Presente, tempo, storia
Immanenza e immaginazione in Novalis e Heine

Reimar Klein

Università di Trieste

L'inquietudine che intorno al 1800, in seguito alla Rivoluzione Francese, dilagava fra gli intellettuali tedeschi derivava dalla sensazione che la storia era cambiata nonché dalla volontà di rispondere a questo evento con un'interpretazione capace di farlo decantare. Le risposte furono varie. Intorno al 1797, il cosiddetto *Primo programma sistematico dell'idealismo tedesco* - si discute tuttora chi ne fosse l'autore: Schelling, Hegel o Hölderlin - avanza il progetto di una nuova mitologia; nello stesso anno Friedrich Schlegel auspica la "felice catastrofe" di una "rivoluzione estetica" (86, 93); mentre Hegel, dieci anni dopo, nella *Fenomenologia dello Spirito*, cerca di concludere il dibattito riconducendo le convulsioni del presente alle doglie con cui lo spirito porta alla luce una nuova forma di se stesso. La mitologia ricuperata, la perfezione estetica, la sovranità dello spirito - queste erano sicuramente risposte autorevoli e rassicuranti, ma un dubbio, che ben presto aveva messo radice nella coscienza romantica, restava vivo: non era forse cambiato il tempo stesso, la pura forma del divenire?

Il sospetto era fondato. Le strategie della temporalizzazione dei saperi, rese possibili dall'espansione delle ricerche empiriche e dalla circolazione sempre più rapida dei loro risultati, avevano messo da parte, nella seconda metà del '700, i quadri fissi della *historia naturalis*. I fatti osservati venivano liberati dai vincoli di un ordine statico per essere immersi in un processo che ne garantiva la conoscibilità. Ma questa operazione comportava un rischio: il tempo minacciava di soppiantare l'eternità. Del peri-

colo si accorse Wackenroder che affidò la sua inquietudine a un conciso racconto pubblicato postumo da Tieck con il titolo *Una meravigliosa fiaba orientale di un santo nudo*. Essa offre un nitido quadro della tormentata esistenza di un eremita alle prese con la ruota del tempo. È un personaggio che funge da allegoria vivente della paradossale struttura moderna del tempo. Secondo Kant, infatti, il tempo rappresenta una forma inerente al soggetto, il quale però, proprio per questo motivo, dalla gabbia del tempo non riesce a uscire se non attraverso l'azione morale. Il santo nudo incarna questo paradosso: "Dai suoi discorsi rotti e agitati si veniva a sapere che egli si sentiva trascinato via dalla ruota, che tentava di venire in aiuto, forzando tutto il suo corpo, a quella impetuosa rotazione rapida come una freccia, perché il tempo non corresse il pericolo di arrestarsi neanche per un solo istante" (Wackenroder 198). Il suo essere vittima del tempo sta nell'essere costretto a spingerlo avanti, in una dinamica che lo paralizza, togliendogli ogni possibilità "di fare, di agire, di operare, di creare. [...] Egli cercava qualcosa di concreto, di ignoto per afferrarlo, per attaccarvisi; voleva salvarsi da se stesso fuori o dentro di sé, ma invano" (Wackenroder 199-200).

Il vorticoso movimento del tempo senza inizio e senza fine, al quale l'uomo, per autosacrificio, è abbandonato, appare come un'eternità pervertita - una "cattiva infinità", per usare il termine hegeliano - e la fiaba di Wackenroder può essere letta come una prefigurazione di quella "coscienza letteraria negativa del tempo" che Karl Heinz Bohrer ha rintracciato in Leopardi, Baudelaire e Kafka (*Negativität* 7). Essa, nel tempo, non vede più un fluire naturale che, estendendosi fra i due momenti cardinali della storia dell'umanita, ossia il peccato originale e il giudizio universale, concede alle cose e alle persone appropriati ritmi di crescita. Se in Europa, fino alla metà del diciassettesimo secolo, le attese dell'uomo erano rivolte alla fine dei tempi, ora, nel tempo omogeneo e inarrestabile, le paure e le speranze sono sospese nel vuoto.

La chiave per spiegare questo cambiamento sta nella rottura di quel legame fra tempo e storia che si era costituito nella precaria situazione dei primi cristiani. Tale precarietà, dovuta alla *Parusieverzögerung*, si può riassumere in questi termini: Gesù, dopo la Resurrezione, è salito al cielo senza tornare in trionfo, come invece aveva promesso; i grandi eventi salvifici, a cui i suoi seguaci si erano preparati con spirito escatologico, non si sono verificati; la Verità annunciata è rimasta incompiuta. Il compito

fondamentale dell'originaria speculazione cristiana sulla storia fu allora quello di dare una risposta ai dubbi sorti dal non avverarsi della promessa messianica. E trovare questa risposta era essenziale per una fede non ancora stabilizzata dogmaticamente né istituzionalizzata come religione di stato. Il tempo che restava chiedeva di essere interpretato, la salvezza mancata rendeva urgente la questione del senso, un senso atto a colmare il vuoto che si era aperto, assicurando la validità dell'aspettativa. Così prende forma l'idea del tempo messianico che San Paolo definisce tempo ultimo, tempo contratto, tempo accelerato. Esso comprende in sé l'intera storia secolare dell'uomo aumentandone drammaticamente la tensione escatologica e, trovandosi sospeso fra il tuttora e il non ancora, diventa la chiave di lettura per il passato e la prefigurazione del futuro. Ma il futuro si intravvede solo in maniera privativa, secondo la formula paolina del "come non" (Agamben 29-46): ogni gesto affermativo porta il segno della sua non-sussistenza: "Quelli che hanno moglie siano come se non l'avessero, quelli che piangono come se non piangessero, quelli che gioiscono come se non gioissero, quelli che comprano come se non possedessero [...]: passa infatti la figura di questo mondo" (*Prima Lettera ai Corinzi*, 7.29-31). Attraverso questa finzione, il tempo si apre a un futuro in cui "la figura del mondo" sarà tramontata ma che, tuttavia, non si lascia configurare se non come l'ombra del mondo esistente. Così l'enigma del tempo che resta consiste proprio in questa identità di certezza e precarietà del senso. Quando, nella coscienza moderna del tempo, viene meno l'orizzonte escatologico, il presente, abbandonato al puro divenire, perde il suo valore come tempo-ponte (che raggiunge e non raggiunge l'altra sponda) per acquisire un significato del tutto opposto, quello che, secondo Bohrer, la letteratura avverte come un "essere stato già da sempre" (*Abschied* 45), una malinconica impossibilità di qualsiasi apertura.

