiuso. Successivamente nell'uomo la percezione e la sensazione della dualità passa nella separazione dei due sessi e in tutti i concetti e i sentimenti che vi si riferiscono; essa inoltre lo accompagna nella formazione del suo corpo e di quello degli animali in due metà uguali con membra e organi di senso presenti a coppie. Infine, proprio alcuni dei più grandi e maestosi fenomeni del mondo naturale si presentano come dualità o sono concepiti come tali: i due grandi astri che determinano il tempo, il giorno e la notte, la terra e il cielo che l'avvolge, la terra ferma e le acque e così via.]

Se ora si considera questo passo in parallelo a quello precedentemente citato, si noterà come la minuziosità descrittiva dei fenomeni della dualità fornisce singoli elementi informativi che vengono collocati entro un disegno generale di senso mirato a spiegare l'ordine della realtà, riconducendolo alla sua struttura profondamente duale. La «percezione e la sensazione della dualità» si articola infatti, attraverso l'osservazione empirica, in singoli fenomeni che pertengono, da un lato, alla sfera del visibile/tangibile: la «separazione dei due sessi»; i «concetti e i sentimenti che vi si riferiscono»; la «formazione» bilaterale e simmetrica del corpo umano e degli animali «in due metà uguali con membra e organi di senso presenti a coppie»; dall'altro, alla sfera con cui l'immaginario culturale dei popoli coglie determinate manifestazioni naturali secondo la propria peculiare *Weltansicht*: la dualità del sole e della luna («i due grandi astri che determinano il tempo»), l'alternanza del giorno e della notte, l'incontro di terra e cielo. Il passo citato mostra come attraverso l'indagine sulla dualità Humboldt inseguire un pensiero che sia in grado di ricomporre in una visione unitaria l'ordine del mondo e ricondurlo a un principio generale, secondo quello che Hans Blumenberg ha definito un ideale paradigma di «leggibilità», *Lesbarkeit*, delle forme naturali.⁷

L'idea humboldtiana di poter spiegare la fenomenologia complessiva del mondo attraverso l'individuazione di un unico principio fondamentale e fondativo, di una generale «congettura»⁸ sul senso del mondo, denota l'origine tutta

⁶ GS VI, 25; 796

⁷ Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; trad. it. di Bruno Argenton, *La leggibilità del mondo*, Bologna: Il Mulino, 1984.

⁸ *Ivi*, p. 4.

settecentesca di questa prospettiva epistemica, sospesa tra l'impossibilità di tornare a forme di teleologia confessionale, da un lato, e la necessità di rintracciare un senso che investa la totalità dell'esperienza, dall'altro. Si tratta, in altre parole, di un tentativo *a parte subjecti* di rintracciare un ordine generale di senso nell'oggettività delle forme naturali, una visione d'ordine che non sia meramente speculativa ma si possa avvalere dei criteri di scientificità dati dall'osservazione esatta (*Beobachtung*) e dalla deduzione.⁹ Come osserva Hans Blumenberg, «[n]ei rapporti che [...] intrattiene con la realtà, da sempre l'esperienza ha i suoi ideali segreti; ma di fronte a superiorità e successi posteriori e d'altra natura essi incorrono nel sospetto di essere obsoleti, oscuri, ridicoli».¹⁰

Questa considerazione si può applicare in maniera efficace al discorso humboldtiano sul duale. Si potrebbe dire che, per un verso, la tecnicizzazione linguistico-filologica dell'analisi risponde al crescente peso esercitato dal nuovo paradigma scientifico ottocentesco e si traduce in protocolli empirico-comparativi a cui affidare la veridicità delle asserzioni e da cui dipesero i «successi posteriori» della disciplina linguistico-filologica, nonché i risultati tassonomici dell'analisi humboldtiana sulle forme del duale. Questa prospettiva tecnica, tuttavia, si dispone accanto a una visione di altra natura, i cui fondamenti epistemici appartengono a un'epoca precedente, tardo-settecentesca, e che dunque in quanto tali, per citare ancora Blumenberg, potevano forse incorrere nei tardi anni Venti dell'Ottocento «nel sospetto di essere obsoleti, oscuri, ridicoli». Certamente come tali furono considerati da gran parte della critica che nel corso del Novecento si è occupata del saggio *Sul duale*. Occultandone una parte essenziale per privilegiare determinati aspetti utili allo sviluppo di successive teorie, si è perso l'orizzonte specifico e storicamente motivato del discorso humboldtiano sul duale, che invece rappresenta una via d'accesso particolarmente interessante per la comprensione delle dinamiche

⁹ Per le preziose osservazioni formulate su questo aspetto ringrazio la Prof. Elena Agazzi (Bergamo).

¹⁰ Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, op. cit., p. 4: «Erfahrung hat im lebensweltlichen Umgang mit Realität seit je ihre heimlichen Ideale; doch gegenüber späteren andersartigen Erfolgen und Überlegenheiten verfallen sie dem Verdacht der Obsoleszenz, der Obskürität, der Lächerlichkeit».

culturali e di un immaginario che si sviluppò tra la fine del Settecento e i primi anni dell'Ottocento.

Nelle pagine che seguono vorremmo dunque tentare, sulla scorta dell'evoluzione del pensiero humboldtiano, una ricostruzione degli «ideali» che hanno animato la sua riflessione sulle forme della dualità e sul significato attribuite nell'economia generale dell'universo linguistico e dell'esperienza umana. Seguendo i termini evocati da Humboldt nel passo sopra citato – anzitutto «differenza dei sessi», «organismo», «fenomeni della natura» – è possibile rintracciare le linee di continuità che collegano la riflessione humboldtiana del 1827 sul duale a un orizzonte di pensiero molto più vasto, che intreccia scienze naturali, antropologia e filosofia, e che fu forgiato negli anni Novanta del secolo Diciottesimo.

Rispetto al progresso e alla differenziazione dei saperi scientifici iniziata nei primi anni dell'Ottocento, i principi guida della riflessione humboldtiana – come si è detto – risultavano probabilmente «obsoleti». In ogni caso essi erano certamente inattuali e rispondevano all'intento di riproporre una visione epistemica appartenente a un'epoca precedente e di rispondere così a ciò che Blumenberg definisce le «aspettative clandestine dell'uomo di fronte alla realtà».¹¹ Agli albori della *Naturwissenschaft* moderna l'insoddisfazione per una scientificità che si vuole esaustiva, ma in fondo lontana dalle domande ultime dell'uomo, si mostra già evidente e si traduce con Humboldt nel recupero di un immaginario proprio della *Naturphilosophie* tardo-settecentesca in grado di restituire, fosse anche entro i limiti di un'illusione, un disegno di senso, di ordine, di conoscibilità entro i mutati confini dei saperi umani. «Alle relazioni dell'uomo col mondo», così ricorda ancora Blumenberg in una considerazione complessiva sull'intera epoca, «non è più concesso godere dell'antica fiducia nell'*horror vacui* o nella teleologia universale (con o senza antropocentrismo) – dato che proprio tali supposizioni erano state d'ostacolo all'attuazione delle norme empiriche, e giustamente vennero bandite da

¹¹ *Ibidem*, «d[ie] clandestinen Erwartungen des Menschen gegenüber der Wirklichkeit»

ogni teoria. Comunque solo per rientrare da ogni uscita, sotto ogni sorta di travestimenti e con ogni genere di nomi». ¹²

Di queste dinamiche di riemersione culturale e di concorrenza epistemica il saggio *Sul duale* rappresenta un eloquente documento: oltre a una serie di *fermenta cognitionis* in ambito prettamente linguistico, esso dispiega energie culturali che aprono l'orizzonte di indagine ad ambiti di ricerca ben più ampi: l'idea di un ordine generale delle forme naturali e di un principio unitario che le regola intreccia riflessioni di filosofia naturale a visioni di un immaginario cosmogonico a cui affidare quegli «ideali segreti», come li definisce Blumenberg, difficilmente esauribili nelle ragionerie della scienza. La formulazione forse più nitida di questa aspirazione si ritrova in una lettera che Humboldt scrisse all'amica Caroline von Wolzogen il 29 dicembre 1830. Vi si legge:

Das Kunstvolle und die Aufgabe der nächsten Jahre und Jahrzehnte wird sein, die Zeit über sich selbst zu belehren, *dem, was sie sucht, einen heilsamen Sinn unterzulegen*, und dies, indem man den Sturm beschwört, friedlich ins Leben zu führen. Wenn man es mit heller Einsicht, großem Muth und beharrlicher Liebe zur Gründung alles Edlen auf Erden anfängt, so halte ich dies für möglich. Lassen Sie uns harren und muthig bleiben. ¹³

[Un virtuosismo e al tempo stesso un compito per i prossimi anni e i decenni a venire sarà quello di far riflettere la nostra epoca su stessa, *conferendo un senso benefico a ciò che essa va cercando* e traducendo questa ricerca armonicamente in vita, dopo averne domato l'impeto tempestoso. Ritengo che ciò sia possibile, se si comincia a fondare quanto sulla terra vi è di nobile con l'aiuto di un acume illuminato, di grande coraggio e di una dedizione incrollabile. Perseguiamo dunque nel nostro intento e non perdiamoci d'animo.]

2. Jena 1794 – Berlino 1827: linee di continuità

A partire almeno dal biennio 1794–1795 l'interesse di Humboldt per i dibattiti scientifici dell'epoca risulta oltremodo vivace e poliedrico. A Jena, dove si

¹² *Ibidem*, «Die Verhältnisse des Menschen mit der Welt dürfen sich des einstigen Vertrauens auf den *Horror vacui* oder auf die universale Zweckmäßigkeit (mit oder ohne Anthropozentrik) nicht mehr erfreuen, weil gerade solche Annahmen die Vollstreckung empirischer Vorschriften behindert hatten und mit Recht aus aller Theorie verstoßen worden waren. Allerdings nur, um durch allerlei Hintertüren in allerlei Verkleidungen und Umbenennungen wiederzukehren».

¹³ Literarischer Nachlaß der Frau Caroline von Wolzogen, hrsg. von Karl August von Hase, Bd. 2, Leipzig 1849, p. 63s. (corsivi nostri)

trasferisce con la famiglia il 25 febbraio 1794, egli si occupa di questioni legate alla teoria della generazione, alla chimica sperimentale e all'anatomia comparata – tutti temi al centro dei dibattiti scientifici, ma anche dei «discorsi eruditi» della Repubblica delle Lettere dell'epoca.¹⁴ Le teorie allora più accreditate sul «Bildungstrieb»,¹⁵ l'impulso formativo presente in ogni organismo vivente, e le vivaci – a tratti feroci – discussioni sorte attorno al concetto di «forza vitale», quella «Lebenskraft»¹⁶ che serviva a spiegare l'unicità e l'unitarietà delle forme organiche naturali, costituiscono il fulcro delle sperimentazioni e delle riflessioni che Humboldt compie durante il soggiorno presso l'università di Jena.¹⁷ Con l'intricato e controverso universo concettuale delle «scienze della vita» egli era entrato in contatto già negli anni della sua formazione universitaria; non tanto a Francoforte sull'Oder, dove per due semestri aveva studiato essenzialmente diritto, quanto piuttosto a Gottinga, dove accanto agli studi di giurisprudenza, frequenta insieme al

¹⁴ Per un profilo generale dell'atmosfera jenense negli anni Novanta si veda lo studio di Theodore Ziolkowski, *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1998, in particolare su Humboldt pp. 87-93. La rilevanza dei temi menzionati sia per il dibattito scientifico in senso stretto, sia per le elaborazioni del *Gelehrten Diskurs* del tardo illuminismo europeo è stata indagata attraverso una serie di *case-studies* dedicati alla metafora scientifica nel volume a cura di Elena Agazzi, *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*, Hamburg: Meiner, 2011.

¹⁵ Johann Friedrich Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen 1781. Questa la definizione di *Bildungstrieb* data da Blumenbach: «Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie mans nur nennen will) der sowol [sic] von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisirten Körper ins besondere, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduction zu seyn scheint, und den ich hier um aller Misdeutung zuvorkommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs-Triebes (Nisus formativus) belege» (*ivi*, p. 12 sg.).

¹⁶ Nella definizione di Alexander von Humboldt: “Vim internam quae chymicae affinitatis vincula resolvit atque obstat, quo minus elementa corporum libere conjungantur, vitalem vocamus“. In: Alexander von Humboldt, *Florae Fribergensis specimen. Plantas cryptogamicas praesertim subterraneas exhibens. Accedunt aphorismi ex doctrina physiologiae chymicae plantarum*. Berlin 1793, 135.

¹⁷ Sul retroscena biografico si veda Manfred Gaier, *Die Brüder Humboldt. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg 2009, 167-198 e Lothar Gall, *Wilhelm von Humboldt. Ein Preuße von Welt*. Berlin 2011, 74-86. – Fondamentale su questi aspetti la ricognizione di Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1993. Si veda anche lo studio di Silvia Caianiello, *La “duplice natura” dell'uomo. La polarità come matrice del mondo storico in Humboldt e in Droysen*. Presentazione di Fulvio Tessitore. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 1999, in part. pp. 38-55.

fratello Alexander le lezioni e i *collegia* di Blumenbach e Lichtenberg, inserendoli quali occupazione volontaria nel calendario giornaliero delle sue attività, accanto agli studi filologici, soprattutto omerici, guidati da Christian Gottlob Heyne (1729–1812).

Come dimostrano le annotazioni diaristiche del periodo,¹⁸ esiste un legame diretto tra l'esperienza di Gottinga e il soggiorno di Jena: in Turingia Humboldt si trova immerso in un ambiente di ricerca che ha ormai assimilato e reso canonico quanto solo un decennio addietro era ancora considerato un sapere meramente congetturale. L'idea di un «Bildungstrieb» responsabile della generazione, dello sviluppo e della conservazione degli organismi viventi era ormai ritenuta la chiave fondamentale per spiegare i fenomeni della vita naturale. Gli esperimenti condotti nei diversi campi del sapere erano stati letti come una conferma di tale «congettura» cognitiva e, con un certo ottimismo, si andava affermando la convinzione che nelle leggi del «Bildungstrieb» si esprimessero i principi fondativi che regolano non solo la natura e i suoi fenomeni spontanei, ma anche – questo l'ardito salto concettuale – la vita e le attività progettate dagli uomini.

Si trattava, in altre parole, di ricondurre attraverso la riflessione le leggi della morale – tradizionalmente separata o, in talune concezioni, addirittura in conflitto con le leggi naturali – entro una visione unitaria della realtà, affidata in ultima istanza ad un unico principio regolatore. Il termine inizialmente tecnico di «Bildungstrieb» diveniva così una metafora da cui trarre il principio guida nella sfera dell'agire pratico.

Posto dinnanzi a questa sfida, in cui dalle analisi empirico-sperimentali si deve sviluppare una riflessione di carattere più generale che investe in un'ottica unitaria la sfera del fisico e del morale, la prospettiva di Humboldt muta radicalmente: mentre a Gottinga si dedica a un'indagine che aveva per fine l'applicazione pratica dei risultati sperimentali in ambito medico, a Jena la prassi sperimentale costituisce la base per una riflessione più ampia, potremmo dire di impronta neo-umanistica, mirata a individuare quelle leggi unitarie della natura che presiedono non solo alla formazione e alla conservazione degli organismi naturali, ma anche alla vita e

¹⁸ GS XIV, 241 sgg.

all'attività dell'uomo, inteso come microcosmo operante in relazione a un macrocosmo governato dagli stessi principi costitutivi. L'indagine sulla natura si inserisce, in altre parole, in una riflessione che include le forme della cultura, ma anche della storia, nell'intento di individuare il principio fondamentale che ne regge l'edificio.

Per questa ragione, in uno studio che ha aperto il dibattito sul nesso tra studi naturali e dibattito umanistico nel classicismo tedesco, Walter Müller-Seidel definisce Humboldt uno «scienziato dello spirito», un «Geisteswissenschaftler»,¹⁹ ricorrendo in maniera volutamente anacronistica a un epiteto con cui cogliere l'indirizzo autentico della riflessione humboldtiana del periodo: sviluppare, con il conforto di prove empiriche, una visione generale che rendesse conto di ogni ambito dell'esperienza umana e articolasse quella «Sinnhaltigkeit der Welt» che era la pretesa più ambiziosa a cui mirava l'intellettualità illuminata dell'epoca.²⁰

Lo stesso Humboldt sottolineò qualche anno più tardi, in una lettera a Schiller del 12 luglio 1798, come la base empirica di quelle sue indagini a Jena fosse in realtà finalizzata a un'operazione generale di «astrazione», atta a cogliere in un modello generale ciò che sta alla base delle «manifestazioni visibili» della natura.²¹ Se non è possibile affermare con certezza che egli fosse alla ricerca del *noumeno* – benché la conoscenza della lezione kantiana fosse in lui profonda²² – si può però dire che nello studio delle forme naturali Humboldt cercasse in ultima istanza un «principio regolativo» valido, applicabile – sulla base di una concezione monistica della realtà – anche e soprattutto alla sfera dell'agire umano. La dedizione intensissima agli intricati problemi della scienza del periodo è dunque da intendere come l'elemento fondativo di una costruzione teorica che vuole essere una teoria

¹⁹ Walter Müller-Seidel, «Naturforschung und Deutsche Klassik. Die Jenaer Gespräche im Juli 1794». In: Id., *Die Geschichtlichkeit der Deutschen Klassik. Literatur und Denkformen um 1800*. Stuttgart: Metzler, 1983, pp. 105-118, qui p. 112.

²⁰ Blumenberg, *Leggibilità*, op. cit., p. 6.

²¹ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Friedrich Schiller del 12 luglio 1798. In: *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*. Band II, Berlin: Aufbau-Verlag, 1962, pp. 165-172.

²² Su questo aspetto si veda Eduard Spranger, «Wilhelm von Humboldt und Kant». In: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift* 13 (1908), pp. 57-129.

generale della cultura in un'epoca di radicali trasformazioni epistemiche, da un lato, e storiche, dall'altro.

3. Scienze naturali moderne e antica sapienza greca

Così il giovane Humboldt nei mesi trascorsi a Jena si dedica insieme al fratello Alexander, ma anche a Schiller e a Goethe, alla preparazione e all'interpretazione di numerosissimi esperimenti di laboratorio.²³ Il suo diario registra con puntuale attenzione i frequenti dialoghi da lui intrattenuti con i celebri scienziati dell'università locale, in particolare con il chimico Friedrich August Götting (1753–1809) e con il professore di medicina Justus Christian von Loder (1753–1832), noto per i suoi studi di anatomia comparata. Per Humboldt sono mesi caratterizzati da un'incessante e instancabile operosità. «Wilhelm non si dedica ad altro che all'anatomia pratica», constata il fratello Alexander in una lettera del 5 giugno 1795 indirizzata a Samuel Thomas von Soemmering.²⁴ Senza celare la sua mordace ironia, Alexander scrive poi al medico kantiano berlinese Markus Herz che «Wilhelm vive ormai tra i cadaveri. Si è comprato il cadavere di un mendicante e (come Goethe gli scrive) si nutre di cervella umana».²⁵

In realtà queste indagini anatomiche, condotte dal fratello – come ancora scrive Alexander – «con impeto cannibalesco», non rappresentano affatto l'unica occupazione di Humboldt. Come dimostra infatti il carteggio da lui intrattenuto con il grecista Friedrich August Wolf (1759–1824),²⁶ a quegli studi si accompagna in

²³ Su questi aspetti si veda Volker Hesse, «Goethe und die Brüder Humboldt. Medizin und Biologie». In: Andreas Rimmel, Paul Rimmel (Hrsg.), *Liber Amicorum. Katharina Mommsen zum 85. Geburtstag*. Bonn: Bernstein, 2010, pp. 201-236, in part. pp. 216-220. Si veda anche Ilse Jahn, «Die anatomischen Studien der Brüder Humboldt unter Justus Christian Loder in Jena». In: *Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816)*. Herausgegeben vom Rektor der Medizinischen Akademie Erfurt. Heft 14 (1968/69), pp. 91-97.

²⁴ Citato in Volker Hesse, «Goethe und die Brüder Humboldt [etc.]», op. cit., p. 216.

²⁵ *Ibidem*

²⁶ Wilhelm von Humboldt, *Briefe an Friedrich August Wolf*. Textkritisch herausgegeben und kommentiert von Philip Mattson. Berlin-New York: deGruyter, 1990.

parallelo, quasi a costituire una polarità delle occupazioni, la lettura approfondita di opere antiche legate direttamente o indirettamente a questioni di filosofia della natura. Tra queste, in particolare, Esiodo, ma anche i tragici Eschilo e Sofocle, nei quali Humboldt ritrova immagini antropologiche nate da una riflessione costante sulle forze della natura. «Peraltro qui ho moltissimo da fare», scrive in proposito al suo mentore Wolf il 22 dicembre 1794, proseguendo con una descrizione delle occupazioni per lui allora più urgenti: «Ho iniziato a prendere lezioni di anatomia da Loder, e questo mi occupa l'intera mattina dalle 9 in avanti. [...] La seconda occupazione principale sono le mie elaborazioni personali, ma anche le indagini scientifiche – al momento sostanzialmente di natura filosofica – che tali elaborazioni richiedono. [...] Non deve tuttavia pensare che le muse greche siano del tutto trascurate. Non trascorre giorno *sine Graecis*», così suona la rassicurazione nei confronti dell'autorevole grecista.²⁷ Un ampio spettro di riflessione e speculazione si dipana dunque negli anni di Jena, ponendo Humboldt di fronte a numerose e ambiziose sfide concettuali.

4. Visioni di unità epistemica e congetture sulle origini della natura organica

Si può ritrovare il principio-guida che anima le eterogenee occupazioni di Humboldt durante quei mesi trascorsi a Jena in una significativa lettera di poco anteriore, indirizzata all'amico Karl Gustav von Brinkmann il 18 marzo 1793, che ha in qualche modo – forse inconsapevolmente – valore programmatico. Suo interesse principale, così si legge nella lettera, è «unire lo studio della natura fisica con quello della natura morale», al fine di «instaurare nell'universo, per come noi possiamo conoscerlo, la vera armonia».²⁸ Non si tratta dunque soltanto di unire due sfere della

²⁷ *Ivi*, p. 92: «Uebrigens habe ich jetzt entsetzlich viel zu thun. [...] Ich habe angefangen hier Anatomie bei Loder zu hören, und das raubt mir den ganzen Vormittag von 9 Uhr an. [...] Meine zweite Hauptbeschäftigung sind meine eignen Ausarbeitungen und die wissenschaftlichen Untersuchungen – jetzt meist philosophischer Art – die sie fordern. [...] Daß indeß die griechischen Musen ganz vergessen wären, müssen Sie nicht denken. Es vergeht kein Tag sine Graecis».

²⁸ Wilhelm von Humboldt, *Briefe an Karl Gustav von Brinkmann*. Herausgegeben und erläutert von Albert Leitzmann. Leipzig 1939, p. 61: «Das Studium der physischen Natur nun mit dem

conoscenza, quella fisica e quella morale, separate – secondo la celebre definizione di Kant – da un «abisso invalicabile» (*eine unüberspringbare Kluft*). Si prospetta anche – e nientemeno che – la «restaurazione dell’armonia cosmica», secondo una visione che affida all’uomo tale compito. Un progetto evidentemente oltremodo ambizioso, sia sul piano teoretico sia sul piano pratico, per il quale è necessaria, così avverte Humboldt, «una completa restaurazione delle scienze»: portare «unità negli sforzi compiuti dall’uomo» è «il passo più importante» verso «questa restaurazione». ²⁹ Lo scopo primario di una tale «restaurazione» epistemica, è «mostrare che una tale unità è l’uomo stesso, l’uomo interiore». ³⁰ La sfida fondamentale sarà dunque quella di «rappresentare» il modo in cui l’uomo «esercita la sua azione su tutto ciò che lo circonda e, viceversa, mostrare come il contesto agisca su di lui; ciò al fine di delineare la condizione attuale del genere umano, di tratteggiare le sue possibili rivoluzioni e di spiegarne, per quanto possibile, quelle reali». ³¹

Come di recente ha indicato Anett Mook, la prassi scientifica e la speculazione filosofica nascono dunque in Humboldt non da ultimo dall’«intenzione di comprendere l’uomo come essere fisico e spirituale armonicamente integrato nella totalità del cosmo». ³² Nelle «indagini scientifiche» e nelle «elaborazioni personali» – questi i termini usati da Humboldt nella lettera a Wolf per parlare della propria riflessione – il metodo sperimentale-induttivo della nascente «Naturwissenschaft» di

der moralischen zu verknüpfen, und in das Universum, wie wir es erkennen, eigentlich erst die wahre Harmonie zu bringen»

²⁹ *Ivi*, p. 160: «Eine völlige Restauration des Wissens und mehr als dieß, alles menschlichen Bemühens ist seit Jahrhunderten nothwendig, und die Nothwendigkeit wächst mit jedem Jahre».

³⁰ *Ibidem*: «Zu dieser Restauration ist der wichtigste Schritt Einheit in alles menschliche Streben zu bringen, zu zeigen, daß diese Einheit der Mensch ist, und zwar der innere Mensch, und den Menschen zu schildern, wie er auf alles außer ihm, und wie alles außer ihm auf ihn wirkt, daraus den Zustand des Menschengeschlechts zu zeichnen, seine möglichen Revolutionen zu entwerfen, und die wirklichen, soviel möglich, zu erklären».

³¹ *Ibidem*

³² Anett Mook, «Die Brüder Humboldt und die naturwissenschaftlichen Grundlagen ihrer Anthropologie». In: S. De Angelis, F. Gelzer, L. M. Gisi (Hrsg.), *„Natur“, Naturrecht und Geschichte. Aspekte eines fundamentalen Begründungsdiskurses der Neuzeit (1600–1900)*. Heidelberg: Winter, 2010, pp. 185-208, qui p. 185.

impronta meccanicista si coniuga all'istanza ermeneutica di una «Naturphilosophie» fortemente speculativa, in cui si constatano toni che esulano dal mero paradigma newtoniano, e risultano invece modellati – come si vedrà in dettaglio – su antiche visioni cosmogoniche, che nel contesto tardo-settecentesco in cui si muove Humboldt ritornano come un sostrato mitico nelle teorie sulla vita degli organismi.

Le riflessioni di Humboldt in proposito si addensano dapprima in un saggio, pubblicato in forma anonima nel 1795 con il titolo *Ueber den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* ('Sulla differenza dei sessi e il suo influsso sulla natura organica') nella rivista schilleriana *Die Horen*. A questo primo saggio fa seguito pochi mesi più tardi un secondo lavoro, pubblicato nella stessa rivista con il titolo *Ueber die männliche und weibliche Form* ('Sulla forma maschile e femminile'), che entra così nel circuito pubblicistico del classicismo tedesco.³³ Collocandosi in una zona intermedia tra «Naturwissenschaft» e «Naturphilosophie» e soprattutto coinvolgendo la prospettiva dell'antica sapienza greca, Humboldt propone in quei due scritti un modo 'universalistico' di guardare alla natura, cercando di ricondurre a un unico punto fondamentale tutte le manifestazioni della «vita organica», dalle forme più semplici del regno vegetale, fino alle diramazioni più sottili della cultura umana. La «natura fisica», così scrive, «costituisce un'unica grande totalità con quella morale, e le manifestazioni in entrambe queste sfere obbediscono a un'unica legge».³⁴ Nella duplicità insita nella differenza dei sessi e nella dualità costitutiva che secondo Humboldt in essa si mostra, egli rintraccia il punto di partenza empirico della sua riflessione. Nell'interazione duale del principio maschile e del principio femminile viene individuata la dinamica fondamentale con cui la vita organica non solo si origina e si conserva (a livello fisico), ma si raffina e si perfeziona (a livello morale).

³³ Sui due saggi si veda in generale Anne Feuchter-Feler, *La contribution de Wilhelm von Humboldt aux Heures. Une image anthropologique du classicisme weimarien*. In: Roland Krebs – Raymond Heitz (Hrsg.), *Schiller publiciste. Schiller als Publizist*. Bern [u.a.]: Peter Lang, 2007, pp. 275-295. Si veda anche Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, «Reflexionen zu Wilhelm von Humboldts Phänomenologie der Geschlechter». In: Erhard Wicke [et alii] (Hrsg.), *Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1997, pp. 181-198.

³⁴ GS I 314; 555: «die physische Natur [macht] nur Ein grosses Ganze [sic] mit der moralischen aus, und die Erscheinungen in beiden gehorchen nur einerlei Gesetzen».

Per esporre questa idea, che è in fondo una visione totalizzante dell'esistente, Humboldt ricorre sia ai risultati delle analisi anatomiche, intrecciando i dati empirici con assunti speculativi di origine poetico-filosofica, la cui matrice – questo ciò che vogliamo suggerire – si ritrova in una certa corrente del pensiero cosmogonico greco.³⁵

5. Il «maschile» e il «femminile»: la prospettiva cosmogonica di Humboldt

Sulla scorta di una tradizione filosofica iniziata almeno all'epoca dei Presocratici, la «Natura» appare infatti nelle riflessioni di Humboldt come un luogo in cui si combatte una «lotta» (*Kampf*) incessante, cui è proprio il predicato dell'eternità. «La natura», così viene formulato il nucleo teorico della riflessione humboldtiana, «fonda il suo edificio sullo scontro delle forze».³⁶ In questa idea si concentra una visione dinamica e conflittuale del mondo naturale che si vuole fondata su basi scientifiche empirico-sperimentali: essa fa del *principium luctae*, ovvero dell'idea di una lotta nobilitante tra le forze naturali il punto cardine di tutto il sistema della natura. In particolare, il regno delle «forme organiche», cui allude già il titolo del primo saggio humboldtiano pubblicato nelle *Horen*, viene interpretato come un'enigmatica congiunzione di «tensione incessante» (*rastloser Anstrengung*) e «caparbia resistenza» (*beharrlichem Ausdauern*).³⁷ Nella natura organica la «forza della resistenza» (*Stärke des Widerstandes*) si coniuga al «godimento di una quiete ristoratrice» (*Genuss erquickender Ruhe*).³⁸ Una «viva energia» (*rege Energie*) si accompagna a un'«esistenza nella quiete» (*ruhigem Daseyn*).³⁹

³⁵ Per un inquadramento generale delle questioni cosmogoniche nell'antichità si veda Richard Höningwald, *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*. Im Auftrag des Höningwald-Archivs hg. von Gerd Wolandt. Stuttgart: Kohlhammer, 1957, in part. pp. 127-130 e Jean Rudhardt, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

³⁶ GS I, 322; 554: «die Natur [...] gründet ihr Gebäude auf den Widerstreit der Kräfte».

³⁷ GS I 323; 555

³⁸ GS I 323; 554

³⁹ GS I 323; 554

La concezione illuministica di una regolarità immutabile e statica delle forme naturali, che ancora si scorge nella metafora dell'«edificio» (*Gebäude*) della natura, viene modificata da Humboldt nella direzione di una visione dinamica dell'armonia naturale, che si esprime non già per equilibri, ma per contrapposizioni e interazioni di principi oppositivi. A questo allude l'immagine della «lotta». Non si tratta a ben vedere di una lotta rovinosa, di un conflitto distruttivo tra forze antagoniste. Piuttosto, richiamandosi ad antichi miti cosmogonici, Humboldt rimanda attraverso questa scelta lessicale all'idea di un fecondo conflitto cosmico tra forze originarie, il «maschile» e il «femminile», con cui la natura innalza «verso livelli ascendenti di perfezione» (*von Stufe zu Stufe des Besseren*) le sue «creature mortali» secondo il secolare modello della *Scala Naturae*.⁴⁰

In questo modo, prosegue Humboldt, nel regno delle forme organiche si mantengono «contemporaneamente unità e molteplicità» (*zugleich Einheit und Fülle*). Il maschile e il femminile vengono interpretati come principi fondamentali e complementari dell'Essere, dalla cui interazione polare scaturisce il ritmo che regola la vita di ogni forma naturale.⁴¹

Il principio maschile viene descritto dapprima come un'«attività generatrice» (*zeugende Selbstthätigkeit*), uno «sforzo» (*Anstrengung*) incessante che, se non mitigato dal suo opposto, può degenerare in una «forza unilaterale distruttiva» (*einseitige Zerstörungskraft*). Il principio femminile, per converso, denota gli attributi di un «dolce equilibrio» (*süßes Gleichgewicht*), di una «ricettività» (*Empfänglichkeit*) ordinata e di una «durevole costanza» (*ausdauernde Beharrlichkeit*).⁴² Mentre il maschile, da solo, viene scosso da una «impetuosità» (*Heftigkeit*) che «non risparmia distruzione» (*selbst die Zerstörung nicht scheut*) traducendosi in una «forza della vita» (*Kraft des Lebens*) che è «facilmente soggetta al mutamento» (*leicht dem Wechsel unterworfen*), il femminile rappresenta invece una «pienezza rigogliosa» (*üppig überströmende Fülle*) e presuppone

⁴⁰ GS I 333; 563

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Ibidem*

l'«immutabilità del finito» (*Unveränderlichkeit des Endlichen*).⁴³ L'opposizione e l'interazione di questi due principi impedisce la supremazia dell'uno sull'altro e garantisce l'equilibrio unitario e flessibile del sistema delle forme naturali. «Agendo l'uno sull'altro in comunione», precisa Humboldt, i due principi insieme propiziano «la meravigliosa unità» della natura e garantiscono insieme la possibilità di una perfettibilità progressiva ascendente, in cui le mancanze dell'uno sono integrate e colmate dalle proprietà dell'altro.⁴⁴

Il maschile e il femminile si mostrano dunque nell'esposizione di Humboldt come le figurazioni contrapposte di una *dualità creativa*, sui cui si fonda il cosmo delle creature organiche. L'elemento antropomorfo della dicotomia iniziale che contrappone uomo e donna, colti nella loro «differenza di sesso», si sposta gradualmente in secondo piano fino a divenire una derivazione, in chiave antropologica, di un principio più ampio. Lo dimostra, non da ultimo a livello lessicale, la predilezione sempre più marcata per sostantivi astratti di genere neutro che rinviano a principi generali dalla valenza 'cosmica': «Poiché tutto ciò che è maschile [alles Männliche] si caratterizza per un'energia accesa e tutto ciò che è femminile [alles Weibliche] per una durevole costanza», precisa Humboldt, «dall'interazione incessante dei due principi trae origine la forza illimitata della Natura».⁴⁵

Tutto nella natura organica dipende dall'«interazione» (*Wechselwirkung*) di questi due opposti, dal loro legame di reciproca appartenenza, da quella che Humboldt chiama l'«inclinazione» (*Neigung*) dell'uno verso l'altro e nella quale non è difficile scorgere la riemersione di quelle teorie sulla *Sympathie* e sul *Mitgefühl* che avevano caratterizzato le eclettiche pratiche scientifiche del Settecento europeo.⁴⁶ Nella «differenza dei sessi» dunque Humboldt vede la traduzione

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*: «Indem sie einander entgegenwirken, [...] befördern beide gemeinschaftlich die wunderbare Einheit des Naturgebäudes».

⁴⁵ GS I 331; 545: «Indem nun alles Männliche *angestrengte Energie*, alles Weibliche *beharrliches Ausdauern* besitzt, bildet die unaufhörliche Wechselwirkung von beiden die unbeschränkte Kraft der Natur».

⁴⁶ Per una ricognizione del vasto problema di una *Sympathie-Lehre* nella cultura occidentale si veda ad esempio Fritz Schalk, «Sympathia im Romanischen». In: *Romanische Forschungen*

empirica, tangibile dallo sguardo sperimentale, di un principio di duale interazione cosmica, di una forza simpatetica naturale a cui si deve il legame della dualità.

Come sottolinea Lydia Dippel, attraverso un procedimento di audace astrazione speculativa Humboldt scorge nella differenza dei sessi e nella dualità del maschile e del femminile la «chiave che dà accesso al misterioso processo di sviluppo della natura».⁴⁷ La teoria epigenetica della generazione che, per dirla qui in termini molto semplificati, a differenza della teoria preformista pone al centro l'interazione creativa di due principi originari eterogenei,⁴⁸ viene reinterpretata da Humboldt in un ambito più allargato e rimodellata in termini sempre più generali fino a confluire in un modello unitario di spiegazione del divenire delle forme organiche. «Sarà sufficiente un modesto sforzo di riflessione», dice Humboldt, «per trasporre il concetto di sesso, molto oltre la limitata sfera in cui lo si rinchiude [il riferimento è all'analisi meramente anatomica], in un dominio immenso. Senza di esso non ci sarebbe la natura, le cui ruote se ne starebbero immobili se al posto di questa differenza subentrasse una pigra e sonnolenta uguaglianza».⁴⁹

6. «Amore» e «caos»: ritorno ad Esiodo⁵⁰

Già nei due saggi del 1795 si vede dunque all'opera una logica argomentativa e una visione generale che ritorneranno – per allusione e in forma compatta – nel saggio

80 (1968), pp. 425-458 e Ernst Ulrich Grosse, *Sympathie der Natur. Geschichte eines Topos*. München: Fink, 1968.

⁴⁷ Lydia Dippel, *Wilhelm von Humboldt. Ästhetik und Anthropologie*. Würzburg: K&N, 1990, p. 94 sg.

⁴⁸ Su questi aspetti si veda, con particolare riferimento al caso humboldtiano, Helmut Müller-Sievers, *Epigenesis*, op. cit., in part. pp. 30-52.

⁴⁹ GS I 323; 542: «Es bedarf nur einer mässigen Anstrengung des Nachdenkens, um den Begriff des Geschlechts weit über die beschränkte Sphäre hinaus, in die man ihn einschliesst, in ein unermessliches Feld zu versetzen».

⁵⁰ Le considerazioni espresse in questo paragrafo sono state in gran parte elaborate a seguito delle discussioni avvenute presso lo *ISECS Early Career Scholar's Seminar*, organizzato dal Prof. Wolfgang Schmale presso l'università di Graz nel luglio 2011 e i cui atti sono in corso di pubblicazione presso l'editore Winkler (Bochum e Vienna).

Sul duale del 1827. Nei primi due saggi delle *Horen* un dato anatomico-antropologico, la «differenza dei sessi», veniva interpretato come punto di partenza empirico per indagare la categoria generale della dualità del maschile e del femminile come principio fondativo cosmico. Analogamente, nel saggio *Sul duale* una forma grammaticale che marca a livello morfologico un legame di coappartenza permette di risalire a un principio generale di dualità fondativa dell'universo linguistico, e con esso del microcosmo creato dall'uomo attraverso la sua relazione con il mondo esterno.

Quando dunque Humboldt nel 1827 richiama il tema della «differenza dei sessi» come manifestazione fondamentale della dualità generale delle forze naturali, il suo riferimento diretto va agli studi di Jena del 1794-'95 e alle argomentazioni che, a partire da quegli studi, egli aveva sviluppato. In esse l'idea di una funzione cosmogonica del principio maschile e del principio femminile era centrale. Ed essa traluce ora, in un contesto completamente mutato dal punto di vista storico-culturale, come un'eco o un'immagine di ordine e armonia a cui affidare ancora una volta l'orientamento generale della riflessione.

Le «forze di entrambi i sessi», così si legge nel saggio del 1795, favoriscono attraverso la loro interazione la nobilitazione progressiva delle forme organiche, a patto che la «loro operosità si intrecci in un vicendevole abbraccio» (*wenn sich ihre Wirksamkeit gegenseitig umschliesst*).⁵¹ Solo così, chiarisce Humboldt, si possono «vedere» questi due principi tra loro in competizione «come due figure benefiche, dalle cui mani la natura ottiene il suo ultimo compimento» (*als zwei wohlthätige Gestalten ansehen, aus deren Händen die Natur ihre letzte Vollendung empfängt*).⁵²

Le immagini che qui Humboldt evoca per cogliere attraverso metafora la funzione della dualità del maschile e del femminile, sostanziano un'ipotesi ardita nei confronti della natura, che egli cerca di suffragare e articolare riferendosi alla tradizione cosmogonico-mitologica dell'antichità classica. In conclusione al suo primo saggio, infatti, dunque in una posizione di grande enfasi retorica, egli afferma:

⁵¹ GS I, 334; 565

⁵² *Ibidem*

die Neigung, welche das eine dem andren [Prinzip] sehnsuchtsvoll nähert, ist die *Liebe*. So gehorcht daher die Natur derselben Gottheit, deren Sorgfalt schon der ahndenden Weisheitssinn der Griechen die Anordnung des Chaos übertrug.⁵³

[L'inclinazione che avvicina appassionatamente l'uno all'altro [principio] è l'*amore*. Così perciò la natura obbedisce alla medesima divinità, alla cui cura già il preveggenete senso di saggezza dei Greci ha affidato il compito di portare ordine nel caos.]

Questo passaggio conclusivo del saggio getta una luce specifica sull'intera prospettiva argomentativa di Humboldt, che tuttavia nella critica ha finora riscontrato scarsissima attenzione. Eppure si tratta di una questione fondamentale per comprendere l'orientamento del pensiero humboldtiano: una filosofia naturale fortemente speculativa si intreccia qui con un'elaborazione di antiche visioni cosmogoniche, secondo il modello dei poemi esiodei.

«Amore», «saggezza dei Greci», «condurre all'ordine il caos» – questi sono i concetti-cardine evocati da Humboldt. In essi traluce il riferimento diretto alla tradizione delle antiche cosmogonie esiodee. Ma ancor più si mostra in quei riferimenti l'immagine arcaica di uno scontro originario tra un principio (erotico) ordinatore, da un lato, e di un caos ottuso e travolgente, dall'altro. L'«amore» di cui parla Humboldt non è qui da intendersi secondo l'orizzonte vago e polisemico che il termine ha accumulato nel corso dei secoli, soprattutto a caratterizzare la fenomenologia sentimentale; esso va piuttosto ricondotto a una base semantica specificamente 'scientifica'. *Liebe* è qui una forza naturale di attrazione reciproca, una tensione tra elementi affini, che mostra evidenti analogie con la concezione classica della *philía*, tradotta da Humboldt con il termine *Neigung*, in cui l'idea di scelta, da un lato, e di necessità fondata sulla natura, dall'altro, risultano intrecciate.⁵⁴ Su questa base si può forse individuare nel saggio humboldtiano un reticolato intertestuale, finora rimasto in ombra, che collega la sua specifica ed eclettica argomentazione alle fonti più antiche del pensiero greco. In questo senso, una mirata riflessione filologica può fornire qualche elemento di plausibilità a sostegno di tale ipotesi.

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ Si veda Robert Mondi, «*χαιος* and the hesiodic cosmogony». In: *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989), pp. 1-41.

7. Indizi filologici: il carteggio di Humboldt con F. A. Wolf

Risulta infatti molto significativo che Humboldt si sia occupato in maniera approfondita di Esiodo e delle sue opere di carattere cosmogonico proprio nel periodo immediatamente precedente alla stesura dei due saggi pensati per la rivista schilleriana. Nella critica si ricorda spesso la dimestichezza che Humboldt aveva con la cultura greca in generale,⁵⁵ ma altrettanto spesso si rinuncia a una disamina precisa dei contenuti, delle modalità e dei tempi delle sue letture in concreto e, soprattutto, non si crea un collegamento tra l'orizzonte delle sue letture e gli sviluppi del suo pensiero, per come essi trapelano ovviamente dagli scritti che ci sono pervenuti.

Per questo tipo di indagine, il carteggio con il grecista Friedrich August Wolf, già citato in precedenza, costituisce una preziosissima fonte di informazioni. In una lettera datata 19 gennaio 1794 Humboldt scrive, ad esempio, che sta procedendo in maniera soddisfacente con la disamina dei «documenti su Esiodo», che «naturalmente ha ancora con sé» e che «vorrebbe ancora trattenerne».⁵⁶ Egli si riferisce qui, evidentemente, alla *Teogonia* e agli *Erga* di Esiodo, i due grandiosi esemplari di poesia cosmogonica e cosmologica che proprio grazie a un'edizione critica curata da Wolf nel 1783 avevano riscontrato un certo interesse e una certa diffusione nei discorsi eruditi del secondo Settecento tedesco.⁵⁷

Alla luce di queste letture, il concetto di «amore» evocato da Humboldt assume una valenza specificamente cosmogonica, ponendosi come quella forza di simpatia universale che presiede a un congiungimento armonico di elementi opposti, anzitutto del maschile e del femminile. In evidente analogia rispetto alla funzione

⁵⁵ Si veda da ultimo Cord-Friedrich Berghahn, *Statue und Schattengestalt: Wilhelm von Humboldts Homer*. In: *Homer und die deutsche Literatur* (Sonderband der Edition Text und Kritik). Hg. von Hermann Korte. München 2010, pp. 148-167.

⁵⁶ Wilhelm von Humboldt, *Briefe an Friedrich August Wolf*, op. cit., p. 92.