Riconsiderando, in base a queste premesse, il pensiero storico di Novalis, il suo obiettivo appare ben chiaro: si tratta di rivendicare al presente la spinta verso il tempo compiuto. Nella sua forma più coerente e articolata, tale pensiero è stato presentato da Novalis in un discorso del 1799: *La cristianità ossia l'Europa*. Non fu un discorso edificante, suscitò una reazione di caustica ironia da parte di Schelling e di sdegno da parte di Goethe che paternamente ne sconsigliò la pubblicazione, la quale avvenne integralmente solo nel 1826. Dov'era lo scandalo, quale fu il motivo per cui quel discorso così intimamente legato e così direttamente rivolto al proprio

presente ne doveva essere allontanato? Certo, era inaudito, come ha osservato Blumenberg, il modo in cui Novalis evocava - oggi si direbbe sdoganava - il medioevo riportando quell'epoca buia alla luce e agli onori della storia (Blumenberg 264). Ma questo serviva come accorgimento retorico, la posta in gioco era un'altra. Novalis voleva sfidare quel tempo vuoto e sfrenato in cui la storia si era smarrita, con l'aiuto della storia stessa. E se in Wackenroder l'incubo termina con il miracolo della musica, Novalis auspica un miracolo storico che la musica solo accompagna. La scena non è più quella di "una meravigliosa fiaba orientale", ma di un teatro di guerra e al posto dell'eremita vediamo le nazioni. "Sull'Europa scorrerà il sangue, fin quando le nazioni non se ne renderanno conto dell'atroce follia che le spinge a correre in cerchio, fin quando, colpite e placate da una musica sacra, non si accosteranno agli altari di un tempo [...] e non sarà celebrata, con lacrime cocenti, una grande agape come festa di pace sui fumanti campi di battaglie" (Novalis, *Cristianità* 67).[1]

Con queste parole Novalis passa alla perorazione, che si conclude con la certezza che "verrà, deve venire la sacra era della pace perpetua" (*Cristianità* 68). È una formulazione che può sorprendere, perché la profezia culmina in un postulato: "Sie wird, sie muß kommen". Entrare nel segreto di questo *muß* (un modale che ha dato un forte impulso al pensiero postkantiano, permettendo, ad es., a Schiller di rassicurare i "fratelli" con i versi: "Brüder - überm Sternenzelt/Muß ein lieber Vater wohnen" (133)) significa entrare nel segreto del discorso di Novalis. Il *müssen*, a differenza del *sollen*, esprime una necessità condizionata, non semplicemente data, ma risultante da un processo di riflessione. Novalis dà voce a questa riflessione che nasce - e si pone consapevolmente - su una soglia: il momento presente come spartiacque dei tempi. Da questo punto elevato essa spazia liberamente nella storia, fra passato e futuro che vengono intrecciati l'uno nell'altro mediante un ordine mobile che, al di là di quello cronologico, mette in atto un gioco prospettico di analogie, corrispondenze, pre- e postfigurazioni. L'unica preoccupazione sembra quella di evitare che la storia si irrigidisca in una oggettività astorica basata su compartimenti stagni o astratte teleologie. In uno studio approfondito Wilfried Malsch ha evidenziato la struttura poetico-mimetica di questa riflessione. Ma stabilendo una netta distinzione fra un romanticismo con dimensioni cosmiche, per cui la poesia individuale non si discosta dalla fantasia del mondo, e uno più disincantato, che vede compromesso questo legame, egli

giunge a definire la posizione di Novalis ancora assai vicina al primo idealismo romantico, ma anche aperta ad accogliere fondamentali motivi orfici. Le stesse pagine, però, da cui Malsch trae queste conclusioni, offrono degli spunti e permettono delle letture che portano in un'altra direzione. Si profila, infatti, nel discorso novalisiano un materialismo storico *ante litteram* ed *extra regulam*, teso a concedere alla "materia della storia" (Novalis, *Cristianità* 52) quella spontaneità ed autonomia che l'idealismo riservava allo spirito.

Ma l'ipotesi della sovranità della storia deve fare i conti con una crisi del presente dovuta al dominio del tempo vuoto. Ed è questo il tema che Novalis affronta nella parte centrale del testo, dopo aver narrato lo sfacelo graduale dei "tempi belli, splendidi" (Novalis, *Cristianità* 49). Lo fa con enfasi, utilizzando, ed esasperando, il *topos* del mulino: "L'odio contro la religione si estese naturalmente e logicamente contro tutti gli oggetti dell'entusiasmo, si diffamarono la fantasia e il sentimento, la moralità e l'amore per l'arte, l'avvenire e il passato; a malapena si pose l'uomo sulla sommità degli esseri naturali, e si ridusse la musica dell'universo, infinitamente creatrice, al monotono strepito di un enorme mulino che, spinto dalla corrente del caso e su essa galleggiante, è un mulino in sé, senza costruttore né mugnaio, un vero e proprio *perpetuum mobile*, un mulino che macina se stesso" (58). Se il mondo finisce in questo mulino, cioè nel vortice di un tempo che risucchia il passato e il futuro, la storia ne resta esclusa. O viene ammessa soltanto in forma travisata: "Ricorsero a tutta l'erudizione per impedire che ci si rifugiasse nella storia, e si fece ogni sforzo per nobilitare la storia rendendola un quadro morale e familiare, domestico e borghese" (Novalis, *Cristianità* 59). La stessa sorte tocca alla religione: per cancellarne la memoria viene offerta una nuova fede passata al vaglio della ragione e che Novalis definisce "un mero impasto di saperi" (*Cristianità* 59).[2]

Qual è, allora, l'atteggiamento che permette di uscire dalla gabbia del tempo secolarizzato e di riavvicinarsi alla storia vera, non addomesticata? Novalis, innanzitutto, dichiara fuorvianti due strade opposte ma complementari: quella pratica e quella teorica. Impossibile riappropriarsi della storia con uno sforzo, un progetto che la catturi; la stessa idea di poterla gestire come un oggetto fa parte del tempo depravato: anziché ricuperarla, l'allontana. Nel momento della peripezia Novalis si rivolge ai suoi ascoltatori: "Oh, possa entrare in voi lo spirito degli spiriti, possiate

abbandonare la stolta pretesa di modellare la storia e l'umanità e di impartir loro le vostre direttive. Non è forse indipendente, autonoma, così buona come infinitamente amabile e profetica? A studiarla, a seguirla, ad imparare da essa, a tenere il passo con essa, a conformarsi con fede alle sue promesse e indicazioni - a tutto questo non pensa nessuno" (*Cristianità* 61).

Altrettanto inutile sembra rivolgersi nella direzione opposta, verso il passato, per cercare di capire quali erano le ragioni che hanno determinato la rovina del vecchio mondo e l'*impasse* del presente. È una questione che Novalis tratta con superficialità. Si limita a suggerire qualche spiegazione o analogia esemplificativa: come un primo amore, il vecchio mondo non ha retto al principio di realtà; l'umanità non era ancora matura per quel ordine perfetto; la società, occupandosi dei bisogni materiali, non lascia né tempo né spazio per coltivare il senso dell'invisibile; e infine un rimando estremamente generico alle inevitabili oscillazioni del tempo. Da queste considerazioni, che, con un eccesso di buon senso, fanno confluire contingenza e fatalità, non emerge nulla che ricordasse quel grande "perché?" che tormentava Schiller di fronte al tramonto del mondo antico. Ciò deve farci riflettere. Pare evidente che l'evocazione di quel mondo perfetto perché fondato sull'ordine cristiano funge da richiamo per risvegliare le coscienze ma non fa scaturire rammarico o nostalgia. Anche la cesura provocata dal ribaltamento dei valori - alla fede e all'amore subentrarono il sapere e il possesso - viene raccontata con toni pacati, tutt'altro che tragici, quasi si trattasse di un fatto ovvio e naturale. Diverso, invece, è il tono dell'attesa: davanti alla cesura che deve arrivare per ripristinare la perfezione, il discorso si fa vibrante, drammatico, come se fosse dotato di energia messianica. L'idea di fondo sembra dunque questa: quando la storia ha deciso, è inutile interrogarsi sulla necessità o contingenza dell'accaduto, e non dice molto chi dice: doveva succedere, oppure: magari non fosse successo. Novalis non fa causa alla storia ma la vuole scoprire come alleata nella crisi del presente: l'alleata della sua parola.

Non aiutano quindi né progetti per il futuro, né analisi del passato; Novalis, per aprire un varco nel presente, si affida a uno strumento più leggero che chiama "l'occhio storico" (*Cristianità* 63). "Il vero osservatore contempli, sereno e imparziale, i tempi nuovi e rivoluzionari" (*Cristianità* 61). Cosa vedrà? La "vera anarchia" (*Cristianità* 60). Il momento della crisi ha di speciale che i fenomeni appaiono in modo autentico e possono essere percepiti autenticamente, non filtrati da razionalizzazioni e velleità.

Solo così si scopre quel sostrato che Novalis chiama la materia della storia. In essa il tempo vuoto si arresta e le sue vittime - al santo nudo di Wackenroder corrispondono in Novalis gli "anacoreti nei deserti del raziocinio" (*Cristianità* 64) - tornano in vita. Nell'essere materia pura, la storia conserva la sua originaria ricchezza e poeticità, diventate irriconoscibili nel mondo moderno che svuota le cose e i concetti. Ma c'è di più. In questo stato naturale - o di grazia - la storia non conosce l'ordine del tempo che abbandona al passato i fatti compiuti. Ciò che è fattualmente compiuto può non esserlo storicamente e ha perciò il diritto di ripresentarsi in scena. La materia della storia rispetta questo diritto. "Le evoluzioni progressive, sempre più crescenti, sono la materia della storia. - Ciò che non raggiunge oggi la compiutezza la raggiungerà in un tentativo futuro o in un altro ancora; nulla di quello che la storia ha afferrato è caduco" (Novalis, *Cristianità* 52). La storia come vita eterna: è questa la grande promessa, la sfida lanciata in un momento in cui la storia si manifesta, invece, come la "Furie des Verschwindens" (Hegel 418).