⁵⁷ Friedrich August Wolf (Hg.), *Theogonia Hesiodica*. Textu subinde reficto in usum praelectionum. Halle/Saale 1783.

formatrice che viene attribuita a Eros nei poemi esiodei, ma anche nel *Simposio* di Platone e nel poema cosmico di Empedocle (per tacere delle fonti sanscrite), Humboldt scorge nell'attrazione che lega le forze maschili alle forze femminili del cosmo il principio che determina la strutturazione e la persistenza nel tempo non solo delle forme naturali, ma anche delle forme culturali, fin nella configurazione della società costruita dall'uomo. «La natura», così scrive in proposito, senza «il legame dell'amore», non sarebbe natura, «i suoi ingranaggi si arresterebbero se al suo posto subentrasse una noiosa e spossante uniformità».⁵⁸ In Esiodo si legge di «Eros, il più bello tra gli dei immortali, che scioglie le membra e di tutti gli dei e di tutti gli uomini, lega nei petti la mente e l'assennato consiglio» (vv. 120 sgg.).⁵⁹

Il concetto di amore, rifondato dunque in chiave scientifica e profilato come una forza dei legami sullo sfondo di un'antica tradizione poetico-filosofica, diviene per via di metafora il motore di un infinito progresso morfologico. L'immagine tradizionale della *Chain of Love*, rilanciata in ambito europeo da Alexander Pope, trova qui un'originale interpretazione che ne sviluppa le ricadute in chiave cosmogonica. L'idea di cosmo risulta infatti, alla luce di questo contesto, l'esito di un processo di ascesa e progressiva nobilitazione formale verso forme sempre più alte e differenziate di vita organica, che si dispongono in una linea ascendente che traduce all'infinito l'immagine della «scala naturae».⁶⁰

La vita, *das Leben*, viene colta in questa visione come un'attività incessante di organizzazione morfologica. Per questo processo è necessario un momento di scelta, di interruzione razionale, con cui l'organismo rinuncia a seguire il richiamo degli impulsi istintuali delle attrazioni chimiche elementari per congiungersi secondo i criteri indicati da un'affinità amorosa in nuove forme, da cui scaturisce il vivente. Al ripristino di uno stato di armonia entro un orizzonte di caos originario si vota la funzione dell'«amore», che nella visione universale del giovane Humboldt assume i

⁵⁸ GS I 323; 543

⁵⁹ Esiodo, *Teogonia*. A cura di Eleonora Vasta, testo originale a fronte, Milano: Mondadori, 2004, p. 11 sg.

⁶⁰ Sulla pervasività del modello della *scala naturae* nel secolo si veda da ultimo Ulrike Zeuch, *Die Scala naturae als Leitmetapher für eine statische und hierarchische Ordnungsidee der Naturgeschichte*. In: Elena Agazzi (Hg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 25-32.

tratti di un'originaria legge di natura, la cui sospensione produrrebbe il precipitare dell'ordine cosmico nel caos della materia e dei suoi istinti.

Dalla 'philia' che si manifesta nella dualità di forze maschili e forze femminili, dipende secondo Humboldt «il segreto dell'organizzazione»⁶¹ (*das Geheimnis der Organisation*) morfologica del vivente, e con esso di tutto il sistema della cultura umana, che si concepisce come l'estrinsecazione più sofisticata della vita naturale. È in questo contesto che si può notare come le posizioni espresse da Goethe nel trattato sulla *Metamorfosi delle piante* del 1790 abbiano trovato un'eco importante nell'elaborazione humboldtiana. Questa riprende infatti, da un lato, l'idea generale di un'indagine della natura che aiuti a svelare i principi che regolano la vita dell'uomo, ma dall'altro l'immagine di una forma duale dell'amore, nato dalla congiunzione del principio maschile e del principio femminile, che in entrambi i casi – lo ha notato Giuliano Baioni⁶² – viene celebrata come la «forza vitale» che richiama in vita la natura inorganica degli elementi, ne addomestica le forze distruttive e rende possibile il miracolo della metamorfosi e del progressivo affinamento delle forme con cui si mantiene in eterno equilibrio il microcosmo di ogni organismo in analogia al macrocosmo dell'universo.

8. Il discorso sull'«organismo»: risvolti etici di metafore scientifiche

Il discorso sull'organismo e il sistema metaforico che lo sostanzia trova così nella riflessione humboldtiana una declinazione specifica che salda in sé le istanze della morfologia goethiana, l'antica sapienza cosmogonica e le nuove conquiste cognitive delle scienze naturali, per trovare infine confluenza in un modello morale.

Come ha sottolineato Stefan Metzger, pur senza riferirsi direttamente al caso humboldtiano, il fascino che le immagini dell'organico esercitano sugli intellettuali

⁶¹ GS I 323; 553

⁶² Giuliano Baioni, *Forma e simbolo in Goethe*. In: Oddone Longo (Hg.), *Forma, rappresentazione, struttura*. Napoli: Laboratorio Servizio Tecnologia, 1987, pp. 203–214, in part. P. 205 e p. 210 sg. Considerazioni riprese nel saggio sulle *Affinità elettive* (Giuliano Baioni, *L'alchimia, la chimica e il fiore androgino*. In: J. W. Goethe, *Le affinità elettive*, edizione italiana con testo a fronte, Venezia: Marsilio, 1999, pp. 9–92).

tedeschi di fine Settecento dipende in maniera essenziale dalla capacità del discorso sull'organismo di offrire «un campo di riflessione scientifica» che grazie «alle possibili associazioni che esso crea» funga da modello per «applicazioni» ad altre correnti dell'episteme di fine secolo.⁶³ Sulle immagini dell'organismo si fonda, da un lato, l'ideale di una classicità intesa come la «promessa di un rifugio in cui ritrovare la totalità perduta» in un'epoca sempre più caratterizzata da esperienze di lacerazione e alienazione.⁶⁴ Il *tertium comparationis* in questo caso è l'idea di un'unità da realizzare, l'«armonia» evocata da Humboldt, in cui le parti costitutive del tutto sono colte in una relazione di essenziale interazione reciproca. Una tale unità realizza a livello antropologico, in ciò che Humboldt definisce «l'uomo totale nella sua originaria semplicità» (*den ganzen Menschen in seiner ursprüngliche Einfachheit*).⁶⁵ Allo stesso tempo, tuttavia, «l'intensificata analisi scientifica» di cui si fa oggetto l'organismo negli anni Novanta, conduce allo sviluppo di un'idea del vivente «che ben poco ha a che fare con un ideale di armonia» che escluda l'idea di conflitto.⁶⁶

Ed è proprio l'idea che una «armonica mitezza»⁶⁷ delle forme naturali sia il risultato più alto di una lotta incessante mirata a sottrarre al turbinio caotico degli elementi naturali la vita degli organismi il nesso concettuale che avvicina la riflessione humboldtiana alle visioni di ordine degli antichi miti cosmogonici, da un lato, e alla prassi sperimentale coeva, dall'altro. Nel periodo di Jena si riscontra infatti un'accentuazione vistosa da parte di Humboldt della componente conflittuale del regno organico. Le forze in conflitto di cui parla nei due saggi del 1795 rimandano all'idea di un'agone incessante che attraversa la natura organica. Nel secondo saggio per le *Horen* la forma organica viene definita «l'immagine di una lotta» (*das Bild eines Kampfes*): ciò esclude che con «organismo» Humboldt intenda

⁶³ Stefan Metzger, *Die Konjektur des Organismus. Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert*. München: Fink, 2002, p. 30.

⁶⁴ *Ivi*, p. 17.

⁶⁵ GS I, 327; 541

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ GS I, 334; 545

un microcosmo che non conosce la scissione e il travaglio della conflittualità e rende evidente come l'armonia della quiete e della stasi sia in realtà una conquista che segue a una battaglia nel segno del sublime.

Il discorso sull'organismo assume infatti nella riflessione humboldtiana una coloritura sublime, quasi eroica e si propone come un modello di *resistenza*, in cui l'idea di «Bildung» non significa soltanto spontaneo e irenico sviluppo di attitudini e capacità innate, propiziate da un'equilibrata maieutica pedagogica, ma è lotta per l'estrinsecazione della vita stessa, conflitto tra tentazione istintuale e aspirazione all'eticità di una forma che trionfa sugli appetiti della materia e sulle minacce di disgregazione che da essa provengono. In questo senso la nozione strettamente scientifica di «Bildungstrieb» viene fedelmente trasposta nell'ambito morale, mantenendo non soltanto la funzione di forza plasmatrice della materia, ma anche e soprattutto quella di principio di controllo e di affermazione della vita sulla morte. La concezione del vivente che Humboldt sviluppa in questi anni si sottrae dunque da ogni idea quietistica e non conflittuale di equilibrio. Proprio la forma organica diviene per lui il luogo privilegiato per constatare come lo «scontro delle forze» (*Widerstreit der Kräfte*) sia condizione necessaria al fiorire delle forme più alte e raffinate della vita, lungo il percorso ascendente a cui gli esseri viventi, in particolare l'uomo, sono chiamati.

9. La «lotta» della vita: visioni agonali dell'ideale di *Bildung*

Per questo Humboldt si sofferma con attenzione nelle sue riflessioni sugli sforzi profusi da ogni forma organica – dalle più semplici alle più complesse – per conquistare «confini» e «delimitazioni» nel flusso degli elementi e sviluppare così la «vita». Dalle indagini scientifiche Humboldt si aspetta prove empiriche che possano sorreggere la sua visione agonale del mondo, quella visione che negli anni immediatamente precedenti il suo soggiorno a Jena aveva sviluppato a seguito delle

letture di Esiodo, dei tragici e dalle traduzioni di Pindaro.⁶⁸ Con il predicato dell'organicità Humboldt caratterizza – non da ultimo sulla scorta dell'antica filosofia naturale – una forma che dinnanzi al movimento incessante della materia si impone la definizione netta di un contorno quale condizione della propria sopravvivenza. Quasi dotata di una capacità di decisione e rinuncia tutta giocata nel segno del sublime, la forma organica intraprende una «guerra» contro le leggi della chimica e della materia. Le attestazioni lessicali di Humboldt per descrivere questa peculiare visione attingono invariabilmente a un immaginario marziale. Gli «armonici» processi delle congiunzioni organiche vengo resi perspicui – paradossalmente – attraverso la metaforica del conflitto e della guerra:

Denn da die Gesetze der Materie, hier vorzüglich die chemischen Verwandtschaften, den Gesetzen des Lebens, d.i. der Organisation, immerfort entgegenarbeiten, und das Leben, wie die Resultate neuerer Untersuchungen zeigen, nichts anders ist, als der Sieg der letzteren über die ersteren; so ist ein unaufhörlicher Kampf nöthig, diese Oberherrschaft zu behaupten. Das Princip, das hier thätig ist, pflegt man die Lebenskraft zu nennen, und von ihr macht der Bildungstrieb (im engern Verstande) nur eine besondere Modification aus. Die Hervorbringung erfordert daher zwei unentbehrliche Elemente, rohen Stoff, und Belebung desselben zur Ausbildung.⁶⁹

[Poiché le leggi della natura, qui in particolare le affinità chimiche, si contrappongono continuamente alle leggi della vita, cioè all'organizzazione, e la vita, come dimostrano i risultati di indagini recenti, non è altro che la vittoria delle ultime leggi sulle prime, è necessaria una lotta incessante per affermare questa superiorità. Il principio, qui attivo, è solitamente chiamato forza vitale, di cui l'impulso formativo (in senso stretto) è soltanto una modifica speciale. La produzione richiede perciò due elementi indispensabili, la rozza materia e la sua vivificazione in vista della formazione.]

Questo passo dimostra la ricezione diretta da parte di Humboldt della teoria epigenetica esposta nel trattato *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft* di Johann Friedrich Blumenbach. Ma esso mostra anche l'influenza di un'opera del fratello Alexander dedicata alle reazioni chimiche negli organismi viventi, redatta in latino nel 1793 e poi tradotta in tedesco da Gotthelf Fischer con il titolo di *Aforismi dalla fisiologia chimica delle piante*. A queste due opere si riferisce l'espressione

⁶⁸ Su questo specifico punto mi permetto di rinviare a Guglielmo Gabbiadini, «Einige Beobachtungen zur Verwendung organischer Metaphern in Wilhelm von Humboldts agonaler Ästhetik». In: Elena Agazzi (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 157-170.

⁶⁹ GS I 328; 560

«risultati di recenti indagini scientifiche» – la menzione esplicita dei nomi dei due autori fu riusata da Humboldt su esplicita richiesta di Goethe, che voleva garantita l'anonimità del contributo.

Al di là delle questioni editoriali e filologiche, ciò che risulta evidente è la ripresa fedele da parte di Humboldt delle teorie di Blumenbach, in particolare circa la radicale eterogeneità che separa le forme del vivente dagli aggregati della materia priva di vita. Questi due estremi vengono concettualizzati per via metaforica come due regni in lotta tra loro. L'accento e il primato qui attribuito al regno del vivente rispecchia la posizione del trattato di Alexander. Ma nella scelta lessicale del fratello – ricordiamo: «lotta incessante», «supremazia», «trionfo» – riecheggiano anche le colossali immagini di battaglia, di «terribile scontro» che Esiodo aveva messo in scena nel suo poema per delineare la guerra divampata tra le potenze degli Olimpici, da un lato, e le titaniche forze ctonie, dall'altro. Basti ricordare questo passo:

Perciò anche ora con mente inflessibile e accorto pensiero
Preserveremo il vostro potere nel terribile scontro
Combattendo i Titani in aspre battaglie
I Titani dall'altra parte rinforzarono le schiere
Prontamente, e mostrarono insieme l'opera delle mani e della forza;
Terribilmente risuonava il mare infinito,
E molto rimbombava la terra, e gemeva il vasto cielo
Scosso, e dal profondo tremava il grande Olimpo
Sotto l'assalto degli immortali, e la scossa giungeva profonda
Dei piedi al Tartaro tenebroso, e l'impetuoso strepito
Dell'indicibile tumulto e dei colpi violenti. (vv. 661 sgg.)⁷⁰

In Humboldt il rapporto tra le leggi della materia chimica e quelle della vita viene raffigurato come una guerra al servizio della vita stessa, come un nobile conflitto per l'affermazione di un cosmo organico sulle potenze disgregatrici della materia. Mentre nel regno della chimica sono possibili solo movimenti rigidi di attrazione e repulsione, l'esistenza dell'organicità è dovuta invece a una nobile lotta, in cui gli opposti (*in primis* il principio maschile e il principio femminile) si attraggono, pur senza fondersi l'uno nell'altro, ma sempre contrastando l'inclinazione chimica a una confluenza totale dell'uno nell'altro.

⁷⁰ Esiodo, *Teogonia*, op. cit., p. 47.

La chimica, intesa qui in senso figurale come sineddoche delle leggi della materia in generale, rappresenta il pericolo più grande per la progressione delle forme organiche perché non conosce quella facoltà 'razionale' di operare una scelta di libertà, con cui rompere i nessi delle attrazioni chimiche e della rigida necessità naturale.⁷¹ La consonanza con la definizione di *Lebenskraft* data da Alexander è qui palese: «Vim internam quae chymicae affinitatis vincula resolvit atque obstat, quo minus elementa corporum libere conjungantur, vitalem vocamus».⁷² Le «affinità chimiche» di cui parla Humboldt sono cieche forze d'attrazione che non contemplano le istanze individuali dei singoli elementi, la loro specificità e il loro libero divenire, ma procedono invariabilmente secondo una ferrea necessità. In questo senso esse sono prive di quella facoltà di scelta che caratterizza invece agli occhi di Humboldt il mondo del vivente.⁷³

Colte in una «lotta incessante», le forze della vita stringono invece un patto per sorreggersi vicendevolmente in un'interazione duale e affermare il proprio «primato» sulla «materia morta». Tra loro si sviluppa una competizione ben diversa dai moti che agitano l'universo chimico, poiché solo da essa può scaturire quella «morbida flessibilità» (*weiche Biegsamkeit*) e quello «splendore fluente» (*fliessender Glanz*) che contraddistingue le formazioni organiche.⁷⁴ Il caos degli elementi chimici deve dunque essere sconfitto al pari di una titanomachia, affinché il cosmo ordinato dell'organico possa vedere la luce e ascendere progressivamente per via di un processo di raffinamento alle altezze prossime all'Olimpo.

⁷¹ Sull'importanza della chimica come metafora nell'età goethiana si veda Giuliano Baioni, *L'alchimia, la chimica e il fiore androgino*. In: J. W. Goethe, *Le affinità elettive*, edizione italiana con testo a fronte, Venezia: Marsilio, 1999, pp. 9–92, in part. pp. 21–22.

⁷² Alexander von Humboldt, *Florae Fribergensis specimen. Planta cryptogamicas praesertim subterraneas exhibens. Accedunt aphorismi ex doctrina physiologiae chymicae plantarum*. Berlin 1793, 135.

⁷³ Giuliano Baioni, *L'alchimia, la chimica e il fiore androgino*, op. cit., pp. 21–22.

⁷⁴ GS II, 1; 556.

10. Come *Hermann und Dorothea*: funzione storica della riflessione humboldtiana sull'organismo

È evidente come il discorso humboldtiano sul mondo dell'organico denoti un'inclinazione a forme di intellettualismo altamente speculativo. Se da un lato sono totalmente assenti – a livello esplicito – i riferimenti alla realtà storico-politica del periodo (bandita è cioè ogni allusione diretta alla «Tagespolitik»), dall'altro è altrettanto vero che l'elaborazione concettuale sin qui tratteggiata risponde alla profonda consapevolezza di essere testimoni di un'epoca caratterizzata da ingenti sommovimenti storico-culturali, in cui l'eredità intellettuale settecentesca, con le sue forme di conoscenza e di civiltà, sembra dover cedere il passo a nuovi paradigmi culturali, che si presentano spesso e vengono vissuti come una *dissoluzione disordinata* di modelli precedenti.

In un tempo in cui, come si legge in maniera oltremodo icastica nell'*Hermann und Dorothea* di Goethe (1798), nel segno della rivoluzione e della guerra «tutto si agita, quasi come se il mondo, ben ordinato, volesse dissolversi retrocedendo a uno stato di caos e di notte, e formare un nuovo ordine» («Alles regt sich, als wollte die Welt, die gestaltete, rückwärts / lösen in Chaos und Nacht sich auf und neu sich gestante»),⁷⁵ il discorso sull'organismo e sulle forme organiche della vita riceve con Humboldt una valenza metaforica che ne fa l'immagine di una ginnastica della volontà, quasi l'emblema di una combattiva disciplina morale, con cui opporre alle mostruose energie titaniche di un'epoca «chimica» la flessibilità e il «fluente splendore» della vita organica, intesa come modello o paradigma ordinato di convivenza civile, ma soprattutto come il simbolo-guida di un nuovo cosmo. Nelle immagini delle forme organiche Humboldt scorge, infatti, il segno tangibile, addirittura la legge fondamentale di una libera attività plasmatrice, animata da uno spirito agonistico, che presiede alla «formazione» dell'essere umano e si mostra in

⁷⁵ Johann Wolfgang von Goethe, *Hermann und Dorothea* (IX. Gesang, VV. 273f.). In: Id., *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 2. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München 1981, 513. Humboldt commenta questo passo in una lettera a Goethe del 28 giugno 1797 (in: Albert Leitzmann (Hg.), *Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander v. Humboldt*. Berlin 1909, pp. 39-42).

maniera esemplare nella «fantasia dell'artista», «nelle scoperte del ricercatore» e nell'«energia dell'uomo d'azione» come un'intelligenza inattuale e strategica.⁷⁶

Il discorso sull'organismo di matrice tardo-illuministica, integrato con i risultati delle scienze sperimentali, si offre dunque all'elaborazione humboldtiana come un potente ed efficace sistema dell'immaginario da cui trarre metafore che colgano lo spirito dell'epoca e sollecitino una riflessione generale sulle sue premesse e i suoi più attuali sviluppi. Questa riflessione sul mondo delle forme organiche non si traduce, come ancora nota Stefan Metzger, in un'«esaltata idolatria della totalità o in una patetica affermazione della capacità individuale di rigenerazione».⁷⁷ Essa racchiude piuttosto la consapevolezza che in un'epoca di transizione è necessario che l'energia di una decisione morale, intesa come capacità di prestare resistenza rispetto a fenomeni che appaiono inarrestabili, funga da riferimento e da ancora di un umanesimo e di un ideale di umanità profondamente minacciati.⁷⁸

In questo si può forse individuare la funzione storica che legittima la riflessione humboldtiana sull'organismo e la sua interpretazione dei risultati sperimentali: nelle sue considerazioni l'idea di una forma che combatte per raggiungere un ordine e così fondare un (micro-)cosmo ordinato diventa la cifra di un intero programma inattuale di cultura, di cui la rivista schilleriana *Die Horen* si fa strumento principale di articolazione e diffusione. La visione che fa della natura organica un sistema che riproduce in piccolo la totalità ordinata del cosmo testimonia il desiderio di un nuovo ordine nella storia, un ordine aperto, nato dal confronto con eventi epocali che, come Humboldt afferma, minacciano l'esistenza del singolo producendo un «crollo generale» (*einen allgemeinen Umsturz*) delle forme tradizionali.

Questo è probabilmente il motivo profondo che induce Humboldt a prendere parte attiva al progetto pubblicistico voluto da Schiller. In una cruciale fase storica

⁷⁶ GS I, 221; 332

⁷⁷ Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, op. cit., p. 322.

⁷⁸ Su questa posizione, che Humboldt elabora sostanzialmente dal confronto con l'epos goethiano, si veda lo studio di Karl Eibl, *Anamnesis des „Augenblicks“*. Goethes poetischer Gesellschaftsentwurf in *Hermann und Dorothea*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58 (1984), pp. 111-138. Si veda anche Giuliano Baioni, *Goethe. Classicismo e Rivoluzione*. Torino: Einaudi, 1998 [1969], pp. 213-227.

in cui, come ricorda Wilhelm Voßkamp, «nel caos si riconosce il tratto distintivo dell'intera epoca»,⁷⁹ Schiller aveva esposto nella *Ankündigung* della sua rivista un programma di «vera umanità» (*wahre Humanität*), invitando le voci degli intellettuali a lui affini a dare il proprio contributo a tale progetto. Ai «gretti interessi della contemporaneità» (*das beschränkte Interesse der Gegenwart*), caratterizzati da agitazione politica e da un impuro spirito di parte, egli oppone consapevolmente l'immagine-guida, desunta dalla sapienza greca, di un «ordine che conserva il mondo» (*eine welterhaltende Ordnung*), dunque di una nuova visione cosmogonica per la modernità.⁸⁰ Con questo orientamento e con tali presupposti non fu per lui difficile poter contare sull'appoggio incondizionato di Humboldt.

11. Humboldt con Adorno: una visione dinamico-conflittuale della classicità

La profonda esperienza della crisi che si diffonde nei territori tedeschi negli anni Novanta del Settecento, delineata nei suoi tratti generali dagli studi di Reinhart Koselleck,⁸¹ induce anche Humboldt all'elaborazione di un ideale di vita improntato al principio eroico-sublime di una «Bildung» che è agone incessante per la costruzione di forme culturali sempre più raffinate. Solo in un tale «Bildungsideal» fortemente agonistico – e, a differenza di quanto si afferma spesso, per nulla irenico – Humboldt scorge il sentiero che può condurre – nella dimensione della storia e non dell'utopia – da una condizione di caos a una condizione di cosmo, ovvero a un'«emancipazione», come osserva Vincenzo Ferrone, «dell'uomo attraverso l'uomo».⁸² L'eredità del pensiero illuministico si traduce, così, in una lotta contro le tendenze disgregatrici del tempo. «Tutto nel nostro secolo», afferma Humboldt, «è

⁷⁹ Wilhelm Voßkamp, «Klassik als Epoche. Zur Typologie und Funktion der Weimarer Klassik». In: Reinhart Herzog, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. München: Fink, 1987, pp. 493-514, qui p. 499.

⁸⁰ Friedrich Schiller, «Ankündigung der Horen». In: Id, *Sämtliche Werke*. Band v, hg. von Wolfgang Riedel. München: DTV, 2004, pp. 870-873, qui p. 871.

⁸¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1973 (ed. or. 1959), in part. pp. 132-157.

⁸² Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari: Laterza, 2011, p. 11-16.

in divenire; lo stato precedente delle cose e la sua radicale trasformazione sono in lotta l'uno con l'altro e benché non sia difficile intuire a chi spetterà la vittoria, essa non è ancora stata decisa definitivamente».⁸³

A questa esortazione alla resistenza intellettuale si accompagna la lucida consapevolezza di quale sia «la questione cruciale che si pone a ciascuno nella nostra epoca»: essa sta secondo Humboldt nel chiedersi «come si debba comportare il singolo individuo nel turbine di immani mutamenti in cui convinzioni, costumi, costituzioni e intere nazioni vengono travolte e trascinate via».⁸⁴ Alla metaforica del fiume travolgente della storia recente Humboldt oppone l'immagine-baluardo della «moralische Bildung» del singolo, che si erge come un rafforzamento (*Festigung*) delle «forme interiori del carattere» (*die inneren Formen des Charakters*), quale reazione o antidoto a un'epoca storica «in cui le forme esteriori delle circostanze e dell'abitudine minacciano di precipitare in un crollo generale di terribile violenza».⁸⁵

Per conferire vividezza espressiva e incisività a quest'idea di un agone del singolo contro le tendenze disgregatrici della storia Humboldt ricorre nel secondo saggio delle *Horen*, dedicato alla *Forma maschile e femminile*, a un'immagine tratta ancora una volta dal mondo vegetale, un'immagine che diventa per lui il simbolo di un inquieto ideale di organicità da opporre al turbinio di una materia caotica, metafora degli sconvolgimenti storici:

Die Pflanze strebt mit eigenem Leben empor, und streckt vielfach getheilte Wurzeln und Zweige aus, um fremden Stoff aufzunehmen und eignen abzusondern. Hier ist nicht mehr wie dort, wo eine rohe ungeschiedene Masse auf einem sichern Grunde ruhte, die Gestalt bloss nach mechanischen Gesetzen begreiflich; *es offenbart sich in ihr eine innere formende Kraft. Dieser strebt indess die Materie entgegen, und daher stellt jeder organische Körper das Bild eines Kampfes dar, in welchem bald der eine, bald der andere Theil die Oberhand behält. Wenn die Materie aufhört Widerstand zu leisten, so begünstigt sie die Kraft [...]*⁸⁶

⁸³ GS II, 24: «Alles in unserem Jahrhundert ist im Werden begriffen, der vorige Zustand und die neue Umbildung stehen noch im Kampf mit einander, und wenn der Sieg auch nicht zweifelhaft seyn sollte, so ist er wenigstens noch nicht entschieden».

⁸⁴ GS II, 24: «Wie soll bei dem allgemeinen Wechsel, in welchem Meynungen, Sitten, Verfassungen und Nationen fortgerissen werden, der Einzelne sich verhalten?»

⁸⁵ GS II, 25: «wo die äusseren [Formen] der Umstände und der Gewohnheit mit so furchtbarer Gewalt einen allgemeinen Umsturz drohen».

⁸⁶ GS I, 347; 577 (corsivi nostri)

[La pianta tende in alto con la propria vita, e dispiega radici e rami ripartiti in molti modi per accogliere materia estranea e separare la propria. Qui la figura non è più comprensibile semplicemente mediante leggi meccaniche, come là [il riferimento è alla natura inorganica delle rocce] dove una rozza massa indivisa riposa su un sicuro fondamento; *in essa si manifesta una forza formatrice interiore. A quest'ultima aspira la massa, e perciò ogni corpo organico rappresenta l'immagine di una lotta*, in cui ora l'una, ora l'altra parte ottiene il sopravvento. Se la materia cessa di opporre resistenza, favorisce la forma.]

Un confronto con l'elaborazione coeva che altri autori fecero dell'immagine della pianta – si può pensare alla *Metamorfosi delle piante* di Goethe o alla *Lucinde* di Friedrich Schlegel – mostra tutta la specificità del mito humboldtiano della pianta. La polarità dei principi costitutivi del maschile e del femminile non prende qui la via di una fusione androgina che culmina nella bellezza ermafrodita del fiore, ma funge piuttosto da dinamica basilare di un rapporto marcatamente *agonale*, dal quale dipende la sopravvivenza della pianta stessa in un contesto a lei ostile. Nella polarità del maschile e del femminile Humboldt scorge, in altre parole e fuor di metafora, una cellula di umanità che sola può rappresentare un'efficace alternativa alla spersonalizzazione dei singoli e alla loro conseguente confluenza in strutture di massa che la modernità stava indicando come inesorabile destino.

L'agone della pianta che combatte con la sua «forza formativa» contro una materia disgregatrice diventa dunque la metafora di ogni pratica culturale che voglia opporre alla labilità dell'empiria storica la stabilità di un progetto umano fondato sulla durevolezza di principi a cui spetta il predicato della classicità. Nell'«equilibrio» delle sue forme e nelle proporzioni della sua superficie la pianta di Humboldt non è il risultato di una quieta e lenta trasformazione, ma piuttosto la conquista più alta, la auto-affermazione della vita, scaturita da un costante conflitto.

In questo senso, ammoniva Theodor W. Adorno nel suo testo *Glosse über Persönlichkeit* (1966),⁸⁷ è necessario superare il pregiudizio tradizionale secondo cui l'ideale humboldtiano di «Bildung» sarebbe circondato da un'«aura conciliatoria» (*versöhnender Abglanz*) che lo rende pari a una rassegnata fuga nell'interiorità e in

⁸⁷ Theodor W. Adorno, *Glosse über Persönlichkeit* (1966). In: Id., *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt a.M. 1980, pp. 51-55: «Dabei war Humboldts Persönlichkeitsbegriff keineswegs einfach der Kultus des Individuums, das wie eine Pflanze begossen werden soll, um zu blühen. [...] Den großen und humanen Schriftsteller konnte man einzig dadurch in die Rolle des pädagogischen Prügelknaben hineinzwängen, daß man seine differenzierte Lehre vergaß».

un intimismo rassicurante e sostanzialmente escapistico in cui coltivare elitari valori umanistici avulsi dalla storia. «Bildung», così argomenta Adorno proprio in riferimento a Humboldt, «non è affatto concepita semplicemente come il culto dell'individuo che deve essere annaffiato come una pianta per fiorire».⁸⁸ «Il soggetto» non giunge alla «consapevolezza di sé attraverso un ripiegamento narcisistico o un'attenzione al suo essere isolato dal resto del mondo, bensì attraverso l'espressione di sé, attraverso il suo darsi a ciò che egli di per sé non è».⁸⁹ «Dimenticando le molte sfaccettature del suo insegnamento», così concludeva Adorno, «si è potuto ridurre Humboldt, il grande pensatore umanista, al ruolo di un pedante pedagogo».⁹⁰

Confronto diretto con il mondo della storia e riflessioni sulle leggi ultime della natura segnano dunque la strada su cui matura l'ideale humboldtiano di un'organicità 'classica'. Il principio, che nel 1795 trovava conforto nella disamina dei materiali sperimentali, era a ben vedere già in vigore nelle sue riflessioni del 1791 sorte allora attorno agli eventi rivoluzionari parigini ed espresse in un articolo della *Berlinische Monatsschrift*.⁹¹ Dinanzi alla politica 'iper-razionalista' e ideologica dell'Assemblea Costituente parigina, Humboldt aveva intuito le premesse che avrebbero condotto a quel caos legislativo che sarebbe poi confluito nel regime del Terrore. In quel particolare contesto in cui la formazione e l'autonomia dei singoli si sottomettevano all'ingerenza di nuove istituzioni politiche totalizzanti per Humboldt si poneva la questione di come fondare un nuovo modello di coesistenza sociale in un'epoca di transizione, in cui le forme di costume e convivenza tradizionali stavano per essere «travolte» definitivamente. Già allora egli aveva delineato un modello generale, una visione ideale, che faceva dell'interazione duale di due individui il fondamento, ancorato nella *Sittlichkeit*, e la cellula fondamentale di umanità nel conflitto delle forze interne al tessuto sociale.

⁸⁸ *Ivi*, p. 54.

⁸⁹ *Ivi*, p. 54 sg.

⁹⁰ *Ivi*, p. 55.

⁹¹ Anonymus [*scil.* Wilhelm von Humboldt], «Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlaßt. Aus einem Briefe an einen Freund vom August 1791». In: *Berlinische Monatsschrift* 8 (1792), 84-98 (= GS I, 77-85).

A questa unione duale, fondata sulla complementarità e la reciprocità delle forze del maschile e del femminile, egli affidava la speranza di creare microcosmi affettivi ed etici in grado di rifondare l'universo generale dei costumi morali e di tutelare il diritto fondamentale degli individui a procedere in libertà alla realizzazione dell'ideale di *Bildung*. Contro l'«estenuazione e l'inerzia» (*Schlaffheit und Trägheit*) di un'epoca vistosamente tumultuosa, ma di fatto «morta e fredda» (*totd und kalt*), Humboldt propone l'immagine di una comunità duale nata dall'alleanza di un «tepore» femminile (*Wärme*) e di una «luce» maschile (*Licht*), garanti – insieme – di un ordine micro-cosmico, premessa necessaria all'«armonia» generale del macrocosmo sociale. Su questa «forma di amore» (*Form der Liebe*) soltanto, su questa dualità di forze maschili e femminili, poteva fondarsi secondo Humboldt l'auspicio di una 'antropogenesi' da cui sarebbe scaturito in forme concrete l'ideale di «bellezza dell'uomo intero» (*die Schönheit des ganzen Menschen*),⁹² laddove il predicato di *Ganzheit* stava a indicare sia l'idea di totalità psico-fisica dell'individuo, superamento della «Einseitigkeit», sia l'idea di integrità etico-morale garantita dalla coppia.

12. Io e Tu: la simbiosi del duale nella storia

Der in seiner allgemeinsten und geistigsten Gestaltung aufgefasste Geschlechtsunterschied führt das Bewusstsein einer, nur durch gegenseitige Ergänzung zu heilenden Einseitigkeit durch alle Beziehungen des menschlichen Denkens und Empfindens hindurch.⁹³

[La differenza dei sessi, colta nella sua conformazione più generale e più spirituale, fa passare, attraverso tutte le relazioni del pensare e del sentire umano, la coscienza di un'unilateralità a cui porre rimedio solo tramite il reciproco completamento.]

Questa frase di Humboldt è del 1827 e sta al centro del saggio *Sul duale*. La semantica delle parole in essa contenute, tuttavia, è stata forgiata – come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti – almeno un trentennio prima e racchiude in sé il portato concettuale di una sensibilità squisitamente tardo-

⁹² *Ivi*, p. 97.

⁹³ GS VI, 26; 797

settecentesca. Ciò che nel saggio *Sul duale* segna un'ulteriore apertura rispetto alla riflessione giovanile di Humboldt è il collegamento che viene instaurato tra l'idea di umanità garantita dalla cellula della dualità e il linguaggio come organismo attraverso cui si attua concretamente questa simbiosi:

Es hätte schon können oben bemerkt werden, dass die in der Natur äusserlich erscheinende Zweiheit [...] in inniger Durchdringung des Gedanken und des Gefühls aufgefasst werden kann. [...] Es liegt aber in dem ursprünglichen Wesen der Sprache ein unabänderlicher Dualismus, und die Möglichkeit des Sprechens selbst wird durch Anrede und Erwiederung [*sic*] bedingt.⁹⁴

[Già prima si sarebbe potuto osservare che la dualità che si manifesta esteriormente nella natura [...] penetra profondamente nella fantasia e nel sentimento. [...] Un irrevocabile dualismo è insito nell'essenza originaria del linguaggio, e la possibilità stessa del parlare è condizionata dal rivolgere la parola e ricevere risposta.]

Inoltre, verso la conclusione del saggio *Sul duale* Humboldt non parla più di «maschile» e «femminile»: il tema della differenza dei sessi lascia ora spazio a una prospettiva più ampia, che riguarda la soggettività 'pura' di un Io e di un Tu, la loro vera umanità, al di là di ogni determinazione di genere. Così scrive Humboldt:

Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Daseyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem *Ich* entsprechenden *Du* [...].⁹⁵

[Già il pensare è essenzialmente accompagnato dall'inclinazione all'esistenza sociale e l'uomo, anche prescindendo da ogni rapporto fisico e affettivo, anela allo scopo del suo mero pensare a una *tu* che corrisponda all'*io*.]

La *Neigung* reciproca da cui scaturisce il rapporto pronomiale Io-Tu, costituisce secondo Humboldt il «prototipo di tutte le lingue» (*den Urtypus aller Sprachen*). Ma in quella immagine di simpatetica congiunzione confluisce la convinzione giovanile che il nesso della dualità rappresenti anche il prototipo di ogni convivenza civile in grado di difendere i diritti dell'umanità dalle aberrazioni della storia:

Erst durch die, vermittelt der Sprache bewirkte Verbindungeines Andren mit dem Ich entstehen nun alle, den ganzen Menschen anregenden tieferen und edleren Gefühle, welche in

⁹⁴ GS VI, 25; 795

⁹⁵ *Ibidem*

Freundschaft, Liebe und jeder geistigen Gemeinschaft die Verbindung zwischen Zweien zu der höchsten und innigsten machen.⁹⁶

[Solo attraverso il collegamento attuato mediante il linguaggio di un Altro con l'Io nascono tutti i sentimenti più profondi e più nobili che animano l'uomo intero, sentimenti che nell'amicizia, nell'amore e in ogni comunione spirituale rendono il legame fra due persone più alto e più intimo.]

L'immagine di ascesa e raffinamento tradizionalmente legata alla metaforica della *Scala Naturae* trova così una declinazione in chiave esplicitamente storica, affidando il progetto di crescita morale del singolo alla forza di un legame duale, fondamento di una nuova cellula sociale nell'immane empiria della storia.

⁹⁶ *Ibidem*

Tra antropologia filosofica e riflessione politica: la «geistige Gemeinschaft» del duale a confronto con la storia

1. «Einsamkeit» e Rivoluzione francese

Estate del 1791: un'ostentata impassibilità caratterizza lo sguardo con cui il giovane Humboldt, dalla sua residenza agreste di Burgörner vicino a Mansfeld, segue gli avvenimenti recenti della Rivoluzione parigina e la conseguente radicale ristrutturazione dello Stato francese.¹ La sua attenzione per gli avvenimenti rivoluzionari è altissima.² Le sue esternazioni in proposito, invece, sono estremamente controllate, talvolta laconiche, molto spesso mosse dall'intento di dissimulare il bruciante interesse che da tempo egli nutre per la questione. All'amico pubblicista Friedrich Gentz (1764–1832)³ scrive nell'agosto 1791 una lettera che nel

¹ Tra le varie biografie possibili, si sono qui consultate le seguenti: Paul R. Sweet, *Wilhelm von Humboldt. A Biography*. Vol. I: 1767–1808. Columbus (Ohio) 1980, pp. 83-96. Presta molta attenzione agli aspetti politici della vita di Humboldt il recente profilo di Lothar Gall, *Wilhelm von Humboldt. Ein Preuße von Welt*. Berlin: Propyläen, 2011, pp. 55-62. Ulteriori contributi biografici verranno citati nel prosieguo del capitolo.

² Diversi gli studi su Humboldt e la Rivoluzione francese. Tra questi vanno ricordati Ulrich Muhlack, *Das zeitgenössische Frankreich in der Politik Humboldts*. Lübeck, Hamburg: Matthiesen, 1967; Clemens Menze, «Wilhelm von Humboldt und die französische Revolution». In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 1987, pp. 158-194 e Franco Serra, *Wilhelm von Humboldt e la Rivoluzione tedesca*. Bologna: Il mulino, 1966.

³ L'amicizia tra Humboldt e Gentz si sviluppa e si consolida a partire dall'estate del 1790. Molto frammentaria risulta, invece, la relativa base documentaria di cui disponiamo: delle lettere di Gentz a Humboldt non ci è pervenuto nulla, delle lettere giovanili di Humboldt a Gentz soltanto tre testi. Dell'inizio dell'amicizia nell'estate del 1790 si legge in una lettera di Humboldt alla moglie Caroline del 6 febbraio 1791, nella quale egli ricorda l'abitudine di

gennaio dell'anno successivo verrà pubblicata, in forma anonima, nella *Berlinische Monatsschrift* con il titolo redazionale «Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst» ('Idee per una Costituzione politica suggerite dalla nuova Costituzione francese').⁴ Queste le parole di apertura della lettera:

Ich beschäftige mich in meiner Einsamkeit mehr mit politischen Gegenständen, als ich es je bei den häufigen Veranlassungen dazu, die das geschäftige Leben darbietet, gethan habe. Ich lese die politischen Zeitungen regelmässiger als sonst und ob ich gleich nicht sagen kann, dass sie ein grosses Interesse in mir erwekten, so reizen mich doch noch am meisten die Französischen Angelegenheiten.⁵

[Nel mio ritiro mi interesso di argomenti politici più di quanto non abbia fatto nelle numerose occasioni che in tal senso mi furono offerte dalla vita attiva. La lettura dei giornali di argomento politico è più regolare del solito, e se pure non posso dire che essi risvegliano in me un grande interesse, tuttavia la mia attenzione è ancora anzitutto attratta dalle questioni francesi.]

Humboldt all'epoca ha ventiquattro anni. Sul trono prussiano vi è Friedrich Wilhelm II (1744–1797) e nel regno vige il rigido regime di censura imposto dal ministro Johann Christoph von Wöllner (1732–1800) che frena ogni disegno di riforma liberale a favore di un rafforzamento dell'azione pervasiva dello Stato nei confronti dei sudditi.⁶ Nei primi mesi del 1791 Humboldt rassegna volontariamente

Gentz di «mostrare le stelle» e di conoscere approfonditamente i nomi delle costellazioni («Es war so ein schöner gestirnter Himmel, und ich habe hier einen Menschen, Gentz, der mir immer die Gestirne zeigt», in: *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, hrsg. von Anna von Sydow, Bd. I: *Briefe aus der Brautzeit 1787–1791*. Berlin: Mittler, 1907, pp. 391-393, qui p. 391). Sulla biografia di Gentz si veda Günther Kronenbitter, *Wort und Macht. Friedrich Gentz als politischer Schriftsteller*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994, in part., per il periodo 1790-1791, pp. 18-33. Sui rapporti tra Gentz e Humboldt si veda anche Golo Mann, *Friedrich von Gentz. Gegenspieler Napoleons, Vordenker Europas*. Frankfurt am Main: Fischer, 2011 [1947], in part. pp. 30-34. Ancora sulla fugura di Gentz nel dibattito tedesco sulla Rivoluzione francese si veda il classico George P. Gooch, *Germany and the French Revolution*. London 1920, pp. 91-118.

⁴ Anonymus [Wilhelm von Humboldt], «Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst». In: *Berlinische Monatsschrift* 19, gennaio 1792, pp. 84-98. Il testo ritrova in GS I, 77-85; 117-125. Nella versione data alle stampe nel 1792 il testo reca il sottotitolo «Aus einem Briefe an einen Freund vom August 1791» ('Da una lettera dell'agosto 1791 a un amico'), l'espunzione di nomi e riferimenti geografici era ovviamente imposta dalla volontà di non esporsi ai rischi del controllo censorio, vista la rilevanza politica dei temi trattati.

⁵ GS I, 77; 117

⁶ Sulla situazione storica della Prussia nei primi anni Novanta si veda l'ancora valido contributo di Paul Wittichen, «Zur inneren Geschichte Preußens während der französischen Revolution. Gentz und Humboldt». In: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* 19/2 (1906), pp. 1-33. Sulle conseguenze delle politiche di Wöllner nello sviluppo successivo

le dimissioni dall'incarico di referendario che esercitava da qualche mese, dopo gli studi di giurisprudenza compiuti a Francoforte sull'Oder e Gottinga, presso il Tribunale Regio di Berlino.⁷ Dice così addio a una promettente carriera di magistrato, svincolandosi da quella detestata condizione di funzionario, che a partire dal settembre 1790 aveva esercitato invero non senza perizia, ma certamente con grande riluttanza. A Georg Forster scrive il 16 agosto 1791: «Mi sono dunque liberato da tutte le occupazioni, ho lasciato Berlino, mi sono sposato e vivo ora in campagna, conducendo un'esistenza indipendente, scelta da me e infinitamente felice».⁸

La sua insoddisfazione assume, non di rado, i toni della delusione e prende le forme di una critica rivolta alla temperie culturale del tardo illuminismo berlinese.⁹ All'amico Karl Gustav Brinkmann (1764–1847) scrive infatti il 3 settembre 1790: «Berlino è una città vuota. La maggior parte della gente qui è molto illuminata, ma questo illuminismo mi pare il più delle volte di una mediocrità paragonabile alla correttezza formale di uno scrittore molto modesto».¹⁰ Il referto è preoccupante e induce Humboldt a una profonda riflessione sui fondamenti e i problemi del programma illuminista nei territori prussiani, nonché sulla sua concreta praticabilità storica. Incurante della «disapprovazione» di conoscenti e amici, Humboldt sceglie

della Prussia si veda la monografia di Reinhart Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*. Bologna: Il Mulino, 1988, in part. pp. 175-186.

⁷ Su questo aspetto si veda Siegfried A. Kaehler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*. München-Berlin: Oldenbourg, 1927, pp. 28ss.

⁸ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Georg Forster del 16 agosto 1791. In: *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt. Urkunden und Umriss*. Hrsg. von Albert Leitzmann. Bonn: 1936, p. 74: «Ich habe mich nun von allen Geschäften losgemacht, Berlin verlassen und geheiratet, und lebe auf dem Lande, in einer unabhängigen, selbst gewählten, unendlich glücklichen Existenz».

⁹ Ai rapporti tra Humboldt e la cultura illuministica ha dedicato uno studio analitico Christina M Sauter, *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung*. Berlin: Duncker&Humblot, 1989. In questo studio, tuttavia, non si prendono in considerazione le dichiarazioni di critica espresse da Humboldt nei confronti della cultura illuministica, specie negli anni Novanta.