Si tratta, innanzitutto, di una sfida ermeneutica: restituire la storia come potenza di vita significa renderla comprensibile. Ciò che, nell'insensata negatività del tempo, risulta aggrovigliato e oscuro acquisisce contorni più chiari se considerato una formazione della materia storica. Quando questa, come un sottotesto, traspare dalla fuga dei fatti, li fa parlare con la loro voce autentica. "Siamo rimasti fermi alla lettera", dice Novalis in un frammento, "il senso del mondo è andato perduto" (*Vorarbeiten* 594). Se si riesce a risalire dalle lettere scritte dai fatti al testo vivente della storia, il velo del tempo si fa trasparente.[3] Per procedere in questo senso esistono dei momenti favorevoli: sono quelli in cui il tessuto del mondo si squarcia e ogni senso parziale e di parte viene meno. Essi richiamano il senso perduto, come origine e come meta, anzi, lo rendono possibile. (Per questo la nuova religione che Novalis profetizza - e che è parte integrante del suo pensiero storico, non vieceversa - non viene portata dal medioevo nell'avvenire, ma nasce dall'anarchia della Rivoluzione, dal caos.) Poiché in tali momenti la materia della storia presenta, al posto del tempo cronologico, una sostanziale simultaneità, non si distingue più fra il senso storicamente perduto, quello poeticamente immaginato e quello escatologicamente atteso. Rivendicando, storicamente, questo fondamento di vita e di senso che, sottratto al tempo unidirezionale, è capace di riconoscersi nelle imprese più eccentriche dell'uma-

nità, Novalis esalta il concetto di storia, affinché essa possa diventare quel legame fra l'uomo e l'infinito che una volta era rappresentato dagli dei. "Dove non ci sono dei regnano i fantasmi [...] Ora siamo a sufficiente altezza [...] per riconoscere anche in quelle bizzarre stoltezze strane cristallizzazioni della materia storica. [...] questa follia doveva essere consumata a vantaggio dei discendenti" (*Cristianità* 64, 63).

Nei confronti di un'idea cosi forte della storia è naturale che sorga un dubbio: il quadro che Novalis dipinge della storia dell'umanità mostra una catena ininterrotta di nuovi inizi e rinnovamenti; ora, la svolta annunciata come imminente, anziché spezzare la catena e dare l'avvio a una storia altra non rischia forse di aggiungervi solo un altro anello? Il pathos del nuovo, accentuato nelle parti finali del discorso, sembra più una spia del problema che una risposta. Ma a sostegno della speranza di un salto nel nuovo si possono formulare due ipotesi. Una ci viene suggerita direttamente dal testo: la cesura sarà radicale e definitiva perché provocata da un cambiamento universale, una palingenesi del tutto e non da un' iniziativa di parte, come lo furono, ad es., la Riforma e la Controriforma, incapaci, per questo, di ripristinare l'unità del mondo cristiano. L'altra ipotesi è di natura più speculativa: ciò che renderà possibile questa "grande epoca di riconciliazione" (Novalis, *Cristianità* 63) sarà un'evoluzione della stessa materia storica. Essa, infatti, si farà così viva, leggera e poco inerte da aderire spontaneamente, come limpido divenire senza scorie e cristallizzazioni, al nuovo ordine del mondo basato su una "politische Wissenschaftslehre" (Novalis, *Christenheit* 522) cioè sul principio della libertà. Ma per potersi unire all'ordine della libertà propugnato dalla ragione, la materia della storia chiede che questo sia integrato dall'ordine d'amore, propugnato dal cuore. Il significato pieno - ma anche il mistero - del concetto di materia della storia sta nel fatto che la vita e il senso che essa custodisce fanno parte, di per sé e da sempre, dell'*ordo amoris*. Per dire questo, Novalis si limita a fare una domanda: "Ma le nazioni che assomigliano in tutto all'uomo, non devono avere anche il suo cuore?" (*Cristianità* 67)

* * *

Heinrich Heine utilizzò, nei confronti di Novalis, la cifra della malattia, una delle più ambigue del suo repertorio. Da una parte, vedeva in lui l'esempio di una poetica sublime e sfibrante, da contrastare con una più

sana e salutare, dall'altra, però, poteva anche convincersi che la poesia come tale rappresentasse, per l'uomo, una malattia, "come la perla in fondo altro non è che la materia patologica di cui soffre la povera ostrica" (Heine, *Schule* 441). Ma se i pochi commenti espliciti che Heine dedica a Novalis restano sul terreno incerto del simbolismo poetologico, il rapporto fra i due assume una forma meno labile - e significati meno ovvi - quando la prospettiva si sposta e il confronto riguarda il modo in cui ciascuno risponde alla sfida del presente.[4] Tale confronto può partire da una base comune. Innanzitutto, rispondere al presente significa per entrambi ascoltarlo fino in fondo, diventarne la voce, chiamarlo per nome, perché, in definitiva, risposte "da fuori" non possono più arrivare. Ne consegue un'idea che a lungo ha affascinato il pensiero storico moderno, ossia la convinzione che la risposta al presente sia la chiave che schiude anche il passato e il futuro; che, dunque, non si tratti di un soliloquio (magari farneticante) di un momento storico (magari aberrante) bensì dell'ultima parola della storia stessa.

Anche nella caratterizzazione antitetica del presente, Heine resta vicino al paradigma novalisiano. Il presente è il luogo della rovina e della speranza, della perdita e della liberazione, dell'insensatezza e del compimento del senso: un luogo dove si respira dappertutto "aria di lazzaretto" (Heine, *Religion* 518), ma dove prende anche vigore la "nostra vita calda e irrequieta" (Heine, *Schule* 396). Nella voce che Heine dà al presente non vibra, però, alcun entusiasmo profetico (se non in forma di immaginazione eccentrica[5]): la sua risposta è quella di un ferito. Il motivo per cui Heine, di fronte alla realtà storica della Restaurazione, non prova soltanto, come molti altri, delusione e sconforto, ma si sente intimamente lacerato, non sta in un'esasperata sensibilità wertheriana ma si spiega in termini filosofici. "Nell'aula [cioè frequentando, nel 1822 a Berlino, il corso di Hegel sulla Filosofia del Diritto] Heine ha capito che i colpi che 'il martello del tempo' gli ha inferto, sono *l'universale storico*; che in questi colpi si esprime, sulla sua pelle, l'idea assoluta, la meta della storia universale dello spirito: un'astrazione che urta concretamente contro il cuore, imprime un marchio sulla pelle [...]." (Briegleb 24)

La peculiarità del pensiero storico heiniano è dovuta a questa ferita che al contempo è assoluta e soggettiva, quindi non guaribile "unilateralmente": non con la capacità conciliatrice dello spirito, né con un progetto politico-sociale, e tanto meno con l'assolutismo estetico della

Kunstperiode. Così, nel concetto di un'irrimediabile negatività del presente si riaffaccia il tema novalisiano della gabbia del tempo vuoto in cui la storia rischia di spegnersi. Ma tale concetto si espande, la negatività si rivela contagiosa e tende ad invadere tutto il campo, svalutando il passato e compromettendo il futuro. Allora non resta che la malinconica visione della storia come "futile movimento ciclico" (Heine, *Börne* 49) (un "mulino" che comunqe non è in grado di macinare se stesso) o come una malattia che si trascina offrendo lo spettacolo di una "tragedia universale da mille atti" (Heine, *Ideen* 282) messa in scena, con umorismo bizzarro, dal "Dio Caso" (Heine, *Februarrevolution* 214). Nell'opera tarda, comunque, il quadro perde ogni traccia di umorismo; la scia di sangue che attraversa la storia - popolata ormai da una schiera di vittime e martiri - provoca nello spettatore, al tempo stesso, un senso di pietà e un moto di contestazione.

In precedenza Heine avava cercato varie volte, e con una certa fiducia, di arginare il pessimismo storico derivante dal prevalere dell'esperienza del presente. Poiché quest'ultima costituiva per lui il presupposto imprescindibile di ogni ermeneutica storica, le ragioni per non fare "straripare" la negatività in essa rinvenuta - ossia per non trasformare un antimodernismo imperniato sul soggetto in un rifiuto della storia intera - andavano individuate nello stesso presente.

Con una ricerca in questo senso Heine apre nel 1826 la terza sezione, in prosa, della *Nordsee,* riprendendo il topos dell'isola felice, identificata nella fattispecie con quella di Norderney. Sono pagine che lasciano intravedere una risposta implicita al sogno della *Cristianità* (dove, del resto, "un'isola celeste" era indicata "quale dimora degli uomini nuovi" [60-61]). Norderney è abitata, invece, da uomini di stampo antico, immersi in condizioni di vita premoderne che garantiscono, oltre all'uguaglianza nei bisogni, nelle esperienze e ambizioni, una spontanea sintonia dei sentimenti e opinioni nonché un'immediata, quasi automatica comprensione reciproca. Di fronte a questa visione l'osservatore-narratore che proviene da una cultura urbana e individualistica, sprovvista di organica armonia, è tentato di compiangere se stesso perché si rende conto di avere perduto "tanta tranquilla felicità" (Heine, *Nordsee* 214). Fin qua l'argomento rimane nel paradigma convenzionalmente rousseauiano e l'unica risposta a Novalis consisterebbe in una parodistica dissacrazione della sua utopia che si vede confusa con il fascino di una realtà ottusa.

Ma le considerazioni sulla vita beata degli isolani servono a Heine da trampolino per impostare la sua *querelle des anciens et des modernes*, quella che contrappone il mondo secolarizzato all'unità totalizzante del medioevo. E questo confronto rovescia i termini precedentemente affermati: nel presente viene meno la nostalgia e si rafforza l'orgoglio. Perché questa operazione riesca bisogna discernere due forme di felicità: una è riservata agli spiriti liberi, nell'altra si culla "la stolta folla" (Heine, *Nordsee* 215). Si capisce che il passaggio dalla prima alla seconda è opera della storia, non merito del singolo, ma ciò non basta per giustificarlo. Lo si può difendere solo con riferimento all'esperienza del singolo, il suo sentire e sapere, le sue precarie compensazioni. Ed esplorando da dentro un soggetto che chiama "noi", Heine si convince che la storia si è mossa nella direzione giusta: "[...] gli antichi dubbi sono aumentati nella nostra anima - essa prova ora una felicità maggiore di prima? Sappiamo che a questa domanda, se riferita alla grande maggioranza, difficilmente si può dare una risposta affermativa; ma sappiamo anche che una felicità che dobbiamo alla menzogna non è una felicità vera e che noi, nei singoli momenti tormentati, ma vissuti come Dio e con maggiore dignità spirituale, possiamo provare più felicità che non nei lunghi anni passati nel torpore di una fede cieca" (*Nordsee* 215). Tuttavia, fra le intenzioni e le tentazioni di Heine non figura la teodicea. La felicità che appartiene al presente è una specie di *Glück im Unglück*[6], qualcosa di improbabile e contingente, un colpo di spirito dal cielo oscuro che non dà adito a razionalizzazioni, ma provoca un'ebbrezza quasi dionisiaca (Heine, *Nordsee* 214). Il presente che lascia che essa appaia come differenza ne condivide la natura: si scopre come luogo della discontinuità nella storia, dove il tempo si apre e viene sospeso.

Concepito in questo modo, il presente corre non solo il rischio di restare isolato nel tempo storico, ma anche di trovare la sua stessa fisiognomia divisa in due tratti opposti, una negatività di fondo e le evidenze di una felicità folgorante. Heine se ne rese conto e per ricompattare il presente e reinserirlo in una dimensione di continuità scrisse, nel 1833, due pagine che, pubblicate postume, ebbero dal curatore il titolo *Verschiedenartige Geschichtsauffassung*. L'impianto è semplice, lo scopo complesso. Le riflessioni non riguardano direttamente le vicissitudini della storia, bensì le sue elaborazioni concettuali, quelle *Weltanschauungen* che diventano parti integranti e attive nei contrasti

politici dell'ottocento. E come tali Heine le tratta, individuandovi due correnti fondamentali. La prima propone una visione disincantata della storia che la vede come inutile movimento circolare in cui si alternano corsi e ricorsi che spengono ogni speranza ed entusiasmo. Vista in quest'ottica, la storia induce all'accidia, a un "indifferentismo sentimentale" assai utile per calmare la "febbre della libertà che ha assalito il popolo" (Heine, *Geschichtsauffassung* 21). La concezione che si oppone a questo fatalismo enfatizza la storia come l'unica strada percorribile per migliorare l'umanità. La ragione, sempre più forte, non solo indica la meta da raggiungere - "la forma ideale dello Stato" dove regnano "pace, fratellanza ed eterna beatitudine" (Heine, *Geschichtsauffassung* 22) - ma costituisce anche la fonte dell'entusiasmo, dell'amore e del coraggio necessari per affrontare le fatiche di questo cammino.