¹⁰ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Karl Gustav von Brinkmann del 3 settembre 1790. In: *Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav von Brinkmann*. Hrsg. von Albert Leitzmann. Leipzig 1939, pp. 7-9, qui p. 7: «Berlin ist sehr leer. Die meisten Menschen darin sind sehr aufgeklärt, aber diese Aufklärung kommt mir auch in den meisten, wie die Korrektheit eines sehr mittelmäßigen Schriftstellers vor».

così ciò che, a tutta prima, egli definisce «un destino più modesto, una tranquilla esistenza domestica, una sfera d'azione più limitata».¹¹ Scelta timocratica o atto di contestazione nei confronti dell'apparato statale prussiano? La questione, dibattuta già dai suoi biografi ottocenteschi,¹² risulta in questi termini mal posta: il solitario ritiro di Humboldt a Burgörner, nella tenuta appartenuta alla famiglia della moglie, non fu un atto di escapismo idilliaco, né un 'Rückzug aufs Land' di sapore pietista-quietista. Oltre al desiderio di esercitare liberamente – senza i vincoli imposti dalla condizione di funzionario – quella «ragione pubblica» delineata da Kant,¹³ a dettarlo fu piuttosto un principio di natura *etica*, così formulato dallo stesso Humboldt: «Non vi è nulla sulla terra di più importante [della ricerca] della forza più alta e della formazione più completa».¹⁴ A questo principio, espresso nella stessa lettera a Forster del 16 agosto 1791, erano correlate due «massime» (*Maximen*), secondo cui «la prima legge della vera morale è: forma te stesso; mentre la seconda è: agisci

¹¹ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Georg Forster del 16 agosto 1791. In: *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt*, op. cit., p. 74: «Ich zog also das bescheidnere Loos vor, ein stilles häusliches Dasein, einen kleineren Wirkungskreis».

¹² Di un principio «timocratico» in riferimento alla decisione di Humboldt si legge in Rudolf Haym, *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*. Berlin: Gaertner, 1856, p. 42. Jürgen Kost recentemente ha ripreso questa linea interpretativa, caratterizzando l'ideale humboldtiano, a differenza dei programmi di Goethe e Schiller, come una scelta «decisamente aristocratica», sottolineando però l'aspetto contestativo insito in quella scelta (Jürgen Kost: «Individualität und Soziabilität. Überlegungen zum kulturgeschichtlichen Ort des Humanitätsideals Wilhelm von Humboldts und der Weimarer Klassik». In: »Verteufelt human«? *Zum Humanitätsideal der Weimarer Klassik*. Hrsg. von Volker C. Dörr. Berlin: Schmidt, 2008, pp. 15-29, qui p. 21 e 29.

¹³ Nel celebre scritto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, pubblicato nella «Berlinische Monatsschrift» Kant aveva scritto: «Il pubblico uso della ragione – ad esempio – deve essere sempre libero, e solo esso può attuare l'illuminismo tra gli uomini». Scrive Vincenzo Ferrone in proposito: «Altra questione era l'uso *privato* inteso come uso della ragione in un impiego o in un ufficio civile. A preti e funzionari dello Stato nell'esercizio della loro carica, per citare due casi, si poteva lecitamente imporre l'obbedienza, limitare la libertà chiedendo il rispetto di direttive e regolamenti. Assolutamente liberi erano invece questi stessi soggetti quando, come cittadini e studiosi, esercitavano il loro diritto-dovere di critica, usando pubblicamente la ragione nel comunicare il proprio pensiero. Nessuna censura era mai lecita verso gli studiosi, membri di una virtuale Repubblica delle lettere assunta, nello specifico, come modello ideale di vita dell'intera umanità: *Caesar non est supra grammaticos*, sottolineava Kant». Cit. in: Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*. Roma-Bari: Laterza, 2010, p. 14.

¹⁴ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Georg Forster del 16 agosto 1791. In: *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt*, op. cit. p. 74: «[...] nichts auf Erden so wichtig ist, als die höchste Kraft und die vielseitigste Bildung».

sugli altri attraverso ciò che sei».¹⁵ Il classico principio del *nosce te ipsum* si trasformava così significativamente in *forma te ipsum*, facendo del concetto di *Bildung* il predicato più proprio dell'essere umano, la sua specificità e la radice della sua dignità.

In una lettera risalente a quello stesso periodo, la moglie Caroline aveva citato al marito i primi versi del componimento goethiano *Eis-Lebens-Lied* ('Canto della vita sul ghiaccio'), altrimenti noto col titolo *Mut* ('Coraggio'), probabilmente cogliendo in essi lo spirito autentico che aveva guidato le loro decisioni in quel periodo. Si tratta di versi che in qualche modo traducono in forma simbolica l'ideale humboldtiano di *Bildung*, ma anche il *sapere aude* oraziano-kantiano, che avrebbe guidato la vita e la riflessione di Humboldt negli anni a venire:

Sorglos über die Fläche weg,
Wo vom kühnsten Wager die Bahn
Dir nicht vorgegraben du siehst,
Mache dir selber Bahn!¹⁶

[Impavido sopra l'intatta distesa,
dove vedi che nessun temerario
ti ha già tracciato un cammino,
fatti tu stesso una strada!]

Questa affermazione di autonomia e di responsabilità individuale corrisponde appieno all'ideale di *Mündigkeit* indicato da Kant nella sua celebre definizione di illuminismo e diviene per Humboldt, nel 1791, la stella polare di una nuova condotta di vita, di un'inattuale «Lebensreform», da cui sarebbero scaturite non da ultimo riflessioni su un nuovo modello di interazione sociale tra gli individui.¹⁷ Con essa

¹⁵ *Ibidem*: «[D]er wahren Moral erstes Gesez [*sic*] ist: bilde Dich selbst und nur ihr zweites: wirke auf andre durch das, was Du bist». Sulla centralità di questa affermazione nell'economia del pensiero humboldtiano si veda Antonio Carrano, *Un eccellente dilettante. Saggio su Wilhelm von Humboldt*. Napoli: Liguori, 2001, pp. 153-169.

¹⁶ Johann Wolfgang von Goethe, *Werke in 14 Bänden. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von Erich Trunz, Bd. I: *Gedichte und Epen I*, p. 131; trad. it. in: J.W. Goethe, *Tutte le poesie*, edizione diretta da Roberto Fertonani con la collaborazione di Enrico Ganni. Vol. I, tomo I, p. 79. Sul contesto della lettera di Caroline von Dacheröden al marito si veda Dagmar von Gersdorff, *Caroline von Humboldt. Eine Biographie*. Berlin: Insel, 2011, p. 29.

¹⁷ Il concetto iperonimo di «Lebensreform» viene generalmente impiegato per indicare eterogenei movimenti di riforma etico-estetica sviluppatisi sostanzialmente tra Ottocento e Novecento in ambito tedesco, in particolare protestante, in connessione con le Avanguardie. Ci pare tuttavia lecito, viste le motivazioni profondamente etiche di Humboldt, leggere nel suo

Humboldt prende consapevolmente congedo dal modello etico-politico di un agire utilitaristico al servizio degli apparati dello Stato, a favore invece di un'esistenza in cui la formazione e la conoscenza di sé, insieme alla cura per la propria individualità, vengono intesi come atti di liberazione ed emancipazione politica e tradotti in una nuova forma di filantropia e di senso della comunità, *Gemeinschaft*, che sorge sulla libertà dell'incontro tra singoli individui. Ricordiamo ancora le parole di Humboldt in proposito: «La prima legge della vera morale è: forma te stesso; mentre la seconda è: agisci sugli altri attraverso ciò che sei».¹⁸ *Epiméleia* era il concetto già greco-classico della 'cura di sé', della *Selbstsorge*, e caratterizzava la responsabile scelta di un soggetto desideroso di agire da attore protagonista nella formazione della propria vita.¹⁹ A questo ideale e alla secolare tradizione che lo sorregge si rifà Humboldt nel 1791 quando sceglie quella forma di *otium cum dignitate* che è la sua vita a Burgörner.

2. La Costituzione parigina del 1791: tra «ragione» e antropologia della finitudine

Lo studio intenso dei classici e del criticismo kantiano si accompagna in quel periodo all'analisi delle questioni politiche più attuali. I dibattiti dell'Assemblea Costituente parigina costituiscono l'argomento più importante, di cui Humboldt

desiderio di dare nuova forma all'esistenza fin nello specifico dei gesti quotidiani un moto autentico di «Lebensreform». Sulla storia della «Lebensreform» si veda Wolfgang R. Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

¹⁸ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Georg Forster del 16 agosto 1791. In: *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt*, op. cit. p. 74: «[...] nichts auf Erden so wichtig ist, als die höchste Kraft und die vielseitigste Bildung».

¹⁹ Per un profilo storico del concetto di *epiméleia* si veda la voce «Selbstsorge» in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer. Bd. IX. Darmstadt 1995, coll. 528-535. Il concetto di «cura di sé» ha trovato particolare risalto nelle ricerche di Michel Foucault confluite in *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1976. Del contesto tedesco, tuttavia, in quel testo non si fa menzione. Basato su assunti foucauldiani è lo studio di Ulrich Kinzel, *Ethische Projekte. Literatur und Selbstgestaltung im Kontext des Regierungsdenkens. Humboldt, Goethe, Stifter, Raabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

discute diffusamente nel carteggio con Friedrich Gentz. Questi, funzionario prussiano dal 1785, rappresentava in quel periodo, ma ancora per poco tempo, uno dei più ferventi sostenitori della causa rivoluzionaria francese e diceva di essere animato da un «bramoso impeto rivoluzionario».²⁰ Da «valente difensore della Ragione», così lo definisce Humboldt nella citata lettera dell'agosto 1791 («ein rüstiger Vertheidiger der Vernunft»),²¹ Gentz aveva pubblicato nei primi mesi di quell'anno nelle pagine della *Berlinische Monatsschrift* uno scritto mirato a individuare negli avvenimenti francesi del 1789-1790, in particolare nella promulgazione della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 26 agosto 1789, la traduzione in realtà storica concreta dei più alti ideali della ragione illuminata e il programma dei diritti dell'uomo.

Il titolo dell'intervento gentziano, *Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts* ('Sull'origine e i sommi principi del Diritto'), palesava una prospettiva spiccatamente teorica nei confronti degli avvenimenti storici e lo scritto, nel suo complesso, fu presto tacciato di eccessiva astrazione e di lontananza dalle forze concrete che stavano animando la scena rivoluzionaria. Nel frattempo in Francia, per timore delle trame controrivoluzionarie tessute dal sovrano con le grandi monarchie europee, si stava assistendo a una fortissima accelerazione dei moti rivoluzionari e delle misure radicali: oltre all'approvazione della *Déclaration* si stava provvedendo, molto celermente, a dichiarare nulli tutti gli antichi diritti cetuali, ad abolire l'ereditarietà dei titoli nobiliari, a confiscare le proprietà ecclesiastiche, ad approvare la nuova Costituzione civile del clero, intervenendo in maniera radicale su tradizioni e usanze secolari e determinando così il distacco dall'Antico Regime e la nascita di un 'mondo nuovo'.²²

²⁰ «einen revolutionssüchtigen Drang», citato senza riferimento alla fonte da Paul Wittichen, «Zur inneren Geschichte Preußens während der französischen Revolution», op. cit., p. 17. Dopo le iniziali simpatie per la Rivoluzione, Gentz sottopose a una radicale revisione le sue posizioni giovanili, traducendo e commentando nel 1793 le *Reflections on the Revolution in France* di Edmund Burke (1790) fino a porsi a servizio dell'Austria, contro Napoleone, nel 1802.

²¹ GS I, 77; 117

²² Per un inquadramento storico dei fatti si veda Albert Soboul, *Storia della rivoluzione francese*. Traduzione di Maria Grazia Meriggi. Milano: Rizzoli, 1988.

Questi «risultati», come li definisce Humboldt nella lettera a Gentz, iniziavano a destare non poche preoccupazioni tra le fila dell'amministrazione e dell'intelligenza prussiana.²³ Li si apprendeva con agitazione dai giornali, come dice Humboldt.²⁴ Probabilmente lui stesso leggeva con voracità il *Moniteur* e il *Journal de Paris*, pur mantenendo nei confronti degli avvenimenti descritti un atteggiamento di lucido distacco e, almeno in certi frangenti, di sincera solidarietà con la causa rivoluzionaria.

Nel dialogo con Gentz, Humboldt reclama un giudizio di sostanziale originalità rispetto alle voci che si erano fino a quel momento levate in Prussia sulla questione francese. «Mein eignes Urtheil», scrive, «[...] stimmt dann mit keinem andren geradezu überein» ('Il mio giudizio personale non concorda mai pienamente con nessun altro').²⁵ In particolare, egli intende astenersi da commenti irriflessi, dettati da fugaci impressioni del momento, a favore invece di un'analisi che partisse «dai principi più generali», senza dibattere nello specifico i «singoli provvedimenti»:

Was ich am häufigsten [...] über die Nationalversammlung und ihre Gesezgebung hörte, war Tadel, nur leider ein Tadel, für den die Abfertigung immer so nah lag. Bald Mangel an Sachkenntniss, bald Vorurtheil, bald ein kleingeistiger Schauder vor allem Neuen und Ungewöhnlichen, und wer weiss was noch für leicht zu widerlegende Irrthümer; und hielt auch einmal ein Tadel jede Widerlegung aus; so blieb doch immer der leidige Entschuldigungsgrund, dass zwölfhundert auch weise Menschen doch immer Menschen sind. Mit dem Tadel, wie überhaupt mit dem Beurtheilen einzelner Anordnungen kommt man also schwerlich ins Reine.²⁶

²³ Si veda in proposito Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, pp. 293-309 e Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*. London: Cass, 1965, pp. 136-165. Un profilo complessivo delle reazioni prussiane (intellettuali e politiche) alla prima fase della Rivoluzione francese da parte della storiografia tedesca costituisce a tutt'oggi un *desideratum* della ricerca. Un'eccezione è rappresentata, per certi versi, dallo studio di Lothar Kittstein, *Politik im Zeitalter der Revolution. Untersuchungen zur Preußischen Staatlichkeit 1792-1807*. Stuttgart [etc.] 2003, pp. 13-37. Non sono qui presi in considerazione, tuttavia, gli anni decisivi tra il 1789 e il 1791 e, soprattutto, manca un riferimento alla posizione degli intellettuali prussiani non coinvolti negli apparati governativi.

²⁴ GS I, 77; 117

²⁵ GS I 77; 117

²⁶ GS I 78, 118

[Ciò che più di frequente [...] ho udito a proposito dell'Assemblea Nazionale e delle leggi da essa emanate sono state parole di critica, purtroppo soltanto di critica che sfiorava di continuo la ripulsa. Chi criticava per mancanza di competenze, chi per pregiudizio, chi per un meschino orrore di fronte a tutto ciò che è nuovo e insolito, e chissà per quali altri errori ancor di facile confutazione; e se anche una critica non resiste alla confutazione, rimane pur sempre la noiosa argomentazione che mille e duecento uomini, anche se saggi, non sono altro che uomini. È quindi difficile giungere ad una conclusione con le critiche, così come, in generale, con la valutazione di disposizioni particolari.]

Per analizzare il «fenomeno» rivoluzionario e le «forze» storiche che in esso si stavano manifestando, Humboldt si sofferma in particolare sull'elaborazione della Costituzione del 1791. Proprio nell'agosto, quando cioè scrive a Gentz, il testo era oggetto di accessi dibattiti alla Costituente parigina e di lì a poco, nel settembre, sarebbe diventato legge fondamentale dello Stato francese.²⁷ Così Humboldt delinea con grande lucidità i *pro* e i *contra* fondamentali del progetto costituzionale francese:

Die constituierende Nationalversammlung hat es unternommen, ein völlig neues Staatsgebäude, nach blossen Grundsätzen der Vernunft, aufzuführen. Diess Faktum muss jedermann, und sie selbst muss es einräumen. Nun aber kann keine Staatsverfassung gelingen, welche die Vernunft [...] nach einem angelegten Plane gleichsam von vornher gründet; nur eine solche kann gedeihen, welche aus dem Kampfe des mächtigeren Zufalls mit der entgegenstrebenden Vernunft hervorgeht.²⁸

[L'Assemblea Costituente si è prefissata di costruire un edificio statale totalmente nuovo, seguendo i soli principi della ragione. Questo è un fatto che deve essere riconosciuto da tutti, anche dall'Assemblea stessa. Ora, tuttavia, nessuna Costituzione politica che la ragione [...] costruisce, per così dire, a priori in base ad un programma prestabilito, può avere successo; si potrà affermare in maniera duratura soltanto quella che origina dalla lotta tra il caso onnipotente e la ragione che gli si oppone.]

Agli occhi di Humboldt il nuovo progetto costituzionale appare come il frutto più alto di una *ratio* legislatrice illuministica che intende innestarsi direttamente, «nach einem angelegten Plane», nel flusso vivo degli eventi storici. Proprio per questa sua pretesa, tuttavia, tale progetto è condannato al fallimento, rimanendo sostanzialmente lontano dal sentire della «Nazione» e dalle condizioni reali in cui versano i suoi singoli membri. Così prosegue infatti la riflessione humboldtiana:

²⁷ Sui lavori della Costituente e i risultati del 1791 si veda Roberto Martucci, *L'assemblea costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789–1799)*. Bologna: Il Mulino, 2001, in part. pp. 201-227.

²⁸ GS I, 78; 118

Ich nehme diese Staatsverfassung – für den Augenblick – als völlig ausführbar, oder wenn man will, auch als schon wirklich ausgeführt an. Dennoch, sag' ich, kann eine solche Staatsverfassung nicht gedeihen. Eine neue Verfassung soll auf die bisherige folgen. [...] Wo ist nun das Band, das beide verknüpft?²⁹

[Per il momento ritengo che questa costituzione politica sia pienamente attuabile o, se si vuole, già realmente attuata. Nondimeno, dico io, una siffatta costituzione non può attecchire. Una nuova costituzione deve seguire ad una preesistente. [...] Dove è in questo caso il vincolo che possa congiungere l'una all'altra?]

La prognosi storica di Humboldt è chiarissima: la nuova Costituzione verrà certo promulgata, ma non potrà «attecchire» (*gedeihen*), cioè non durerà. L'impianto della sua argomentazione si regge volutamente su una metafora che trae i propri tropi dall'immaginario dell'organicismo e si oppone così all'immaginario della riflessione politica tradizionale che parlava, in termini statico-architettonici, di uno «Staatsgebäude».³⁰ Come una pianta, così una costituzione avrà vita solo se si inserirà nell'humus storico-culturale della nazione secondo continuità, senza brusche interruzioni o avventati innesti. Manca, nel caso francese, quel «legame» (*Band*) che possa connettere il passato al presente, secondo una metafora modellata sull'immagine di una catena degli eventi storici organicamente connessi tra loro secondo i modi propri della storia universale.³¹ Opponendo le immagini di vegetale rigoglio alle fredde astrazioni del razionalismo illuminista e al furore legislativo della Costituente parigina, Humboldt espone al tempo stesso la sua critica nei confronti di una concezione astratta e idolatrica della ragione, delineando la *sua* idea di ragione e articolando così la sua prognosi storica:

Die Vernunft hat wohl Fähigkeit, vorhandenen Stoff zu bilden, aber nicht Kraft, neuen zu erzeugen. Diese Kraft ruht allein im Wesen der Dinge, diese wirken, die wahrhaft weise Vernunft reizt sie nur zur Thätigkeit, und sucht sie zu lenken. Hierbei bleibt sie bescheiden stehen. Staatsverfassungen lassen sich nicht auf Menschen, wie Schösslinge auf Bäume

²⁹ GS I, 79; 119

³⁰ Sul nesso tra immaginario organicista e il tentativo di formulare previsioni storiche si veda Reinhart Koselleck, «Die unbekannt Zukunft und die Kunst der Prognose». In: Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, pp. 203-221. Lo studio di Koselleck è dedicato soprattutto a Wieland e Kant, ma le sue considerazioni possono essere estese anche al caso humboldtiano.

³¹ Su questo aspetto si veda il saggio di Reinhart Koselleck, «Über die Verfügbarkeit der Geschichte». In: Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 260-277.

pfropfen. Wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben, da ists, als bindet man Blüten mit Fäden an. Die erste Mittagssonne versengt sie.³²

[La ragione ha, certo, la capacità di dare forma alla materia che ha a disposizione, ma essa non ha la forza per produrne di nuova. Questa forza si fonda soltanto sull'essenza delle cose, che effettivamente operano, mentre la ragione veramente saggia non fa che stimolarle ad agire e cerca di guidarle. Qui il suo compito è modesto. Le Costituzioni non possono essere innestate sugli uomini come i polloni sugli alberi. Se il tempo e la natura non hanno predisposto il terreno, sarebbe come voler legare dei fiori con dei fili. Il primo sole meridiano li farebbe appassire.]

Trasformare l'immagine della luce solare, da sempre tradizionale metafora di verità e illuminismo,³³ in un principio di devastazione, o comunque di rovina, era certo una scelta argomentativa oltremodo ardita. Eppure il corso degli eventi storici diede ragione a Humboldt; pur delineata così a ridosso degli eventi, la sua prospettiva ermeneutica si rivelò eccezionalmente perspicua: la Costituzione del 1791 fu approvata sì da un'ampia maggioranza, ma ebbe vita brevissima, fu travolta dall'avvento della Repubblica giacobina, proclamata circa un anno più tardi (22 settembre 1792) per essere sostituita dalla Costituzione del 24 giugno 1793, approvata mentre il Comitato di Salute Pubblica e il Tribunale Rivoluzionario traducevano il programma di «Salute pubblica» in atrocità inusitate. Anche la Costituzione giacobina ebbe vita breve e fu sostituita nel 1795 da un nuovo testo, peraltro mai entrato in vigore, voluto dal Direttorio post-termidoriale. Una ragione ideologica dettata da violenti atti governativi non era che un intralcio, spesso macchiato di sangue, alla vera causa rivoluzionaria. Certo, ammette Humboldt, la Costituzione del 1791 innegabilmente rendeva espliciti sulla carta i principi più alti dello spirito illuminista, essa trasponeva concretamente in legge il programma libertario de «diritti dell'umanità» («die allgemeiner verbreitete Aufklärung belehrte die Menschheit wieder über ihre Rechte»), ma al tempo stesso essa risultava priva di

³² GS I 80; 120

³³ Si veda in proposito lo studio di Hans Blumenberg, «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung». In: Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 139-171. Sulle declinazioni epistemiche della luce in diversi ambiti del sapere si vedano i risultati raccolti nel volume *Representing Light Across Arts and Sciences. Theories and Practices*. A cura di Elena Agazzi, Enrico Giannetto, Franco Giudice. Göttingen: V&R, 2010.

quel necessario radicamento nella coscienza nazionale che le avrebbe consentito di trarre energia e validità. Rimaneva aperta la grande questione di come salvare il progetto e le speranze di emancipazione dei diritti umani dagli eccessi di chi se ne era pretestuosamente dichiarato fautore:

Gerade in dem Lande nun, in welchem Aufklärung die Nation zur furchtbarsten für den Despotismus gemacht hatte, vernachlässigte sich die Regierung am meisten, und gab die gefährlichsten Blößen. Hier musste also auch die Revolution zuerst entstehen, und nun konnte kein andres System folgen, als das System einer gemässigten, aber doch völligen und unumschränkten Freiheit, das System der Vernunft, das Ideal der Staatsverfassung. Die Menschheit hatte an einem Extrem gelitten, in einem Extrem musste sie ihre Rettung suchen.³⁴

[Ora proprio nel Paese in cui l'illuminismo aveva reso la nazione più temibile per il dispotismo, il governo fu trascurato di più e manifestò le debolezze più rischiose. Perciò qui per primo doveva scoppiare la Rivoluzione, cui non poteva far seguito altro sistema che quello di una libertà misurata, ma piena e illimitata, il sistema cioè della Ragione, l'ideale della costituzione di uno Stato. L'umanità aveva sofferto per un estremo, in un altro estremo doveva cercare la sua salvezza.]

Ad uno sguardo lucido si poneva dunque con urgenza la necessità di una riflessione sulle condizioni reali di applicabilità del progetto illuminista. Così Humboldt formula la questione:

Indess entsteht hier [...] die Frage, ob die Französische Nation nicht hinlänglich vorbereitet ist, die neue Staatsverfassung aufzunehmen? Allein für eine, nach blossen Grundsätzen der Vernunft, systematisch entworfene Staatsverfassung kann nie eine Nation reif genug sein.³⁵

[Si impone a questo punto la questione se la nazione francese non sia abbastanza preparata a ricevere la nuova costituzione. Una nazione non potrà mai essere sufficientemente matura per una costituzione progettata sistematicamente soltanto secondo i principi di ragione.]

Nessuna nazione, dice Humboldt nel passo appena citato, può essere «matura» a sufficienza per un progetto ambizioso come quello della Costituzione del 1791. Da un lato, è necessario tener conto della sua storia e delle sue tradizioni, in quanto manifestazioni individuali dello «spirito dell'umanità» (*Geist der Menschheit*). Ma le motivazioni che Humboldt adduce sono di natura eminentemente antropologica e si fondano su un'originale prospettiva, che citiamo qui per esteso:

Die Vernunft verlangt ein vereintes, und verhältnissmässiges Wirken aller Kräfte. Ausser dem Grade der Vollkommenheit jeder einzelnen, hat sie noch die Festigkeit ihrer Vereinigung, und das richtigste Verhältniss einer jeden zu den übrigen vor

³⁴ GS I, 83-84; 123

³⁵ GS I, 80; 120

Augen. Wenn aber auf der einen Seite die Vernunft nur durch das vielseitigste Wirken befriedigt wird, so ist auf der andren Seite das Loos der Menschheit Einseitigkeit. [...] So ist auch in dem höchsten Ideale menschlicher Natur, das die glühende Phantasie sich zu bilden vermag, jeder Augenblick der Gegenwart eine schöne, aber nur Eine Blüthe. Den Kranz vermag nur das Gedächtnis zu flechten, das die Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpft. Wie mit dem einzelnen Menschen, so mit ganzen Nationen.³⁶

[La ragione esige un'attività congiunta e proporzionata di tutte le energie. Oltre al grado di perfezione di ogni singola forza, la ragione si prefigge anche la stabilità della loro unione e la proporzione più corretta di ognuna di esse con tutte le altre. Ma se, da una parte, a soddisfare la ragione può esservi solo un esercizio multilaterale, dall'altra, il destino dell'umanità è l'unilateralità. [...] Per questo, anche nell'ideale più elevato che l'ardente fantasia possa formarsi della natura umana, ogni momento del presente è un bel fiore, ma uno soltanto. La ghirlanda può essere intrecciata solo dalla memoria che congiunge il passato con il presente.]

L'analisi politica si spinge così, in maniera decisa, verso i territori dell'antropologia e opera con le categorie proprie a quest'ultima. Posto che, come afferma Humboldt, l'ideale di un essere umano colto nella totalità delle sue forze psico-fisiche – *der ganze Mensch* – può essere affidato soltanto alle «creazioni di un'ardente fantasia», è necessario esaminare il rapporto che esiste tra le aspirazioni progressive e astratte della ragione, da un lato, e l'effettiva capacità dell'«umanità» di tradurre tali idealità in azioni concrete e durature, dall'altro. Da questa capacità dipende, non da ultimo, la possibilità di un'attuazione concreta e duratura del programma di libertà dei diritti umani, quei «Rechte der Menschheit» che Humboldt riconosce per la prima volta affermati dalla Rivoluzione, ma che necessitano da parte dell'individuo la consapevolezza della propria «dignità» (*Würde*) morale e dunque un preventivo percorso di *Bildung* autonoma, non eterodiretta:

In jeder Periode existirt der Mensch ganz. Aber in jeder schimmert nur Ein Funke seines Wesens hell und leuchtend; bei den andren ist der matte Schein, bald des schon halbverloschnen, bald des erst künftig aufflammenden Lichts. Eben so ists in jedem einzelnen Menschen, mit jeder seiner Fähigkeiten und Empfindungen.³⁷

[In ogni periodo l'essere umano esiste nella sua integrità. Ma brilla in ogni periodo luminosa e splendente soltanto una scintilla del suo essere: negli altri si avverte solo un debole riflesso, ora della luce già mezza spenta, ora di quella che arderà solo in futuro. È proprio questo che

³⁶ GS I 80-81; 120

³⁷ GS I, 84-85; 124

accade in ogni singolo individuo in relazione a ognuna delle sue facoltà e a ognuno dei suoi sentimenti.]

Entro le coordinate di questa realistica ‘antropologia della finitezza’³⁸ si comprende perché le pretese, gli «Ansprüche», che la ragione rivolge alla nazione francese, anziché generare entusiasmo ed energia, producono «estenuazione e inattività» (*Schlaffheit und Unthätigkeit*): essi risultano troppo alti e producono l’assopimento o la ripulsa della fisiologia e delle forze umane, mostrando un ideale che è ancora troppo lontano dalle reali possibilità dei singoli. Il «calore e l’entusiasmo» (*die Wärme und der Enthusiasmus*) di un’«energia» benefica non possono svilupparsi dinnanzi a un ideale di ragione irraggiungibile, poiché «mai agirà con energia colui che dovrà dispiegare in una volta la totalità delle sue forze».³⁹ La «luce» della ragione, argomenta Humboldt, può fungere, evitando gli «estremismi» e gli «eccessi», soltanto da stimolo verso un progressivo raffinamento delle capacità morali del singolo, da principio canalizzante delle energie («lenken» è il verbo ricorrente associato alla ragione), alimentando una tensione verso un’idealità mai pienamente raggiungibile. Il «calore» dell’entusiasmo dovrà fornire, invece, l’«energia» necessaria ad alimentare questa tensione, traendola dall’apparato del sensorio.

La critica di Humboldt non rappresenta dunque – è bene sottolinearlo – un rifiuto dello spirito illuminista, né un suo superamento; semmai essa afferma la necessità che tale spirito si traduca in una cultura pratica. Illuminismo è per Humboldt, kantianamente, energia e determinazione della conoscenza. Come ricorda Marina Lalatta Costerbosa, «[p]olemico è qui [Humboldt] in particolare con i rivoluzionari americani, ma soprattutto con i rivoluzionari francesi, che distrutta la realtà politico-istituzionale precedente la Rivoluzione, avrebbero indebolito e reso costitutivamente precaria la realizzazione del nuovo assetto costituzionale,

³⁸ Abbiamo tratto questa espressione, che pare particolarmente calzante per il caso humboldtiano, dal titolo di un recente volume che raccoglie disparati interventi, distribuiti dall’antichità alla contemporaneità, dedicati alle intersezioni del discorso antropologico con gli altri saperi codificati delle epoche coinvolte: *Anthropologien der Endlichkeit. Stationen einer literarischen Denkfigur seit der Aufklärung*. Für Hans Graubner zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Friederike Felicitas Günther und Torsten Hoffmann. Göttingen: Wallstein, 2011.

³⁹ GS I, 81; 121

pregiudicando *ab imis* i risultati delle loro azioni».⁴⁰ Perché la Costituzione francese abbia successo e il programma dei diritti umani non rimanga lettera morta, sostiene Humboldt, è opportuno che il legislatore illuminato («der weise Gesetzgeber», *sic*) tenga conto non solo dell'immagine ideale dell'essere umano, ma anche delle condizioni reali in cui versa la sua natura di creatura ad un tempo razionale e istintuale, e soprattutto si astenga dall'imporre dall'alto un'attività legislatrice totalmente avulsa dalla condivisione nazionale.

3. *Anthropologia dualis*

L'analisi humboldtiana del fenomeno rivoluzionario si serve, dunque, dello strumentario concettuale dell'antropologia tardo-settecentesca. Il ricorso a una metaforica ottico-termica (*Licht und Wärme*), così diffusa nel clima del tardo illuminismo di area tedesca,⁴¹ costituisce anche per Humboldt un modello di concettualizzazione della complessa questione del *commercium mentis et corporis*, ovvero del rapporto tra razionalità e sensibilità, e in maniera correlata la base per un discorso di natura politica. Di fronte alle sfide storiche poste dallo scenario rivoluzionario, il problema che si poneva ai suoi occhi con particolare urgenza era quello di pensare in maniera praticabile la *coniunzione* di «Licht» e «Wärme», cioè di tradurre per quanto possibile in realtà il programma di un «ganzer Mensch» entro le mutate condizioni della storia. Si trattava, in altre parole, di indicare un percorso

⁴⁰ Marina Lalatta Costerbosa, *La comunità dei diritti. La filosofia pratica di Wilhelm von Humboldt e le sue ambiguità*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008, p. 59.

⁴¹ Si pensi ad esempio alla *Kulturkritik* schilleriana e in particolare alla sua lettera al Principe di Augustenburg del 13 luglio 1793, ricordando tuttavia che le considerazioni humboldtiane la precedono di due anni: «Es fehlt uns nicht sowohl an der Kenntnis der Wahrheit und des Rechts, als an der Wirksamkeit dieser Erkenntnis zu Bestimmung des Willens, nicht sowohl an *Licht* als an *Wärme*, nicht sowohl an philosophischer als an ästhetischer Kultur», in: F. Schiller, *Werke und Briefe*. Bd. VIII: *Theoretische Schriften*. Hrsg. von Rolf-Peter Janz. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992, pp. 495-508, qui p. 505. Questo passo, formulato nel 1793, contiene il nucleo fondativo del futuro progetto schilleriano di una *Ästhetische Erziehung* (1795-96). Le analogie con le posizioni espresse da Humboldt nel 1791 sono evidenti. Per una ricognizione dei contatti tra i due pensatori si veda il recente studio monografico di Thomas Ulrich, *Anthropologie und Ästhetik in Schillers Staat. Schiller im politischen Dialog mit Wilhelm von Humboldt und Carl Theodor von Dalberg*. Frankfurt am Main [etc.]: Peter Lang, 2011.

praticabile dai singoli, che avrebbe permesso all'individuo di essere soggetto degno dei principi della ragione e dei diritti umani e «maturo» per la loro applicazione concreta.

La risposta specifica che Humboldt inizia a delineare e che merita particolare attenzione, trova una prima formulazione esplicita nella chiusa della lettera a Gutzmer dell'agosto 1791. Essa segna – dal punto di vista della storia delle idee – un'importante svolta concettuale nell'ambito dell'antropologia politica, poiché indica nel superamento della condizione individuale del singolo e nella conseguente apertura a un'*antropologia duale* della coppia, fondata sull'interazione dei suoi costituenti, la strada che conduce a una dimensione più vicina all'idealità di un «ganzer Mensch». ⁴² L'antropologia humboldtiana costituisce, a suo modo, una ripresa dell'ubiquitario discorso sull'integrità ideale dell'uomo, ne propone una particolare interpretazione e, con l'accento posto sull'apertura alla dualità, ne indica un percorso di concreta realizzazione. Così scrive infatti Humboldt:

[E]in Individuum Einer Art erschöpft selbst in der Folge aller Zustände nicht alle Gefühle. Der Mann z. B. bei den Menschen, ewig beschäftigt ausser sich zu wirken, ewig strebend nach Freiheit und Herrschaft, besitzt nur selten die Sanftmuth, die Güte, den Wunsch, auch durch das Glück zu beglücken, das man empfindet, nicht immer durch das, was man giebt - welches alles dem Weibe so eigen ist. [...] Um daher die volle Schönheit *des ganzen Menschen* zu fühlen, muss es ein Mittel geben, das beider Vorzüge, wenn auch nur auf Momente, und in verschiedenen Graden vereint fühlen lässt, und diess Mittel muss des schönsten Lebens schönsten Genuss bewahren. ⁴³

[Un individuo di una specie da solo non esaurisce tutti i sentimenti, neppure nella successione di tutte le situazioni in cui è coinvolto. L'uomo, per citare l'esempio del regno umano, è sempre impegnato ad operare nel mondo esterno, aspira di continuo alla libertà e al dominio,

⁴² Sul discorso del *ganzer Mensch* restano a tutt'oggi fondamentali i contributi raccolti nel volume *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Hrsg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1994. Nell'importante premessa del curatore si legge: «Im Gegenzug gegen die cartesianische Trennung von *res cogitans* – *res extensa* und die metaphysischen Versuche ihrer Bewältigung bildet sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts eine neue Erfahrung vom Menschen und mit ihr eine ›Wissenschaft‹ vom ›Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen‹, die sich gezielt den Namen ›Anthropologie‹, ›philosophia anthropologica‹, ›menschliche Philosophie‹ gibt. Man hat von der »Erfindung des Menschen« gesprochen. Entschlossen nimmt die neue Anthropologie Tendenzen der Aufklärung auf: Rückgang auf die Empirie, Naturalisierung des Menschen, ›Rehabilitation‹ der Sinnlichkeit. Aber auch spekulativ-hermetische Traditionen kommen ins Spiel. Am Ende des Jahrhunderts entwickelt sich aus der ›Anthropologie‹ die Lehre von der Bildung des ganzen Menschen, das Ideal der Humanität» (p. 1).

⁴³ GS I, 85; 124 (corsivi nostri)

ma solo di rado possiede la dolcezza, la bontà, il desiderio di godere anche per la felicità che si riceve e non soltanto per quella che si dà, caratteristiche tipiche della donna. [...] Per cogliere tutta la bellezza *dell'uomo intero* si deve perciò fare ricorso a un mezzo che ci permetta di vedere unite, anche se solo in certi momenti e in gradi diversi, le due serie di pregi; questo mezzo deve assicurare il più bel godimento della vita più bella.]

Nella visione di un'*antropologia duale* che Humboldt elabora nei primi anni Novanta la dimensione morale e virile del «carattere» coinvolge e sollecita la dimensione sensibile e sensoriale del «cuore», sprona la volontà e dirige le passioni verso la sua realizzazione, secondo una simmetrica distribuzione di attitudini tra il principio del maschile e il principio del femminile che caratterizza costantemente il pensiero humboldtiano.⁴⁴ La «bellezza» (*Schönheit*) di un soggetto integro colto nella totalità delle sue facoltà sensibili e razionali è presentata qui come la condizione esistenziale più alta, la sola che possa in qualche modo corrispondere alle aspettative della ragione e del suo programma di libertà.

L'interazione duale della coppia si mostra in questo contesto come lo strumento, «ein Mittel», che porta al raggiungimento, sebbene solo momentaneo e realizzato secondo diversi gradi di intensità, di questa armonica congiunzione psico-fisica delle facoltà, che si trovano riunite in modo complementare. L'esperienza biografica di Humboldt in quegli anni, in particolare il suo ritiro agreste con la moglie Caroline, hanno certamente sostanziato questa visione antropologica con la tangibile concretezza della quotidianità. Per comprendere, tuttavia, il portato culturale della sua posizione, è opportuno indagare l'orizzonte di riflessioni e incontri che Humboldt ebbe in quegli anni, cercando di delineare i contorni culturali del suo concetto di dualità. Nelle pagine che seguono metteremo, pertanto, in evidenza alcuni elementi che contribuiscono a rendere più chiara la genealogia di questa concezione al tempo stesso antropologica, ma anche implicitamente e necessariamente politica.

⁴⁴ Jürgen Trabant, *Apeliotes*, op. cit., pp. 15ss.

4. Le lance degli Sciti: un nuovo modello del *commercium mentis et corporis*

Delle tre lettere che ci sono giunte del carteggio giovanile tra Humboldt e Gentz, la seconda affronta ancora nello specifico l'intreccio tra questione antropologica e giudizio politico sull'attualità degli eventi francesi. La riflessione humboldtiana muove dall'interesse primario per l'essere umano come titolare di diritti all'interno dell'organismo statale e, più specificamente, essa si sofferma sulla possibilità di sviluppo della sua sfera privata, uno sviluppo che culmina nella fondazione di una «Gemeinschaft» duale nel tessuto sociale.

La particolarità di questa prospettiva viene sottolineata in maniera esplicita da Humboldt in apertura alla seconda lettera a Gentz, redatta a seguito di un colloquio tra i due, avvenuto a Burgörner negli ultimi mesi autunnali del 1791:

Ich habe eine wahre Manie, über Politik zu schwätzen und zu schreiben, und doch wissen Sie, daß ich mich immer eigentlich nur mit dem beschäftige, was den einzelnen Menschen, und das Privatleben angeht.⁴⁵

[Mi prende una vera mania quando parlo e scrivo di politica, eppure Lei sa bene che in realtà mi occupo sempre e soltanto di ciò che propriamente riguarda il singolo uomo e la sua vita privata.]

In questa missiva le considerazioni antropologiche di Humboldt muovono dalla tradizionale dicotomia post-cartesiana che oppone *Leib* a *Seele* ed espongono, per criticarla, la versione metafisica tardo-wolffiana che circolava in Germania almeno a partire dalla seconda metà del secolo. Il motivo dell'insoddisfazione di Humboldt nei confronti di questo modello sta nella sua incapacità – nonostante le teorie spesso ingegnose, talvolta astruse⁴⁶ – di congiungere le due sfere dell'essere umano, la razionalità e la sensibilità, in un'unica forza. Questo il compendio, notevole per

⁴⁵ La seconda lettera di Wilhelm von Humboldt a Friedrich Gentz è stata edita da Albert Leitzmann in *Politische Jugendbriefe Wilhelm von Humboldts an Gentz*, pp. 49-52, qui p. 49. Di seguito le citazioni da questa lettera saranno segnalate con la sigla HG, seguita dal numero di pagina. Le traduzioni della stessa sono nostre.

⁴⁶ Ne fornisce una brillante esposizione il contributo di Carsten Zelle, «Modellbildende Metaphorik im Leib-Seele-Diskurs der vernünftigen Ärzte». In: *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Elena Agazzi. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 209-224.

sintesi e forza icastica, che Humboldt fornisce di decenni di dibattiti antropologici condotti tra fisiologia meccanica e psicologia empirica:

Zu zwei Naturen gehörend vereint der Mensch entgegengesetzte Eigenschaften in sich, auf der einen Seite alle sinnliche Begierden des Thiers, auf der andren eine Vernunft deren Forderungen jede Sphäre der Sinnlichkeit zu eng ist.⁴⁷

[Appartenendo a due distinte nature l'essere umano unisce in sé caratteristiche opposte, da una parte tutti gli appetiti sensoriali dell'animale, dall'altra una ragione, rispetto alle cui esigenze ogni ambito del sensibile risulta troppo angusto.]

La costituzione psico-fisica dell'essere umano viene qui presentata come un campo in cui agiscono forze contrapposte in potenziale conflitto tra loro e soggette a un equilibrio oltremodo precario. Nella visione tradizionale che distingue *res cogitans* e *res extensa*, queste due dimensioni tendono a rimanere rigidamente separate. Nella visione humboldtiana si fa largo, invece, l'idea che dall'unione di entrambe possa generarsi una forza più alta, cioè una condizione esistenziale superiore, in cui l'individuo, non più dimidiato tra razionalità e sensibilità, è in grado di percepire l'unità delle sue facoltà e il loro equilibrio. Inizia a profilarsi l'idea di un *ganzer Mensch*.

Per dare concretezza a questa visione Humboldt ricorre a un'insolita metafora che rappresenta la traduzione figurale del suo pensiero antropologico. Dopo aver rilevato il dualismo che esiste tra «sinnliche Begierden» e «Vernunft» scrive infatti:

Zusammengebundene Pfeile waren schon den Scythen Emblem der höchsten Kraft. Die simple Wahrheit dieses Bildes scheint mit den Fortgange der Kultur immer mehr verkannt worden zu sein. Statt die Kräfte des menschlichen Wesens zu vereinen, hat man sie auf eine unbegreifliche Art zu trennen gesucht. [...] Die blühendsten Nationen in den schönsten Zeitaltern, und die größten Menschen aller Epochen wirkten mit der Stärke ihres vereinten Wesens.⁴⁸

[Frecce legate tra loro erano già presso gli Sciti l'emblema della forza suprema. La semplice verità espressa in questa immagine sembra essere stata sempre più travisata con il progredire della cultura. Anziché congiungere le forze dell'essere umano, si è cercato, in un modo incomprensibile, di dividerle. [...] Le più fiorenti nazioni hanno agito nelle epoche più belle come i più grandi uomini di tutti i tempi, ovvero con la forza del loro essere unificato.]

⁴⁷ HG, 51

⁴⁸ HG, 51

«Scythen»? Il riferimento all'etnia e alle usanze militari degli Sciti apre qui un orizzonte metaforico fortemente inusuale e stupisce che negli studi dedicati all'antropologia humboldtiana questa metafora non abbia ricevuto particolare attenzione.⁴⁹ Humboldt fa preciso riferimento alla tradizione emblematica (parla infatti di un «Emblem der höchsten Kraft») ed è probabile che egli avesse in mente un emblema preciso, di quelli ereditati dalla tradizione figurale tardo-barocca, che ritraeva due lance legate a formare un'unica potente arma. In assenza di un riscontro visuale comprovato,⁵⁰ tuttavia, è per noi altrettanto probabile che egli avesse tradotto qui in immagine, per via efrastica, una citazione letteraria in cui si parlava delle pratiche di guerra in Scizia. A questo riguardo un passo della *Historia Alexandri Magni* di Curzio Rufo potrebbe essere stato decisivo per spiegare l'origine della metafora humboldtiana.⁵¹ Nel Settimo Libro di quell'opera si parla, infatti, delle tecniche militari degli Sciti, e con un ablativo si fa riferimento ai «sagittis» doppi usati da quella popolazione (cap. IX). Di una lettura da parte di Humboldt di quest'opera non vi sono però riscontri filologici certi. Dunque la sua conoscenza del testo di Rufo può essere ritenuta soltanto plausibile. Molto più probabile è, invece, l'ipotesi che le sue suggestioni sulla popolazione degli Sciti siano venute dalla lettura delle *Historiae* di Erodoto e in particolare del Libro Quarto di quest'opera, nel quale vengono descritte in maniera dettagliata le armi e le tecniche militari degli Sciti, ritenute ragioni primarie della loro superiorità rispetto, ad esempio, alla potenza dell'esercito persiano di Dario, che ne subì la sconfitta.⁵²

⁴⁹ Se ne fa menzione, senza tuttavia che vi sia un'analisi co- o intertestuale, nel contributo di Antonio Carrano, «Wilhelm von Humboldt: la morale suprema». In: *Politica, scienze e cosmopolitismo. Alexander e Wilhelm von Humboldt*. A cura di Corrado Malandrino. Milano, 1997, pp. 278-294, qui p. 280.

⁵⁰ Di questo emblema non si trova traccia nel repertorio *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Und XVII. Jahrhunderts*. Hrsg. von Albrecht Schöne und Arthur Henkel. Stuttgart-Weimar: Metzler 1996 [TB].

⁵¹ Quintus Curtius Rufus, *Storie di Alessandro Magno*. Introduzione, traduzione e note di Giovanni Porta. Milano: BUR, 2005, pp. 34-38.

⁵² Herodotus, *Le storie*. Vol. IV: *La Scizia e la Libia*. Introduzione e commento di Aldo Corcella, traduzione di Augusto Fraschetti. Milano: Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, 1993. Una profonda conoscenza delle opere di Erodoto da parte di Humboldt è testimoniata dagli appunti conservati nella cosiddetta *Griechische Mappe 17* (fogli 515-517), dove Humboldt riassume schematicamente il contenuto dell'opera, con una menzione anche

Al di là delle congetture sulle probabili fonti del discorso humboldtiano, certo è che questa metafora non ha precedenti nel dibattito antropologico dell'epoca e introduce una nuova prospettiva di interpretazione del modello di interazione tra sensorio e ragione, in cui i due estremi si alleano in vista di una «forza maggiore». La metafora humboldtiana affonda le sue radici nell'immaginario di un'arcaica arte delle armi, che a sua volta rinvia alle tecniche di guerra degli Sciti e ai loro codici d'onore. Le «frecce legate» di questa popolazione sono – da un punto di visto storico-culturale – anzitutto testimonianza di un'importante acquisizione tecnologica, a cui si devono i successi militari di quel popolo, gli stessi successi che produssero la stupefatta descrizione di Erodoto.⁵³ Tradotta nel sistema delle relazioni interpersonali all'interno della comunità scita, l'immagine delle due lance diviene «emblema» della «forza suprema», ovvero di una preminenza simbolica, di un'eccellenza sociale che si fonda sul grado di forza che divampa dall'acume di questa invenzione.

È a questo punto e sulla base di questo retroscena di associazioni che inizia il lavoro humboldtiano sulla metafora delle «frecce legate»: il campo semantico dell'arte militare scita viene 'tradotto' in una questione di natura antropologica e serve ora a modellare il rapporto che intercorre tra sensibilità e razionalità, tra corpo e spirito. Dall'innovazione tecnologica militare degli Sciti si passa a una visione, per così dire, di 'antropotecnica', che riguarda le facoltà umane e la loro interazione. Se è vero che ogni metafora, come ricorda Max Black, rappresenta «the tip of a submerged model»,⁵⁴ allora l'interazione tra il discorso etnologico sugli Sciti e il discorso antropologico su corpo e spirito produce un incremento cognitivo che richiede un'interpretazione, generando valenze semantiche e accezioni del discorso antropologico fino a quel momento inesplorate o pensate diversamente. Nel

dell'exkursus sugli Sciti. La *Griechische Mappe* si trova oggi alla *Staatsbibliothek* di Berlino, nella sezione humboldtiana (Sign. 17).

⁵³ Si veda il recente studio di Irmgard Männlein-Robert, «Wilde Skythen – weise Griechen? Die Religion und ihre Grenzen im Skythenlogos Herodots». In: J. Robert, F.F. Günther (Hrsg.), *Poetik des Wilden*. FS Wolfgang Riedel. Würzburg: K&N, 2011, pp. 117-136.

⁵⁴ Max Black, *Models and Archetypes*. In: Id., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca-London, 1962, pp. 219-243, qui p. 236.

prosieguo della discussione humboldtiana con Gentz tali valenze prendono forma e si articolano gradualmente.

Le forze eterogenee della «sensibilità» e della «ragione» e con esse l'invariabile dualismo con cui erano state pensate nella tradizione, vengono colte da Humboldt per via di metafora (le due frecce divengono metafora delle due facoltà) e, attraverso questo percorso figurale, messe in relazione reciproca. L'idea che tali frecce siano «legate tra loro» (*zusammengebunden*) orienta la gamma di accezioni che si riferiscono a questo legame: non si tratta, cioè, di un vincolo spontaneo, né di un vincolo irenico, ma dell'esito di un intervento umano che, strategicamente, intuisce la necessità di congiungere due forze di per sé, ovvero per loro natura, contrastanti («entgegengesetzt»). La metafora rinvia così ad un legame di co-appartenenza tra forze in conflitto, ad una versione specifica, in chiave antropologica, dell'immaginario millenario della *coincidentia oppositorum* e rappresenta probabilmente una delle concezioni più originali elaborate dal tardo illuminismo tedesco relativamente al tema del *commercium mentis et corporis*.

5. Con Mirabeau contro la «fureur de gouverner»

Dalla congiunzione di questi due estremi, sensibilità e razionalità, scaturisce, nella visione humboldtiana, una condizione di superiorità energetica («Stärke»), di traboccante pienezza («Größe») che, sulla scorta di una sottesa idea di gerarchia verticale delle condizioni esistenziali, si presenta come la «forza più alta» (*die höchste Kraft*). È questa forza somma ad opporsi, quasi alla stregua di un antidoto, a quello stato fisiologico, ma anche morale e culturale, di «estenuazione e inattività» (*Schlaffheit und Unthätigkeit*) di cui Humboldt aveva parlato nella prima lettera a Gentz e nel quale aveva rintracciato la preoccupante cifra di un'intera epoca. L'errore di una «morale raziocinante» (*eine vernünftelnde Moral*), in cui egli riconosce gli eccessi della cultura astratta e iperrazionalista di un certo indirizzo dell'illuminismo, è stato – a suo modo di vedere – il tentativo di sottomettere «con un numero incredibile di mezzi», non da ultimo l'idea filosofica di eudemonia e

l'idea «politica» di un *Wohlfahrtsstaats* illuminato, l'apparato sensibile dei singoli (*die Sinnlichkeit*) alle pretese della «ragione» universale. L'analisi di Humboldt assume a questo punto dimensioni proprie della *Universalgeschichte*, ma l'obiettivo cui egli mira è una disamina della contemporaneità e delle forme sociali con cui l'organizzazione sociale permette ai singoli la congiunzione delle proprie facoltà:

Die Kindheit der Nationen – wenn es je eigentlich einen solchen Zustand gab, und nicht vielmehr der Mensch sich, auch in seinen ersten Anfängen schon als Mensch erwies – gab natürlich der Sinnlichkeit die Herrschaft. Ganz entgegengesetzt suchte eine vernünftelnde Moral dieselbe zu unterdrücken, und die Politik [...] kam ihr bald mehr, bald minder zu Hülfe, und ersann, direkt und indirekt, eine unglaubliche Menge von Mitteln zu diesem Zweck.⁵⁵

[L'infanzia delle nazioni – posto che mai sia esistita una tale condizione, e non sia accaduto piuttosto che l'uomo si sia dimostrato tale già dai suoi primordi – assegnava naturalmente il primato al sensorio. All'opposto, una morale razionante cercò di sottometterlo e la politica [...] si mostrò, in modo ogni volta più o meno intenso, prodiga d'aiuto in questo, escogitando, direttamente o indirettamente, un incredibile numero di mezzi finalizzati a questo scopo.]

Palese pare qui la critica rivolta alla concezione eudemonistica dello Stato moderno, che pretende di annoverare tra i suoi compiti precipui la garanzia del benessere dei suoi cittadini a scapito della loro effettiva libertà di pensare, esternare e agire. Il pensiero di Humboldt si rivolge probabilmente alla situazione dello Stato prussiano, dal quale aveva appena preso commiato. E si comprenderà perché intitola un suo lungo scritto di natura politica *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* ('Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato'). Questo testo, noto come «das Grüne Buch», fu pubblicato in alcune sue parti nel 1792, ma in maniera completa fu dato alle stampe postumo nel 1851.⁵⁶ Esso costituisce sostanzialmente la rielaborazione e l'integrazione del carteggio con Gentz, in particolare della terza lettera che Humboldt inviò all'amico il 9 gennaio 1792, e rappresenta una delle più acute critiche formulate all'idea di uno Stato che interviene regolando la vita privata dei cittadini attraverso l'indicazione di obiettivi ultimi. In un recente studio dedicato alla concezione politica di Humboldt e all'intreccio consustanziale di quest'ultima con la sua successiva riflessione linguistica, Donatella Di Cesare scrive:

⁵⁵ HG, 51

⁵⁶ Sul «Grünes Buch» si veda Lydia Dippel, *Wilhelm von Humboldt. Ästhetik und Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, pp. 36-55.

Der Staat hat [...] für Humboldt gar keinen Zweck und kann auch keinen haben, da Zwecksetzungen nur von wirklichen Individuen ausgehen. Das bedeutet, daß der Staat zwar vorübergehend gerechtfertigt, aber keineswegs legitimiert werden darf. Der Staat hat keinen Zweck an sich, sondern immer über sich hinaus, in dem Menschen. Denn er ist „bloss ein untergeordnetes Mittel, welchem der wahre Zweck, der Mensch, nicht aufgeopfert werden darf“ (GS I: 180)⁵⁷

[Lo Stato [...] non ha per Humboldt alcuno scopo e nemmeno può averlo, poiché il fissare scopi dipende da individui reali. Ciò significa che lo Stato può trovare una giustificazione solo temporanea, ma non può in alcun modo essere legittimato. Lo Stato non alcuno scopo in sé, ma solo al di là di sé, nell'essere umano. Esso è infatti "soltanto un mezzo subordinato, al quale non si può sacrificare il vero fine, l'essere umano" (GS I: 180).]

Alla concezione eudemonistica dello Stato Humboldt oppone l'idea, cardine del suo pensiero politico, secondo cui lo Stato «deve assolutamente astenersi da ogni desiderio di agire, direttamente o indirettamente, sui costumi e sul carattere della nazione»,⁵⁸ limitandosi ad assicurare ad ogni individuo sicurezza da aggressioni esterne e il diritto a godere «della libertà più vasta di svilupparsi spontaneamente nella propria peculiarità». È questo, si potrebbe dire, il nucleo fondativo, declinato in chiave politica, della versione humboldtiana dei diritti umani. «Die Freiheit», scrive in proposito Thomas Ulrich, «[ist] gleichbedeutend [für Humboldt] mit dem Grundrecht des Menschen auf innere Bildung».⁵⁹

Ben lungi dal rispettare le prerogative dei singoli, lo Stato-macchina delle nazioni moderne esige invece dall'individuo la rinuncia alla propria autonomia e alla propria libertà, a favore dell'esercizio di un ruolo pubblico che trasforma il singolo in un ingranaggio anonimo della società. Da questo punto di vista, decisivo fu per Humboldt il confronto già a partire dal 1789 con il pensiero di Honoré-Gabriel Riqueti de Mirabeau (1749–1791), simbolo dell'eloquenza parlamentare durante i primi anni rivoluzionari e sostenitore di una politica legislativa che si limitasse soltanto agli interventi necessari, evitando ciò che definiva la «fureur de gouverner».

⁵⁷ Donatella Di Cesare, «Die Sprache als Paradigma der kommenden Gemeinschaft. Über Humboldt in der Zukunft». In: *Wilhelm von Humboldt: Universalität und Individualität*. Hrsg. von Ute Tintemann, Jürgen Trabant. München: Fink, 2012, pp. 161-169, qui p. 163 (traduzione nostra).

⁵⁸ GS I, 177; 201

⁵⁹ Thomas Ulrich, *Anthropologie und Ästhetik*, op. cit., p. 264.

Oltre ai suoi discorsi presso l'Assemblea Nazionale, Humboldt recepisce in particolare uno scritto di Mirabeau che apparve postumo a Parigi negli ultimi mesi del 1791 con il titolo *Travail sur l'éducation publique, trouvé dans les papiers de Mirabeau l'aîné*. Di quest'opera, che svincolava l'idea di formazione dei cittadini dal disegno di uno Stato che intendeva fissare gli obiettivi di tale formazione, trovava piena consonanza con le posizioni di Humboldt, al punto che questi pose in esergo alle sue *Ideen* del 1792 la seguente citazione:

Le difficile est de ne pas promulguer que des lois nécessaires, de rester à jamais fidèle à ce principe vraiment constitutionnel de la société, de se mettre en garde contre la fureur de gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes.⁶⁰

Lucidamente Mirabeau aveva individuato nelle posizioni estremiste di certi legislatori il pericolo maggiore per il destino dell'autentica causa libertaria della Rivoluzione e, a suo modo, aveva intuito ciò che pochi mesi più tardi avrebbe portato all'esecuzione del sovrano, all'avvento della dittatura giacobina e del regime di Terrore. L'affermazione incondizionata e ideologica della *volonté générale* e il primato attribuito alla Legge e al Bene Comune dal Tribunale rivoluzionario si tradusse infatti nella Costituzione del 1793 nel principio espresso all'Articolo 27, secondo cui «ogni individuo che usurpa la sovranità, sia all'istante messo a morte dagli uomini liberi». Nulla di più lontano dall'idea di una Repubblica fondata sulla libertà individuale. L'intuizione di Mirabeau era scaturita probabilmente dalla constatazione della crescita improvvisa degli apparati amministrativi e dalla crescente concentrazione del potere in singoli esponenti di questo apparato. Anche Humboldt rileva sensibilmente questo fenomeno. «Ad ogni decennio», così scrive, «nella maggior parte degli Stati il personale dei funzionari subisce un incremento e si ampliano gli archivi, mentre diminuisce la libertà dei sudditi».⁶¹ Tutto viene ridotto alla «sorveglianza più rigorosa» e al «disbrigo più puntuale e scrupoloso delle pratiche».⁶² Gli affari finiscono per essere qualcosa di «quasi completamente

⁶⁰ *Travail sur l'éducation publique, trouvé dans les papiers de Mirabeau l'Aîné*. Publié par P.J.G. Cabins. Paris: Imprimerie Nationale, 1791, p. 69.

⁶¹ GS I, 125; 152

⁶² GS I, 125; 152

meccanico», gli «uomini diventano macchine», mentre la «vera abilità e l'onestà, assieme alla fiducia, continuano a diminuire».⁶³ Quando il governo, aveva scritto ancora a Gentz, intese «provvedere alla felicità e al bene fisico e morale della nazione», si instaurò «il dispotismo più terribile e oppressivo»: gli uomini «si ritenevano liberi, mentre venivano paralizzati nelle loro energie più nobili».⁶⁴ Lo Stato moderno, che dichiara di perseguire il bene di tutti, tende dunque a «trasformare gli uomini in macchine», a rendere i cittadini «una massa di schiavi ben nutriti».⁶⁵ Gli uomini «vengono trascurati in favore delle cose e le energie in favore dei risultati».⁶⁶ In questo modo lo Stato «assomiglia più a un coacervo di strumenti di azione e godimento, inanimati e animati, che non a un complesso di energie che operano e soddisfano».

È ovvio che in questo pervertimento dei valori umanistici, in questo travisamento della reale dignità dell'uomo, gli annunci (rivoluzionari) circa l'affermazione dei diritti umani risuonano, dolorosamente, come un programma ideale, ma inattuabile. Nello sforzo di assicurare la felicità universale, la società dell'eudemonismo tende piuttosto a identificarsi con un «sistema mirante soltanto alla quiete», nel quale la «corruzione procede a passi molto accelerati». L'argomentazione di Humboldt si mantiene coerentemente e rigorosamente su un piano antropologico: senza energia «l'uomo diventa una macchina: si ammira ciò che fa; si disprezza ciò che è»; quando si estingue l'«energia» individuale, «scompare anche ogni altra virtù».⁶⁷

⁶³ GS I, 126; 153

⁶⁴ GS I, 83; 123

⁶⁵ GS I, 129; 141

⁶⁶ GS I, 128; 155

⁶⁷ GS I, 81; 121

6. La rivoluzione della *Bildung*

Contro la diffusa condizione di «Schlaffheit und Unthätigkeit» morale e sociale, Humboldt richiama la necessità di un'altra rivoluzione, una rivoluzione interiore che riguardi la soggettività del singolo, prima ancora che le istituzioni pubbliche o governative. È a questo punto che suona l'ora della *Bildung* – le sue radici sono profondamente antropologiche; le sue ripercussioni sono eminentemente politiche, prima ancora che intellettuali o di carattere erudito. «Se negli ultimi secoli», così scrive Humboldt, «la nostra attenzione è stata per lo più attratta dalla celerità dei progressi compiuti, dalla quantità e dalla diffusione delle invenzioni tecniche, dall'entità delle opere compiute, nell'antichità ci affascina soprattutto la grandezza, [...] il fervore della fantasia, la profondità dello spirito, il vigore della volontà, l'unità dell'intero essere, che sola conferisce valore autentico all'uomo».⁶⁸ Influenzato dalla lettura dell'*Essay on the History of the Civil Society* di Adam Ferguson, tradotto a Berlino nel 1789, Humboldt constata come «il genere umano» si trovi ormai «ad un livello di cultura, oltre il quale non si può avanzare se non con la formazione degli individui».⁶⁹

Interpretando la nozione settecentesca di «Menschheit» come un *insieme di virtualità esistenziali* che nessun individuo, nella sua singolarità, potrà mai veramente esaurire, ma verso cui ogni individuo è chiamato a dirigersi, la *Bildung* che immagina Humboldt è l'idea di un programma culturale che riserva al singolo il compito di costruire – *bilden*, appunto – il proprio destino, senza che vi sia un'istituzione specifica a delinearne il traguardo. In questo senso *Bildung* è attività formativa incessante che, una volta raggiunto il singolo obiettivo, mantiene in sé il momento dinamico iniziale valicando costantemente i limiti della condizione attuale. Per questo motivo Humboldt, nel suo primo scritto sulla grecità del 1793 affermerà, con implicito riferimento ad Aristotele, che la *Bildung* è «Energie» che oltrepassa l'«utilità del prodotto come opera compiuta [*ergon*]».⁷⁰ La derivazione di questo

⁶⁸ GS I, 104, 112

⁶⁹ GS I, 142-3; 169

⁷⁰ GS I, 262; 274

passo è infatti da ricercarsi nell'*Etica Nicomachea*, che Humboldt studia intensamente nel biennio 1790-92, in particolare laddove si dice che l'uomo «esiste in virtù di un'attività [*enérgeia*], in virtù, cioè, del vivere e dell'agire».⁷¹

Quando poi afferma, come accade ripetutamente nelle *Ideen* del 1792, che lo Stato deve limitare la propria attività alla garanzia di sicurezza dei cittadini, Humboldt sta sottolineando la necessità per uomini liberi di godere di «una superiore libertà delle energie e di una maggiore varietà delle situazioni».⁷² Mentre in una concezione eudemonistica dello Stato l'orizzonte di possibilità dell'uomo risulta inaridito da una rigida ideologia del consumo e del piacere, la visione humboldtiana di un soggetto libero di agire e costruire se stesso non nega con un gesto idealistico la sofferenza e la «miseria della condizione umana», ma parte da questo presupposto innegabile per fondare un'idea di cultura che è necessità e tensione costante. Nella concezione humboldtiana l'uomo vuole essere felice, ma vuole anche essere «Uomo» (*Mensch*). Come scriverà nell'importante frammento *Theorie der Bildung des Menschen* ('Teoria della formazione dell'uomo') del 1793,

nur so ist eine Fortdauer der einmal erworbenen Vorzüge möglich, und ohne diese, ohne den beruhigenden Gedanken einer gewissen Folge in der Veredlung und Bildung, wäre das Daseyn des Menschen vergänglicher, als das Daseyn der Pflanze, die, wenn sie hinwelkt, wenigstens gewiss ist, den Keim eines ihr gleichen Geschöpfs zu hinterlassen.⁷³

[solo così è possibile mantenere e conservare ciò che si è acquisito; senza questo pensiero rassicurante di una certa continuità nel processo di nobilitazione e crescita l'esistenza dell'uomo sarebbe più labile dell'esistenza della pianta che, una volta avvizzita, è almeno certa di lasciare dietro di sé il germe di una stirpe a lei simile.]

La *Bildung* è dunque il tentativo di opporsi alla caducità («Vergänglichkeit») e alla labilità dell'empiria moderna e si manifesta come il presupposto imprescindibile per

⁷¹ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, 1168 a 6ss. Sui rapporti tra Humboldt e Aristotele, non in senso linguistico, ma nell'orizzonte politico-antropologico della riflessione, si veda Ulrich Welbers, *Verwandlung der Welt in Sprache. Aristotelische Ontologie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, 2001.

⁷² GS I, 100; 129

⁷³ GS I, 284

l'attuazione del programma di libertà dei diritti umani. Da questo punto di vista si può comprendere anche il giudizio che Humboldt mantiene inizialmente nei confronti della Rivoluzione francese. «Vere rivoluzioni e ristrutturazioni di governo – così scrive nelle *Ideen* del 1792 – provocano sempre conseguenze dannose sotto molti profili». ⁷⁴ Prima ancora del processo a Luigi XVI, delle guerre degli eserciti rivoluzionari e dell'avvento del Terrore Humboldt espone le sue riserve nei confronti del fenomeno rivoluzionario. Senza ricorrere all'etichetta di 'reazione' o 'conservazione' per qualificare il suo pensiero, ed evitando ancora la vecchia distinzione tra spirito chimico della Rivoluzione, da un lato, e spirito organico della trasformazione, dall'altro, è necessario comprendere le ragioni e le prospettive sostenute da Humboldt a proposito della Rivoluzione in relazione alla sua nozione di *Bildung*. Non vi è infatti nei suoi scritti una condanna della Rivoluzione *tout court*, né tanto meno una negazione della sua necessità contingente: «L'umanità aveva sofferto per un estremo, in un altro estremo doveva cercare la sua salvezza», scrive infatti nel saggio del 1791. ⁷⁵ Ciò che le sue argomentazioni espongono sembra, piuttosto, una *critica all'ottimismo* riposto nel gesto rivoluzionario e alla sua effettiva possibilità di inaugurare una nuova epoca. «Avrà un avvenire questa costituzione?», si chiede ancora nello stesso scritto. La sua risposta si dimostra assai bilanciata: «Stando alle analogie della storia, no! Essa comunque rischierà nuovamente le idee, rinfocolerà ogni virtù attiva, diffondendo i suoi benefici oltre i confini della Francia». ⁷⁶

7. Elogio della «Sinnlichkeit»

Lo sguardo di Humboldt non è di matrice conservatrice-reazionaria, non è cioè paragonabile alle posizioni di Justus Möser, di Edmund Burke o dello stesso Freidrich Gentz, che tradurrà Burke in Germania nel 1792, segnando così il suo

⁷⁴ GS I, 100-101; 129

⁷⁵ GS I, 83; 123

⁷⁶ GS I, 184; 123

passaggio definitivo dall'entusiasmo iniziale per la Rivoluzione a una posizione di sostanziale scetticismo. L'atteggiamento di Humboldt può essere meglio definito con la nozione di 'lucido disincanto'. La Rivoluzione – così si potrà parafrasare il suo pensiero – non deve essere considerata come un *risultato*, ma come un'*attività*, uno stimolo ad una progressione civile incessante. Scrive in proposito Humboldt nelle *Ideen* del 1792:

Wenn es nun schon ein schöner, seelenerhebender Anblik ist, ein Volk zu sehen, das im vollen Gefühl seiner Menschen und Bürgerrechte seine Fesseln zerbricht, [...] was Neigung oder Achtung für das Gesez wirkt, [ist] schöner und erhabener, als was Noth und Bedürfniss erpresst [...]⁷⁷

[Se già è una visione bella ed esaltante quella offerta da un popolo che, nella piena conoscenza dei suoi diritti umani e civili, spezza le proprie catene, [...] ciò che infonde propensione o rispetto per la legge [è] più bello e nobile di ciò che viene strappato dall'indigenza e dal bisogno.]

Inaugurando così una posizione che caratterizzerà il giudizio liberale tedesco nei confronti del fenomeno rivoluzionario durante tutto l'Ottocento, fino alla Repubblica di Weimar, Humboldt ritiene che la Rivoluzione possa conseguire risultati duraturi solo se coronerà all'esterno un cambiamento radicale avvenuto nell'interiorità dei singoli cittadini.

Vicino alle posizioni che Herder aveva formulato nei *Briefe zur Beförderung der Humanität* ('Lettere per la promozione dell'umanità', 1792), Humboldt sostiene dunque che lo spirito della Rivoluzione deve essere anzitutto una forza d'innovazione nei singoli cittadini. L'uomo veramente libero, tuttavia, non prenderà partito per conseguire una riforma violenta delle istituzioni civili, poiché ogni costituzione, ogni crescita, ogni progresso verso la perfezione deve essere promosso e realizzato attraverso uno sviluppo, un nutrimento, un movimento naturale impercettibile nei suoi progressi. Così scrive ancora Humboldt nelle *Ideen* del 1792:

Die besten menschlichen Operationen sind diejenigen, welche die Operationen der Natur am getreuesten nachahmen. Nun aber bringt der Keim, welchen die Erde still und unbemerkt empfängt, einen reicheren und holderen Segen, als der gewiss nothwendige, aber immer auch mit Verderben begleitete Ausbruch tobender Vulkane.⁷⁸

⁷⁷ GS I, 101-102; 130

⁷⁸ GS I, 101; 129

[Le migliori attività umane sono quelle che imitano più fedelmente l'agire della natura. Ora il germe, che il terreno accoglie in silenzio e senza rumore, produce una messe più ricca e benefica che non l'eruzione dei vulcani furiosi, eruzione certamente necessaria, ma anche sempre seguita da rovine.]

Come sottolinea la metafora impiegata, la Rivoluzione non è in sé un atto contro natura, poiché la natura stessa conosce il rovesciamento improvviso, la distruzione e il cataclisma. Ciò che essa però non può garantire è l'affrancamento dell'uomo da questa precarietà naturale, il riscatto dalla condizione di miseria in cui la natura e la società lo hanno posto. La metafora organica della pianta, dunque, non è intesa da Humboldt come la cifra di un quietismo politico e culturale che censura e rimuove gli sconvolgimenti repentini della Rivoluzione. Essa sembra piuttosto l'immagine simbolica di un gesto di responsabilità con cui l'uomo tenta di erigere contro le manifestazioni dell'eterna e mutevole vita della natura il fragile edificio della sua cultura. E questa cultura assume ora il volto dei diritti umani. In questo senso, ribadisce Humboldt, «non deve essere detto innaturale ciò che non soddisfa questo o quel fine particolare della natura, ma ciò che frustra il fine generale che questa riserva all'uomo». ⁷⁹ Ora, questo fine generale coincide per Humboldt con l'idea di *Bildung*, ovvero con l'imperativo affinché «l'essere dell'uomo si elevi ad una perfezione sempre più alta» e le sue «facoltà di pensare e sentire» si uniscano tra loro «in gradi proporzionati di vigore in maniera indissolubile». ⁸⁰ *Bildung* è in altre parole la capacità della «Sinnlichkeit» di autodeterminarsi attraverso l'azione della ragione.

Ritorna qui, evidentemente in primo piano, l'aspetto antropologico dell'intera questione: *Bildung* è anzitutto la capacità e l'intenzione di unire *Sinnlichkeit* e *Vernunft*, è il desiderio di essere quel *ganzer Mensch* affrancato da ogni schiavitù dell'apparato sensibile e libero di sentirsi cittadino, insieme alla coralità dei suoi simili, nel regno della ragione. In conclusione alla lettera in cui aveva parlato delle «frecce legate» degli Sciti, Humboldt aveva scritto:

⁷⁹ GS I, 174; 198: «[...] nicht unnatürlich heissen muss, was nicht gerade diesen oder jenen Zweck der Natur erfüllt, sondern was den allgemeinen Endzweck derselben mit dem Menschen vereitelt».

⁸⁰ *Ibidem*: «[...] dass sein Wesen sich zu immer höherer Vollkommenheit bilde, und daher vorzüglich, dass seine denkende und empfindende Kraft, beide in verhältnissmässigen Graden der Stärke, sich unzertrennlich vereine».

Nun aber stammt alle Kraft des Menschen ursprünglich aus seiner Sinnlichkeit, auch die mächtigste Idee vermag nicht, ohne dieß Medium zu wirken, und eine Wirksamkeit nicht bloß nach, sondern auch durch bloße und reine Ideen wäre ein chimärischer Begriff. So ist also Sinnlichkeit und Vernunft, das eine der Quell aller Kraft, das andre aller Lenkung der Kraft. Niemand kann, ohne sein Wesen aufzuheben, das eine oder das andre vernichten, wohl aber dem einen oder dem andren mehr Einfluß gestatten. An der verhältnißmäßigen Mischung beider erkennt man den Weisen.⁸¹

[Eppure tutta la forza dell'essere umano deriva originariamente dal suo sensorio, persino l'idea più potente non riesce ad operare senza questo mezzo e l'idea di un'attività che proceda non solo seguendo idee generali ma che da queste sia sorretta, è un concetto chimerico. Tutto dunque è sensibilità e ragione, l'una come fonte di ogni forza, l'altra come timone di quest'ultima. Nessuno può annientare l'uno o l'altro principio senza annullare la propria natura, è possibile invece concedere all'uno o all'altro un influsso maggiore. Dalla commistione proporzionata di entrambi si riconosce l'uomo saggio.]

L'idea di una ragione che operi senza l'ausilio della componente sensibile del soggetto è qui definita «chimerica». È questo il motivo profondo che, a detta di Humboldt, rende l'intero progetto rivoluzionario francese un sogno vano o addirittura una «Schwärmerei» che può trasformarmi in gesti di fanatismo estremo, condannando il programma dei diritti umani, che egli condivide, al fallimento o a una deriva dispotica, come ben presto, col Terrore, sarebbe accaduto. Rinunciare all'interazione di «Sinnlichkeit» e «Vernunft» nel singolo significa misconoscere la natura più autentica dell'essere umano, significa sospendere (*aufheben*) l'essenza stessa dell'umanità e precludere così l'affermazione dei suoi diritti e la loro praticabilità storica.

8. Il «saggio» Anacharsis

Il passo poc'anzi citato costituisce la conclusione della lettera a Gentz, per come essa ci è pervenuta: essa culmina con l'immagine di un «saggio» in grado di dosare e condurre a equilibrio le due forze contrastanti che lo animano. In realtà, il testo di Humboldt proseguiva, e probabilmente di molto, ma il manoscritto che ce lo ha

⁸¹ HG 51

tramandato, per ragioni che ci sono ignote, si interrompe a metà pagina, privandoci così di ulteriori considerazioni da parte di Humboldt sulle questioni antropologiche fin lì menzionate. È lecito supporre che la riflessione proseguisse articolando la descrizione di questa forma di saggezza, nella quale confluisce evidentemente il profilo del *ganzer Mensch*.

Il contesto, ricordiamolo, aveva evocato l'immagine scita delle frecce. La fonte, come si è detto, con ogni probabilità era Erodoto. Un altro elemento risulta a questo punto di notevole interesse. Nello stesso libro delle *Historiae* dedicato all'exkursus sulla Scizia (IV 76, 1-5) Erodoto narra, infatti, l'episodio di Anacharsis, un membro della famiglia reale scita, vissuto all'incirca intorno al 600 a.C. Dopo lunghi viaggi compiuti in terra ellenica, il *barbaròs* Anacharsis aveva acquisito le virtù della sapienza greca ed era rientrato in Scizia, introducendo culti e usanze misteriche apprese presso gli Elleni. La sua appartenenza alla famiglia reale imponeva inoltre ad Anacharsis lo sviluppo delle sue abilità militari, facendo di lui l'ideale soggetto etico che univa la finezza della discettazione razionale e filosofica alla perizia e alla cura delle risorse della sensibilità, «fonte», secondo Humboldt di ogni forza. La sapienza di cui parla Erodoto, la *sophía* di Anacharsis, è il criterio principale con cui lo storico distingueva, peraltro, i barbari dagli Elleni (IV 46). Tra tutte le popolazioni del Ponto, Erodoto aveva riconosciuto il predicato della saggezza soltanto ad alcuni esponenti dell'etnia scita, tra cui appunto Anacharsis. Le altre popolazioni erano considerate totalmente prive di raffinamento culturale, erano cioè prive di *Bildung* (*ethnea amathéstata*, IV 46, 1, *ungebildet* è tutt'oggi la traduzione di questa espressione greca). Proprio ad Anacharsis spettava invece il riconoscimento della sapienza, essendo egli definito da Erodoto *anér sophós* (II 49, 2), ovvero uomo saggio, «Weise». Al tempo stesso egli era definito come l'unico uomo coltivato, formato dalla cultura (*logios anér*, IV 46, 1), uomo cioè «gebildet». Nella sua descrizione Erodoto aveva caratterizzato tale saggezza come un sapere pratico al servizio di una vita individuale e collettiva più alta, come la capacità di dare consiglio in situazioni concrete. È dunque probabile che questo modello antico, addirittura arcaico, di soggettività 'completa', di *Ganzheit* antropologica, avesse

costituito un punto di riferimento importante nell'analisi humboldtiana rivolta alla cultura del suo tempo.⁸²

9. Antropologia reale: Parigi 1789

Se il «saggio» è colui che realizza quella condizione ideale di equilibrio tra sensibilità e razionalità, la realtà dell'osservazione empirica mostra un panorama umano ben diverso, molto meno rassicurante. È quanto Humboldt sperimenta già nell'estate del 1789 quando, insieme a Johann Heinrich Campe, il pedagogo e precettore dei suoi anni d'infanzia, compie un viaggio diretto a Parigi. Nei confronti degli amici rimasti a Berlino esprime entusiastici auspici quando scrive:

Ich werde nun Örter sehen und Gegenden und neue Menschen. Ich werde sprechen, hören, schreiben, mich herumdrehen in ewig neuen, wechselnden Kreisen, und so wird mein ganzes Leben sein, ein unaufhörliches Wirren und Entwirren, Suchen, Finden und wieder Suchen, und was das Ende!⁸³

[Vedrò ora luoghi, contrade e gente nuova. Parlerò, ascolterò, scriverò e mi muoverò in ambienti eternamente nuovi e mutevoli; così sarà la mia vita, un interminabile fare e disfare, un cercare, un trovare, per poi ancora cercare, senza fine!]

La realtà che incontra, però, tinge presto questo entusiasmo di feroce disincanto. Mentre Humboldt e Campe sono diretti a Parigi, le prime conseguenze della Rivoluzione e, in particolare, della «Grande paura» dell'estate 1789 mostrano segni inquietanti. A Tirlemont, Bruxelles e Löwen – lo si legge nel diario di viaggio – Humboldt viene sottoposto a controlli lunghissimi effettuati da diffidenti cittadini armati. Nota ovunque «cannoni, patiboli e impiccagioni lungo la strada»,⁸⁴ ma anche

⁸² Si può ipotizzare che Humboldt avesse nozione del romanzo di Jean-Jacques Barthélemy *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* del 1788, un'opera molto letta in ambito europeo, in quanto esempio di *Fürstenspiegel* e di vera e propria *Bildungsreise* in insolita veste scita. Di questo riferimento non si trovano tuttavia riscontri negli scritti humboldtiani, a quanto ci risulta nemmeno nel lascito manoscritto. Per questo la derivazione erodotea ci pare più plausibile.

⁸³ Lettera di Wilhelm von Humboldt a Caroline von Dacheröden del 18 luglio 1789, in: *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, hrsg. von Anna von Sydow, Bd. I: *Briefe aus der Brautzeit 1787–1791*. Berlin: Mittler, 1907, pp. 47-48.

⁸⁴ XIV 102, 103

rivoluzionari entusiasti che parlano di libertà e dai quali riceve «coccarde» con il tricolore francese.⁸⁵

Tre settimane dopo la presa della Bastiglia Humboldt giunge a Parigi. Di questo viaggio, che nell'ottobre dello stesso anno lo condurrà sino alla Zurigo di Johann Caspar Lavater (1741–1801) e alla Berna dell'antropologo Johann Samuel Ith (1747–1813), Parigi rappresenta senza dubbio la tappa più importante. Stupisce dunque che la critica humboldtiana – anche meramente biografica – abbia dedicato a questo episodio scarsa attenzione.⁸⁶ Humboldt registra le sue impressioni in lunghe pagine di diario, nelle quali documenta giorno per giorno le visite e le riflessioni che le istituzioni e i monumenti parigini suscitano in lui, un giurista ventiduenne che sta per avviarsi ad una prestigiosa carriera nell'amministrazione prussiana. Mentre alle diverse cittadine e ai borghi della Renania, che attraversa in luglio, sono dedicate brevi o brevissime annotazioni, le pagine del diario dedicate alla capitale francese risultano, invece, più simili ad intensi ritratti della città, acute miniature narrative di un *flâneur* ante litteram, ordinate cronologicamente dal 4 agosto, giorno del suo arrivo, sino al giorno della sua partenza per Chantilly, il giorno 20 dello stesso mese. In queste annotazioni giornaliere Humboldt fa convergere il tipico registro descrittivo dell'annotazione turistica 'alta' e il tono riflessivo delle considerazioni filosofiche o politiche. Il suo obiettivo è una fisiognomica della città e dell'epoca.

Mentre con l'antropologo Ith parlerà di una «forza organica» produttiva e formativa in grado di interpretare in un unico modello i fenomeni di nascita, sviluppo e crescita degli esseri organici, Parigi rappresenta per lui il laboratorio della chimica moderna, il palcoscenico della labilità e dell'arbitrarietà. Intesa come una grande allegoria del suo tempo, la Parigi che ha appena compiuto la Rivoluzione, assume le sembianze di una malattia, si fa il sintomo più acuto di tendenze culturali contraddittorie, che parlano attraverso la storia delle istituzioni civili della città e che proprio a Parigi trovano un punto di confluenza e di esasperazione. L'indigenza

⁸⁵ *Ibidem*

⁸⁶ Si veda, per esempio, di recente Jürgen Kost, *Wilhelm von Humboldt – Weimarer Klassik – Bürgerliches Bewusstsein. Kulturelle Entwürfe in Deutschland um 1800*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 67-69; Heinz Steinberg, *Wilhelm von Humboldt*, Berlin, Stapp, 2001, pp. 32. Fa eccezione lo studio di Clemens Menze, «Wilhelm von Humboldt und die französische Revolution», op. cit.

eclatante della «miseria umana» colpisce profondamente la sua immaginazione e vena subito di pessimismo le sue considerazioni. «Das menschliche Elend», di cui parla così spesso nel diario, gli appare in una duplice declinazione: anzitutto fisica, nel caso delle classi meno abbienti, ma soprattutto morale, come nel caso della borghesia più intraprendente.⁸⁷ L'incontro con il «popolo di Parigi», come è stato descritto da Daniel Roche,⁸⁸ stimola in Humboldt la riflessione antropologica in senso stretto e l'analisi sociale di un sistema in cui le contraddizioni si esprimono da tempo in forma iperbolica. La rivoluzione politica francese ha rivelato tutte le «Blößen» del dispotismo illuminato a un duplice livello: da una parte, ha trasformato il degrado in sistema; dall'altra, ha scatenato nella disperazione della plebe la barbarie degli istinti più bassi, a cui corrisponde, in modo altrettanto grave, l'inerzia dello spirito delle classi colte.

Accanto allo splendore dei giardini e alla munificenza delle istituzioni culturali, la metropoli francese si presenta infatti agli occhi di Humboldt come un labirinto di strade lerce e maleodoranti, soffocate da una moltitudine di case confusamente ammassate. In questa città assolutamente «priva di natura», in cui tutto sembra proliferare senza forma, lontano da ogni idea di metamorfosi organica, vive una folla anonima di uomini rigidamente divisi dagli ordinamenti sociali ma uniti da un sentimento di «indifferenza reciproca».⁸⁹ Mentre i più abbienti inseguono in modo maniacale le ultime mode del mercato e trasformano la loro vita in una «frivola commedia di teatro», i più sfortunati pagano direttamente le conseguenze del sovraffollamento urbano, cadendo vittime della fame e di frequentissime epidemie.⁹⁰

Le minuziose annotazioni diaristiche di Humboldt mostrano da subito la tendenza a trasformarsi in considerazioni generali, a lasciare cioè la dimensione

⁸⁷ Sul diario parigino di Humboldt si veda Cord-Friedrich Berghahn, «Urbane Semantik. Metropolenerfahrung bei Wilhelm von Humboldt am Beispiel der Pariser Tagebücher». In: Iwan D'Aprile (Hrsg.), *Tableau de Berlin. Beiträge zur Berliner Klassik (1786-1815)*, Hannover-Laatzten: Wehrhahn, 2005, pp. 307-330.

⁸⁸ Daniel Roche, *Il popolo di Parigi. Cultura popolare e civiltà materiale alla vigilia della Rivoluzione*. Bologna: Il Mulino, 1986.

⁸⁹ GS XIV, 117

⁹⁰ GS XIV, 115

specifica della capitale francese per divenire il ritratto di un'intera epoca e di un'intera cultura. «Nelle grandi città», così annota il 9 agosto 1789, «il sentimento di interesse dell'uomo per i suoi simili e l'istinto che muove all'aiuto reciproco sono quasi completamente soffocati».⁹¹ Nel «regno più civile e coltivato d'Europa»⁹² si assiste ogni giorno alla tragedia dell'esistenza umana: la «miseria degli uomini» si accosta crudelmente «all'eleganza, all'artificio e alle lusinghe»⁹³ dei più splendidi giardini; i «negozi più ricchi» sono colmi di «oggetti lussuosi»,⁹⁴ mentre la gente più umile si ammala per aver bevuto l'«acqua sudicia della Senna» ed è costretta a cercare aiuto presso ospedali che «allo straniero mostrano solo un decimo dell'indescrivibile miseria» che tali «istituzioni fatiscanti» riserbano abitualmente al popolo di Parigi.⁹⁵

Nelle descrizioni di Humboldt lo stupore per la magnificenza dei palazzi e delle biblioteche si intreccia così, senza soluzione di continuità, alle riflessioni compassionevoli dedicate alla maggioranza della popolazione, che dalle promesse di felicità universale dell'illuminismo non è mai stata raggiunta. Agli amici rimasti a Berlino scrive il 4 agosto 1789:

Was soll ich in dem schmutzigen Paris, in dem ungeheuren Gewimmel von Menschen? Ich war nur jetzt zwei Tage hier, und beinahe ekelt es mich schon an. [...] Bei dem unaufhörlichen Gewirre, bei der unbeschreiblichen Menge von Menschen verschwindet das eigene Individuum so ganz, kein Mensch bekümmert sich um einen, keiner nimmt Rücksicht auf einen, ja, man wird selbst so in dem Strom fortgerissen, daß man auch sich selbst nur wie ein Tropfen gegen den Ozean erscheint.⁹⁶

[Che ho da cercare io tra la sporcizia di Parigi, in questo orrendo brulichio di uomini? Sono arrivato da due soli giorni, ma la città già mi ripugna. [...] Nel groviglio inestricabile di persone, in mezzo a questa moltitudine indescrivibile di gente, l'individuo scompare. Nessuno si preoccupa degli altri, nessuno sembra prendersi cura del suo prossimo. Tutti vengono trascinati da questa immane fiumana e ci si sente come una goccia nell'oceano.]

⁹¹ GS XIV, 117

⁹² GS XIV, 126

⁹³ GS XIV, 114

⁹⁴ GS XIV, 114

⁹⁵ GS XIV, 124-126

⁹⁶ Lettera di Wilhelm von Humboldt agli amici berlinesi del 4 agosto 1789, in: *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, hrsg. von Anna von Sydow, Bd. I: *Briefe aus der Brautzeit 1787-1791*. Berlin: Mittler, 1907, pp. 52-53.