Fra i colori con cui sono dipinte queste due concezioni non manca quello dell'ironia, più caustica, per avversione politica, nel primo caso, più bonaria nei confronti delle altisonanti ingenuità del secondo. Quando Heine, infine, propone una terza posizione, ciò che la distingue dalle precedenti è una considerazione del valore del presente nuova e diversa. Tale valore ora non dipende più dall'accidentale evidenziarsi della felicità, ma da un principio più solido e universale, quello della vita. A sostenere le sue esigenze sono chiamati i vivi: è un compito (e un privilegio) che non possono eludere né con il riferimento al passato quale forma di vita compiuta, né rimandando alla vita auspicata per le generazioni future. Chi afferra questo compito, lo fa per orgoglio, un orgoglio avvertito, come già la felicità, in modo immediato ed evidente. "Vogliamo che il presente conservi il suo valore e non venga considerato soltanto come un mezzo subordinato a un fine che sarebbe il futuro. Infatti, ci sentiamo troppo importanti per considerarci solo un mezzo per uno scopo" (Heine, *Geschichtsauffassung* 22). L'ideale di un presente che rivendicando i diritti della vita rivendichi il proprio valore, prende forma nel momento rivoluzionario. Esso, da una parte - grazie a un'azione libera e pura, cioè non dovuta né a delle cause nel passato né a dei fini nel futuro - emerge, staccandosene, dal tempo storico, ma, dall'altra, lo fa confluire interamente in sé. "La vita non è né un fine né un mezzo; la vita è un diritto. La vita vuole fare valere questo diritto contro la morte che irrigidisce, contro il passato, e questo far valere è la rivoluzione" (Heine, *Geschichtsauffassung* 23).

Alla fine resta ambiguo anche questo tentativo di teorizzare il presente, poiché ambiguo risulta il suo fondamento. Certo, non sembra esistere, per il presente, compattezza maggiore di quella che deriva dall'essere il luogo della vita e, per giunta, di una vita che coincide con l'atto che la impone. Ma se è vero che così il presente, rivalutato come il luogo in cui, di colpo, si cancella la differenza fra tempo di vita e tempo del mondo, vede crescere la propria autorità nei confronti sia dell'"essere stato già da sempre" (Bohrer) sia del dover essere, è altrettanto vero che, esaltando se stesso in termini irresponsabilmente vitalistici, esso ha poche possibilità di scoprirsi appartenente al *continuum* della storia. La vita non è un valore adatto per riavvicinare i tempi della storia. Rivendicata da una parte, sfugge dall'altra; e quando, con la rivoluzione, trionfa, diventa foriera di morte. - A questo punto, fra le due concezioni del presente, quella di Novalis e quella di Heine, si determina una netta opposizione: da una parte il presente come un grande equivoco che, con le proprie forze, sarà capace di superare se stesso e di togliere, autodissolvendosi, il velo dalla storia per farla rientrare nei suoi diritti; dall'altra parte il presente come punta solitaria, come la vetta di un vulcano da cui affiora il magma della vita confluito dagli strati sotteranei della storia.[7]

Da Parigi, il 19 aprile 1832, Heine avverte i suoi lettori tedeschi: "Mentono i saloni, sono veritiere le tombe. Ma ahimè! i morti, i freddi portavoce della storia parlano invano alla folla agitata che capisce solo il linguaggio della passione" (*Zustände* 164). C'è, dunque, un'altra voce (fuori campo, si direbbe) nella storia, diversa da quella del vivo presente e da esso non compresa, che inoltre dice il vero, contestando al presente la prerogativa di essere l'apparizione dell'unica verità per cui sia giusto gioire e soffrire. Rispondendo a questa fredda voce al di fuori della concitazione del momento, Heine giunge a un concetto più esteso e disteso del presente, un concetto che lascia che il presente si apra a strati e significati avulsi dall'incalzante attualità e dal dominio dei vivi.

Per svilupparlo, Heine prende spunto da due quadri esposti nel *Salon*: due esempi di una "storiografia con i colori" (Heine, *Maler* 57). Ciò che li accomuna è la tematica del falciatore, sviluppata in due direzioni opposte che lasciano intravedere due diverse immagini della storia. Uno, di Paul Delaroche, mostra Oliver Cromwell in meditazione sulla salma di Carlo I, da lui stesso mandato al patibolo; l'altro, di Leopold Robert, rappresenta una scena campestre dove una numerosa famiglia

contadina riposa durante la mietitura. Heine legge i due quadri come "spie" di due storie diverse ma contemporanee: "Se sul primo dipinto vediamo quella storia che così follemente si trastulla in mezzo al sangue e al fango, che non di rado resta stupidamente ferma per secoli e poi si rimette in moto con goffa rapidità, infuriando in lungo e in largo, quella storia che noi chiamiamo storia universale - sull'altro vediamo quella storia ancora più grande [...]; una storia senza inizio e senza fine, che si ripete in eterno ed è semplice come il mare, il cielo e le stagioni, una storia sacra [...] il cui archivio si trova in ogni cuore umano: la storia dell'umanità!" (*Maler* 68).