L'attenzione di Humboldt è attirata dai luoghi in cui la realtà smentisce più violentemente l'utopia filantropica del primo spirito illuminista e il concetto di *Mitleid* sembra aver fatto naufragio. Dinnanzi allo *Châtelet* per esempio, il luogo in cui ogni giorno venivano esposti cadaveri di persone che non era stato possibile identificare, Humboldt riflette sulle conseguenze di un inurbamento soffocante.⁹⁷ L'annullamento della soggettività si mostra nei suoi risvolti più crudeli e attraversa le pagine del diario humboldtiano come una macabra isotopia. Quei corpi sono per lui la cifra più evidente di una soggettività negata dalla miseria delle pratiche sociali. In una città in cui «così tanti uomini si trovano a vivere ammassati gli uni sugli altri, spesso nelle condizioni più disperate casi di suicidio o tragedie di ogni sorta non possono che essere frequenti».⁹⁸

In questo contesto anche la rivoluzione politica sembra più un gesto della disperazione che la fondazione di un concreto processo di rinnovamento. Lo si può dedurre ancora dai commenti del suo diario. La presa della Bastiglia, avvenuta da pochissime settimane, viene qui registrata come un clamoroso momento epocale, un gesto forte di denuncia, ma che per ora non sembra aver prodotto risultati profondi. «La fortezza», scrive Humboldt il 9 agosto, «è ormai un cumulo di macerie», al suo posto «si erige ora un monumento alla libertà trionfante».⁹⁹ I cittadini si adoperano «con incredibile solerzia» al completamento della sua distruzione; «solo alla domenica è possibile avvicinarsi e vedere ciò che rimane di quell'edificio».¹⁰⁰ Ma della Bastiglia sembra impressionarlo anzitutto l'orrore di ciò che si può ancora intravedere. Il suo significato simbolico trapela qui e là nelle sue annotazioni, senza tuttavia che sia ancora maturata una piena consapevolezza delle sue conseguenze. La sensazione prevale ancora, come è naturale, sulla riflessione. «L'interno della Bastiglia è orrendo», scrive il 9 agosto; «molti prigionieri non avevano nemmeno

⁹⁷ GS XIV, 116

⁹⁸ GS XIV, 117

⁹⁹ GS XIV, 120

¹⁰⁰ GS XIV, 121

diritto alla luce».¹⁰¹ La distruzione della fortezza, accompagnata dagli annunci ottimistici della Rivoluzione, appare dunque solo come un'illusione, uno sconvolgimento apparente. Davanti a un corteo festante di mendicanti che «avevano in bocca espressioni di libertà e uguaglianza per tutti i cittadini», presso l'ospedale di *Hôtel Dieu*, uno dei luoghi più avviliti da lui visitati, Humboldt si chiede infatti: «Se dunque la Rivoluzione ha già innalzato e illuminato gli uomini, cosa le resterà da fare nel tempo a venire?».¹⁰² Dietro l'ironia c'è tutta l'amarezza di un convinto illuminista posto di fronte alla negazione di ogni dignità umana.

Il degrado che investe le fasce più indigenti della popolazione si accompagna, in maniera altrettanto preoccupante, agli eccessi dei costumi (*Ausschweifungen der Sitten*) di aristocratici e benestanti. Accanto alla Bastiglia, infatti, a Parigi si fanno erigere con la più grande indifferenza «splendidi teatri», «raffinati ristoranti», «sfarzosi giardini da passeggio» e «mostruose sale da ballo», secondo uno stridente accostamento che il diario di Humboldt riproduce con grande fedeltà.¹⁰³ Nei giardini delle *Tuileries* per esempio, annota il 5 agosto 1789, «a partire dalle sette di sera si vede passeggiare il gran mondo parigino», che nelle «vedute incantevoli e quasi naïv» prodotte dalla sapienza dei giardinieri «succeduti al grande Lenôtre», sembra «dimenticare la città e il suo turbinio incessante», indossando la maschera di una felice vita associata.¹⁰⁴

A teatro il pubblico rincorre l'ultima sensazione, la quale, una volta consumata, deve essere sostituita da una sensazione nuova e diversa: «Anche negli spettacoli», scrive Humboldt, «si mostra lo spirito che ora anima la nazione».¹⁰⁵ Così alla *Comédie Française*, rinominata ora *Théâtre de la Nation*, Humboldt si sofferma con uno sguardo tra il melanconico e il compassionevole a osservare le allegorie di «Melpomene e Talia» al di sopra del palcoscenico, «confinare entrambe in uno spazio talmente angusto, che la povera Talia deve assumere posizioni

¹⁰¹ GS XIV, 120

¹⁰² GS XIV, 124

¹⁰³ GS XIV, 114

¹⁰⁴ GS XIV, 113

¹⁰⁵ GS XIV, 123

grottesche». Assiste alla rappresentazione di una «*Athalie*» che, impersonata da Mlle. Françoise Rancourt (1756-1815) si trasforma in una furia priva di garbo e di bellezza», in un'apparizione «del tutto sgradevole, grossolana, greve, mascolina, assolutamente sgraziata».¹⁰⁶ Nonostante ciò, annota Humboldt, il pubblico «applaudiva ininterrottamente appena l'attrice appare sul palcoscenico». A teatro dunque, come nella convivenza quotidiana delle classi più agiate, «non vi è natura, non vi è verità, né emozione».¹⁰⁷ Come aveva segnalato Schiller nello scritto del 1784 *Über die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* ('Sul teatro come istituzione morale'), il teatro moderno è solo un luogo di corruzione del gusto e dei sentimenti. Esso distrae la borghesia dall'angoscia e dalle ansie degli affari e intrattiene la noia degli oziosi. Tutto è sottoposto ai rigidi protocolli di una *politesse* ormai giunta al parossismo e persino negli ospedali, dove «almeno la miseria della malattia dovrebbe rendere tutti uguali», i malati sono trattati «secondo le regole della convenienza».¹⁰⁸

La degenerazione delle classi colte che offrono l'«odioso spettacolo» del rilassamento e della depravazione del carattere, si accompagna nelle classi più umili e più numerose agli istinti rozzi ed anarchici che, sciolti da ogni vincolo dell'ordine civile, corrono con indomito furore al loro brutale appagamento. In una società in cui tutti hanno un apparente diritto ad una felicità egalitaria, si produce il meccanismo per cui ciascuno trascura le reali esigenze dell'altro. Il programma dei diritti umani, proclamato solennemente e divenuto legge, risulta nella pratica la più lontana delle utopie: «Nella ridda mostruosa degli interessi più disparati», così annota Humboldt il 9 agosto 1789, «il valore di ogni singolo individuo appare di nessuna importanza, al punto che nei confronti della miseria umana, che si manifesta ovunque in forme diversissime, si inizia a nutrire un atteggiamento di indifferenza».¹⁰⁹

¹⁰⁶ GS XIV, 121

¹⁰⁷ GS XIV, 115

¹⁰⁸ GS XIV, 127

¹⁰⁹ GS XIV, 117

10. Il dibattito con Johann Samuel Ith: prolegomeni al *ganzer Mensch* humboldtiano

La disperazione degli umili si traduce in «rohe Ausschweifungen»; la dissipazione delle classi abbienti si trasforma in «Auschweifungen der Sitten». Sono queste le due allarmanti tendenze dell'epoca che segnano, agli occhi di Humboldt, un'immane crisi antropologica, una duplice degenerazione, contro la quale secondo lui è necessario mobilitare il programma etico della *Bildung*. Come sottolinea Clemens Menze,

Ausgangspunkt kann nur die Bildung des Menschen zum Menschen sein, die ihn nicht für besondere Verwendungssituationen schult, sondern an die jenem Menschen eigene Energie, seine Kraft anknüpft, sie zur fortschreitenden Selbstbestimmung anregt und so das alle Verkehrungen verursachende Defizit, die Unreife zur Freiheit, behebt.¹¹⁰

[Punto di partenza può essere soltanto la formazione dell'uomo in uomo, una formazione che non lo prepara per particolari contesti d'uso, ma che mobilita l'energia propria di ogni uomo, la sua forza, stimolandola ad una progressiva autodeterminazione con cui rimediare al deficit che produce storture e immaturità rispetto alla libertà.]

Bildung è anzitutto e necessariamente *Selbstbildung*. Essa è lo strumento con cui si attua l'«emancipazione dell'uomo attraverso l'uomo»,¹¹¹ è il principio che presiede a quel movimento di ascesa verticale con cui veniva immaginato il processo di raffinamento morale, verso l'armonia tra sensibilità e razionalità.

Di questi problemi Humboldt dibatte ripetutamente e intensamente nel prosieguo del suo viaggio, intrecciandoli a tematiche d'attualità politica. «La rivoluzione», così scrive nel diario alla data del 26 settembre 1789, «è sempre il primo argomento delle persone con cui parlo».¹¹² L'antropologia è il territorio in cui si cercano risposte e correttivi.

Da questo punto di vista per Humboldt fu decisivo l'incontro con Johann Samuel Ith, «professore di filosofia al ginnasio» di Berna, tenutosi dal 27 al 30 ottobre 1789. Proprio nelle conversazioni con l'antropologo Ith, nell'accordo ma

¹¹⁰ GS XIV, 176

¹¹¹ Vincenzo Ferrone, *Lezioni illuministiche*, op. cit., pp. 11-16.

¹¹² GS XIV, 152

anche nel dissenso nei confronti delle sue posizioni, si svilupparono con ogni probabilità le concezioni fondamentali dell'antropologia humboldtiana, non da ultimo l'intuizione che la condizione di un *ganzer Mensch* fosse raggiungibile solo abbandonando la prospettiva solipsistica dell'individualità isolata in favore dell'idea di un'interazione duale della coppia. Così scrive Humboldt in proposito:

[Ith] beschäftigt sich vorzüglich mit anthropologie, in die er sehr vieles zieht, was man sonst nicht darunter zu begreifen pflegt. Sein plan ist erst den menschen an sich, und zwar zuerst das körperliche, physiologische, dann das geistige, psychologische, und endlich den menschen im verhältniss zu den äusseren dingen um ihn her, zur natur, zu betrachten. So zieht er also die ganze physiologie beinah, und einen grossen theil der erdkunde in sein system.¹¹³

[(Ith) si occupa principalmente di antropologia, nella quale coinvolge molti saperi che non si è soliti associare ad essa. Il suo progetto prevede un'osservazione anzitutto dell'essere umano in sé, ovvero dapprima considerando la componente corporea, fisiologica, poi la dimensione dello spirito e della psicologia, infine coinvolgendo i rapporti con gli oggetti esterni che lo circondano, cioè la natura. Nel suo sistema coinvolge dunque quasi l'intera fisiologia e un'ampia parte della geografia.]

Il programma di indagine antropologica perseguito da Ith costituisce, come osserva Humboldt, un significativo e auspicabile ampliamento delle competenze della disciplina, un ampliamento volto ad abbracciare l'insieme delle facoltà interiori dell'uomo ma anche la sfera delle sue relazioni esteriori con il mondo. Humboldt dialoga con Ith nel momento in cui quest'ultimo sta lavorando alla sua opera più importante: il «System» cui fa riferimento Humboldt, verrà infatti pubblicato a Berna qualche anno più tardi, nel biennio 1794-'95, presso l'editore Emanuel Haller con il titolo *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen* ('Saggio di antropologia, ovvero Filosofia dell'uomo secondo le sue disposizioni corporee') e diventerà presto una pietra miliare della riflessione intellettuale tardo-settecentesca.¹¹⁴ L'opera, nata originariamente come manuale da affiancare alla frequenza delle lezioni ginnasiali degli studenti di Ith, costituisce a ben vedere un manifesto, fin troppo trascurato dalla critica odierna, dell'antropologia filosofica tardo-illuministica di lingua tedesca e rappresenta con ogni probabilità il breviario della riflessione humboldtiana, non solo negli anni della

¹¹³ GS XIV, 210

¹¹⁴ Come rileva una precoce recensione apparsa nella sezione *Weltweisheit* della *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek 1793–1806*. Bd. 21, St. 8, 1796, pp. 180-187.

gioinezza, ma anche della maturità. In esergo Ith aveva posto una citazione, leggermente modificata, di Malebranche (“*Tendre à la perfection, sans jamais y prétendre*”) a indicare quanto l’idea di perfettibilità umana potesse configurarsi solo come una tensione costante, senza mai avanzare la pretesa di poterla considerare acquisita. A questa citazione faceva seguito un passo tratto dal *De Beneficiis* di Seneca (Libro VI, 26, 6-7), in cui si celebra entusiasticamente il disegno di ordine che si mostra nelle azioni degli esseri umani: *Scias, non esse hominem tumultuarium et incogitatum opus, Inter maxima rerum suarum natura nihil habet, quo magis gloriatur* (‘Avrai così la prova che l’uomo non è un’opera improvvisata e non meditata. Tra le sue più grandi creazioni la natura non ha nulla di cui gloriarsi di più’).¹¹⁵

Se evidenti sono i debiti che Humboldt ebbe nei confronti del pensiero di Ith e della sua prospettiva, ciò non significa che egli non avesse elementi e ragioni di disaccordo nei confronti della sua esposizione. Anzi, è lecito ritenere che proprio il confronto intensissimo con il pensiero di Ith a partire dal 1789 gli permise di precisare la sua personale visione antropologica e, in un certo senso, di darne un’originale sviluppo interpretativo. Così si legge ancora nei diari del 1789:

Das physiologische und psychologische schien er [*scil.* Ith] mir zu sehr, und nach den aelteren Wolfischen [*sic*] begriffen zu trennen. Ich führte ihn auf die schwierigkeiten, die darin liegen hier indes gehörig einzeln zu untersuchen, und doch nicht zu trennen, was nicht einmal in gedanken ohne nachtheil getrennt werden kann.¹¹⁶

[Mi pareva che [Ith] separasse troppo rigidamente, seguendo vecchi concetti wolffiani, la componente fisiologica dalla componente psicologica. Avevo richiamato la sua attenzione sulle difficoltà di un’analisi che affrontasse le singole componenti separatamente senza tuttavia disgiungerle, cosa che peraltro non può avvenire nemmeno in linea teorica, se non con grande svantaggio cognitivo.]

Si trova qui espressa – molto probabilmente per la prima volta in Humboldt – l’idea di una considerazione unitaria delle facoltà umane e il rifiuto di uno sguardo disgiuntivo, cioè il primo passo verso un’antropologia del *ganzer Mensch* e il fondamento sicuro del suo ideale di *Bildung*:

¹¹⁵ Cfr. Seneca, *Sui benefici*. A cura di Martino Menghi. Roma-Bari: Laterza, p. 174.

¹¹⁶ GS XIV, 211

Immer aber ist's mir, als wäre man noch vorzüglich darin in der anthropologie zurück, den menschen in der that als ein ganzes anzusehen, alle seine verschiedenen seiten – des geistes, des herzens, des körpers – in ihrem zusammenhange zu kennen, in dem sie nichts als Ein nur verschieden modificiertes ganze sind. Ehe das nicht geschieht, wird [...] die eigentliche anthropologie selbst nie eine wissenschaft werden können.¹¹⁷

[Eppure mi è sempre parso che l'antropologia fosse ancora arretrata quando non considera l'uomo come una totalità, quando non studia i suoi diversi aspetti – lo spirito, il cuore, il corpo – nella loro interconnessione, che fanno dell'uomo una totalità che si mostra secondo diversi gradi di modificazione. Se ciò non avverrà, l'antropologia [...] non potrà mai diventare una scienza.]

A questa posizione si accompagna, quasi in funzione di complementare corollario, l'idea che «das Ganze» possa darsi solo nell'interazione reciproca di due soggettività: «Nur die art der gegenseitigen einwirkung», scrive Humboldt, «liesse es doch vielleicht besser entwickeln» ('Solo le modalità di un'interazione reciproca potrebbero portare forse a un suo migliore sviluppo').¹¹⁸ È molto probabilmente questo il momento in cui il discorso antropologico humboldtiano sul duale e le sue funzioni inizia a germinare.

Pensato per conciliare «Faßlichkeit und Popularität», il testo di Ith inseriva il discorso della «Menschenwissenschaft», come allora si chiamava l'antropologia, in una cornice ampia, di tradizione umanistica, che rintracciava nella conoscenza di sé il principio fondativo della dignità umana e la possibilità di una progressione infinita verso la perfezione, intesa come realizzazione ed estrinsecazione armonica di tutte le proprie facoltà. Così si legge nella *Vorrede*:

O, der Mensch ist für den Menschen ein unerschöpflicher Gegenstand! Je genauer er sich selbst kennt und fühlt, je deutlicher er die seiner Natur wesentliche Würde und Vortrefflichkeit einsieht und in sich selbst auszubilden bemüht ist: desto gewisser ist er, alles zu werden, was er durch seine Anlagen werden kann [...].¹¹⁹

[Oh, l'essere umano rappresenta per se stesso un inesauribile oggetto di indagine! Quanto più esattamente egli conosce e sente se stesso, quanto più distintamente egli riconosce l'essenziale dignità ed eccellenza insite nella propria natura sforzandosi di svilupparle nella propria interiorità, tanto più avrà certezza di diventare ciò che attraverso le sue peculiarità egli può diventare.]

¹¹⁷ *Ibidem*

¹¹⁸ GS XIV, 211-2

¹¹⁹ Johann Samuel Ith, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen*. Bern: Emanuel Haller, 1795, pp. XI-XII.

Se da un lato l'antropologia filosofica di Ith è votata allo studio dell'immagine universale dell'essere umano, nelle sue virtuali potenzialità, al tempo stesso essa si avvale di una prospettiva che tutela la singolarità degli individui, attenta com'è all'idea e alla possibilità di formazione e sviluppo (*Ausbildung*) del singolo «durch seine Anlagen», cioè nella sua specificità. Da questo punto di vista, nelle dichiarazioni programmatiche del trattato di Ith si può forse leggere, senza eccessive precauzioni, anche il fondamento antropologico, per quanto involontario, delle poetiche del *Bildungsroman* di fine secolo, un genere cioè che rilancia con strumenti diegetici sempre più raffinati un assunto antropologico di fondo, vale a dire la fiducia umanistica e illuministica nella capacità di emancipazione autonoma del soggetto grazie alle risorse eterogenee della propria natura, la fiducia nella capacità di superare da sé nell'incontro con l'Altro quella *Entfremdung* esistenziale che non a caso è costante punto di partenza di ogni romanzo di formazione. Anche di questo principio si può trovare concisa formulazione nelle seguenti parole di Ith, che culminano con l'immagine tradizionale della *Scala Naturae*, qui rivisitata in termini antropologici in una sorta di teleologia affidata ad un agire esclusivamente umano:

In der That, alles was er bedarf, das muss der Mensch in sich selbst finden, aus sich selbst schöpfen. Er schwärmt wie ein Verirrter im Labyrinthe der Ideen und des Naturschauplatzes herum, so lang er noch mit sich selbst fremd ist. Ach, lasset uns den Jüngling, stat ihn in sie äussern Dinge zu zerstreuen, in sich selbst hineinführen! Hier wird er die ersten Gründe aller Wahrheit entdecken – hier die Wunder beyder Welten vereinigt antreffen – hier eine oberste Gesetzgebung erkennen, die ihn zur wahren Tugend, zur wahren Religion, zur wahren Seelengröße und Zufriedenheit hinaufleiten, die ihn auf jeder Stufe, wozu er berufen werden wird, zum wahrhaftig brauchbaren Mitglied der Menschheit [...] bilden kann.¹²⁰

[In effetti, tutto ciò di cui abbisogna, l'uomo deve trovarlo in se stesso, deve trarlo da se stesso. Brancola come uno smarrito nel labirinto delle idee e nello scenario della natura, fin quando sarà estraneo a se stesso. Ah, lasciate che ogni fanciullo, anziché distrarsi in questioni esteriori, venga introdotto a se stesso! Qui troverà i fondamenti ultimi di ogni verità – qui troverà congiunti i prodigi di entrambi i mondi – qui riconoscerà una legislazione suprema che lo farà ascendere alla vera virtù, alla vera religione, alla vera grandezza d'animo e alla contentezza, che lo può formare, salendo di gradino in gradino al quale verrà chiamato, come un membro veramente utile dell'umanità (...)]

A questo punto non risulterà nemmeno eccessivamente arbitrario rintracciare in queste stesse posizioni il nucleo teoretico della celeberrima definizione humboldtiana di *Bildung* che si trova in apertura al secondo capitolo delle *Ideen*:

¹²⁰ *Ivi*, pp. XII-XIII

Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.¹²¹

[Il vero fine dell'uomo – quale gli è prescritto dalla ragione immutabile e non dalla mutevole inclinazione – è rappresentato dalla composizione più alta ed armonica delle sue forze in una totalità.]

Entro l'orizzonte antropologico fin qui delineato i termini impiegati da Humboldt – «Vernunft», «höchste Bildung», «Kräfte», «Ganzen» – assumono risonanze semantiche specifiche e dispiegano un orizzonte preciso di riferimenti legato alla cultura tardo-illuministica di fine secolo e allo specifico pensiero di Ith.¹²² Ciò che, tuttavia, generalmente non viene sottolineato è la modalità 'duale' con cui questo processo di *Bildung* si può realizzare. A ben vedere, infatti, l'intero secondo capitolo delle *Ideen* humboldtiane – dove appunto è contenuta la sua definizione di *Bildung* – è dedicato a una teoria dei legami duali, alla quale viene affidato il superamento di quella condizione di «Einseitigkeit» che è all'origine della *Entfremdung* individuale moderna, un superamento che avviene attraverso la riunificazione delle forze sensibili e razionali. Sconfessando ogni idea solipsistica di *Bildung* come azione autonoma di un singolo soggetto («dem eigengebildeten Menschen») Humboldt scrive:

Allein dieser Einseitigkeit entgeht [der Mensch], wenn er die einzelnen, oft einzeln geübten Kräfte zu vereinen [...] und statt der Gegenstände, auf die er wirkt, die Kräfte, womit er wirkt, durch Verbindung zu vervielfältigen strebt. [...] [D]as wirkt in der Gesellschaft die Verbindung mit andren. [...] Durch Verbindungen also, die aus dem Innren der Wesen entspringen, muss einer den Reichthum des andren sich eigen machen. Eine solche charakterbildende Verbindung ist, nach der Erfahrung aller, auch sogar der rohesten Nationen, z. B. die Verbindung der beiden Geschlechter.¹²³

[Ma all'unilateralità [l'essere umano] sfugge solo se si sforza di congiungere le proprie energie, spesso impiegate separatamente, [...] moltiplicando, in virtù dell'unione, le forze con cui agisce invece degli oggetti su cui opera. [...] Ciò si produce nella società grazie all'unione con altre persone. [...] Quindi, in virtù di unioni che scaturiscono dall'intimo degli esseri,

¹²¹ GS I, 176; 135

¹²² Questo permette anche di riconoscere facilmente le sovrainterpretazioni successive, gli usi e le usurpazioni ideologiche che fin dal primo Ottocento si sono sedimentati sull'idea humboldtiana di *Bildung*, sottraendola al contesto in cui essa nacque e al tessuto di rimandi che essa rende possibili.

¹²³ GS I, 106-7; 135

ognuno deve far sua la ricchezza dell'altro. Stando all'esperienza di tutte le nazioni, persino di quelle più rozze, una tale unione, formatrice di carattere, è ad esempio l'unione dei due sessi.]

L'enfasi argomentativa è qui evidentemente posta sulla nozione di «*Verbindung*» e una serie di precisazioni caratterizza tale unione come un vincolo duale, secondo il paradigma tipicamente humboldtiano dell'unione del maschile e del femminile («*die Verbindung der beiden Geschlechter*»).

11. La metamorfosi della *Bildung*

Nell'elaborazione del concetto di una *Bildung* duale Humboldt si avvale infine esplicitamente del pensiero morfologico che Goethe aveva formulato nel celebre trattato di botanica *Die Metamorphose der Pflanzen* del 1789. Questo scritto, che Humboldt cita nelle *Ideen* del 1792, valorizza – come è noto – la concezione di uno sviluppo organico, in cui le manifestazioni successive di un organismo vivente vengono ricondotte, dopo essere state attentamente comparate, ad un principio formale (*Gestalt*) che ne indica le leggi dello sviluppo. «Nell'uomo», scrive Humboldt, «tutto è organizzazione».¹²⁴ La successione lineare del tempo è sottratta alla logica di un accostamento casuale: riconoscendo in essa un principio formale organizzatore, il divenire si mostra come metamorfosi che traduce in atto, attraverso un'«attività formativa» incessante (*enérgeia*), ciò che grazie al suo gesto formativo si era mostrato in potenza. Questa forma – su cui ebbero notevole influenza le concezioni preformistiche dell'epoca – contiene già in sé, nella propria virtualità, tutti gli stadi successivi assunti dall'organismo e li oltrepassa, proiettandosi sempre verso un fine ulteriore. Tale sviluppo che Humboldt ravvisa nell'agire umano, viene descritto da Goethe stesso come un processo di affinamento, di *Bildung*. È proprio nel suo testo, infatti, che si attesta il passaggio del termine *Bildung* dal significato strettamente botanico di 'formazione' e 'strutturazione', a quello traslato di

¹²⁴ GS I, 114; 142

‘principio costruttivo’ che presiede alla nascita e allo sviluppo di tutte le forme naturali e culturali.¹²⁵

L'eccessivo nutrimento o l'abbondanza di succhi impuri, grezzi o troppo vigorosi favoriscono una crescita meramente quantitativa dell'arbusto; la ricezione di succhi sempre più fini e filtrati produce, al contrario, una crescita qualitativa. Le forme delle foglie si ingentiliscono sino a formare nel fiore un'organizzazione superiore, con la quale la natura raggiunge il suo scopo più alto. Sulla base di questa concezione Humboldt può affermare che «tutto lo spirituale non sia altro che una fioritura più raffinata del corporeo».¹²⁶ La foglia si gemina in due forme opposte e complementari dalla cui unione amorosa ha origine il frutto. Proprio studiando le trasformazioni della foglia, Goethe intuisce il principio di un'alternanza *ritmica* di espansione e concentrazione che, attraverso gli stessi organi, origina la diversità della forma vegetale. «La produzione di questa coppia di forme sorelle», così ricorda Giuliano Baioni, «rappresenta il culmine del ciclo biologico della pianta»¹²⁷ ed è il fondamento del suo sviluppo processuale, del suo divenire costante, ovvero di quella progressione formale che si manifesta nella metamorfosi del vivente.

Promuovendo l'immagine botanica della *Bildung* vegetale a principio formativo generale della natura, i cui fondamenti ultimi rimangono sempre misteriosi, Goethe crea una *metafora* dotata di straordinario valore euristico. È ciò che intuisce Humboldt, leggendo la *Metamorfosi delle piante* come un testo filosofico in grado di fornire gli strumenti concettuali necessari a tracciare una morfologia del progresso e della decadenza della cultura contemporanea. In particolare egli riprende l'idea di una forza responsabile di un mutamento necessario, ma al tempo stesso non automatico, che Goethe così aveva riassunto:

[...] wir hätten die äußere Gestalt der Pflanze in allen ihren Umwandlungen, von ihrer Entwicklung aus dem Samenkorn bis zur neuen Bildung desselben begleitet, und ohne Anmaßung, die ersten Triebfedern der Naturwirkungen entdecken zu wollen, auf Äußerung

¹²⁵ Volker Harlan, *Das Bild der Pflanze in Wissenschaft und Kunst bei Aristoteles und Goethe, der botanischen Morphologie des 19. und 20. Jahrhunderts und bei den Künstlern Paul Klee und Joseph Beuys*. Stuttgart – Berlin: Mayer, 2002, pp. 70-87.

¹²⁶ GS I, 137; 163

¹²⁷ Giuliano Baioni, *Il giovane Goethe*. Torino: Einaudi, 1996, p. 18.

der Kräfte, durch welche die Pflanze ein und ebendasselbe Organ nach und nach umbildet, unsre Aufmerksamkeit gerichtet.¹²⁸

[Così abbiamo accompagnato in tutte le sue metamorfosi la forma esterna della pianta, dalla fuoriuscita del seme alla formazione del seme nuovo, e, senza presumere di voler scoprire la molla prima dei fenomeni naturali, ci siamo concentrati sull'apparenza esterna delle forze, per opera delle quali la pianta trasforma via via *lo stesso* organo.]

La funzione concettuale dell'immagine di una *Bildung*, intesa come principio di creazione, risulta infatti la chiave di un pensiero morfologico che interpreta il divenire della natura – ma anche della cultura –, rintracciando in entrambe un organismo che in tutti i movimenti delle sue metamorfosi rimane sempre uguale a se stesso, ovvero «ein und ebendasselbe Organ».¹²⁹ Secondo questo principio il molteplice viene *organizzato* secondo un ordine, un principio ritmico che si traduce in un disegno flessibile ma non arbitrario. La conformazione e la purezza delle singole forme e dei singoli momenti permette all'occhio di intuire la forma virtuale dalla quale essi hanno avuto origine e nella quale vanno ricercate le premesse e le matrici per ogni sviluppo futuro.¹³⁰

Humboldt riprende nelle sue *Ideen* del 1792 l'ordine dell'argomentazione goethiana e lo connette direttamente alle problematiche di sviluppo della soggettività umana. Questo accostamento è per lui occasione di revisione del modello ciclico implicito nel trattato goethiano. Mentre infatti il «fiore cade e il frutto produce nuovamente lo stelo, ugualmente rozzo e ugualmente desideroso di affinarsi», nell'uomo il fiore che appassisce fa posto solo a fiori più belli» e solamente «l'infinità sempre insondabile nasconde al nostro sguardo l'incanto dei fiori più belli».¹³¹ Da questo punto di vista la nozione di «Bestimmung» cessa di indicare, come volevano le teorie preformistiche, il compimento di un disegno già insito in

¹²⁸ Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: dtv, 2000 [1981]. Band XIII: 89-90, traduzione a cura di Stefano Zecchi, in: Johann Wolfgang von Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Milano: Guanda, 1983, pp. 72-73.

¹²⁹ *Ivi*, p. 90.

¹³⁰ Peter Schmitter (Hrsg.), *Multum – non multa? Studien zur „Einheit der Reflexion“ im Werk Wilhelm von Humboldts. Mit der Edition zweier bisher unveröffentlichter Texte aus Humboldts baskischen Arbeitsbüchern*. Münster: Nodus, 1991, pp. 3-28.

¹³¹ GS I, 106; 137

tutti i suoi tratti nella forma originaria; l'immagine dello sviluppo organico della pianta non viene interpretata, in altre parole, come la lineare traduzione in realtà di un potenziale («Vermögen») che si esaurisce in un singolo risultato replicabile all'infinito, ma indica piuttosto il conflitto che si genera tra una forma in divenire e gli ostacoli che tale azione formativa incontra nel suo processo di estrinsecazione. La progressione delle forme, e con essa il raggiungimento di una felicità che non è godimento irriflesso della perfezione ma lotta per il raggiungimento ideale di quest'ultima, dipende secondo Humboldt dalla capacità costruttiva e progettuale dell'energia individuale e dall'interazione duale.

«La felicità cui l'uomo è destinato non è che quella che gli procura la sua energia».¹³² Concezione questa, espressa nelle *Ideen* del 1792, che può sorprendere chi è abituato a fare di Humboldt il corifeo di una quietistica ricerca dell'armonia come silenzio individuale delle passioni. La felicità, obiettivo ultimo dell'illuminismo, è qui associata alla nozione di energia (*Kraft*), centro della concezione humboldtiana della soggettività, dell'arte e della natura stessa. Su questo principio deve modellarsi l'azione di uno Stato che non voglia ridursi, come nel caso della concezione eudemonistica, ad un elenco di prescrizioni utilitaristiche. Compito del legislatore accorto sarà dunque garantire al singolo «la possibilità di essere uomo», ovvero di poter «svolgere perfettamente, in quanto uomo, la sua intera destinazione (*Bestimmung*)» nell'economia di un'interazione duale di coppia.¹³³

¹³² GS I, 116; 144

¹³³ GS I, 140; 166

Dualia tantum:

il duale come paradigma antropologico-letterario dell'età goethiana

1. Io e Tu: una «Gegenüberstellung» duale

In una lingua il duale si manifesta nella maniera più evidente come forma grammaticale, ovvero come la traduzione in termini linguistici di un'esperienza della dualità nata dall'osservazione o dalla percezione di un legame di appartenenza reciproca in determinati fenomeni della natura, dell'antropologia e dello spirito, esposti da Humboldt nel saggio *Sul duale* e analizzati nei capitoli precedenti di questo lavoro. La riflessione humboldtiana sul linguaggio individua, tuttavia, un altro e più profondo ambito di pertinenza della categoria della dualità, quando sostiene che nella struttura duale del «dialogo» tra due soggettività (*Wechselrede*) si ritrova il fondamento e l'origine di ogni atto di linguaggio e il presupposto di un senso di appartenenza del singolo a una «Gemeinschaft» fondata su un vincolo di «affinità spirituale» (*geistige Verwandtschaft*). Così scrive Humboldt:

Besonders entscheidend für die Sprache ist es, dass die Zweiheit in ihr eine wichtigere Stelle, als irgendwo sonst, einnimmt. Alles Sprechen ruht auf der Wechselrede, in der, auch unter Mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt. Der Mensch spricht, sogar in Gedanken, nur mit einem Andren, oder mit sich, wie mit einem Andren, und zieht danach die Kreise seiner geistigen Verwandtschaft, sondert die, wie er, Redenden von den anders Redenden ab.¹

[Risulta di decisiva rilevanza per la lingua il fatto che la dualità occupi un posto più importante in essa che in qualsiasi altro luogo. Tutto il parlare si basa sul dialogo, nel quale anche tra parecchie persone, il parlante si pone sempre come unità di fronte agli interlocutori. L'essere umano, persino quando è soprapensiero, parla solo con un altro oppure con se stesso come se fosse un altro, e con ciò traccia i cerchi della sua affinità spirituale, separando quelli che parlano come lui da quelli che parlano in modo diverso.]

La parola scambiata da due soggetti è la lingua che crea un senso di comune appartenenza, di reciproca condivisione, di complementarità. La struttura duale del dialogo si manifesta in presenza di due singoli individui, ma anche in gruppi di individui nelle cerchie della *Geselligkeit*: è la struttura stessa del parlare che crea uno scenario duplice che prevede una parte e una controparte, poste l'una di fronte all'altra, fondate sulla comunanza del linguaggio.

In un altro passaggio del saggio *Sul duale* Humboldt definisce questa interazione di base tra due parlanti, questa «dualità del dialogo» (*Zweiheit der Wechselrede*), nei termini di un «invariabile dualismo», ovvero di una costante articolazione in due insiemi, dalla quale dipende l'esistenza stessa del linguaggio:

Es liegt [...] in dem ursprünglichen Wesen der Sprache ein unabänderlicher Dualismus, und die Möglichkeit des Sprechens selbst wird durch Anrede und Erwiederung [*sic*] bedingt.²

[È insito [...] nell'essenza originaria del linguaggio un invariabile dualismo, e la possibilità del parlare stesso è condizionata dal rivolgere la parola e ricevere risposta.]

Questo «dualismo» fondativo si manifesta in un duplice atteggiamento del rivolgere la parola da parte di un soggetto («Anrede»), da un lato, e nell'incontro di una

¹ GS VI, 25; 795-796

² GS VI, 26; 796

risposta a quell'invocazione («Erwiederung»),³ dall'altro. Questa interazione si traduce nell'*immagine* di due soggettività poste una di fronte all'altra in maniera *speculare* a completamento l'una dell'altra, secondo il significato del prefisso «gegenüber» che ricorre costantemente in questa parte del discorso humboldtiano. L'interazione di queste due soggettività in dialogo viene poi trasposta in un modello teorico in cui le espressioni «Io» e «Tu», considerate indipendentemente dalle determinazioni di genere, costituiscono la versione, in forma pronominale, del rapporto di reciprocità che sussiste tra la «Anrede» e la «Erwiederung»:

[D]er Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem *Ich* entsprechenden *Du* [...].⁴

[L'essere umano, prescindendo da ogni rapporto fisico e affettivo, anche allo scopo del suo mero pensare anela a un *Tu* che corrisponda al suo *Io* (...).]

Il legame che unisce «Io» e «Tu» è qui colto da Humboldt come un legame *duale* e viene connotato nei termini di una *Sehnsucht* reciproca che si esprime, appunto, grazie al verbo «sehnen». Questa interazione o polarità viene inoltre definita, come già si è ricordato in precedenza,⁵ lo «Urtypus», ovvero il 'prototipo', di tutte le lingue, la matrice fondamentale e concreta di ogni atto di linguaggio.

Per precisare la natura specifica del legame che intercorre tra Io e Tu in questo «Urtypus» originario, Humboldt introduce una distinzione tra il pronome di seconda persona e il pronome di terza e scrive:

Diesen Urtypus aller Sprachen drückt das Pronomen durch die Unterscheidung der zweiten Person von der dritten aus. *Ich* und *Er* sind wirklich verschiedene Gegenstände, und mit ihnen ist eigentlich Alles erschöpft, denn sie heissen mit andren Worten *Ich* und *Nicht-Ich*. *Du* aber ist ein dem *Ich* gegenübergestelltes *Er*.⁶

[Il pronome esprime questo prototipo di tutte le lingue attraverso la distinzione della seconda dalla terza persona. *Io* ed *Egli* sono oggetti reali tra loro diversi e con essi in fondo si esaurisce

³ Humboldt scrive *Erwiederung* secondo la convenzione ortografica dell'epoca. Si manterrà qui la versione humboldtiana quando il termine compare in una citazione, mentre si ricorrerà negli altri casi alla versione odierna *Erwiderung*.

⁴ GS VI, 26; 796

⁵ Si veda il primo capitolo del presente lavoro.

⁶ GS VI, 26; 797

tutto, poiché, per dirla in altre parole, essi significano *Io* e *Non-Io*. Il *Tu*, invece, è un *Egli* posto di fronte all'*Io*.]

Io ed *Egli*, scrive Humboldt, sono «wirklich verschiedene Gegenstände», cioè sono due elementi realmente separati, senza collegamento reciproco, da sempre e per sempre sostanzialmente irrelati. Nell'idea del *Tu*, invece, prevale una relazione di simmetrica specularità rispetto all'*Io* e si instaura un legame di altra natura rispetto all'*Egli*, un legame modellato sull'idea di uno sguardo reciproco: «*Du* aber ist ein dem *Ich* gegenübergestelltes *Er*». In questo nesso di frontale *Gegenüberstellung* e di appartenenza reciproca si radica l'idea di un legame duale, cioè di un'unità che si scinde in due parti interconnesse, tra un *Io* e un *Tu*.

2. Teoria del pronome, teoria della soggettività

È importante notare le scelte lessicali con cui Humboldt caratterizza la differenza del legame che sussiste tra *Io* ed *Egli* rispetto al legame tra *Io* e *Tu*:

Indem *Ich* und *Er* auf innerer und äusserer Wahrnehmung beruhen, liegt in dem *Du* Spontaneität der Wahl. Es ist auch ein *Nicht-ich*, aber nicht, wie das *Er*, in der Sphäre aller Wesen, sondern in einer andren, in der eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns.⁷

[Mentre *Io* ed *Egli* si basano sulla percezione interna ed esterna, nel *Tu* è insita la spontaneità della scelta. Anche questo è un *non-Io*, ma non come l'*Egli* nella sfera di tutti gli altri esseri, ma in un'altra: quella del comune agire attraverso il reciproco influsso.]

L'esistenza di un *Egli* è per l'*Io* un fatto legato a un atto di mera percezione sensoriale, data dall'osservazione esterna e dalla rielaborazione interna dei dati di realtà. Si tratta di un atto di *aisthesis*: nel rapporto tra l'*Io* e l'*Egli* si configura, in forma pronominale, il rapporto tra l'*Io* e il Mondo, cioè tra ciò che costituisce l'*Io* e ciò che ad esso è alieno, cioè il *non-Io*. Gli echi fichtiani e, in generale, idealistici di questa terminologia sono evidenti, anche se Humboldt non fa mai menzione esplicita di questo orizzonte filosofico a lui coevo, ma anzi segna una distanza concettuale da esso. Scrive in proposito Donatella Di Cesare:

⁷ GS VI, 27; 797

L'Io di cui parla Humboldt non è la soggettività trascendentale, non è l'Io assoluto che si contrappone al non-Io, non è l'individuo astratto, separato dai rapporti interindividuali, rinserrato nel solipsismo monologico della metafisica, ma è un individuo concreto, storico, inserito in una collettività, che si definisce e si dispiega nel dialogo con il Tu. La sua stessa individualità, che in quanto tale è limitante, sollecita quell'uscire da sé, caratteristico del soggetto, che si esprime anzitutto nell'esigenza di un'oggettivazione. [...] Solo nella risposta del Tu l'Io riconosce il mondo così formato e riconosce se stesso come Io. Qui, nella formazione del mondo e nell'autoformazione dell'Io attraverso il Tu, si scorge il «lavoro dello spirito» finalizzato alla produzione del linguaggio e quest'ultimo si rivela oltre che una *póiesis*, la quale rinvia al rapporto soggetto-oggetto, anche e soprattutto una *prâxis* che si attua tra soggetto e soggetto.⁸

Sottolinea la componente *pragmatica* insita nelle posizioni humboldtiane uno studio di Maria-Elisabeth Conte, in cui si rintracciano nel testo di Humboldt *Sul duale* le premesse teoriche fondamentali di un approccio pragmatico allo studio del linguaggio e delle sue forme, che avrebbe dato avvio a nuove ricerche della linguistica novecentesca:

Il dialogo è, per Humboldt, la situazione primaria, la situazione originaria e originante (la *Ursituation*) del linguaggio. È nel dialogo che, per Humboldt, il linguaggio si crea e si ricrea, si modifica e si consolida. Parlante ed ascoltatore stanno in un comune contesto d'azione, la cui essenza è un ineluttabile dualismo («unabänderlicher Dualismus»). [...] In Humboldt, la concezione dinamica, dialogica, del linguaggio investe non solo i pronomi, ma anche altre categorie grammaticali: in particolare, il duale. Nel duale si riflette il dualismo della situazione di discorso, e l'esperienza della dualità nel mondo.⁹

Rimane un aspetto da sottolineare: se tra *Io* e *Egli* vige la relazione oppositiva di Io e Non-Io, di altra natura è invece la relazione che si instaura tra *Io* e *Tu*; essa si fonda infatti, per Humboldt, sulla «spontaneità della scelta» e non implica una condizione di sostanziale indifferenza reciproca, bensì fa riferimento a una dimensione di azione reciproca (*gemeinsames Handeln*) che si estrinseca nella «sfera» di un legame d'azione duale. Mentre l'Io entra in contatto con la 'terzità' dell'Egli mantenendo

⁸ Donatella Di Cesare, «Introduzione». In: Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue*. Introduzione e traduzione e a cura di Donatella Di Cesare. Premessa di Tullio De Mauro. Roma-Bari: Laterza, ⁵2005 [1991], pp. XI-XCVI, qui p. XLII.

⁹ Maria-Elisabeth Conte, «Frammenti di pragmatica humboldtiana». In: *Lingua e stile* 27 (1992), pp. 505-521, qui p. 509 e 512. Della stessa autrice si veda anche in proposito l'articolo Ead., «Semantische und pragmatische Ansätze in der Sprachtheorie Wilhelm von Humboldts». In: Herman Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*. Berlin-New York: DeGruyter, 1976, pp. 616-631. Ringrazio la Prof. Federica Venier (Bergamo) per avermi segnalato questi due studi.

invariati e distinti i confini della propria identità, l'interazione con il Tu risulta essenziale alla definizione stessa dell'Io e in quanto tale necessaria alla sua sussistenza.

Nella «spontaneità della scelta» (*Spontaneität der Wahl*) di un Tu da parte dell'Io è inoltre insito un duplice gesto, non lontano da contorni di misteriosa complessità: per un verso, si verifica infatti in tale incontro uno *spontaneo riconoscimento* che permette all'Io di distinguere il Tu dalla sfera indistinta dell'Egli sulla base di un vincolo di appartenenza reciproca; dall'altro, si assiste a un momento volontativo e razionale, per certi aspetti di ascendenza etica, implicito nell'idea di *Wahl*, con cui si stabilisce quale sia il Tu ad emergere sullo sfondo indistinto della 'terzità'. In questo modo, afferma Humboldt, «un gruppo di due oggetti [...] spicca di per sé [...] in quanto si può abbracciare all'istante con lo sguardo ed è in sé conchiuso».¹⁰ Nell'individuazione di un Tu da parte dell'Io si intreccia così una dimensione di necessità a una dimensione di libera scelta.

La sovrapposizione semantica dell'idea di una «geistige Verwandtschaft», ricordata più sopra, e di una «Spontaneität der Wahl», qui, estrinsecano la particolare natura del legame duale che unisce Io e Tu: tale legame appare sorretto e motivato – ad un tempo e, per certi aspetti, paradossalmente – da una necessità di natura e insieme da un atto di libera scelta individuale.

3. Io: Tra relazione e rappresentanza

La natura duale del legame che si instaura tra Io e Tu conduce Humboldt a formulare la seguente considerazione, con la quale si attesta ancora una volta la centralità della figura del duale nell'economia del suo pensiero:

Der Dualis [...] schliesst sich nicht nur an eine der Sprache schlechterdings nothwendige Form, den Numerus, an, sondern begründet sich, wie oben gezeigt worden, auch im Pronomen

¹⁰ GS VI, 24; 795: «Zunächst hebt sich [...] eine Gruppe von zwei Gegenständen, [...] als im Augenblick übersehbar und geschlossen, heraus».

eine eigene Stellung. Er bedarf daher nur in der Sprache eingeführt zu werden, um sich in ihr einheimisch zu fühlen.¹¹

[Il duale (...) non solo si collega ad una forma linguistica assolutamente necessaria, il numero, ma, come sopra dimostrato, si radica con una propria collocazione anche nel pronome. Esso pertanto ha solo bisogno di essere introdotto nella lingua per sentirsi familiare ad essa.]

Humboldt riprende la questione di una teoria del pronome e della centralità della «Wechselrede» come fondamento dualistico del linguaggio in uno scritto oggi poco noto, redatto due anni dopo il saggio *Sul duale* e intitolato *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* ('Sull'affinità degli avverbi di luogo con il pronome in alcune lingue'). Come ha sottolineato Jürgen Trabant,¹² in questo scritto del 1829 Humboldt distingue anzitutto una concezione meramente logica del pronome e della relazione Io-Tu da una concezione più 'concreta', legata all'analisi del discorso, che considera tale relazione Io-Tu all'interno delle dinamiche reali del linguaggio e dal punto di vista dei soggetti che le determinano.

L'idea che il legame Io-Tu fosse la manifestazione più profonda di una dualità fondamentale non era stata, in realtà, un'intuizione soltanto humboldtiana, ma era già presente negli *Anfangsgründe der Sprachwissenschaft* ('Fondamenti originari della scienza linguistica', 1805) di August Ferdinand Bernhardt,¹³ l'esponente di una grammatica filosofica universale fondata sull'impostazione trascendentale del criticismo kantiano,¹⁴ che Humboldt considerava punto di riferimento costante della

¹¹ GS VI, 27; 798

¹² Nel suo commento al testo riportato in appendice a Wilhelm von Humboldt, *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant. Tübingen-Basel: Francke, 2002 [1994], pp. 263-265: «In dieser Rede führt Humboldt das Thema des Dualismus der ›Wechselrede‹ weiter, in der die Rede über den Dualis gipfelte».

¹³ August Ferdinand Bernhardt, *Anfangsgründe der Sprachwissenschaft*. Berlin: Frölich, 1805 [ristampa anastatica Stuttgart: Frommann-Holzboog 1990]

¹⁴ Per un inquadramento dell'impostazione teorica e metodologica delle grammatiche di Bernhardt si veda Joachim Gessinger, «August Ferdinand Bernhardt». In: Hans-Josef Niederehe (Ed.), *History and Historiography of Linguistics*. Amsterdam: Benjamins, 1990, pp. 561-576. Scrive Gessinger: «Bernhardt war sicher der letzte, vielleicht der brillianteste Vertreter der 'kritischen', d.h. Kantischen Philosophie in der Sprachwissenschaft, verbunden mit einem idealistisch gewendeten Substrat der empirischen Psychologie der Berliner Spätaufklärung».

propria riflessione.¹⁵ Se, tuttavia, Bernhardi affermava un punto di vista meramente «logico» e tradizionale riguardo alla teoria del pronome, considerando quest'ultimo soltanto come un sostituto del nome (*pro-nomen*), Humboldt compie un passo avanti decisivo nella riflessione teorica, individuando nei pronomi non tanto la *rappresentanza* grammaticale di un nome proprio, bensì l'espressione di un nesso di *relazione* tra due o più soggettività. Egli sviluppa, cioè, una concezione *relazionale* del pronome e della soggettività stessa.¹⁶

A Bernhardi, che nella sua *Sprachlehre* del 1801-1803 scriveva ad esempio «das Wesen dieser Formen ist repräsentativ, und zwar im höchsten Grad, denn sie vertreten die Stelle eines andern Wortes, und zwar eines eigenen Namens»¹⁷ ('L'essenza di queste forme è rappresentativa, e lo è nel grado più alto, poiché esse sostituiscono un'altra parola, ovvero un nome proprio, rappresentandolo'), Humboldt 'risponde' nel suo scritto:

Das Pronomen in seiner wahren und vollständigen Gestalt wird in das Denken bloss durch die Sprache eingeführt, und ist das Wichtigste, wodurch ihre Gegenwart sich verkündet. [...] Da nun unsre allgemeinen Grammatiken hauptsächlich von dem Logischen auszugehen pflegen, so [...] [trägt] das Pronomen in ihnen, wie auch sein Name besagt, einen repräsentativen Charakter an sich. [...] Allein der wesentliche Begriff aller drei Pronomina ist immer der durch die Natur der Sprache selbst gegebene, dass sie die ursprünglichen und nothwendigen Beziehungspunkte des Wirkens durch Sprache, als solche, bezeichnen, und dieselbe in Individuen verwandeln.¹⁸

[Il pronome, nella sua forma vera e completa, viene introdotto nel pensiero solo attraverso il linguaggio ed è l'elemento più importante con cui esso annuncia la sua presenza. [...] Poiché, tuttavia, le nostre grammatiche generali sono generalmente solite prendere le mosse da considerazioni di natura logica, ne risulta [...] che il pronome in esse [assume] di per sé un carattere, come dice il suo stesso nome, rappresentativo. [...] Tuttavia, il concetto essenziale di tutti e tre i pronomi è sempre quello stabilito dalla natura del linguaggio e consiste cioè nel

¹⁵ Come rilevano i commentatori dell'edizione delle opere di Humboldt in GS VI, 331.

¹⁶ Su questo punto si vedano le considerazioni di M.-E. Conte, «Frammenti di pragmatica humboldtiana», op. cit., p. 510: «In Humboldt, la teoria dei pronomi si pone come reazione e correttivo alla tradizione della grammatica generale. La grammatica generale ha unilateralmente insistito sul carattere rappresentativo [...] dei pronomi nel discorso. Humboldt, pur non disconoscendo la natura rappresentativa (anaforica) dei pronomi di terza persona, sottolinea la primaria deitticità dei pronomi, la loro origine nella situazione di discorso».

¹⁷ August Ferdinand Bernhardi, *Sprachlehre*. 2 Bände. Berlin: Fröhlich, 1801-1803, qui Bd. I, p. 260.

¹⁸ GS VI, 305-306 (traduzione nostra).

designare i punti di contatto originari e necessari di chi agisce attraverso il linguaggio, tramutandoli in individui.]

Humboldt prosegue poi affermando che i pronomi altro non sono che «ipostasi di concetti relazionali» (*hypostasierte Verhältnissbegriffe*), non esprimono e non rappresentano sostanze in sé concluse, ma traducono in linguaggio i *rapporti* che si instaurano tra i diversi elementi che agiscono nel discorso.

Entro il panorama della filosofia idealistica di impronta fichtiana, basata sull'idea di un Io come sostanza autonoma, dovevano risuonare con particolare forza polemica le seguenti affermazioni di Humboldt, in cui si apriva la nozione di Io alla relazione con l'esterno e, in particolare, al legame duale con un Tu:

Ich ist nicht das mit diesen Eigenschaften versehene, in diesen räumlichen Verhältnissen befindliche Individuum, sondern der sich in diesem Augenblick einem Andren im Bewusstseyn, als ein Subject, Gegenüberstellende; [...] Eben so geht es mit *Du* und *Er*. Alle sind hypostasierte Verhältnissbegriffe, zwar auf individuelle, vorhandene Dinge, aber in völliger Gleichgültigkeit auf die Beschaffenheit dieser, nur in Rücksicht auf das Eine Verhältniss bezogen, in welchem alle diese drei Begriffe sich nur gegenseitig durch einander halten und bestimmen.¹⁹

[L'Io non è un individuo dotato di determinate caratteristiche che si viene a trovare entro determinati rapporti spaziali, bensì è colui che in un preciso momento si pone, da soggetto, di fronte ad un Altro nella coscienza; [...] Lo stesso si verifica con il Tu e l'Egli. Tutti e tre sono ipostasi di concetti relazionali, certamente riferiti a oggetti individuali esistenti, ma totalmente indifferenti rispetto alle fattezze di questi e soltanto in relazione al tipo di rapporto in cui tutti e tre questi concetti si mantengono e si determinano uno rispetto all'altro.]

Sulla base dello studio empirico del linguaggio e nell'intersezione con le teorie della grammatica universale bernhardiana, la nozione humboldtiana di Io – persa ogni fallace parvenza di autonomia sostanziale o di autosufficienza monadica – assume ora un'accezione meramente *relazionale* e si definisce solo come la consapevolezza (*Bewusstseyn*) che scaturisce dall'esistenza di un altro soggetto che si pone di fronte al soggetto iniziale, ancora una volta secondo l'immagine di una frontalità speculare insita nell'aggettivo sostantivato «der sich Gegenüberstellende». In questo modo Io e Tu si definiscono solo nell'istante (*Augenblick*), si direbbe quasi kairotico, del loro incontro e del loro reciproco riconoscimento; la loro identità e la loro consistenza

¹⁹ GS VI, 306 (traduzione nostra)

sono legate al vincolo di reciprocità di sguardo e di speculare agnizione in cui essi risultano coinvolti.

4. *e mârâ*: vocativi del desiderio

A questa nuova concezione relazionale del pronome Humboldt conferisce slancio e fulgore ‘poetico’ quando, verso la conclusione del suo scritto del 1829 sui pronomi, ricorda un esempio tratto dalla «grammatica neozelandese», che lui conosceva tramite gli studi di Samuel Lee (1783–1852) e Thomas Kendall (1778-1832).²⁰ Il suo ragionamento prende infatti le mosse dall’espressione *mârâ*, un vocativo che, secondo il dizionario di Kendall e Lee, designa «a person fronting another who addresses him».²¹ Humboldt scrive: «Nach Lee, dem Verfasser der Neu-Seeländischen Grammatik, heisst dies eine demjenigen, der sie anredet, gegenüberstehende Person» (‘Secondo Lee, l’autore della grammatica neozelandese, l’espressione designa una persona che sta di fronte a colui che le ha rivolto la parola’).²² Humboldt ricorre qui alle espressioni *anreden* e *gegenüberstehen* – riconosciamo cioè facilmente lo schema da lui illustrato a proposito dell’interazione Io-Tu, nel quale il rivolgere parola rappresenta la richiesta di un riconoscimento da parte di un soggetto rivolto frontalmente al parlante. Ciò che forse è sfuggito finora allo sguardo e alle considerazioni della critica, è che questa *Anrede* assume valenze non soltanto linguistiche, ma profondamente esistenziali, quasi a definire il *proprium* dell’essere umano. Così prosegue infatti l’esposizione di Humboldt:

²⁰ Curiosamente non si trova traccia di questi due autori nel recente repertorio «completo» di fonti e autori consultati e citati da Humboldt, redatto da Georg Reutter (*Kosmos der Sprachen*, op. cit.).

²¹ Thomas Kendall – Samuel Lee, *A Grammar and Vocabulary of the Language of New Zealand*. Published by the Church Missionary Society. London: R. Watts, 1820, p. 176.

²² GS VI, 330 (traduzione nostra)

E mâra, gebraucht wie unser rufendes *du, ihr*, heisst also wörtlich: *o gegenüber*. Zugleich aber, und dies ist sichtlich der ursprünglichere Begriff, heisst *mâra* ein offener, der Sonne ausgesetzter Platz, und ist dasselbe Wort mit *mârama*, hell, erleuchtet, Licht. Diese Metapher ist also hier auf das im Gegenüberstehen frei entfaltet da liegende, entgegenleuchtende menschliche Gesicht angewendet. Wir könnten es ganz treu durch *o Antlitz!* übersetzen.²³

[*E mâra*, usato come il nostro vocativo *tu, voi*, significa qui letteralmente: *o tu che mi stai di fronte*. Al tempo stesso, tuttavia, e ciò è evidentemente il suo concetto originario, *mâra* designa un luogo aperto, esposto alla luce del sole, e coincide con la parola *mârama*, che significa chiaro, illuminato, luce. Questa metafora è dunque applicata qui per designare un volto umano che si espone e risplende libero di fronte al parlante. Potremmo tradurre tale espressione in modo assolutamente fedele con *O volto!*]

L'interpretazione che Humboldt fornisce del vocativo neozelandese *e mâra* si basa evidentemente su considerazioni di natura metaforologica e richiama un immaginario che accosta alla dimensione *personale* dei due soggetti posti uno di fronte all'altro una dimensione prettamente *spaziale*, che crea lo scenario simbolico di questo incontro. Humboldt vede infatti – per via etimologica – un nesso di relazione diretta tra l'idea di uno sguardo che osserva e invoca un Tu, da un lato, e l'immagine rassicurante di un luogo illuminato dalla luce del sole, dall'altro, un luogo aperto, luminoso, addirittura coincidente con la luce stessa («ein offener, der Sonne ausgesetzter Platz, [...] hell, erleuchtet, Licht»). Egli elabora, cioè, un'interpretazione allegorica del termine *e mâra* sulla base di una ricostruzione etimologica,²⁴ sviluppando un ordine di idee nel quale si ritrova una delle sue più profonde convinzioni. L'interazione metaforica con questo orizzonte di significati fa in modo che il gesto 'vocale' di *Anrede* e di *Erwiderung* assuma le valenze di un accesso, di un ingresso in una dimensione spaziale ed esistenziale caratterizzata dai

²³ GS VI, 330 (traduzione nostra) – L'espressione *e mâra* dà il titolo al saggio di commento che Jürgen Trabant dedica alla sua edizione degli scritti humboldtiani sul linguaggio (Wilhelm von Humboldt, *Über die Sprache*, op. cit.). Trabant è stato, anche in questo caso, tra i primi a riconoscere un aspetto centrale delle riflessioni humboldtiane. Sull'espressione *e mâra* ha inoltre successivamente puntualizzato: «Man hat mich dankenswerterweise darauf aufmerksam gemacht, daß Humboldt mit dieser Interpretation ganz unzuverlässigen Quellen folgt: *mara* (kurzes a) bedeutet „in Wirklichkeit“ im Maori nichts anderes als „alter Mann“ und *e mara* „mein Herr“. Allerdings kommt es hier auf die „richtige“ Bedeutung gar nicht an, sondern einzig auf die Begeisterung für die schöne Metapher». Jürgen Trabant, «Wilhelm von Humboldts Akademiereden über die Sprache». In: Erhard Wicke [et alii] (Hrsg.), *Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1997, pp. 83-109, qui p. 109.

²⁴ Sul concetto di 'etimologia allegorica' si veda lo studio di Davide Del Bello, *Forgotten Paths. Etymology and the Allegorical Mindset*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.

predicati legati al campo semantico della luce e a tutte le connotazioni che ad esso si associano. Il volto del soggetto a cui si rivolge l'invocazione si metaforizza e assume i tratti precedentemente attribuiti all'idea di un varco illuminato dal sole: esso si presenta dunque come un volto umano (*Gesicht* e, poco oltre, *Antlitz*), dal cui sguardo si irradia un senso di appartenenza ad un luogo ospitale, accessibile e rassicurante. Nell'incontro mediato dal linguaggio avviene, cioè, un riconoscimento reciproco che, da un lato, produce un senso di mutua appartenenza e di specularità, mentre dall'altro introduce un senso di accessibilità al mondo circostante, che si manifesta come un cosmo irradiato dalla luce del sole.

L'incontro di un Io e di un Tu, secondo il modello che Humboldt costantemente ripropone nei suoi scritti, assume dunque valenze non solo meramente linguistiche, ma ha i tratti di un evento esistenziale fondativo. In esso si rintracciano le premesse non solo per il riconoscimento e lo sviluppo di un legame identitario duale tra due soggettività prima apparentemente distinte, ma in esso si ritrovano anche le premesse per l'interazione di queste due singole soggettività con il mondo circostante. Implicato è cioè l'orizzonte semantico della *Bildung*.

Nelle considerazioni di Humboldt sulla «Wechselrede» e sulla dinamica di «Anrede» ed «Erwiderung» è dunque giusto leggere, come è stato fatto nella critica, un antecedente storico fondamentale del «principio dialogico»,²⁵ a patto tuttavia di riconoscere l'ampia portata e la complessa genesi culturale di questo principio. Ben oltre le coordinate di ciò che si sarebbe definito un sapere linguistico, il principio di interazione che Humboldt sviluppa esplicitamente nei suoi scritti a partire dal 1827 ha infatti valenze antropologiche ed esistenziali profonde e può forse essere definito, in maniera più ampia, come «Prinzip des Zusammenhangs». Il duale, da questo punto di vista, è l'estrinsecazione più complessa di questo principio e, per Humboldt, la prova della sua validità. Solo alla luce di un incontro umano tra un Io e

²⁵ Portato all'attenzione del dibattito filosofico a partire almeno da Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, ¹⁰2006 e poi successivamente e variamente ripreso. Si veda Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: deGruyter, 1965, pp. 330-373. – Per un riferimento diretto alla concezione humboldtiana del linguaggio e di una «comunità dialogica» si veda Donatella Di Cesare, «Verso una comunità dialogica. Progetto politico e progetto linguistico in Wilhelm von Humboldt». In: *Politica, scienze e cosmopolitismo. Alexander e Wilhelm von Humboldt*, op. cit., pp. 256-277.

un Tu lo spazio del *non-Io*, ovvero la dimensione della ‘terzità’ che è il mondo, cioè lo spazio dell’esperienza in cui si muove l’Io, appare come un luogo in cui poter armonicamente sviluppare la propria esistenza e procedere in quel percorso di *Bildung* che è costante apertura all’incontro della realtà esterna e alla sua elaborazione negli spazi dell’interiorità e, soprattutto, dell’intersoggettività.

5. L’episteme del duale: il dibattito con Friedrich Heinrich Jacobi

Il ricorso insistito alle espressioni «entgegen» e «gegenüber» è inoltre indizio di una valenza anche epistemica del discorso humboldtiano, che coinvolge i rapporti tra due soggetti posti uno di fronte all’altro in una relazione di scambio reciproco e la loro comune relazione rispetto a quegli oggetti della realtà che sono il *non-Io*. Nel momento in cui l’Io rivolge la parola al mondo che lo circonda e questo, nella forma di un Tu, risponde all’Io, si crea una relazione per cui il soggetto iniziale trova nel Tu un oggetto di risposta che al tempo stesso è a sua volta soggetto e ‘oggettifica’ la *Anrede* iniziale attraverso una risposta. La reciprocità speculare di questa relazione soggetto-oggetto si ritrova lucidamente formulata nelle pagine del saggio *Sul duale* quando Humboldt scrive:

Schon das Denken ist wesentlich von Neigung zu gesellschaftlichem Seyn begleitet, und der Mensch sehnt sich, abgesehen von allen körperlichen Empfindungs-Beziehungen, auch zum Behuf seines blossen Denkens nach einem dem Ich entsprechenden Du, der Begriff scheint ihm erst seine Bestimmtheit und Gewissheit durch das Zurückstrahlen aus einer fremden Denkkraft zu erreichen. Er wird erzeugt, indem er sich aus der bewegten Masse des Vorstellens losreißt, und, dem Subject gegenüber, zum Object bildet. Die Objectivität erscheint aber noch vollendeter, wenn diese Spaltung nicht in dem Subject allein vorgeht, sondern der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt, was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist. Zwischen Denkkraft und Denkkraft aber giebt es keine andre Vermittlerin, als die Sprache.²⁶

[Già il pensare è essenzialmente accompagnato dall’inclinazione all’esistenza sociale, e l’essere umano, prescindendo da ogni rapporto fisico e affettivo, anche allo scopo del suo mero pensare anela a un Tu che corrisponda all’Io, e il concetto gli sembra raggiungere la sua precisione e certezza solo attraverso il riflettersi in una facoltà di pensiero estranea. Esso viene prodotto allorché si stacca dall’agitata massa del rappresentare, e, di fronte al soggetto, si costituisce come oggetto. L’oggettività appare però in modo ancor più compiuto quando

²⁶ GS VI, 27; 797

questa scissione non ha luogo solo nel soggetto ma colui che rappresenta scorge effettivamente fuori di sé il pensiero, il che è possibile solo in un altro essere che, come lui, rappresenta e pensa. Tra un'intelligenza e l'altra non vi è però nessun altro intermediario oltre il linguaggio.]

Donatella Di Cesare ha ricordato in proposito la «fondamentale *tridimensionalità* del linguaggio», la quale si esplica «non tanto nel rapporto soggetto-oggetto, quanto nel rapporto soggetto-soggetto», mutando «il tradizionale modello monologico della conoscenza in un modello *dialogico*».²⁷ Pertanto il superamento dello schematismo è in Humboldt anche superamento del solipsismo che caratterizza tutta la metafisica fino a Kant e fino a Hegel».²⁸

Se si entra nel concreto della riflessione humboldtiana e si compie uno studio ravvicinato delle sue fonti sulla base degli indizi lessicali del suo testo *Sul duale*, si può ritenere che in quelle sue considerazioni sull'oggettività della rappresentazione confluiscono le posizioni epistemiche non di un generico indirizzo della filosofia idealistica tardo-settecentesca, ma della particolare interpretazione che di questa aveva dato Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), il filosofo che Humboldt conosceva sin dagli anni dei suoi studi giovanili a Göttingen e che rimase un riferimento costante per tutta la sua vita.²⁹

Il problema che era al centro del loro carteggio giovanile³⁰ e che ritorna nelle pagine del saggio *Sul duale* verte principalmente sullo statuto di verità da attribuire ai risultati dell'attività di elaborazione intellettuale del soggetto conoscente. Per Jacobi e per Humboldt si trattava, cioè, di indagare in che misura si potesse attribuire il predicato di verità ai «concetti» (*Begriffe*) elaborati soggettivamente, in che misura, cioè, la conoscenza elaborata dal singolo potesse avere statuto di verità

²⁷ Donatella Di Cesare, «Introduzione». In: Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue*, op. cit., p. XLI.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Sui rapporti tra Humboldt e Jacobi si veda Klaus Hammacher, «Das Problem einer *materiellen Evidenz* – Humboldts Auseinandersetzung mit Jacobi». In: Id. (Hrsg.), *Universalismus und Wissenschaft im Werk und Wirken der Brüder Humboldt*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, pp. 172-191.

³⁰ *Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*. Herausgegeben und erläutert von Albert Leitzmann. Halle a.S.: Max Niemeyer, 1892, p. 18.

oggettiva ed essere «percepita» come tale da un altro soggetto. Su questo punto l'edificio speculativo del criticismo kantiano aveva tracciato rigorose linee di confine, separando conoscenza fenomenica da conoscenza noumenica, e nemmeno l'idealismo fichtiano, sottolineando la assoluta preminenza gnoseologica dell'Io come creatore autonomo del mondo delle rappresentazioni, era riuscito a svincolare il problema da una condizione di sostanziale paralisi.

La svolta introdotta da Jacobi e valorizzata da Humboldt stava nel riconoscere nella risposta oggettivante di un Tu rispetto all'Io il criterio di verità degli enunciati di conoscenza formulati da quest'ultimo. Era questa «evidenza materiale»³¹ insita nel riconoscimento di un proprio pensiero identicamente espresso nella risposta di un altro il fondamento concreto, a parere di Jacobi e poi di Humboldt, su cui erigere l'edificio della reale conoscenza, una conoscenza che non fosse meramente dedotta per via logica, ma «sentita» (*geföhlt*) nella pienezza della sua esistenza e della sua validità intersoggettiva. Sulla scorta di questa impostazione, l'atto di formulazione del «concetto», cioè quanto vi è di più alto nel processo di conoscenza, abbandona la dimensione della mera soggettività (dunque dell'incertezza e dell'opinabilità) solo quando trova riscontro in un'altra soggettività che giunge alla stessa formulazione. Nell'incontro reciproco dell'Io con un Tu, inteso come processo di improvviso riconoscimento, si palesa la coincidenza del pensiero e il concetto si presenta agli occhi del soggetto come un oggetto reale, soprattutto si presenta all'orecchio dell'Io attraverso le parole dell'altro («Tra un'intelligenza e l'altra non vi è però nessun altro intermediario oltre il linguaggio»).

Il problema, formulato lucidamente nel saggio *Sul duale* del 1827, trovava una sua prima esposizione già in una lettera che Humboldt scrisse a Jacobi il 3 giugno 1789:

Das logische Vermögen der Seele ist, wie schon oft bemerkt worden, allein eingeschränkt auf Aufsuchen von Verhältnissen, von Identität und Nicht-Identität. Der Begriff des Daseins [...] ist ganz und gar keine Verhältnissidee, ist unbedingt, unvermittelt, kein Schluss kann darauf führen, ohne durch einen Sprung, der nie gelingt, aus dem Reiche der Möglichkeit in das Reich der Wirklichkeit zu kommen. Ueberzeugung, Gewissheit des Daseins kann also nie

³¹ *Ivi*, p. 175s.

Wirkung des logischen Vermögens der Seele sein. Wenn sie überhaupt menschlichen Wesen erreichbar ist; so muss es eine andre Fähigkeit geben, sie aufzufassen.³²

[La facoltà logica dell'anima è limitata, come è stato già spesso osservato, soltanto al rinvenimento di rapporti, di identità e non-identità. Il concetto di esistenza [...] non è affatto un'idea di rapporto, è incondizionato, immediato, nessuna deduzione può condurre ad essa senza compiere un salto, che per altro non ha mai esito felice, dal regno della possibilità al regno della realtà. Convinzione e certezza dell'esistenza non possono mai essere effetto della facoltà logica dell'anima. Se esse sono raggiungibili da esseri umani, allora dev'essererci un'altra capacità in grado di coglierle.]

Quest'«altra capacità» di cogliere la realtà del «Dasein», inafferrabile secondo la mera deduzione logica tipica del razionalismo illuminista di matrice wolffiana, è affidata da Humboldt a una sorta di *aperçu* intuitivo, a una folgorazione «immediata» (*unvermittelt*), a un'illuminazione «incondizionata» (*unbedingt*) che scaturisce nel dialogo con l'altro e che viene definita «Sinn», a indicare un «senso» che travalica le coordinate conoscitive proprie dei parametri della logica tradizionale, facendo leva invece sulla componente emozionale della conoscenza, sulla *Empfindsamkeit* del soggetto conoscente e sulla sua relazione con una «Denkkraft» posta di fronte a lui:

Dieser Sinn percipirt also das Dasein der Dinge ausser uns, und zugleich unser eignes [...]. Er kann durch das logische Vermögen der Seele weder ergänzt, noch berichtigt werden. Nicht ergänzt. Denn wenn wir z.B. aus percipirten Eigenschaften eines Dinges andre schliessen wollten; so würden wir nur identische an die Stelle setzen, nicht neue bekommen. Nicht berichtigt. Denn über das, was ist, lässt sich durch Schliessen und Analysieren schlechterdings nichts entscheiden.³³

[Questo senso percepisce dunque l'esistenza delle cose al di fuori di noi e al tempo stesso la nostra stessa esistenza. [...] Da parte della facoltà logica dell'anima esso non può essere né integrato, né rettificato. Non può essere integrato perché, quando ad esempio a partire da caratteristiche percepite di un oggetto volessimo dedurne altre, ne ricaveremmo al loro posto altrettante identiche e non nuove. Non può essere rettificato, poiché su ciò che esiste non si può decidere per mezzo di deduzione e analisi.]

L'insistenza sul valore conoscitivo di un «senso» innato legato alla *Empfindsamkeit* del soggetto, alla sua componente intuitiva e immediata, rappresentava una critica all'estensione dell'analisi logica operata dal wolffismo a tutto l'ambito del sapere

³² *Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*. Herausgegeben und erläutert von Albert Leitzmann. Halle a.S.: Max Niemeyer, 1892, p. 18.

³³ *Ivi*, p. 19.

quale unico metodo di verità. Humboldt contrappone infatti l'intuizione del «Sinn» all'attività di deduzione sillogistica e di analisi razionale che egli riassume, probabilmente non senza ironia, nelle immagini dello «Schliessen und Analysieren». Ma questo accento posto sulla facoltà conoscitiva della *Empfindsamkeit* costituiva anche un tentativo di revisione dei limiti posti alla ragione dal criticismo kantiano e aveva l'ardito compito di ipotizzare una rassicurante conoscenza al di là del mero fenomeno, percepita dal soggetto come più profonda e in grado di restituire certezza.

Le parole di Humboldt a questo riguardo si fanno audaci e vivide quando indicano il desiderio di contemplare una terza strada epistemica: «Nun aber ist Wolfs [*sic*] trügerische Syllogismenbrücke eingestürzt, und Kant zieht sich in die eigne Burg zurück » ('Il fallace ponte di sillogismi costruito da Wolff è ora crollato, mentre Kant si barriera nella sua fortezza').³⁴ Mentre nell'impianto gnoseologico del criticismo kantiano il fenomeno poteva essere conosciuto soltanto secondo le coordinate dei cinque sensi tradizionali, rielaborati secondo le categorie *a priori* dello spazio e del tempo, il «senso» di cui parla Humboldt nel carteggio con Jacobi è molto probabilmente pensato come uno strumento integrativo mirato a una conoscenza «metafisica» della realtà noumenica, una conoscenza fondata cioè sull'intelligenza figurale della *Anschauung*:

Ist nun Metaphysik die Wissenschaft von dem Sein und der Beschaffenheit der Dinge an sich; so ist der Philosoph ohne jenen Sinn nicht Metaphysiker, sondern nur Dialektiker und Gehülfe des Metaphysikers.³⁵

[Se la metafisica è la scienza dell'essere e della conformazione delle cose in sé, allora il filosofo che si sprovvisò di quel senso non sarà un metafisico, bensì soltanto un dialettico e un assistente del metafisico.]

È l'entusiasmo per l'idea di una «unmittelbare Wahrnehmung», di una certezza cognitiva «immediata» e «incondizionata», a sorreggere con ogni probabilità ancora lo slancio con cui Humboldt celebra nelle pagine del 1829 l'incontro tra Io e Tu nelle forme 'esotiche' del vocativo neozelandese *e mâra*. Si noterà, infatti, come

³⁴ *Ivi*, p. 27.

³⁵ *Ivi*, p. 19.

nella descrizione di questo evento fondativo per l'esistenza del soggetto individuale l'apparizione del Tu, dell'Altro, assume valenze semantiche proprie di una rivelazione, di un'illuminazione sapienziale, di un incontro salvifico nella luce della *conoscenza*. Humboldt parla infatti in quel passo sopra citato di una «*Erleuchtung*», un'illuminazione, che trasforma la percezione dello spazio in un cosmo ordinato, in un mondo articolato per l'essere umano, aperto alla conoscenza, «*frei entfaltet*».³⁶

L'esperienza di *Wiedererkennung* soggettivo-oggettiva equivale alla percezione di una *erschlossene Welt*, di un mondo articolato, accessibile ed esperibile. Se si rilegge ancora una volta quel passo, si noterà come il volto dell'altro, «*das Antlitz*», appare circonfuso e trasfigurato in una luce che ha evidentemente significato simbolico e diventa metafora di una conoscenza per via di *Anschauung* in cui gli oggetti vengono abbracciati da un «senso» che non è meramente logico-razionale, non è cioè «frutto di una dimostrazione», bensì esito di un «comprendere naturale» immediato (*ein natürliches Begreifen*) che coinvolge la componente emozionale del soggetto.

6. «Sinn» e «Sprachsinn»: fondamenti metafisici della dualità

Ora, già nel 1789 Humboldt si mostrava consapevole che una simile posizione poteva prestarsi anche a derive esoterico-misticheggianti, nel segno di una «*Schwärmerei*» che costituiva l'aberrazione irrazionalistica della *Empfindsamkeit* tardo-settecentesca.³⁷ Aveva infatti scritto a Jacobi la seguente precisazione:

Dass ein solcher Sinn, wie man vielleicht einwenden könnte, nothwendig zur Schwärmerei führen müsse, seh' ich nicht. Soll Schwärmerei überhaupt Irrthum heissen; so versteht sich, dass er so gut, als jede andre Seelenfähigkeit irre führen könne. Heisst aber Schwärmerei jede Abweichung von den logischen Regeln des Verstandes; so kann doch nur da von ihr die Rede sein, wo diese Regeln angewendet werden müssen, aber auch da, wo ihre Anwendung geradezu unmöglich ist? Da möchte selbst die Anwendung selbst Schwärmerei sein.³⁸

³⁶ GS VI, 330.

³⁷ Su questo punto si veda Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*. Bd. I: *Voraussetzungen und Elemente*. Stuttgart: Metzler, 1974, pp. 137-144.

³⁸ *Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*, op. cit., p. 19.

[Che un tale senso, come si potrebbe obiettare, debba condurre necessariamente al fanatismo, non mi pare. Se fanatismo significa in assoluto un errore, allora si comprenderà come quel senso, alla pari di ogni altra facoltà dell'anima, possa condurre ad errare. Ma se con fanatismo si intende un allontanamento dalle regole della logica razionale, allora si potrà parlare di fanatismo nei casi in cui queste regole devono essere applicate, ma anche in quei casi in cui la loro applicazione è impossibile? In quest'ultima situazione sarebbe la loro stessa applicazione un atto di fanatismo.]

Con sagace finezza retorica Humboldt scagiona in questo passo la teoria di un «Sinn» appercettivo dalle accuse di esaltato misticismo e attribuisce invece il predicato della «Schwärmerei» a quel razionalismo oltranzista che pretende un'applicazione dei propri principi meramente logici ad ambiti dell'esperienza umana in cui essi risultano insufficienti o inadeguati.

Nel 1827, al momento della stesura del saggio *Sul duale*, questa convinzione – radicata, come si è detto, nella temperie culturale della tarda *Empfindsamkeit* – risulta ancora profondamente influente nell'elaborazione teorica di Humboldt. Se infatti si osserva attentamente il testo del saggio *Sul duale* da un punto di vista strettamente lessicale, si noterà come l'attività con cui il linguaggio coglie nessi di dualità nel reale e li traduce nell'universo linguistico, viene attribuita a una facoltà appercettiva che Humboldt definisce «Sprachsinn»:

Was also aus der Aussenwelt und dem Innern des Geistes in den grammatischen Bau der Sprachen überzugehen vermag, kann darin aufgenommen, angewendet und ausgebildet werden, und wird es wirklich nach Massgabe der Lebendigkeit und Reinheit des Sprachsinns, und der Eigenthümlichkeit seiner Ansicht.³⁹

[Ciò che dal mondo esteriore e dall'interiorità dello spirito riesce dunque a passare nella struttura grammaticale delle lingue, può essere assunto, utilizzato e sviluppato in essa, e lo diviene effettivamente a seconda della vitalità e purezza del senso linguistico e della peculiarità della sua prospettiva.]

In un altro passo, di poco successivo, la consonanza con il dettato delle lettere a Jacobi pare ancora più evidente:

Was sich der Anschauung so überall gegenwärtig zeigt, das trägt der lebendige Sinn natürlich und ausdrucksvoll durch eine ihm besonders gewidmete Form in die Sprache über.⁴⁰

³⁹ GS VI, 23; 794

⁴⁰ GS VI, 24; 795

[Ciò che così appare ovunque presente all'intuizione, viene trasferito dal senso vivente in modo naturale ed espressivo nella lingua attraverso una forma consacrata ad esso in particolare.]

Sulla base di questi raffronti lessicali non pare eccessivamente arbitrario, benché di ciò non vi sia riscontro nella critica humboldtiana,⁴¹ ricondurre la radice di questo conio lessicale («Sprachsinn») all'orizzonte di pensiero prettamente *empfindsam* sopra delineato e ritrovare così nella riflessione linguistica sulle forme della dualità la riemersione di un modello epistemico e, più in generale, di una forma di pensiero strettamente legata alla cultura della *Empfindsamkeit*. La questione del duale assume così un ruolo cardinale anche entro un orizzonte epistemico: il senso intuitivo che permette a un Io di riconoscere in maniera immediata il legame di dualità che lo unisce ad un Tu è anche garante dell'oggettività e della verità espressa nei concetti con cui si edifica la conoscenza del mondo.

La mediazione tutta linguistica che viene ora attribuita a questo «Sinn» si traduce in una concezione 'aletica' della parola, cioè nell'idea che la parola non sia veicolo di un significato preformato ma si faccia strumento intersoggettivo per giungere a un senso di verità circa il significato:

Das Wort an sich selbst ist kein Gegenstand, vielmehr, den Gegenständen gegenüber, etwas Subjectives, dennoch soll es im Geiste des Denkenden zum Object, von ihm erzeugt und auf ihn zurückwirkend werden. [...] Das Wort muss also Wesenheit, die Sprache Erweiterung in einem Hörenden und Erwiedernden gewinnen.⁴²

[In se stessa la parola non è un oggetto, ma piuttosto, rispetto agli oggetti, qualcosa di soggettivo; nondimeno nello spirito di chi pensa essa deve diventare un oggetto da lui prodotto e che su di lui si ripercuote. [...] Nell'interazione di chi ascolta e di chi risponde la parola deve dunque acquistare realtà, la lingua ampliamento.]

Dall'interazione duale di un «Hörender» e di un «Erwiedernder» scaturisce il senso di verità oggettiva da attribuire alle parole. Questa concezione, che Humboldt articola all'interno del suo discorso sulle forme del linguaggio, mostra non da ultimo evidenti analogie anche con l'impostazione goethiana del processo di conoscenza. Si

⁴¹ Rainhard Roscher ha dedicato una monografia al concetto humboldtiano di «Sprachsinn», ma di Jacobi non compare mai nemmeno il nome. Rainhard Roscher, *Sprachsinn. Studien zu einem Grundbegriff im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn: Schöningh, 2006.

⁴² GS VI, 26; 797

consideri, ad esempio, il seguente passo delle *Betrachtungen im Sinne des Wanderers*, riportate nel romanzo *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, e sostanzialmente coeve rispetto alle considerazioni humboldtiane:

Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühls, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. [...] Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt.⁴³

[Tutto ciò che chiamiamo invenzione o scoperta nel senso più alto, è il significativo esercizio e l'attivazione di un originario sentimento della verità, che, a lungo sviluppatosi nel silenzio, conduce all'improvviso, con la velocità di un fulmine, a una fruttuosa conoscenza. [...] È una sintesi di mondo e di spirito che restituisce la più lieta rassicurazione sull'eterna armonia dell'essere.]

La fulmineità istantanea⁴⁴ di un «Wahrheitsgefühl» che si sprigiona nell'intuizione conoscitiva crea una rete di senso che coinvolge la soggettività umana e il mondo circostante, «Welt und Geist», in un legame unitario, una «sintesi» che rimanda all'idea neoplatonica di un'eterna armonia dell'essere in tutte le sue forme.

La capacità di anticipare nell'intuizione («im stillen längst ausgebildet») una futura conoscenza articolata («zu einer fruchtbaren Erkenntnis»), cardine della *Erkenntnislehre* goethiana, è implicita l'idea di una originaria unitarietà di soggetto e oggetto, di sguardo e di luce, per riprendere i termini della *Farbenlehre* goethiana – ma anche l'immagine humboldtiana di *e mâra*. Questa prospettiva contrasta l'idea cartesiana di una «Entzweiung»⁴⁵ tra soggetto e oggetto, un dualismo avvalorato anche dalla filosofia idealistica, a favore di una relazione più complessa, duale, in cui l'unità originaria si scinde nella dualità di due forze, per trovare poi ricomposizione, seppure momentanea, in singoli attimi. Nelle parole di Humboldt:

Der Ursprung und das Ende alles getheilten Seyns ist Einheit. Daher mag es stammen, dass die erste und einfachste Theilung, wo sich das Ganze nur trennt, um sich gleich wieder, als

⁴³ Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: dtv, 2000 [1981]. Band VIII, p. 302.

⁴⁴ Sulla questione si veda lo studio di Elena Agazzi, «Die Blitzartigkeit der kleinen Form. Gedanken über die Metapher im Bezug auf die Wissenslehre bei Georg Christoph Lichtenberg». In: Ead. (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 69-80, in part. pp. 69-72.

⁴⁵ Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: dtv, 2000 [1981]. Band XIII, p. 494.

gegliedert, zusammenzuschliessen, in der Natur die vorherrschende, und dem Menschen für den Gedanken die lichtvollste, für die Empfindung die erfreulichste.⁴⁶

[L'origine e la fine di ogni essere diviso è unità. Per questo se ne può desumere che la prima e più elementare divisione, in cui il tutto si scinde soltanto per ricongiungersi subito dopo in forma articolata, è la divisione predominante nella natura, e nell'uomo la più illuminante per il pensiero e la più piacevole per la sensazione.]

Ritorna qui l'idea della luce («lichtvoll») come predicato di una forma di conoscenza più alta e profonda, che coinvolge non solo le facoltà razionali («für den Gedanken»), ma anche quelle sensibili («für die Empfindung»). Ma torna qui anche la prospettiva antropologica, nel senso di un'antropologia della finitudine, in cui l'interazione duale è il solo modo per ripristinare quella perduta e mitica unitarietà del cosmo che è segno e desiderio di una condizione più alta dell'esistenza.

7. «Gedoppeltes Sein»: simmetria e beatitudine

Di fronte al passo poc'anzi citato si può senza dubbio ipotizzare una derivazione platonica diretta: l'idea di un'unità originaria che si scinde e anela incessantemente a una ricomposizione, costituisce infatti, come è noto, uno dei nuclei principali del *Simposio* platonico, la cui presenza nel pensiero humboldtiano si attesta sin dagli anni della giovinezza.⁴⁷ Il discorso strettamente filosofico di matrice platonica si intreccia, tuttavia, con una dimensione culturale più ampia, che assume le premesse platoniche riguardanti l'idea di esseri divisi e animati da una *Sehnsucht* verso la completezza, rimodellandole e contaminandole con altre tradizioni culturali, dando vita a un complesso orizzonte di significazioni di cui il passo poc'anzi citato del discorso *Sul duale* costituisce eloquente testimonianza.

Quando Humboldt, nel saggio del 1827, parla di un'unità che si scinde in due parti e di un anelito di queste due metà teso a ricomporre la totalità perduta, egli

⁴⁶ GS VI, 25; 795

⁴⁷ GS I, 1-44 – Sulla 'riscoperta' e il recupero filologico di Platone nel Settecento, nonché sulla sua rilevanza nei discorsi del tardo illuminismo si veda l'ancora fondamentale contributo di Max Wundt, «Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert». In: *Blätter für deutsche Philosophie* 15 (1941), pp. 149-158. – Sulla pervasività, nelle sue linee generali, del *Simposio* platonico nelle pratiche culturali e letterarie dell'epoca si veda Jochen Schmidt, «Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie und Literatur». In: *Platon, Das Trinkgelage*. Hrsg. von Ute Schmidt-Berger. Frankfurt am Main: Insel, 1985, pp. 160-186.

riprende l'idea di un legame duale che caratterizzava il suo pensiero almeno a partire dai primi anni Novanta del Settecento. È necessario, infatti, leggere i suoi scritti dell'epoca, in particolare il suo epistolario con la moglie Caroline von Dacheröden (1766-1829), per stabilire le coordinate storico-culturali in cui si iscrive la sua teoria del duale. Nella critica si afferma generalmente, e certo non a torto, che in quel saggio emergono posizioni che Humboldt aveva esposto nel 1794-1795 nei due suoi studi sulla 'differenza dei sessi', pubblicati nella rivista schilleriana *Die Horen*. In realtà, è opportuno coinvolgere in questa ricerca retrospettiva una serie di testimonianze che risalgono agli anni immediatamente precedenti, osservandone attentamente le scelte lessicali e le modalità di argomentazione. Così, ad esempio, in una lettera alla moglie del 20 marzo 1790, Humboldt scrive:

Wenn ich es ausdrücken sollte, was mir das seligste Gefühl Deiner Liebe ist, so wäre es diese ewige Nähe, diese unaussprechliche Gegenwart, daß ich nicht mehr begreife, was Entfernung, Trennung ist unter uns, und auch getrennt wie jetzt, doch ewig mir es ist, als umschwebte mich Deines Wesens liebliche Gestalt. Dann fühl ich es so innig, daß ich Dein bin und Du mein, und in dieses Gefühl hat doch die höchste Liebe ihrer unendlichen Wonne süßeste gelegt.⁴⁸

[Se dovessi esprimere la sensazione del tuo amore che mi rende più felice, allora direi che è questa eterna vicinanza, questa ineffabile presenza, che fa in modo che io non comprenda più cos'è la lontananza, cos'è la separazione tra noi due, e pure ora che siamo divisi, è come se in eterno mi circondasse l'amabile figura del tuo essere. In questi momenti sento così profondamente che sono tuo e che tu sei mia, e in questo sentimento l'amore più alto ha posto il lato più dolce della sua infinita voluttà.]

La forza che sorregge il legame della dualità viene qui definita come il «senso» (*Gefühl*) di una vicinanza invariabile, di un'inesprimibile presenza, che redime dall'angoscia della lontananza e della separazione. La reale distanza tra l'Io e il Tu assume, nell'economia dell'immaginazione, minore rilevanza rispetto alla certezza dell'emozione e reclama per sé i predicati dell'eternità («diese ewige Nähe», «doch ewig mir es ist»)⁴⁹. Il volto rassicurante di Caroline diviene una «liebliche Gestalt»,

⁴⁸ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*. Herausgegeben von Anna von Sydow. Berlin: Mittler, 1906, vol. I, pp. 432-433

⁴⁹ L'invariabile costanza e l'unicità del pensiero rivolto al Tu viene resa da Humboldt attraverso la seguente metafora fluviale: «Wie der stille Grund eines Baches bleibt ewig der eine, eine Gedanke. Viel Wellen rauschen über ihn hin, aber er bleibt, er trägt sie und er scheint ewig mitten durch sie hindurch». *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., p. 432.

ovvero si presenta come la figura idealizzata di un femminile pacificante. La sua figura ideale, in un certo senso, precede la sua esistenza reale.