Come i quadri sono appesi l'uno accanto all'altro, così le due storie procedono parallelamente, parti di una totalità andata perduta o non ancora raggiunta. Questa prospettiva permette di dirimere l'ambiguità del presente: collocando "il falciatore tremendo" (Cromwell) dalla parte della "grande lotta del tempo" in cui si scontrano "tutte le passioni politiche", e vedendo "gli altri falciatori" (*Maler* 68) come testimoni di un'umanità "beata [...], riconciliata senza sacrificio [...] e interamente sacra" perché non sa nulla "di una lotta dello sprito contro la materia" (*Maler* 56), Heine ipotizza un presente in equilibrio fra attualità ed eternità. Se, da una parte, esso rimane il teatro di un'aspra lotta fra potenze irrimediabilmente antagoniste, vi si affaccia, dall'altra, una vita da sempre riconciliata in sé che sottende anche le più cruente lacerazioni dando al momento attuale una risposta carica di passato e di futuro.

Ma può il piacere dell'arte risvegliare il piacere della storia? La chiave estetica è veramente quella adatta per decifrare l'enigma del presente? O si tratta, invece, di un rigurgito dell'"egoismo goethiano" (*Maler* 71) che vuole fare credere che "la cara, incorruttibile, melodiosa storia dell'umanità rechi conforto alla nostra anima in mezzo al chiasso cacofonico della storia universale" (*Maler* 69)? Sono queste le domande con cui Heine, lasciando la mostra e scendendo in strada, interrompe la sua meditazione. Per trovare una risposta è necessario invertire i termini del problema: alla riflessione estetica della storia subentra la riflessione storica dell'arte, dalla quale esce rafforzato il sospetto che il tradizionale simbolismo dell'arte non sia di grande aiuto per l'ermeneutica del presente e, quindi, della storia *tout court*. Ma neanche l'ipotesi di una "nuova arte [...] che, in entusiastica armonia con il tempo moderno, non avrà più bisogno di farsi prestare il proprio simbolismo da un passato sbiadito" (*Maler* 72)

serve per superare l'*impasse* del momento: un'arte "organica" resta per Heine un'astratto desiderio, sbiadito quasi come lo stesso passato. Anche *in aestheticis* egli rimane fedele al presente: anziché orientare l'arte verso i vincoli di un nuovo ordine simbolico preferisce una soluzione provvisoria e precaria. Per l'arte infatti, il presente, per quanto disperato, offre un'opportunità da non perdere: far valere "la soggettività più ebbra di sé, l'individualità che abbraccia il mondo, la personalità libera come un dio" (*Maler* 72-73). Se si può legittimare il presente, questa è la ragione che - anche se non fa parte delle ragioni della storia - per Heine conta di più.

* * *

Postilla

Le riflessioni novalisiane sulla storia, apparentemente così circoscritte alla fucina speculativa del romanticismo tedesco, hanno rappresentato una linfa che il pensiero moderno ha assorbito in vari modi. E in momenti particolari - fasi di perdita e insicurezza, ma anche di attesa e speranza - sono diventate un esplicito punto di riferimento. La ragione è chiara: Novalis, la crisi l'aveva non solo vissuta e scandagliata, ma elevata a potenza salvifica.

In Italia, recentemente, Novalis ha suscitato l'interesse del pensiero postmoderno. Gianni Vattimo, in *Dopo la cristianità,* fin dal titolo ha scelto Novalis come uno dei suoi principali interlocutori. Leggendolo in una prospettiva gioachimita, lo chiama a testimoniare l'inseparabilità della prospettiva storica da quella religiosa nel processo della secolarizzazione. Partendo dalla figura che Novalis ha conferito a questo processo, Vattimo lo concepisce in modo più ampio e decisamente immanentistico. La secolarizzazione non è più una fase intermedia, ma occupa tutta la storia occidentale, con tutto il "prima" e tutto il "dopo": emerge già nei bei tempi organici e si compie, senza soluzione di continuità, come storia della salvezza. Così Vattimo dispiega le conseguenze di quel sostrato di continuità che Novalis chiamava la materia della storia. Essa appare come la matrice del destino dell'occidente, un destino che passa oltre l'""episodio' [...] della modernità" (Vattimo 49-50) sempre seguendo la strada della *kénosis*, dello svuotamento e abbandono del divino nel mondo. È la strada che porta - attraverso l'indebolimento dell'essere e il risollevamento dell'u-

mano - a una progressiva spiritualizzazione ed estetizzazione del reale che finisce col farsi talmente leggero da restare sospeso in un infinito gioco ermeneutico. Diceva, infatti, Novalis: "Spontaneamente, quando nulla più lo lega, l'uomo sale verso il cielo" (*Cristianità* 60). Per Vattimo, invece, il cielo stesso è sceso, trasformandosi nel regno del senso terrestre.

Altri dei ed altri destini sono in discussione nell'incontro fra Novalis e Roberto Calasso. Per la "storia inaudita" (Calasso 148) di una letteratura che Calasso definisce assoluta, il *Monologo* di Novalis, nel quale la lingua dice solo se stessa, è considerato un manifesto inaugurale che sgombera il campo per autori come Baudelaire e Lautréamont, Nietzsche e Mallarmé. Quando, infatti, nell'ottocento, la storia si presentava sotto le sembianze del tempo irrefrenabile e il sociale si imponeva come il religioso "sino a ricoprire l'intera volta celeste", autori come questi formavano una "setta di refrattari", dando il via alla "più radicale apostasia dalla storia e dalla società" (Calasso 143). In quest'ottica, la vera risposta al problema della storia, Novalis la dà in termini letterari: una risposta dettata dalla volontà di resistenza, non di fuga. Nel disincanto universale diventa compito della stessa letteratura tenere in vita il commercio fra gli uomini e gli dei: essa fa sì che il mondo possa continuare "a essere il luogo delle epifanie" (Calasso 142). Libera da ogni altra funzione, questa letteratura, anziché legittimare il mondo esteticamente, lo rivendica gnosticamente a "un sapere che si assimila alla ricerca di un assoluto" (Calasso 142). Essa non solo volta le spalle alla storia universale in senso heiniano, ma s'affranca pure da ogni simbolismo tradizionale; la sua ricerca riguarda la vita della forma - il metro e il verso - che nella storia non fa entrare altro che il vuoto e l'assenza.