Mentre l'idea di un'ineffabilità del sentimento («Wenn ich es ausdrücken sollte», «unaussprechliche Gegenwart») corrisponde appieno alle convenzioni epistolari della cultura *empfindsam* e risulta essere un topos ubiquitario nella produzione letteraria dell'epoca, è importante soffermarsi su altre scelte espressive privilegiate da Humboldt. Il sentimento amoroso di cui egli parla è infatti definito dall'aggettivo *selig*, a indicare una felicità che pertiene alla dimensione del *sacro*, una beatitudine elevata al superlativo («das seligste Gefühl»), secondo un'immaginaria progressione ascendente delle forme di felicità che, dalla «Wonne» terrena giunge fino a un'estatica «höchste Liebe». La specifica natura *duale* di questo legame viene delineata nelle seguenti parole:

Nichts gibt diese dauernde Ruhe, als diese Gewißheit des unzertrennlichen Zugehörens, nichts diese Kraft, als diese stete Empfindung des gedoppelten Seins, nichts diese Kraft beglückendster Spannung, als diese ineinander verschmolzene Einheit.⁵⁰

[Non vi è nulla che dia un senso di durevole quiete se non questa certezza della nostra inseparabile appartenenza, nulla che dia forza come questa sensazione di essere doppi, nulla che renda la forza di questa felicissima attrazione più di questa unità che è fusione reciproca.]

La valenza profondamente 'esistenziale' del discorso humboldtiano sul duale trova qui una lucida espressione. L'idea di un'indissolubile appartenenza reciproca tra due soggettività e la sensazione invariabile di una dualità costitutiva del proprio essere si accompagnano all'immagine di una polarità, intesa secondo l'episteme scientifica dell'epoca come una forza attrattiva, da cui dipende l'unità della coppia, ma anche quel senso di duratura quiete e pienezza, che solo può restituire al soggetto la dimensione della felicità.

Quando Humboldt parla poi di una «Gewißheit» legata all'intuizione immediata del sentimento, palese è il suo riferimento a quella ricerca di un fondamento di verità metafisica radicato nella sfera dell'emozionalità, di cui aveva parlato così intensamente con Jacobi. Nell'immagine di un «gedoppelten Seins» è

⁵⁰ Ivi, p. 433

possibile inoltre scorgere la cifra epocale di un sentimento di completezza, di un mito di perfezionamento, raggiungibile soltanto nell'interazione duale di un Io e un Tu – un sentimento che alimenterà, non da ultimo, l'immaginario di componenti come il goethiano *Ginkgo Biloba* del 1815, nel quale la celeberrima immagine della foglia bilobata diventerà correlativo oggettivo di un'intera sensibilità e di un'intera mitologia legata alle forme della dualità:

Dieses Baumes Blatt, der von Osten
Meinem Garten anvertraut,
Gibt geheimen Sinn zu kosten,
Wie's den Wissenden erbaut.

Ist es ein lebendig Wesen,
Das sich in sich selbst getrennt?
Sind es zwei, die sich erlesen,
Dass man sie als eines kennt?

Solche Fragen zu erwiedern
Fand ich wohl den rechten Sinn.
Fühlst du nicht an meinen Liedern,
Dass ich eins und doppelt bin?⁵¹

[La foglia di quest'albero, affidato
Dall'Oriente al mio giardino,
Ha un senso di sapore arcano
Che agli iniziati è gradito.

È un'Unica entità vivente
Che si è scissa in se stessa? O sono
Due, scelte per essere
Conosciute con un nome solo?

Per rispondere ai quesiti
Il senso giusto ho colto.
Nei miei canti non percepisci
Che io Uno e duplice sono?]

Le parole che Humboldt rivolge a Caroline nel 1792 paiono il miglior commento per comprendere l'orizzonte di significati che si addensa in versi come questi:

Nichts entfernt so weit die Besorgnisse für die Zukunft, nichts gibt der Vergangenheit eine so reiche Fülle der Erinnerung, ach! und nichts gewährt dies Entzücken der Gegenwart. [...] Ich fühlte, daß Du eins bist mit mir, daß nichts mehr uns trennte. [...] Wo sind die Worte, die

⁵¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Tutte le poesie*. Edizione diretta da Roberto Fertonani con la collaborazione di Enrico Ganni. Volume III: *Divan occidentale-orientale*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1997, pp. 220-221.

diese Fülle des Segens, diese Ewigkeit der Gefühle, diese stille, anspruchlose und in sich genügsame Kraft bezeichnen?⁵²

[Nulla allontana di più le preoccupazioni per il futuro, nulla conferisce al passato una pienezza maggiore del ricordo e, ah!, nulla produce questo senso di estasi nel presente. [...] Sentivo che sei unita a me, che nulla ci poteva separare. [...] Dove trovo le parole che possano descrivere questa pienezza della beatitudine, questa eternità dei sentimenti, questa forza silente, senza pretese e che basta a se stessa?]

Queste parole possono essere lette come un inno che celebra la gioia della quiete, la felicità della stasi, il senso di un'infinita beatitudine che nasce dalla consapevolezza del superiore vincolo di un'immutabile unione. La certezza del duale si presenta allora come l'evento miracoloso che pacifica ogni inquietudine, trasformando la fuga lineare del tempo in un allineamento progressivo ed armonico di passato, presente e futuro, secondo un senso di confortante continuità:

Nun diese ununterbrochene Gegenwart, dies ewige Anschauen derselben ewig gleich reichen, gleich blühenden Schönheit! [...] Was Dich umgibt, trägst Du zu Dir empor; auf alles, was sich Dir nähert, wallt Deine unerreichte Schönheit über.⁵³

[Soltanto questa presenza ininterrotta, soltanto questa eterna contemplazione di un'eterna bellezza sempre ricca e sempre in rigoglio! [...] Ciò che ti circonda, tu lo porti in alto verso di te; su tutto ciò che a te si avvicina, s'infonde la tua inarrivabile bellezza.]

L'immagine speculare e salvifica del Tu mette a tacere il dolore sottile della *Sehnsucht*, l'angoscia del vuoto, la paura della separazione, mostrandosi come una presenza nobilitante costante e indubitabile. Purezza, bellezza e verità sono gli attributi più alti che qualificano tale legame.

⁵² *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., p. 433.

⁵³ *Ibidem*

8. Terapia del solipsismo

Nella critica che si è occupata di queste lettere sono comprensibilmente prevalsi gli intenti di ricostruzione biografica, a scapito però di un'analisi della storia delle idee che in quelle stesse lettere si mostra.⁵⁴ Si è così ridotto l'immaginario in esse dispiegato alle generiche e stereotipate forme di un petrarchismo serafico tipico della letteratura sentimentale, obliterando la specificità del discorso humboldtiano e le sue complesse valenze culturali.

Nelle parole che celebrano il duale vi è infatti, a ben vedere, molto di più di una generica lode del sentimento amoroso e del sentimentalismo, che possa apparire decorativa, convenzionale e, in fondo, fine a se stessa. Quelle parole sono in realtà sorrette da una concezione generale e unificante della cultura sentimentale che rintraccia nei valori della coppia e nelle forme del duale i suoi principi fondativi. L'armonia interiore che scaturisce dal legame simbiotico con un Tu è intesa, cioè, come il fondamento di un nuovo rapporto con l'intera realtà, la fonte di uno sguardo pacificato sulle mutevoli forme del mondo esteriore. È quanto Humboldt ribadisce a più riprese nelle lettere di quel periodo. Ad esempio alla data del 18 luglio 1792:

Schon früh heftete ich meinen Blick mehr auf das innere Wesen der Menschen und der Natur, aber solange mein Dasein so allein da stand, fühlte ich immer jede meiner Ansichten so mangelhaft, empfand ich wenigstens nicht den Einklang der äußeren Gegenstände und der innern Empfindung, welcher der Wahrheit alleiniges Gepräge ist. [...] Manchmal, in diesem Zustand sehnsuchtsvollen Vermissens, war es wohl, als würde ich mir klarer, als empfänd ich, welches Band es sein müßte, das mich freundlich an das All der übrigen Wesen knüpfte.⁵⁵

[Fin dalla giovinezza il mio sguardo si soffermava sull'interiorità degli uomini e della natura, ma fintanto che il mio essere se ne stava lì solo, sentivo sempre quanto fossero in difetto le mie opinioni, quantomeno non percepivo quella consonanza tra gli oggetti esteriori e la mia sensazione interiore, che è il solo sigillo di verità. [...] A volte, preso dal senso di questa assai nostalgica mancanza, mi pareva di giungere a maggior chiarezza, come se percepissi quale legame dovesse esserci che fosse in grado di collegare me all'universo di tutti gli altri esseri.]

⁵⁴ Si vedano ad esempio i contributi di Cord-Friedrich Berghahn, «Das Schreiben der Liebe. Wilhelm von Humboldt an Caroline von Dacheröden». In: Renate Stauf, Jörg Paulus (Hrsg.), *Der Liebesbrief. Schriftkultur und Medienwechsel vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin, 2008, pp. 81-106 e Inge Stephan: «Wahlverwandtschaften. Caroline und Wilhelm von Humboldt in ihren Briefen». In: *Zeitschrift für Germanistik* N.F. XX (2010), pp. 205-214.

⁵⁵ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., vol. II, pp. 4-5.

La condizione di isolamento interiore del singolo viene qui presentata come una sensazione di mancanza e di difetto («Mangel») che impedisce un'armonica interazione con la realtà esterna («den Einklang der äußeren Gegenstände und der innern Empfindung») e preclude all'accesso di quella verità che si presenta nelle forme tradizionali di una *adaequatio intellectus et rei*. Si tratta di una condizione caratterizzata, in termini psicologici, come un'incertezza dolorosa, una *Sehnsucht* che non trova meta, un senso di spaesamento che rende acuto il senso di mancanza di un collegamento («Band») con l'ordine generale insito nell'universo («das All der übrigen Wesen»).

Humboldt definisce con queste parole quella condizione di *solipsismo* che, al centro della pubblicistica morale e letteraria del tardo Settecento tedesco, caratterizzava non solo una condizione psicologica – e qualche anno più tardi, filosofica⁵⁶ – dei singoli individui, ma addirittura si mostrava come la disposizione patologica di un'intera epoca.⁵⁷ «In mir fühlte ich», scrive Humboldt, «alles abgerissen und halb» ('In me sentivo che tutto era stato reciso e dimidiato').⁵⁸ In proposito basterà ricordare, ad esempio, quanto Karl Philipp Moritz scriveva più o meno negli stessi anni nel suo *Andreas Hartknopf*, per trovare analogie – qui non tanto in senso intertestuale, ma nel senso di una consonanza rispetto a temi all'epoca largamente dibattuti – con le considerazioni di Humboldt e inquadrare la riflessione di quest'ultimo sul duale come il tentativo di porre rimedio alle degenerazioni della malinconia di fine secolo con l'idea di un'imperfezione a cui porre rimedio soltanto attraverso l'interazione con l'altro. Scrive Moritz a proposito di una «subtile Raserei» della fantasia secondo cui per un individuo:

⁵⁶ Si veda la voce *Egoismus II* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. II, coll. 313ss.

⁵⁷ Ad aver chiarito la questione Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 1977, in part. per il contesto prussiano pp. 226-234.

⁵⁸ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., p. 5.

alle Wesen ausser ihm, wären eigentlich nur Traumbilder, die in ihm da wären, und er wäre das einzige einsame Wesen in dieser weiter öden Welt; die denn, wie eine Schaumblase mit ihm aufgestiegen sey, und auch mit ihm wieder in ihr Nichts versinken würde.⁵⁹

[tutti gli esseri che lo circondano non sarebbero in realtà altro se non immagini oniriche della sua interiorità e lui l'unico essere solo in questo mondo vasto e desolato, sviluppatosi, al par suo, come una bolla di sapone, per sprofondare poi di nuovo come lui nel nulla.]

Lo sguardo asciutto e clinico della *Erfahrungsseelenkunde* moritziana articolava questo senso di estraneità rispetto al mondo come la mancanza di una «Heimat» affettiva, come l'esperienza di una «Verwahrlosung» radicale in cui il mondo delle cose appariva privo di risposte per l'Io, mostrandosi come un'estraneità priva di ogni senso.

Accanto a queste parole si dovranno anche ricordare le pagine iniziali della kantiana *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ('Antropologia pragmatica') e si comprenderà come la condizione delineata da Humboldt rappresentasse davvero uno dei problemi più urgenti che il tardo illuminismo tedesco si prefiggeva di affrontare. Nel § 2, in particolare, Kant delinea varie forme di «Egoism», tra le quali si legge:

Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probiesteins (*criterium veritatis externum*) gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiß, daß wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, daß es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach Freiheit der Feder schreit [...].⁶⁰

[L'egoista logico non ritiene necessario sottoporre il proprio giudizio all'intelletto altrui, come se egli non avesse bisogno di questa pietra di paragone (*criterium veritatis externum*). Ma è tanto certo che noi non possiamo far a meno di questo mezzo per assicurarci della verità del nostro giudizio, che ciò è forse la più importante ragione per cui il popolo colto lotta così energicamente per la libertà della stampa]

Nella versione humboldtiana del problema ciò che è in questione è nientemeno che il senso di appartenenza del singolo alla realtà che lo circonda, la sensazione di

⁵⁹ Karl Philipp Moritz, *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie*. Berlin 1786 (riproduzione anastatica a cura di H.J. Schrimpf, Stuttgart, 1968), p. 122.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Herausgegeben von Wolfgang Becker. Stuttgart: Reclam, 2008, p. 39 (traduzione italiana di Giovanni Vidari, riveduta da Augusto Guerra. Roma-Bari: Laterza [1969] 2007⁶, pp. 10-11).

fruttuosa interazione con il mondo dell'esperienza esteriore, la percezione soggettiva di ciò che Humboldt definisce nella stessa lettera il legame dell'Io con «ein wunderbares Ganze» ('una meravigliosa totalità'), «eine entzückende Harmonie» ('una deliziosa armonia').⁶¹ In queste parole non si ritrovano soltanto metafore arbitrariamente scelte: esse contengono piuttosto le tracce semantiche e lessicali di una visione del mondo di matrice leibniziano-neoplatonica che Humboldt aveva appreso nei primissimi anni della sua formazione grazie alle lezioni impartitegli da Johann Jacob Engel (1741–1802). Si legge infatti negli appunti di quelle lezioni che ci sono pervenuti:

daß alle Dinge in der Welt in dem genauesten Zusammenhange miteinander stehen, und ich also aus der Beschaffenheit eines einzigen die Beschaffenheit aller übrigen erkennen könnte, so wie ich aus einem mir bekannten Gliede einer Progression alle übrigen mir verborgenen auffinden kann.⁶²

[che tutte le cose al mondo si trovano nel più perfetto rapporto l'una con l'altra, e che dalla natura di una sola di esse io posso ricavare la conoscenza di tutte le altre, così come dalla conoscenza di un membro soltanto di una progressione posso ricavare tutti gli altri che ancora mi sono ignoti.]

È delineato qui, in altre parole, l'immaginario di un cosmo ordinato e retto da leggi eterne di chiara derivazione matematico-leibniziana, in cui «das ganze Weltgebäude» ('l'intero edificio del mondo') appare come un organismo di relazioni perfettamente armoniche («in dem genauesten Zusammenhange»), secondo quel concetto di *harmonia praestabilita* che era a fondamento, come annota diligentemente Humboldt, «von Leibnizens Monadensystem».⁶³

Quando Humboldt poi parla nella stessa citazione riportata qui sopra, di una «Progression» degli esseri, ciascuno inteso come «Glieder» di tale progressione, si delinea parallelamente il modello cosmico implicito nell'idea della *Grande catena*

⁶¹ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., vol. II, p. 5.

⁶² *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., vol. I, p. 432. – Sul ruolo di Engel nella formazione di Humboldt si veda Christina M. Sauter, *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung*. Berlin: Duncker & Humblot, 1989, pp. 46ss.

⁶³ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, op. cit., vol. I, p. 432.

dell'Essere, «die Kette der Dinge», come lui stesso scrive.⁶⁴ È questo infatti, ed è opportuno sottolinearlo, l'orizzonte culturale specifico in cui si muove l'intera metaforica humboldtiana a proposito del duale e delle sue forme; ciò che poteva parere il relitto di un'episteme del passato, ovvero l'idea già omerica della Catena degli esseri, ritrova nuovo slancio e nuova attualità grazie alla filosofia leibniziana e, con la sua duttilità, si intreccia al discorso humboldtiano sull'interazione duale tra Io e Tu. Proprio Humboldt formula già nei suoi appunti giovanili il principio fondamentale di questa visione del cosmo quando scrive:

In der ganzen Natur [herrscht] ein gewisses Gesez – das Gesez der Continuität. Nach demselben find'ich nirgends einen Sprung; von dem unvollkommensten Geschöpfe geht es in unzählbaren, unübersehbaren Gradationen bis zu dem vollkommensten hinauf.⁶⁵

[In tutta la natura [vige] una legge certa – la legge della continuità. Secondo tale legge non trovo in alcun luogo un salto; è un moto di ascesa verticale che va, secondo innumerevoli e infinite gradazioni, dalla creatura più imperfetta a quella più perfetta.]

9. «Vervollkommnung»: il duale e la Catena dell'Essere

Entro questo immaginario della Catena dell'Essere,⁶⁶ che si intreccia all'immagine verticale della Scala Naturae,⁶⁷ la riflessione humboldtiana sui legami della dualità costituisce una svolta importante. L'idea di appartenenza all'ordine armonico della

⁶⁴ Sulla storia di questa idea si veda il contributo di Friedrich Ohly, «Zur Goldenen Kette Homers». In: *Das Subjekt der Dichtung. Festschrift für Gerhard Kaiser*. Hrsg. von Gerhard Buhr. Würzburg: K&N, 1990, pp. 411-493: «Homers Bild für des höchsten Geistes Allmacht, die *catena aurea Homeri*, hat die Philosophie und die Dichter, die Theologen und Naturforscher von Plato bis Kant, von Gregor von Nyssa bis zu Leibniz, von Chaucer bis zu Pope und Herder über drei Jahrtausende hin als Bildformel für einen vertikalen Zusammenhang des Kosmos fasziniert, wobei die Dichtung und Philosophie, die Naturforschung und seltener die Theologie und Bildkunst im Laufe der Geschichte verschiedenartige Vorstellungen von einem Weltzusammenhang durch Variationen dieser Bildgestalt repräsentiert erkannten», p. 411.

⁶⁵ GS VII, 430

⁶⁶ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard, ¹³1976 [1936].

⁶⁷ Si veda in particolare il contributo di Ulrike Zeuch, «Die *Scala naturae* als Leitmetapher für eine statische und hierarchische Ordnungsidee der Naturgeschichte». In: Elena Agazzi (Hrsg.), *Tropen und Metaphern*, op. cit., pp. 25-32.

realtà e il principio di progressione verso il perfezionamento hanno luogo infatti, nella peculiare elaborazione di Humboldt, soltanto quando il singolo abbandona la condizione di monade autosufficiente, quando cioè si apre all'interazione con l'altro, scoprendone l'essenziale co-appartenenza. A questa revisione dell'impostazione tutta al singolare del discorso su ciò che è 'umano', come ancora si ritrovava nell'*Essay on Man* di Pope, e all'affermazione di un nuovo assetto duale del progresso di crescita morale si riferisce Humboldt quando, ancora negli appunti delle lezioni di Engel, scrive:

Das ist ohngefähr Leibnizens Monadensystem, worüber so viel geschrieben, und gestritten ist. Freilich bleiben noch eine Menge von Zweifeln übrig, freilich fällt meine Physik und meine ganze Sinnlichkeit über den Haufen.⁶⁸

[Questo è all'incirca il sistema leibniziano delle monadi, sul quale tanto si è scritto e discusso. Tuttavia rimangono ancora molti dubbi irrisolti, la mia fisica e tutto il mio sensorio ne restano totalmente esclusi.]

La questione, ripresa in altri termini nel carteggio con la moglie Caroline, si lega in senso stretto all'esperienza biografica di Humboldt, ma essa assume anche il valore di documento di una nuova prospettiva nella storia delle idee; una prospettiva che si ritroverà nel saggio *Sul duale* in una serie di segnali lessicali troppo spesso trascurati. Così si legge ancora nella lettera del 18 luglio 1792:

Völlig klar wurde es mir nie, bis ich dich sah, bis ich sah, wie keinem Tone in mir, nicht auch ein anderer in Dir antwortet, wie nur vereint mit Dir und wie nie sonst ich mich, selbst ein Ganzes, an das Ganze der Natur anzuschließen vermöchte. Du wirst mich verstehen, Li, wenn ich auch hier nicht weiter zu reden vermag, wenn ich es nicht auszusprechen wage, wie nur Deine Liebe aus mir und dem All der übrigen Wesen ein harmonisches Ganze geschaffen hat!⁶⁹

[Ciò non mi fu mai completamente chiaro fin quando ti vidi, fin quando vidi come non vi fosse suono in me che non trovasse corrispondente risposta in te, fin quando vidi che solo unito a te e come mai prima mi era capitato, io stesso una totalità, ho potuto unirmi alla totalità della natura. Mi capirai, Li, anche se ora non riesco a parlare ancora, se non oso esprimere come soltanto il tuo amore ha creato una totalità armonica tra me e l'universo di tutti gli altri esseri.]

⁶⁸ GS VII: 430

⁶⁹ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, vol. I, op. cit., 232.

Questa forma di amore duale è il principio al tempo stesso umano e cosmico che allaccia il singolo all'armonica totalità della Catena dell'Essere («wie nur Deine Liebe aus mir und dem All der übrigen Wesen ein harmonisches Ganze geschaffen hat») e la trasforma in una variante della *Chain of love*.⁷⁰ Nella stessa lettera Humboldt scrive:

Wie wir nun uns enger und inniger verknüpfen, so wird wahrer und wahrer unsere Ansicht, schöner und harmonischer unser Einklang mit der Natur.⁷¹

[Quanto più la nostra unione si fa stretta e intima, tanto più il nostro sguardo diventa sempre più vero e la nostra consonanza con la natura più bella e armonica.]

Parole cui sembra fare eco il passo del saggio *Sul duale* in cui si legge:

Erst durch die, vermittelt der Sprache bewirkte Verbindung eines Andrei mit dem Ich entstehen nun alle, den ganzen Menschen anregenden tieferen und edleren Gefühle, welche in Freundschaft, Liebe und jeder geistigen Gemeinschaft die Verbindung zwischen Zweien zu der höchsten und innigsten machen.⁷²

[Soltanto attraverso il collegamento attuato mediante il linguaggio di un Altro con l'Io nascono tutti i sentimenti più profondi e più nobili che animano l'essere umano nella sua totalità; sentimenti che nell'amicizia, nell'amore e in ogni comunione spirituale rendono il legame fra due persone più alto e più intimo.]

Ritorna qui infatti, questa volta con la consapevolezza che è il linguaggio il legame fondamentale attraverso cui si raggiunge l'esperienza della totalità, l'immagine progressiva e ascendente della Scala dell'Essere, nelle vesti di una gradazione crescente di intensità sentimentale che celebra l'unione duale della coppia come vertice dell'esperibilità esistenziale umana. Nel progetto neo-umanistico e neo-platonico del discorso humboldtiano l'«amore» che si mostra nel duale è certezza nella costante presenza dell'altro e muove dalla consapevolezza che l'individuo può

⁷⁰ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 242ss.

⁷¹ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, vol. I, op. cit., 232.

⁷² GS VI: 27; 733

trovare la totalità soltanto quando ami e sia riamato, soltanto quando riconosce nel volto radioso dell'Altro la propria immagine ideale.⁷³

Nella concezione humboldtiana l'interazione duale tra due soggetti, che si estrinseca nelle forme dell'«amicizia», dell'«amore» e di ogni «comunione spirituale», è allora il motore che introduce una componente dinamica nell'immaginario della Scala Naturae e della Catena dell'Essere.⁷⁴ L'ascesa progressiva è intesa infatti come un processo di graduale raffinamento etico-estetico, nel quale la perfezione ideale dell'uno sollecita la perfezione ideale dell'altro, in un percorso che realizza nel concreto l'idea di *Bildung*. Nelle parole di Humboldt:

Wie oft ich bei dem einen und dem anderen Bilde verweile, so steigt das Gefühl doch erst dann zur höchsten Höhe empor, wenn ich unsere Vereinigung, das Wesen denke, das diese einzige Liebe, uns beide so innig ineinander schmelzend, *gebildet* hat. Jedem einzelnen von uns wäre diese Größe ewig unerreichbar gewesen.⁷⁵

[Per quanto io mi soffermi spesso su questa o su quella immagine, il sentimento si innalza alla vetta più alta soltanto quando penso alla nostra unione, all'essere che solo questo amore unico ha *formato*, fondendoci entrambi così profondamente. Per ciascuno di noi, preso singolarmente, questa grandezza sarebbe rimasta eternamente irraggiungibile.]

La «grandezza» che l'uno rintraccia nell'altro e che costituisce quel «Wesen» che è la coppia duale, costituisce il principio identificatorio e, in un certo senso, 'energetico' su cui si fonda il cammino di ascesa spirituale visualizzato da Humboldt. La radice di questa concezione sta nell'assunto che ogni essere umano ammira e desidera *per natura* ogni forma di perfezione che incontra e che risponde alla propria *Anrede* esistenziale. Si tratta di un'idea di perfezione (*Vollkommenheit*) che significa accesso ad una sfera superiore dell'esistenza, equilibrio delle facoltà razionali e sensibili, armonia e libertà nell'estrinsecazione delle proprie forze.

⁷³ Su questo punto si veda, benché non in diretto riferimento al caso humboldtiano, Giuliano Baioni, *Il giovane Goethe*, op. cit., p. 351.

⁷⁴ Sul passaggio tardo-settecentesco a una concezione dinamica della Scala Naturae si veda Ulrike Zeuch, «Die *Scala naturae* als Leitmetapher für eine statische und hierarchische Ordnungsidee der Naturgeschichte», op. cit., p. 27.

⁷⁵ *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*, vol. II, op. cit., p. 4 (corsivi nostri).

L'ottimistica svolta antropologica che traspare dalle considerazioni humboldtiane induce a ricercare le manifestazioni del duale anzitutto nella sfera dei rapporti intersoggettivi. I modi specifici di un'interazione duale tra due individui rappresentano, infatti, il compimento dell'ideale antropologico di una soggettività non più reclusa nei limiti del solipsismo, inteso come esasperazione patologica dell'idea di monade chiusa, e non più dimidiata tra razionalismo e sensualità. Racchiuso nella nozione-chiave di «ganzer Mensch», questo ideale della cultura tedesca tardo-illuministica riemerge – con il saggio *Sul duale* – molti decenni più tardi rispetto alla sua gestazione originaria, mantenendo invariata la sua funzione di programma culturale e di mitologema antropologico. La tensione verso la perfezione, dischiusa nell'unità della coppia, sprona reciprocamente la ricerca di entrambi i soggetti e promuove uno scambio reciproco, in cui la perfezione dell'uno ravvisata all'esterno dall'altro diventa parte integrante del soggetto stesso e della sua personalità

Mit jedem Tage wird ja jeder noch inniger in den andern übergehn, was wir keiner Vermehrung mehr fähig halten, wird wachsen und emporblühen, und diese ewige, immer jugendlich neue Liebe wird unser Wesen vertrauter machen mit den lautereren, schleierlosen Gestalten der Wahrheit und Schönheit. Ihr lichtiges Bild wirst Du mir erscheinen in dieser Endlichkeit, sie werd ich umfassen in Dir, und Segen von ihnen wird Dein glückliches Dasein auf mich niederströmen.⁷⁶

[Ogni giorno che passa ciascuno di noi entra più profondamente nell'essere dell'altro e ciò che riteniamo non essere più in grado di potenziarsi, vediamo che invece cresce e fiorisce rigogliosamente; questo nuovo amore, eterno e perennemente giovane, renderà maggiore confidenza al nostro essere nei confronti delle forme purificate e svelate della verità e della bellezza. Di tale verità e bellezza tu mi apparirai, in questa finitudine, come la luminosa immagine, in te riuscirò ad abbracciarla e la letizia del tuo essere infonderà in me un senso di beatitudine.]

Questo sistema di perfezionamento reciproco non conduce a un'esaltazione egoistica dei due singoli soggetti, a un delirio della «grandezza» titanica di ascendenza stürmeriana, ma crea lo spazio intersoggettivo di una condivisione, da cui scaturisce un senso di «Vertrautheit» nei confronti della realtà, che è, a ben vedere, il senso ultimo dell'ideale di *Bildung* classico-romantica. L'interazione del duale crea, in altre parole, una sfera dell'agire umano in cui il singolo trova redente e riscattate le

⁷⁶ Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, vol. I, op. cit., p. 470.

proprie mancanze; il proprio essere, inoltre, non più reciso dal contatto con il mondo, trova così una dimensione familiare, una «Heimat» spirituale, in cui estrinsecare appieno le proprie facoltà.

Questo principio permette di interpretare allora l'intero discorso humboldtiano sul duale come una rielaborazione tardo-settecentesca del mito della imperfezione umana e, parallelamente, della sua ricerca di perfezionamento (*Vervollkommnung*).⁷⁷ Il concetto di perfezione designa un ideale precluso all'essere umano, ma al tempo stesso meta asintotica del suo agire. In tale concetto si radica il sapere antropologico di ciò che all'essere umano manca, la consapevolezza della propria finitudine e al tempo stesso la ricerca di un possibile cammino che ponga rimedio a questa mancanza esistenziale. Accanto al senso di distanza rispetto all'ideale nasce il desiderio, la *Sehnsucht*, di superare tale distanza. Nella specifica visione humboldtiana di questo mito costitutivo il singolo individuo può trovare accesso a una condizione di affrancamento esistenziale soltanto nel rapporto complementare con un altro, nell'interazione duale con un Tu che risponde alla sua invocazione.

Probabilmente ripensando alla sua esperienza personale, ma al tempo stesso delineando un'immagine dotata di carattere generale, Humboldt scriverà nel saggio *Sul duale*:

Der in seiner allgemeinsten und geistigsten Gestaltung aufgefasste Geschlechtsunterschied führt das Bewusstsein einer, nur durch gegenseitige Ergänzung zu heilenden Einseitigkeit durch alle Beziehungen des menschlichen Denkens und Empfindens hindurch.⁷⁸

[Colta nella sua conformazione più generale e spirituale, la differenza dei sessi conduce alla consapevolezza di un'unilateralità che può essere guarita soltanto dal completamento reciproco attraverso tutte le relazioni del pensare e del sentire umano.]

La dimensione della perfezione, sempre sottratta all'attingibilità umana, è al tempo stesso il fine verso cui mobilitare ogni energia. Il duale, si potrebbe dire, è il dispositivo che, come un'immagine mitica di orientamento, traduce questa immagine di ascensione progressiva nella sfera della relazione interpersonale di un

⁷⁷ In generale su questo mito si veda Jan Assmann, «Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommnung». In: Aleida Assmann, Jan Assmann (Hrsg.), *Vollkommenheit. Archäologie der literarischen Kommunikation X*. München: Fink, 2010, pp. 65-81.

⁷⁸ GS VI, 26; 725

Io e un Tu, e nelle forme dell'amicizia, dell'amore e di ogni comunione spirituale, funge da terapia («heilen») che intende redimere dalle angustie dell'unilateralità e della finitudine umana.

10. Amicizia, amore, comunione spirituale: fondamenti humboldtiani di antropologia letteraria

«Amicizia» (*Freundschaft*), «amore» (*Liebe*), «comunione spirituale» (*geistige Gemeinschaft*) – i termini menzionati da Humboldt sono, a ben vedere, anche i problematici termini attorno ai quali ruota, come dimostra la tradizione storiografica,⁷⁹ la letteratura romanzesca del tardo Settecento tedesco. La teoria humboldtiana del duale si mostra, cioè, strettamente connessa con l'immaginario letterario dell'epoca e accompagna da un punto di vista solo apparentemente distante i processi di costituzione di una nuova soggettività del personaggio finzionale. Si può anzi dire che, nella sua versione filologica, ma soprattutto esistenziale, il mito del duale trae energie da questo immaginario letterario, rappresentando – come ha ipotizzato Giuliano Baioni – «la cifra [...] mitica di tutta l'età classico-romantica».⁸⁰ Nel momento in cui la letteratura romanzesca del periodo concepisce l'amore come rapporto *duale* di coppia e non più o non soltanto come conquista e tormento di un individuo maschile spregiudicato (era il caso delle poetiche stürmeriane) o come disinvolta strategia di seduzione femminile (come nei romanzi licenziosi di ascendenza francese), l'immaginario antropologico-letterario è già oltre tutto ciò che di stürmeriano, libertino o illuministico c'era ancora nel suo orizzonte culturale e risulta aperto a nuovi orizzonti semantici e nuove possibilità diegetiche.⁸¹ In essi l'amore, colto alla luce del duale, si distingue dagli altri discorsi affettivi dell'epoca e della metaforica che li aveva sostenuti, producendo nuove significazioni e articolazioni semantiche. Come ha affermato Michael Titzmann,

⁷⁹ Almeno a partire dal saggio di Ladislao Mittner, «L'amicizia e l'amore nella letteratura tedesca del Settecento». In: *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari* I (1962), pp. 79-108.

⁸⁰ Giuliano Baioni, *Il giovane Goethe*. Torino: Einaudi, 1996, p. 351.

⁸¹ *Ibidem*

die Freisetzung affektiver Zuwendung und die Neubewertung der tradierten Beziehungsmöglichkeiten führt hier offenkundig zum Problem der Abgrenzung der verschiedenen Emotionen (Verwandtschaft – Freundschaft – Liebe), sofern diese innerhalb derselben Generation stattfinden.⁸²

[La liberazione del discorso affettivo e la rivalutazione dei possibili modelli relazionali derivati dalla tradizione rende evidentemente problematica una distinzione dei diversi tipi di emozione (legame di parentela – amicizia – amore) all'interno di una stessa generazione.]

Benché Titzmann non si riferisca al discorso humboldtiano sul duale, egli coglie con lucidità la sovrapposizione dei diversi registri espressivi della sentimentalità e la contaminazione del discorso amoroso con una metaforica che pertiene, invece, più propriamente al linguaggio della parentela. Il sentimento amoroso del duale infatti, come si è visto in precedenza, si estrinseca e si alimenta nel suo immaginario grazie all'idea di vincoli di natura – ad esempio di gemellarità, fratellanza o figliolanza – che vengono 'estesi' simbolicamente anche a relazioni che sono esito della scelta di un soggetto, ma che al contempo vengono presentati come motivati da vincoli necessari e indissolubili. Se il periodo di fine Settecento rappresenta, secondo la nota definizione di Reinhart Koselleck, una «Sattelzeit», ciò si mostra in tutta la sua problematicità ed incertezza anzitutto sul fronte dell'erosione e della susseguente ri-articolazione semantica del discorso affettivo. Dei termini-chiave di questo discorso e delle loro interne corrispondenze il mito humboldtiano del duale rappresenta una nuova e complessa interpretazione.

È opportuno ricordare a questo proposito un passo tratto dai *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe, in cui Natalie, la futura consorte di Wilhelm, richiama in un dialogo con il protagonista la pluralità di concezioni erotico-amorose dell'epoca per dichiararsene infine insoddisfatta e alludere, in maniera involontaria grazie allo sviluppo degli eventi narrati, a una nuova forma di relazione che, come intendiamo mostrare, denota una serie di analogie con il concetto humboldtiano del duale:

⁸² Michael Titzmann, «Literarische Strukturen und kulturelles Wissen: Das Beispiel inzestuöser Situationen in der Erzählliteratur der Goethezeit und ihrer Funktionen im Denksystem der Epoche». In: Jörg Schönert (Hrsg.), *Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920*. Tübingen: Niemeyer, 1991, pp. 229-279, qui p. 268.

‘Es ist vielleicht nicht außer der Zeit, wenn ich Ihnen sage, daß alles, was uns so manches Buch, was uns die Welt als Liebe nennt und zeigt, mir immer nur als ein Märchen sei’. ‘Sie haben nicht geliebt?’ rief Wilhelm aus. ‘Nie oder immer’ versetzte Natalie.⁸³

[‘Forse non è fuori luogo dirle che tutto ciò che i libri e il mondo chiamano e definiscono amore, a me è parso sempre e soltanto una favola’. ‘Lei non ha mai amato?’ esclamò Wilhelm. ‘Mai o sempre!’ rispose Natalie.]

È qui segnalata in forma paradossale («nie oder immer») l’insufficienza dei codici linguistici e delle convenzioni comportamentali dell’epoca – anzitutto della cultura *empfindsam* – a dare un nome a un sentimento che si concepisce come nuovo e incomparabile, ma anche lontano dal mero mondo di una «Schwärmerei» sentimentale, e più prossimo ad un agire concreto e improntato ad una versione secolarizzata della *charitas* cristiana.⁸⁴ Si fa strada in quelle parole l’idea di un amore duale sacro che, essendo percepito come dato di natura, nulla conosce del carattere imprevedibile e incalcolabile della passione subitanea e rappresenta il vertice di una cultura etico-estetica che fonda nel rapporto di coppia la possibilità di costituire un edificio della cultura umana da opporre alla mancanza di senso e di ordine con cui la storia, ma anche la natura, possono apparire agli occhi di una soggettività moderna afflitta dalla malinconia, intesa come malattia di un’intera epoca.

Al tempo stesso, l’idea di un’appartenenza reciproca ed esclusiva, l’idea di un amore che mai si inaridisce, di un fuoco che mai si spegne, non può essere considerata soltanto come una rinascenza o una trasformazione della cultura sentimentale. Si manifestano infatti nella cifra del duale potenzialità semantiche e antropologiche sconosciute al discorso erotico settecentesco, che la stessa categoria di *amour-passion* nella versione articolata da Niklas Luhmann⁸⁵ stenta ad esaurire o comprendere adeguatamente. I luoghi comuni e i valori asessuati delle amicizie

⁸³ Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: dtv, 2000 [1981]. Band VII, 538; traduzione italiana di Anita Rho ed Emilio Castellani. In: Goethe, *Wilhelm Meister. Gli anni di apprendistato*. Milano: Adelphi, 2006, p. 484.

⁸⁴ Su questo punto si veda lo studio di Hans-Jürgen Schings, «Nathalie und die Lehre des †††. Zur Rezeption Spinozas in *Wilhelm Meisters Lehrjahren*». In: *Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins* 89/90/91 (1985/86/87), pp. 37-88.

⁸⁵ Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

sublimi che avevano goduto di capillare diffusione soprattutto grazie al *medium* delle *Moralische Wochenschriften* dell'epoca,⁸⁶ vengono ora rimodellati in funzione di una nuova euristica dell'esperienza amorosa, mirando a dare concreta forma all'ideale di un «ganzer Mensch».

11. Il *Bildungsroman*, una poetica del duale?

La letteratura romanzesca di fine secolo è il terreno in cui si prepara questo progetto antropologico.⁸⁷ L'amore duale coniuga in sé sensualità e razionalità, pulsione e sublimazione, e implica così un momento etico e razionale – quasi volontaristico – che non cede in maniera unilaterale al richiamo chimico delle passioni, ma concepisce il desiderio come eterna metamorfosi di una forma individuata e unica. L'esperienza amorosa al centro delle grandi opere del *Bildungsroman* classico, si mostra infatti come un senso di appartenenza reciproca, per il quale i personaggi coinvolti si sentono o si scoprono racchiusi da una peculiare mancanza di indipendenza affettiva e identitaria secondo i modi propri della figura retorica dell'endiadi.⁸⁸ Ne aveva dato una resa metaforica di grande valore poetico Christoph Martin Wieland (1733–1813) nel suo romanzo *Don Sylvio von Rosalva* (1764), dove le tradizionali metafore dell'amore inteso come forza magnetica o gravitazionale di attrazione, modellate sulla concezione newtoniana della fisica, ricevevano un

⁸⁶ Si veda Barbara Beßlich, «Zorn in empfindsamen Zeiten». In: Bernhard Walcher – Misia Doms (Hrsg.), *Periodische Erziehung des Menschengeschlechts. Moralische Wochenschriften im deutschsprachigen Raum*. Bern [...]: Peter Lang, 2012, pp. 239-257.

⁸⁷ Ci avvaliamo in questo senso di una tesi sostenuta da Wolfgang Riedel, che ha sostanzialmente inaugurato l'indirizzo di studi che si è soliti definire *literarische Anthropologie*: «Anders als die Philosophie [...] ist die Literaturwissenschaft von sich aus anthropologieaffin. Wiewohl eine Geisteswissenschaft wie die Philosophie, hat sie es mit einer Gestalt des Geistes zu tun, die sich im Unterschied zur reinen Vernunft des Transzendentalsubjekts von den empirischen menschlichen Individuen, ihrer kontingenten und gefährdeten Natur, ihren Affekten, Trieben und Träumen nicht lösen kann noch will. [...] Wo sonst in der sprachlichen Überlieferung, wenn nicht in der Literaturgeschichte, ließe sich eine Geschichte der Einbildungskraft oder der Gefühle fassen? Zugespitzt gesagt: die Dichtung ist der Diskurs des Anderen der Vernunft. [...] In diesem Sinne ‚ist‘ Literatur Anthropologie». Wolfgang Riedel, «Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft». In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Sonderheft 6, 1994, pp. 93-157, qui p. 101.

⁸⁸ Sul concetto di endiadi come strategia diegetica intrinsecamente legata alle forme del duale si veda Andrew J. Bell, *The Latin Dual*, op. cit., pp. 257-263.

supplemento semantico che preludeva all'idea di un amore duale nuovo e conteneva già in sé l'esito delle vicende narrate. Così scrive il narratore di Wieland:

Die schöne Felicia befand sich, in Absicht ihres Herzens, ungefähr in den nämlichen Umständen. Don Sylvio hatte zum wenigsten eine eben so starke magnetische Kraft für sie als sie für ihn. [...] Diese gegenseitige Anziehung beschleunigte natürlicher Weise die wundervolle Concentration, die daraus zu erfolgen pflegt, und indem beide zu gleicher Zeit anzogen und angezogen wurden, so befand sichs, daß, ehe sie es selbst gewahr wurden, ihre Seelen einander schon in allen Puncten berührten, und also nicht viel leichter wieder von einander zu scheiden waren, als ein paar Tautropfen, die im Schoß einer halb geöffneten Rose zusammen geflossen sind.⁸⁹

La bella Felicia si trovava, per quanto riguarda il suo cuore, pressappoco nella stessa situazione. Don Sylvio provava per lei quantomeno una forza magnetica altrettanto forte rispetto a quella ch'ella sentiva per lui. [...] Questa attrazione reciproca accelerava in modo naturale quella meravigliosa concentrazione che solitamente ne deriva, e mentre entrambi si attraevano e venivano attratti, accadeva che, prima che loro se ne accorgessero, le loro anime già si sfiorassero in tutti i punti e non si sarebbe potuto facilmente separarle di nuovo, l'una dall'altra, al pari di due gocce di rugiada, congiunte nella corolla di una rosa appena sbocciata.

L'idea di una fusione armonica e simmetrica delle due anime viene qui resa dall'immagine organica di due gocce di rugiada che, come un'endiadi, si uniscono indissolubilmente nel «grembo» di un fiore. Sono i tratti distintivi che caratterizzano il duale grammaticale – li ricordiamo: vincolo di appartenenza reciproca, idea di necessità e originarietà del legame, rapporto di correlazione – a costituire il fondamento semantico anche di questa poetica della dualità amorosa. Nella particolare conformazione di questo legame con l'Altro, dunque nella natura stessa del duale, risiede il punto di svolta grazie al quale è possibile superare quel fenomeno di alienazione narcisistica, corrispettivo diegetico del solipsismo filosofico, che aveva caratterizzato gran parte delle figure letterarie dello Sturm und Drang, lacerate dal bisogno spasmodico di essere amate da una figura che fosse immagine speculare delle loro proiezioni. *Werther*, in questo caso, era l'esempio più sconvolgente, ma anche insuperato da un punto di vista estetico.

⁸⁹ Christoph Martin Wieland, *Der Sieg der Natur über die Schwärmerei oder Die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva. Eine Geschichte worin alles Wunderbare natürlich zugeht*. In: Id., *Werke*, hrsg. von F. Martini und H. W. Seiffert. München, 1964-1968, Bd. 1, pp. 225 e 228 (traduzioni nostre).

Con l'esperimento grecizzante della *Geschichte des Agathon* (redatto in tre diverse versioni nel 1766-67; 1794 e 1800) Wieland conduce a piena maturazione linguistica e stilistica la semantica delle emozioni e la pluralità delle relazioni affettive che aveva caratterizzato la tradizione romanzesca e lirica del primo Settecento tedesco. In un mirabile sforzo di articolazione simbolica di un orizzonte antropologico,⁹⁰ il romanzo di Wieland segna – come ha affermato Wolfgang Preisendanz – una «svolta rivoluzionaria nella poetica del tempo».⁹¹ Grazie all'alto grado di elaborazione stilistica la psicologia del personaggio acquista in Wieland una tensione, una complessità e una drammaticità fino ad allora sconosciute. Il duale si affaccia qui in netta distinzione rispetto alle codificazioni del discorso amoroso dell'epoca;⁹² esso viene articolato attraverso la narrazione delle intricatissime vicende del giovane protagonista Agathon e del suo rapporto con Psyche, un'eterica figura femminile che riaffiora ritmicamente nelle pieghe del testo come secondo estremo di una dualità da cui scaturisce l'identità letteraria di Agathon stesso.

Sintomatico è a questo riguardo un capitolo della storia intitolato *Die Liebe in verschiedenen Gestalten* ('Le diverse forme dell'amore'),⁹³ in cui Wieland ha occasione di richiamare all'attenzione del lettore le principali convenzioni sentimentali dell'epoca, per poi mostrare in maniera 'contrastiva' la novità e la specificità del rapporto duale che lega Agathon e Psyche. Ne emergono tutti i tratti semantici esposti a proposito del duale: il protagonista, mosso dall'angosciosa sensazione di un vuoto che lo trafigge («ein Leeres in mir zu fühlen»)⁹⁴ e di una

⁹⁰ Hans-Jürgen Schings, «Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung». In: Bernhard Fabian – Wilhelm Schmidt-Biggemann – Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen*. München 1980, pp. 247-275.

⁹¹ «einen Umbruch der Poetik», Wolfgang Preisendanz, «Die Auseinandersetzung mit dem Nachahmungsprinzip in Deutschland und die besondere Rolle der Romane Wielands (*Don Sylvio, Agathon*)». In: Hans-Robert Jauß (Hrsg.), *Nachahmung und Illusion*. München: Eidos, 1964, pp. 72-93, qui p. 73.

⁹² Cfr. Laura Auteri, «Die Chance der Zweisamkeit. Zu Wielands Begriff der Liebe». In: *Wieland-Studien*, Band III, 1996, pp. 107-122.

⁹³ Christoph Martin Wieland, *Geschichte des Agathon*. Hrsg. Von Klaus Manger. In: Id., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. Von Gonthier-Louis Fink [et alii]. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1986, Bd. III (le traduzioni dei passi citati sono nostre).

⁹⁴ *Ivi*, p. 217.

voluttuosa malinconia che lo paralizza («einer wollüstigen Schwermut nachzuhängen»),⁹⁵ cerca dapprima conforto nel tempio delle amicizie sublimi – eco della tradizione klopstockiana – ma se ne dichiara insoddisfatto: «Un amico – così mi illudevo – avrebbe soddisfatto questa segreta nostalgia che avvolgeva il mio cuore» («ein Freund (bildete ich mire in) ein Freund würde diese geheime Sehnsucht meines Herzens befriedigen»);⁹⁶ tuttavia Agathon deve presto constatare che «nonostante un numero sì grande di squisiti fanciulli [...] non ve n'era uno cui la natura avesse dato di essere in tutto concorde con me» («unter einer so großen Anzahl von auserlesenen Jünglingen [...] war nicht ein einziger, den die Natur so vollkommen mit mir zusammen gestimmt hatte»)⁹⁷

La ricerca di Agathon si ispira all'ideale pitagorico e musicale di una consonanza perfetta tra due individui che travalica le possibilità tradizionali dell'*amicizia*. Wieland tratteggia con levità e introspezione le evoluzioni del desiderio di Agathon fino all'incontro *salvifico* con la giovane Psyche: «I miei sguardi erravano», «il mio cuore non giudicava più secondo le regole dell'arte», «quella creatura aveva distolto i miei sguardi da ogni altra occupazione» («Meine Blicke irrten», «mein Herz urteilte nicht nach den Regeln der Kunst», «sie löschte alles andre aus meinen Augen»)⁹⁸ L'innamorato dimostra che la sua inclinazione non è passeggero capriccio, ma un effetto che sin dall'origine si concepisce come profondo e duraturo, «come se il nostro amore durasse ormai da molti anni» («als ob wir uns schon viele Jahre geliebt hätten»)⁹⁹ Tra reticenze e respiscenze del narratore, l'incontro con Psyche si configura come un momento decisivo nella delineazione identitaria di Agathon:

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ *Ivi*, p. 220.

⁹⁹ *Ivi*, p. 119.

Dieser Augenblick brachte in meiner Seele eine Veränderung hervor, welche mir, da ich in der Folge fähig wurde, über meinen Zustand zu denken, dem *Übergang in eine neue und vollkommene Art des Daseins* gleich zu sein schien.¹⁰⁰

[Questo attimo provocò nella mia anima un mutamento che, potendo in seguito riflettere sulla mia condizione, mi pareva in tutto simile all'ingresso in una nuova e più perfetta forma dell'esistenza.]

In questa concezione dell'amore, in cui confluiscono echi della tradizione platonica ma anche della lirica cortese e in cui il mito del duale si oppone a quella corrente materialista e nichilista che – come dimostra il personaggio del filosofo Hippias – aveva cinicamente assimilato la sfera delle passioni agli appetiti chimici del sensorio,¹⁰¹ si assiste al trionfo di un umanesimo, tanto moderno sotto la veste greca, che reca il sigillo più autentico del classicismo Wielandiano.¹⁰² La presenza di Psyche, per la quale l'io narrante stenta a trovare significanti in grado di darne opportuna definizione,¹⁰³ empie di senso la soggettività del personaggio («erfüllt das Innerste meines Wesens»),¹⁰⁴ secondo una relazione che si vuole di corrispondenza simmetrica perfetta:

Diese liebenswürdige Person hatte mich zu eben der Zeit, da ich sie erblickte, wahrgenommen; und es war etwas mit den Regungen meines Herzens Übereinstimmendes in dem ihrigen vorgegangen.¹⁰⁵

[Questa adorabile persona si era accorta della mia presenza nello stesso momento in cui il mio sguardo la intravede; nel suo cuore era accaduto qualcosa di affine e concorde ai moti che agitavano il mio.]

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 121.

¹⁰¹ Hans-Jürgen Schings, «Agathon – Anton Reiser – Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts im Bildungsroman». In: Wolfgang Wittkowski (Hrsg.), *Goethe im Kontext*. Tübingen: Niemeyer, 1984, pp. 42-63, in part. p. 73 (con protocollo di discussione pp. 82-88).

¹⁰² Robert Kiehl, *Das Experiment des aufgeklärten Bildungsromans: Ein Vergleich der Fassungen von Christoph Martin Wielands "Geschichte des Agathon"*. Würzburg: K&N, 2008.

¹⁰³ «Solche Augenblicke sind keiner Beschreibung fähig; für solche Freuden hat die Sprache keinen Namen, die Natur keine Bilder, und die Phantasie selbst keine Farben», in Wieland, *Agathon*, op. cit., p. 249.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 221.

¹⁰⁵ *Ibidem*

12. *Antwortende Gegenbilder*: La «Heimat» del duale

Nello scritto *Zu brüderlichem Andenken Wielands* ('In fraterno ricordo di Wieland') Goethe aveva commentato con grande profondità le vicende esistenziali di Agathon rimarcando tuttavia, quale difetto dello stile wielandiano, la separazione che sussisteva tra il mondo delle «idealische Gestalten», da un lato, e l'esperienza di una «gemeine Welt», dall'altro.¹⁰⁶ Goethe aveva, cioè, intuito che il senso di pienezza esistenziale riconosciuto da Agathon nell'incontro con Psyche era una fantasia meramente interiore, legata alla sua «tendenza verso il bello ideale», una fantasia che rimaneva cioè priva di un luogo esperienziale, di un 'Lebensraum' concreto.

Il concatenarsi delle vicende del protagonista wielandiano e il susseguirsi vorticoso degli scenari del romanzo – Atene, Smirna, Siracusa, fino all'utopica e dispotica terra di Taranto – non avevano potuto sopperire a quel senso di «Heimatlosigkeit», di doloroso spaesamento esistenziale, che accompagnava invariabilmente gli slanci di entusiasmo di Agathon per Psyche, condannandolo all'inquietudine di una *Sehnsucht* costante e indizio della sua insuperabile *Schwärmerei*.

Probabilmente a questa esigenza risponde la scena dei *Lehrjahre* con cui Goethe apre il Libro Settimo e che rappresenta forse la chiave di volta dell'intero romanzo. Dopo l'apparizione dell'Amazzone, nella quale Wilhelm riconosce con l'istantaneo «sie ist's!» la figura di Natalie, il senso di appartenenza reciproca che lega i due personaggi costituisce l'elemento che trasforma la realtà circostante nella «Heimat» di un sentimento di redenzione esistenziale. Il sentimento della dualità fa qui riferimento ad un rapporto con l'alterità che permette l'accesso alle forme della socialità ed è dunque premessa e compimento più alto dell'ideale di *Bildung* che attende il protagonista. All'opposto di un *Doppelgänger*, Natalie è per Wilhelm un «antwortendes Gegenbild»,¹⁰⁷ il volto rassicurante che dà l'unico senso possibile

¹⁰⁶ Johann Wolfgang von Goethe, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Band XII: *Biographische Einzelschriften*. Zürich: Artemis, 1949, pp. 698s.

¹⁰⁷ L'espressione si trova nel saggio di Goethe dedicato a Winckelmann (in: Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: dtv, 2000 [1981]. Band IX, p. 97) e in quella espressione si può rintracciare la stessa concettualità che anima la riflessione humboldtiana sul duale dell'io del Tu.

alla *Anrede* esistenziale rivolta dal soggetto al mondo esterno. Sotto il simbolo dell'arcobaleno, cifra goethiana dell'armonia di terra e cielo, Wilhelm non sente più l'angoscia dell'assenza o l'affanno della ricerca che avevano caratterizzato la sua vicenda fino a quel momento e che avevano trovato nella poesia di Mignon e nel personaggio dell'Arpista un corrispettivo oggettivo:

Der Frühling war in seiner völligen Herrlichkeit erschienen; ein frühzeitiges Gewitter, das den ganzen Tag gedrohet hatte, ging stürmisch an den Bergen nieder, der Regen zog nach dem Lande, die Sonne trat wieder in ihrem Glanze hervor, und auf dem grauen Grunde erschien der herrliche Bogen. Wilhelm ritt ihm entgegen und sah ihn mit Wehmut an. «Ach!» sagte er zu sich selbst, «erscheinen uns denn eben die schönsten Farben des Lebens nur auf dunklem Grunde? Und müssen Tropfen fallen, wenn wir entzückt werden sollen? Ein heiterer Tag ist wie ein grauer, wenn wir ihn ungerührt ansehen, und was kann uns rühren, als die stille Hoffnung, daß die angeborne Neigung unsers Herzens nicht ohne Gegenstand bleiben werde? Uns rührt die Erzählung jeder guten Tat, uns rührt das Anschauen jedes harmonischen Gegenstandes; wir fühlen dabei, daß wir nicht ganz in der Fremde sind, wir wäñnen einer Heimat näher zu sein, nach der unser Bestes, Innerstes ungeduldig hinstrebt.¹⁰⁸

[La primavera era apparsa in tutto il suo splendore; un temporale precoce, che aveva minacciato tutto il giorno si abbatté violento sulle montagne, poi la pioggia si spostò sulla pianura, il sole tornò a brillare fulgido e sullo sfondo grigio splendé magnifico l'arcobaleno. Wilhelm gli cavalcava incontro, e lo guardò con malinconia. «Ah!» disse fra sé «i più bei colori della vita ci appaiono dunque solamente su uno sfondo scuro ed è necessario che cadano gocce di pioggia perché possiamo entusiasmarci? Un giorno sereno è uguale a uno grigio se lo guardiamo indifferenti; e che cosa può commuoverci se non la segreta speranza che le innate tendenze del nostro cuore non abbiano a restare senza oggetto? Ci commuove il racconto di ogni buona azione, la vista di ogni cosa armoniosa; sentiamo allora di non essere interamente spaesati, ci immaginiamo di essere più vicini a una patria, alla quale la parte migliore, la più intima di noi, aspira impaziente.]

Nell'immagine di Natalie e nella certezza ormai indubitabile della sua presenza Wilhelm lascia definitivamente i desolati territori della «Ferne» e fa ingresso nel cosmo armonico di una «Heimat», insieme interiore ed esteriore, nella quale egli vede riflessa per la prima volta l'immagine ideale di se stesso. Nel delineare i confini affettivi e simbolici di questa «Heimat des Dualis»,¹⁰⁹ per riprendere

¹⁰⁸ Goethe, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: dtv, 2000 [1981]. Band VII, p. 421 (trad. it. di Anita Rho ed Emilio Castellani. In: Goethe, *Wilhelm Meister. Gli anni di apprendistato*. Milano: Adelphi, 2006, p. 379).

¹⁰⁹ Wilhelm von Humboldt, *Ueber den Dualis*, op. cit., p. 24.

un'ultima volta le parole di Humboldt, il narratore concede a Wilhelm il dono di poter fidare nella beatitudine di un legame inscritto nel segno del duale.

BIBLIOGRAFIA

Opere e carteggi di Wilhelm von Humboldt

- Humboldt, Wilhelm von, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Albert Leitzmann. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Behr, 1903-1912 [riproduzione fotomeccanica: Berlin: Walter de Gruyter, 1968].
- , *Ueber den Dualis. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 26. April 1827*, Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1828.
- , «Ueber den Dualis». In: *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1827. Nebst der Geschichte der Akademie in diesem Zeitraum*. Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, in Commission bei F. Dümmler, 1830, pp. 161–187.
- , *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, mit einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836.
- , *Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1963] 2010.
- , *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant. Tübingen, Basel: Francke, [1994] 2002.
- , *Südamerikanische Grammatiken*. Herausgegeben von Manfred Ringmacher und Ute Tintemann. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 2011.
- , *Scritti filosofici*. A cura di Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore. Torino: UTET, [2004] 2007.
- Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*. Hrsg. von Rudolf Haym. Berlin: Gaertner, 1859.
- Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi*. Herausgegeben und erläutert von Albert Leitzmann. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1892.

- Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen.* Hrsg. von Anna von Sydow, Bd. I-VII. Berlin: Mittler, 1907-1916.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm von Humboldt und August Wilhelm Schlegel.* Hrsg. von Albert Leitzmann, mit einer Einleitung von B. Delbrück. Halle an der Saale: Niemeyer, 1908.
- Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander v. Humboldt.* Hrsg. von Albert Leitzmann, Berlin: Bondy, 1909.
- Wilhelm von Humboldts Briefe an eine Freundin.* Hrsg. von Albert Leitzmann. Leipzig: Insel, 1912.
- Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt.* Urkunden und Umriss. Hrsg. von Albert Leitzmann. Bonn: Röhrscheid, 1936.
- Briefe an Karl Gustav von Brinkmann.* Herausgegeben und erläutert von Albert Leitzmann. Leipzig: Hiersemann, 1939.
- Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt,* hrsg. von Walter Seidel, Band II, Berlin: Aufbau-Verlag, 1962.
- Briefe an Friedrich August Wolf.* Textkritisch herausgegeben und kommentiert von Philip Mattson. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990.

Opere di letteratura primaria

- Goethe, Johann Wolfgang, *Werke.* Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München: Beck, ¹⁴1989.
- , *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche.* Zürich: Artemis, 1949.
- , *Tutte le poesie.* Edizione diretta da Roberto Fertonani con la collaborazione di Enrico Ganni. Volume III: *Divan occidentale-orientale.* Milano: Arnoldo Mondadori, 1997.
- Hesiodus, *Teogonia.* A cura di Eleonora Vasta, testo originale a fronte. Milano: Mondadori, 2004.
- Herodotus, *Le storie.* Vol. IV: *La Scizia e la Libia.* Introduzione e commento di Aldo Corcella, traduzione di Augusto Fraschetti. Milano: Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, 1993.
- Homerus, *Odissea.* Volume III: *Libri IX-XII.* A cura di Alfred Heubeck, traduzione di G. Aurelio Privitera, Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, 1983.

- Moritz, Karl Philipp, *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie*. Berlin: Johann Friedrich Unger, 1786 [riproduzione anastatica a cura di H.J. Schrimpf, Stuttgart: Metzler, 1968].
- Ovidius, Publius Naso, *Fasti e frammenti*. A cura di Fabio Stok. In: Ovidius, *Opere*, vol. IV, Torino: UTET, 1999.
- , *Metamorfosi*. Testo a fronte, a cura di Piero Bernardini Marzolla, con uno scritto di Italo Calvino. Torino: Einaudi, 1979.
- Rufus, Quintus Curtius, *Storie di Alessandro Magno*. Introduzione, traduzione e note di Giovanni Porta. Milano: BUR, 2005.
- Schiller, Friedrich, *Sämtliche Werke*. 5 Bände. München: DTV, 2004.
- Schlegel, August Wilhelm, *Indische Bibliothek*. 3 Bände. Bonn: Weber, 1823-1830.
- Wieland, Christoph Martin, *Der Sieg der Natur über die Schwärmerei oder Die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva. Eine Geschichte worin alles Wunderbare natürlich zugeht*. In: Id., *Werke*, hrsg. von F. Martini und H. W. Seiffert. München, 1964-1968.
- , *Geschichte des Agathon*. Hrsg. Von Klaus Manger. In: Id., *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. Von Gonthier-Louis Fink [et alii]. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1986.

Letteratura critica

- Adorno, Theodor W., «Glosse über Persönlichkeit» [1966]. In: Id., *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, pp. 51-55.
- Agazzi, Elena, *Il prisma di Goethe. Letteratura di viaggio e scienza nell'età di Goethe*. Napoli: Guida, 1996.
- (a cura di, insieme a Enrico Giannetto e Franco Giudice), *Representing Light Across Arts and Sciences. Theories and Practices*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011.
- , «Die Blitzartigkeit der kleinen Form. Gedanken über die Metapher im Bezug auf die Wissenslehre bei Georg Christoph Lichtenberg». In: Ead. (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 69-80.
- Alt, Peter-André, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*. 2 Bände. München: Beck, 2000.

- Anton, Herbert, *Der Raub der Proserpina. Literarische Traditionen eines erotischen Sinnbildes und mythischen Symbols*. Heidelberg: Winter, 1967.
- Assmann, Jan, «Mythen der Unvollkommenheit, Mysterien der Vervollkommnung». In: Aleida Assmann, Jan Assmann (Hrsg.), *Vollkommenheit. Archäologie der literarischen Kommunikation X*. München: Fink, 2010, pp. 65-81.
- Auteri, Laura, «Die Chance der Zweisamkeit. Zu Wielands Begriff der Liebe». In: *Wieland-Studien*, Band III, 1996, pp. 107-122.
- Baioni, Giuliano, *Goethe. Classicismo e Rivoluzione*. Torino: Einaudi, [1969] 1998.
- , «Forma e simbolo in Goethe». In: Oddone Longo (a cura di), *Forma, rappresentazione, struttura*. Napoli: Laboratorio Servizio Tecnologia, 1987, pp. 203–214.
- , «L'alchimia, la chimica e il fiore androgino». In: Johann Wolfgang Goethe, *Le affinità elettive*. A cura di Giuliano Baioni, traduzione di Paola Capriolo, con testo a fronte. Venezia: Marsilio, 1999, pp. 9-92.
- , *Il giovane Goethe*. Torino: Einaudi, 1996.
- Bell, Andrew J., *The Latin Dual and Poetic Diction. Studies in numbers and figures*. London: Oxford University Press, 1923.
- Berghahn, Cord-Friedrich, «Statue und Schattengestalt: Wilhelm von Humboldts Homer». In: Hermann Korte (Hrsg.), *Homer und die deutsche Literatur* (Sonderband der Edition *Text+Kritik*). München: Ed. Text+Kritik, 2010, pp. 148-167.
- , «Urbane Semantik. Metropolenerfahrung bei Wilhelm von Humboldt am Beispiel der Pariser Tagebücher». In: Iwan D'Aprile (Hrsg.), *Tableau de Berlin. Beiträge zur Berliner Klassik (1786-1815)*. Hannover-Laatzten: Wehrhahn, 2005, pp. 307-330.
- Berglar, Peter, *Wilhelm von Humboldt mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, [1970]⁹2003.
- Bernhardi, August Ferdinand, *Anfangsgründe der Sprachwissenschaft*. Berlin: Frölich, 1805 [ristampa anastatica Stuttgart: Frommann-Holzboog 1990].
- , *Sprachlehre*. 2 Bände. Berlin: Fröhlich, 1801-1803.
- Beßlich, Barbara, «Zorn in empfindsamen Zeiten». In: Bernhard Walcher, Misia Doms (Hrsg.), *Periodische Erziehung des Menschengeschlechts. Moralische Wochenschriften im deutschsprachigen Raum*. Bern [...]: Peter Lang, 2012, pp. 239-257.
- Black, Max, «Models and Archetypes». In: Id., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1962, pp. 219-243.

- Blumenbach, Johann Friedrich, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Göttingen: Dieterich, ⁴1781.
- Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [trad. it. di Bruno Argenton, *La leggibilità del mondo*, Bologna: Il Mulino, 1984].
- , «Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung». In: Id., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, pp. 139-171.
- Bopp, Franz, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen*, Band I, Berlin: Dümmler, ³1868.
- Borsche, Tilman, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Bösch, Sarah, *Wilhelm von Humboldt in Frankreich. Studien zur Rezeption (1797–2005)*. Paderborn [...]: Schöningh, 2006.
- Brugmann, Karl, *Die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen. Eine semasiologisch-etymologische Untersuchung*. Leipzig: Edelmann, 1893.
- Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, ¹⁰2006.
- Caianiello, Silvia, *La 'duplice natura' dell'uomo. La polarità come matrice del mondo storico in Humboldt e in Droysen*. Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino, 1999.
- Carrano, Antonio, «Introduzione». In: Wilhelm von Humboldt, *Scritti sul linguaggio*. Napoli: Guida, 1989.
- , «Wilhelm von Humboldt: la morale suprema». In: Corrado Malandrino (a cura di), *Politica, scienze e cosmopolitismo. Alexander e Wilhelm von Humboldt*. Milano: Franco Angeli, 1997, pp. 278-294.
- , *Un eccellente dilettante. Saggio su Wilhelm von Humboldt*. Napoli: Liguori, 2001.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg: Meiner, [1923] 2010.
- , «Die kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie». In: *Festschrift für Paul Hensel*. Hrsg. von Julius Binder. Greiz: Ohag, 1923, pp. 105–127.
- , *Il mito dello Stato*. Milano: SE, 2010.

- Chabrolle-Cerretini, Marie, *La «vision du monde» de Wilhelm von Humboldt. Histoire d'un concept linguistique*. Lyon: ENS Éd., 2007 [pubblicato] 2008.
- Cometa, Michele, «La passione della duplicità. Geometrie della *Goethezeit*». In: Luciano Zagari (a cura di), *Simmetria e antisimmetria. Due spinte in conflitto nella cultura dei paesi di lingua tedesca*. Pisa: ETS, 2001, pp. 53-91.
- Conte, Maria-Elisabeth, «Semantische und pragmatische Ansätze in der Sprachtheorie Wilhelm von Humboldts». In: Herman Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*. Berlin-New York: DeGruyter, 1976, pp. 616-631.
- , «Frammenti di pragmatica humboldtiana». In: *Lingua e stile* 27 (1992), pp. 505-521.
- Del Bello, Davide, *Forgotten Paths. Etymology and the Allegorical Mindset*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- Delbrück, Berthold, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*. Erster Theil. Strassburg: Karl J. Trübner, 1893.
- Di Cesare, Donatella, «Introduzione». In: Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue*. Traduzione e Introduzione a cura di Donatella Di Cesare. Premessa di Tullio De Mauro. Roma-Bari: Laterza, [1991] ⁵2005.
- , «Verso una comunità dialogica. Progetto politico e progetto linguistico in Wilhelm von Humboldt». In: Corrado Malandrino (a cura di), *Politica, scienze e cosmopolitismo. Alexander e Wilhelm von Humboldt*. Milano: Franco Angeli, 1997, pp. 256-277.
- , «Die Grammatik der Zukunft. Ich, Du, Wir in Rosenzweigs Sprachdenken». In: *Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg* 2 (2001), pp. 61-70.
- , «Der Dual der Erlösung. Zur Genealogie des Wir bei Rosenzweig». In: *Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook* 5 (2010) (numero monografico *Wir und die Anderen. We and the Others. Beiträge zum Kongress der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Paris vom 17.-20. Mai 2009*, Teil I), pp. 129-140.
- , «Die Sprache als Paradigma der kommenden Gemeinschaft. Über Humboldt in der Zukunft». In: Ute Tintemann, Jürgen Trabant (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt: Universalität und Individualität*. München: Fink, 2012, pp. 161-170.
- Dippel, Lydia, *Wilhelm von Humboldt. Ästhetik und Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- Droz, Jacques, *L'Allemagne et la Révolution française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

- Eibl, Karl, «Anamnesis des „Augenblicks“. Goethes poetischer Gesellschaftsentwurf in *Hermann und Dorothea*». In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 58 (1984), pp. 111-138.
- Ferrone, Vincenzo, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari: Laterza, 2010.
- Feuchter-Feler, Anne, «La contribution de Wilhelm von Humboldt aux Heures. Une image anthropologique du classicisme weimarien». In: Roland Krebs, Raymond Heitz (Hrsg.), *Schiller publiciste. Schiller als Publizist*. Bern [...]: Peter Lang, 2007, pp. 275-295.
- Foi, Maria Carolina, «Il prezzo dell'amore. Incontri pericolosi nel 'Don Carlos' di Friedrich Schiller». In: *Cultura e rappresentazione nell'età di Goethe*. A cura di Michele Cometa e Luca Crescenzi. Roma: Carocci, 2003, pp. 105-140.
- , «La buona causa e i mezzi ignobili». In: Friedrich Schiller, *Don Carlos*. A cura di Maria Carolina Foi. Venezia: Marsilio, 2004, pp. 11-47.
- Foucault, Michel, *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1976.
- Fritz, Matthias, *Der Dual im Indogermanischen. Genealogischer und typologischer Vergleich einer grammatischen Kategorie im Wandel*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2011.
- Frontisi-Ducroux, Françoise, «Du simple au double. Le deux». In: *Revue d'esthétique*, 1980, pp. 111-130.
- Gabbiadini, Guglielmo, «Einige Beobachtungen zur Verwendung organischer Metaphern in Wilhelm von Humboldts agonaler Ästhetik». In: Elena Agazzi (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 157-170.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Versione italiana con testo tedesco a fronte a cura di Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, [1960] 2000.
- Gall, Lothar, *Wilhelm von Humboldt. Ein Preuße von Welt*. Berlin: Propyläen, 2011.
- Gebhardt, Bruno, *Wilhelm von Humboldt als Staatsmann*. Stuttgart: Cotta, 1899.
- Geier, Manfred, *Die Brüder Humboldt. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2009.
- Gessinger, Joachim, «August Ferdinand Bernhardt». In: Hans-Josef Niederehe (Ed.), *History and Historiography of Linguistics*. Amsterdam: Benjamins, 1990, pp. 561-576.
- Giacomoni, Paola, «Wilhelm von Humboldt et l'anthropologie comparée». In: *Revue Germanique Internationale* X (2009), pp. 45-56.
- Gonda, Jan, *Reflections on the numerals «one» and «two» in ancient Indo-European languages*. Utrecht: Oosthoek, 1953.
- Gooch, George P., *Germany and the French Revolution*. London: Cass, 1920.

- Griesebach, August, *Carl Friedrich Schinkel*. Leipzig: Insel, 1924.
- Grimm, Jacob, *Deutsche Grammatik 4, 1. Teil* (1898). Besorgt durch Gustav Roethe und Edward Schröder. Hildesheim-Zürich-New York: Olms-Weidmann, 1989.
- Grosse, Ernst Ulrich, *Sympathie der Natur. Geschichte eines Topos*. München: Fink, 1968.
- Günther, Friederike Felicitas – Hoffmann, Torsten (Hrsg.), *Anthropologien der Endlichkeit. Stationen einer literarischen Denkfigur seit der Aufklärung*. Für Hans Graubner zum 75. Geburtstag. Göttingen: Wallenstein, 2011.
- Hadot, Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004.
- Hammacher, Klaus, «Das Problem einer *materialen Evidenz*. Humboldts Auseinandersetzung mit Jacobi». In: Id. (Hrsg.), *Universalismus und Wissenschaft im Werk und Wirken der Brüder Humboldt*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, pp. 172-191.
- Harlan, Volker, *Das Bild der Pflanze in Wissenschaft und Kunst bei Aristoteles und Goethe, der botanischen Morphologie des 19. und 20. Jahrhunderts und bei den Künstlern Paul Klee und Joseph Beuys*. Stuttgart, Berlin: Mayer, 2002.
- Harris, James, *Hermes, or a philosophical enquiry concerning language and universal grammar*, London: Woodfall-Nourse-Vaillant, 1751. [Trad. it. *Hermes, ovvero indagine filosofica sul linguaggio e sulla grammatica universale*, Lecce: Micella, 1991].
- , *Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik*. Übers. von Christian Gottfried Ewerbeck, nebst Anm. und Abh. von F. A. Wolf und dem Uebersetzer, Halle: Gebauer, 1788.
- Haym, Rudolf, *Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*. Berlin: Gaertner, 1856.
- Hederich, Benjamin, *Gründliches mythologisches Lexicon*. Leipzig: Gleditsch, 1770.
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günther Neske, [1959] ¹¹2001.
- Heinz, Christine von, – Heinz, Ulrich von, *Wilhelm von Humboldt in Tegel. Ein Bildprogramm als Bildungsprogramm*. München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, 2001.
- Heinz, Christine von, «Wilhelm von Humboldt und Friedrich Schiller. Von der Ästhetik über ein Kunstwerk zur Sprachphilosophie. Zu Humboldts Brief an Schiller vom September 1800». In: *Götterfunken. Friedrich Schiller zwischen Antike und Moderne*. Herausgegeben von Siegrid Düll. Band 2:

- Begegnungen mit Schiller*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 2007, pp. 33-57.
- Hennigfeld, Jochem, «Sprache als Weltansicht. Humboldt – Nietzsche – Whorf». In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), pp. 435-451.
- Henrich, Dieter, «Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung». In: Martin Mulsow, Marcelo Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Hesse, Volker, «Goethe und die Brüder Humboldt. Medizin und Biologie». In: Andreas Rimmel, Paul Rimmel (Hrsg.), *Liber Amicorum*. Katharina Mommsen zum 85. Geburtstag. Bonn: Bernstein, 2010, pp. 201-236.
- Hönigswald, Richard, *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*. Im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. von Gerd Wolandt. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.
- Humboldt, Alexander von, *Florae Fribergensis specimen. Plantas cryptogamicas praesertim subterraneas exhibens. Accedunt aphorismi ex doctrina physiologiae chemicae plantarum*. Berlin: Rottmann, 1793.
- Ith, Johann Samuel, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen*. Bern: Emanuel Haller, 1795.
- Jahn, Ilse, «Die anatomischen Studien der Brüder Humboldt unter Justus Christian Loder in Jena». In: *Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816)*. Herausgegeben vom Rektor der Medizinischen Akademie Erfurt. Heft 14 (1968/69), pp. 91-97.
- Kaehler, Siegfried A., *Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800*. München-Berlin: Oldenbourg, 1927.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Herausgegeben von Wolfgang Becker. Stuttgart: Reclam, 2008 [traduzione italiana di Giovanni Vidari, riveduta da Augusto Guerra. Roma-Bari: Laterza [1969] 2007⁶].
- Kerényi, Karl, *Die Mysterien von Eleusis*. Zürich: Rhein-Verlag, 1962
- Kiehl, Robert, *Das Experiment des aufgeklärten Bildungsromans: Ein Vergleich der Fassungen von Christoph Martin Wielands "Geschichte des Agathon"*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Kinzel, Ulrich, *Ethische Projekte. Literatur und Selbstgestaltung im Kontext des Regierungsdenkens. Humboldt, Goethe, Stifter, Raabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

- Kittstein, Lothar, *Politik im Zeitalter der Revolution. Untersuchungen zur Preußischen Staatlichkeit 1792–1807*. Stuttgart, Wiesbaden: Steiner, 2003.
- Konrad, Franz-Michael, *Wilhelm von Humboldt*. Bern, Stuttgart, Wien: UTB Haupt, 2010.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: [1959] 1973.
- , «Über die Verfügbarkeit der Geschichte». In: Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, pp. 260-277.
- , *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*. Bologna: Il Mulino, 1988.
- , «Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose». In: Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, pp. 203-221.
- Kost, Jürgen, «Individualität und Soziabilität. Überlegungen zum kulturgeschichtlichen Ort des Humanitätsideals Wilhelm von Humboldts und der Weimarer Klassik». In: Volker C. Dörr (Hrsg.) »Verteufelt human«? *Zum Humanitätsideal der Weimarer Klassik*. Berlin: Schmidt, 2008, pp. 15-29.
- Krabbe, Wolfgang R., *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Kronenbitter, Günther, *Wort und Macht. Friedrich Gentz als politischer Schriftsteller*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994.
- Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus, *L'ouvrage du dieu créateur [De opificio Dei]*. Tome I. Introduction, texte critique, traduction par Michel Perrin. Paris: Editions du Cerf, 1974.
- Lalatta Costerbosa, Marina, *La comunità dei diritti. La filosofia pratica di Wilhelm von Humboldt e le sue ambiguità*. Soveria Mannelli (Cosenza): Rubbettino, 2008.
- Lee, Samuel – Kendall, Thomas, *A Grammar and Vocabulary of the Language of New Zealand*. Published by the Church Missionary Society. London: R. Watts, 1820.
- Lencek, Rado L., «On poetic functions of the grammatical category of dual». In: A.A. Barentsen, R. Sprenger, M.G.M. Tielemans (Eds.), *South Slavic and Balkan Linguistics*. Amsterdam: Rodopi, 1982, pp. 193-214.
- Liebrucks, Bruno, *Sprache, von den Formen "Sprachbau und Weltansicht" über die Bewegungsgestalten "innerer Charakter der Sprachen" und*

- Weltbewegung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt*, Frankfurt am Main: Akad. Verl.-Ges., 1965.
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard, [1936] ¹³1976.
- Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Mann, Golo, *Friedrich von Gentz. Gegenspieler Napoleons, Vordenker Europas*. Frankfurt am Main: Fischer, [1947] 2011.
- Männlein-Robert, Irmgard, «Wilde Skythen – weise Griechen? Die Religion und ihre Grenzen im Skythenlogos Herodots». In: J. Robert, F. F. Günther (Hrsg.), *Poetik des Wilden*. Festschrift für Wolfgang Riedel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011, pp. 117-136.
- Martucci, Roberto, *L'assemblea costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789–1799)*. Bologna: Il Mulino, 2001.
- Matala de Mazza, Ethel, *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der «politischen Romantik»*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1999.
- Mattson, Philip, *Verzeichnis des Briefwechsels Wilhelm von Humboldts*, Heidelberg: Wilhelm-von-Humboldt-Briefarchiv, 1980.
- , «Der ‚wahre Standpunkt‘. Ein unbekannter Brief Wilhelm von Humboldts». In: *Archiv für Kulturgeschichte* 94/1 (2012), pp. 201-218.
- , «Humboldts Begriff der grammatischen Form – ein unzulässiges Bildungskriterium?». In: Rudolf Hoberg (Hrsg.), *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*. Darmstadt: Präsident der Technischen Hochschule, 1987, pp. 175-192
- Mencacci, Francesca, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*. Con un saggio introduttivo di Maurizio Bettini. Venezia: Marsilio, 1996.
- Menze, Clemens, *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Ratingen: Henn, 1965.
- , «Wilhelm von Humboldt und die französische Revolution». In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 1987, pp. 158-194.
- Meßling, Markus – Tintemann, Ute (Hrsg.), «*Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache*». *Zur Sprachlichkeit des Menschen*. München-Paderborn: Fink, 2009.
- Metzger, Stefan, *Die Konjektur des Organismus. Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert*. München: Fink, 2002.

- [Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti de], *Travail sur l'éducation publique, trouvé dans les papiers de Mirabeau l'Aîné*. Publié par P.J.G. Cabins. Paris: Imprimerie Nationale, 1791.
- Mittner, Ladislao, «L'amicizia e l'amore nella letteratura tedesca del Settecento». In: *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari I* (1962), pp. 79-108.
- Mondi, Robert, « $\chi\alpha\omicron\varsigma$ and the hesiodic cosmogony». In: *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989), pp. 1-41.
- Mook, Anett, «Die Brüder Humboldt und die naturwissenschaftlichen Grundlagen ihrer Anthropologie». In: Simone De Angelis, Florian Gelzer, Lucas Marco Gisi (Hrsg.), *„Natur“, Naturrecht und Geschichte. Aspekte eines fundamentalen Begründungsdiskurses der Neuzeit (1600–1900)*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2010, pp. 185-208.
- Muhlack, Ulrich, *Das zeitgenössische Frankreich in der Politik Humboldts*. Lübeck, Hamburg: Matthiesen, 1967.
- Mueller-Vollmer, Kurt, *Wilhelm von Humboldts Sprachwissenschaft. Ein kommentiertes Verzeichnis des sprachwissenschaftlichen Nachlasses*, mit einer Einleitung und zwei Anhängen, Paderborn [...]: Schöningh, 1993.
- , «Humboldts linguistisches Beschaffungsprogramm: Logistik und Theorie». In: Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant, Kurt Mueller-Vollmer (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen. Internationales Symposium des Ibero-Amerikanischen Instituts PK*, 24.-26. September 1992 in Berlin. Paderborn-München: Schöningh, 1994, pp. 27-42.
- Müller-Seidel, Walter, «Naturforschung und Deutsche Klassik. Die Jenaer Gespräche im Juli 1794». In: Id., *Die Geschichtlichkeit der Deutschen Klassik. Literatur und Denkformen um 1800*. Stuttgart: Metzler, 1983, pp. 105-118.
- Müller-Sievers, Helmut, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn [...]: Schöningh, 1993.
- Mulsow, Martin, «Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung». In: Martin Mulsow, Marcelo Stamm (Hrsg.), *Konstellationsforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Mücke, Dorothea von, «Entzauberte Natur und Tod in Schillers *Klage der Ceres*». In: Georg Braungart, Pietsch, Lutz-Henning (Hrsg.), *Schillers Natur. Leben, Denken und literarisches Schaffen*. Hamburg: Meiner, 2005, pp. 221-222.
- Neugebauer, Wolfgang, «Verwaltung und Gesellschaft in der Geschichte des preußischen Kulturstaats». In: Bärbel Holtz (Hrsg.), *Krise, Reformen – und Kultur. Preußen vor und nach der Katastrophe von 1806*. Berlin: Duncker & Humblot, 2010, pp. 299–318.

- Ohly, Friedrich, «Zur Goldenen Kette Homers». In: Gerhard Buhr, Friedrich A. Kittler, Horst Turk (Hrsg.), *Das Subjekt der Dichtung. Festschrift für Gerhard Kaiser*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, pp. 411-493.
- Plank, Frans, «On Humboldt on the dual». In: Roberta Corrigan, Fred Eckman, Michael Noonan (Hrsg.), *Linguistic categorization*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1989, pp. 293-333.
- , «Aus der Geschichte der Abhängigkeiten: Wilhelm von Humboldt zu Mehrheitsbezeichnung und Einverleibungssystem». In: Klaus Zimmermann (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*. Akten des internationalen Symposiums des Ibero-Amerikanischen Instituts PK, 24. – 26. September 1992 in Berlin. Paderborn [...]: Schöningh, 1994, pp. 229–255.
- Preisendanz, Wolfgang, «Die Auseinandersetzung mit dem Nachahmungsprinzip in Deutschland und die besondere Rolle der Romane Wielands (*Don Sylvio, Agathon*). In: Hans-Robert Jauß (Hrsg.), *Nachahmung und Illusion*. München: Eidos, 1964, pp. 72-93.
- Pulvirenti, Grazia – Gambino, Renata, «Nello specchio delle parole: Proserpina e Ifigenia. Una lettura neurocognitiva di due figure del mito classico nell'opera di Goethe». In: *Studi germanici* 1 (2012).
- Quillien, Jean, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1991.
- Reutter, Georg, *Kosmos der Sprachen. Wilhelm von Humboldts linguistisches System*. Paderborn [...]: Schöningh, 2011.
- Riedel, Wolfgang, «Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft». In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Sonderheft 6, 1994, pp. 93-157
- Roche, Daniel, *Il popolo di Parigi. Cultura popolare e civiltà materiale alla vigilia della Rivoluzione*. Bologna: Il Mulino, 1986.
- Roscher, Rainhard, *Sprachsinn. Studien zu einem Grundbegriff im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn [...]: Schöningh, 2006.
- Rudhardt, Jean, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- Sampaolo, Giovanni, *del moderno, linguaggi dell'antico. Goethe e le Affinità elettive*, Roma: Carocci, 1999.
- Sauder, Gerhard, *Empfindsamkeit*. Band I. Stuttgart: Metzler, 1974.
- Sauter, Christina M., *Wilhelm von Humboldt und die deutsche Aufklärung*. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.

- Schalk, Fritz «Sympathia im Romanischen». In: *Romanische Forschungen* 80 (1968), pp. 425-458
- Scheffczyk, Leo (Hrsg.), *Dualismus versus Dualität. Aspekte neuzeitlicher Weltbetrachtung*. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 1990.
- Schings, Hans-Jürgen, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 1977.
- , «Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung». In: Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Rudolf Vierhaus (Hrsg.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen*. München: Kraus, 1980, pp. 247-275.
- , «Nathalie und die Lehre des †††. Zur Rezeption Spinozas in *Wilhelm Meisters Lehrjahren*». In: *Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins* 89/90/91 (1985/86/87), pp. 37-88.
- , (Hrsg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1994.
- Schmidt, Jochen, «Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie und Literatur». In: Platon, *Das Trinkgelage*. Hrsg. von Ute Schmidt-Berger. Frankfurt am Main: Insel, 1985, pp. 160-186.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, «Reflexionen zu Wilhelm von Humboldts Phänomenologie der Geschlechter». In: Erhard Wicke [et alii] (Hrsg.), *Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1997, pp. 181-198.
- Schmitter, Peter (Hrsg.), *Multum – non multa? Studien zur "Einheit der Reflexion" im Werk Wilhelm von Humboldts. Mit der Edition zweier bisher unveröffentlichter Texte aus Humboldts baskischen Arbeitsbüchern*, Münster: Nodus, 1991.
- Schöne, Albrecht – Henkel, Arthur, *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Und XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1996 [TB].
- Serra, Franco, *Wilhelm von Humboldt e la Rivoluzione tedesca*. Bologna: Il Mulino, 1966.
- Sforza, Ilaria, *L'eroe e il suo doppio. Uno studio linguistico e iconologico*. Con una prefazione di François Lissarague. Pisa: ETS, 2007.
- Soboul, Albert, *Storia della rivoluzione francese*. Traduzione di Maria Grazia Meriggi. Milano: Rizzoli, 1988.
- Spranger, Eduard, «Wilhelm von Humboldt und Kant». In: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift* 13 (1908), pp. 57-129.

- Stephan, Inge, «Wahlverwandtschaften. Caroline und Wilhelm von Humboldt in ihren Briefen». In: *Zeitschrift für Germanistik* N.F. XX (2010), pp. 205-214.
- Sweet, Paul Robinson, *Wilhelm von Humboldt. A Biography*, Columbus (Ohio): Ohio State University Press, 1980.
- Theile, Gert, «Vermeintliche Freiheit: *Klage der Ceres*». In: Norbert Oellers (Hrsg.), *Gedichte von Friedrich Schiller*. Stuttgart: Reclam, 1996, pp. 179-195.
- Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: deGruyter, 1965.
- Titzmann, Michael, «Literarische Strukturen und kulturelles Wissen: Das Beispiel inzestuöser Situationen in der Erzählliteratur der Goethezeit und ihrer Funktionen im Denksystem der Epoche». In: Jörg Schönert (Hrsg.), *Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920*. Tübingen: Niemeyer, 1991, pp. 229-279.
- Trabant, Jürgen, *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprachbild*. München: Wilhelm Fink, 1986.
- , *Traditionen Humboldts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- , «Wilhelm von Humboldts Akademiereden über die Sprache». In: Erhard Wicke, Dietrich Benner (Hrsg.), *Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1997, pp. 83-109.
- , «Humboldt, eine Fußnote? Wilhelm von Humboldt als Gründergestalt der modernen Altertumswissenschaft». In: Annette M Baertschi, Colin G. King (Hrsg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 25-43.
- Ulrich, Thomas, *Anthropologie und Ästhetik in Schillers Staat. Schiller im politischen Dialog mit Wilhelm von Humboldt und Carl Theodor von Dalberg*. Frankfurt am Main [...]: Peter Lang, 2011.
- Venier, Federica, *La corrente di Humboldt. Una lettura di La lingua franca di Hugo Schuchardt*. Roma: Carocci, 2012.
- Verweyen, Theodor – Witting, Günther, *Einfache Formen der Intertextualität. Theoretische Überlegungen und historische Untersuchungen*. Paderborn: mentis, 2010.
- Voßkamp, Wilhelm, «Klassik als Epoche. Zur Typologie und Funktion der Weimarer Klassik». In: Reinhart Herzog, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. München: Fink, 1987, pp. 493-514.

- Welbers, Ulrich, *Verwandlung der Welt in Sprache. Aristotelische Ontologie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*. Paderborn [...]: Schöningh, 2001.
- Wilhelmy, Petra, *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780–1914)*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989.
- Wittichen, Paul, «Zur inneren Geschichte Preußens während der französischen Revolution. Gentz und Humboldt». In: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* 19/2 (1906), pp. 1-33.
- Wolf, Friedrich August (Hrsg.), *Theogonia Hesiodica*. Textu subinde reficto in usum praelectionum. Halle/Saale 1783.
- Wundt, Max, «Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert». In: *Blätter für deutsche Philosophie* 15 (1941), pp. 149-158.
- Zelle, Carsten, «Modellbildende Metaphorik im Leib-Seele-Diskurs der vernünftigen Ärzte». In: Elena Agazzi (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Elena Agazzi. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 209-224.
- Zeuch, Ulrike, «Die *Scala naturae* als Leitmetapher für eine statische und hierarchische Ordnungsidee der Naturgeschichte». In: Elena Agazzi (Hrsg.), *Tropen und Metaphern im Gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner, 2011, pp. 25-32.
- Ziolkowski, Theodore, *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794/95*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.