Ancor oggi, dunque, il contenuto di verità del pensiero di Novalis emerge attraverso letture diverse di ciò che per lui significava il presente. Heine ne colse l'aspetto di un'assoluta autonomia, una lacerazione nel tessuto storico che permette alla vita di farsi valere mentre lascia all'arte il compito di ricordare una storia che non appartiene più al tempo, e di dare l'idea di una storia che al tempo non appartiene ancora. Se Heine, dunque, come Novalis, vedeva nel presente quel momento di estrema precarietà dove ha luogo lo scontro decisivo tra forze e principi in insanabile contrasto, nella visuale di Vattimo la tensione si placa. Il presente perde la sua eccezionalità e viene assorbito dalla storia stessa. Ne riassume la norma - quella di un continuo abbandono -, la mette in evidenza, ma non la trascende. Se non fosse attraverso una disincantata consapevolezza - erede dell'i-

ronia d'una volta - che diminuisce il peso della storia in generale. Questa leggerezza, frutto della fine dei vincoli storico-metafisici, è il presupposto per una conclusione serena del dramma dell'occidente, senza traumi e, forse, senza brutti ricordi. Questa prospettiva resta ancora vicina al sogno di Novalis e di Heine, in quanto entrambi affidavano al presente il compito di fare rientrare il divino nella storia, cancellandone la distanza dall'umano e dando inizio al regno della pace. - La spinta liberatoria che Calasso riconosce in Novalis infrange il quadro fin qua delineato. Ora la voce di Novalis porta più lontano: non annuncia l'ennesima - o la perenne - crisi dell'occidente né prospetta una mossa risolutiva. È una voce che sgombera la nostra storia dai consueti arredi, rendendola inabitabile; anziché chiamarvi dentro un senso divino, antico o nuovo che sia, esprime un solo desiderio: "Apriti, Sesamo, voglio uscire!" E all'uscio arriva chi sa riascoltare - e rinarrare - il mito: "riconoscendo in poesie e fiabe/le vere storie del mondo" (Novalis, *Ofterdingen* 395).

Note, Notes, Anmerkungen

1 In alcune citazioni da quest'opera novalisiana il testo dell'edizione italiana è stato modificato per renderlo più aderente all'originale. Le citazioni dalla fiaba di Wackenroder fanno riferimento alla traduzione fornita da Luciano Zagari nel saggio citato. Per il resto, quando si cita da fonti tedesche la traduzione è di chi scrive.

2 In termini diagnostici, dunque, Novalis non si discosta molto dal conte de Maistre: entrambi sospettano che il processo di secolarizzazione sia in fondo un processo di usurpazione e non di emancipazione. Ma per quanto riguarda la terapia, il divario fra i due è incolmabile.

3 Nonostante l'affinità metaforica, è comunque importante distinguere tra la materia della storia e il famoso Libro della storia. La prima non contiene dei significati già determinati ma rappresenta la potenzialità di significazione; e rimanda non tanto alla figura di un autore quanto a quella di un interprete che fa ascoltare - ma non invita a "scrivere" - la storia. Forse non è fuorviante fare riferimento a una distinzione linguistica, definendo la materia della storia come *langue* e gli eventi come *paroles;* l'"occhio storico" sarebbe chiamato a riconnettere le due sfere: un'operazione difficile, visto che gli enunciati effettivi hanno superato ogni limite, minando lo stesso sistema.

4 Heine non ha cercato Novalis su questo campo: il Novalis della *Cristinanità* per lui non sembra esistere.

5 Ad es. nella visione di una rivoluzione tedesca sotto la guida di "idealisti trascendentali" armati di "spada e ascia" (*Geschichte* 638).

6 Nel senso in cui Odo Marquard ha interpretato questo topos.

7 Ciò che la vita, nel fervore del presente, fa valere è il diritto a un'emancipazione che sia spirituale proprio in quanto rivolta contro lo spiritualismo, e materiale proprio in quanto rivolta contro ogni riduzione materialistica dell'uomo. Cfr. Sternberger.

Opere citate, Works Cited

Zitierte Literatur

Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta.* Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Blumenberg, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

Bohrer, Karl Heinz. *Ästhetische Negativität.* München/Wien: Hanser, 2002.

------, *Der Abschied. Theorie der Trauer.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.

Briegleb, Klaus. *"Abgesang auf die Geschichte? Heines jüdisch-poetische Hegelrezeption". Heinrich Heine. Ästhetisch-politische Profile.* Höhn, Gerhard (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.

Calasso, Roberto. *La letteratura e gli dei.* Milano: Adelphi, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes.* Hamburg: Meiner, 1952.

Heine, Heinrich. *Die Nordsee. Dritte Abteilung.* H.H. *Sämtliche Schriften.* Briegleb, Klaus (Hrsg.), vol. 3. Frankfurt/M./Berlin: Ullstein, 1981.

------, *Die Romantische Schule.* H.H. *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 5.

------, *Französische Maler.* H.H. *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 5.

------, *Französische Zustände.* H.H. *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 5.

------, *Ideen. Das Buch Le Grand.* H.H. *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 3.

------, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift.* H.H. *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 7.

------, [*Über die Februarrevolution 1848*]. H.H. *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 9.

------, *Verschiedenartige Geschichtsauffassung.* H.H. *Sämtliche Schriften.* cit., vol. 5.

------, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.* H.H. *Sämtliche Schriften,* cit., vol. 5.

Malsch, Wilfried. *Europa. Poetische Rede des Novalis.* Stuttgart: Metzler, 1965.

Marquard, Odo. "G*lück im Unglück". Die Frage nach dem Glück.* Bien, Günther (Hrsg.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978.

Novalis. *Die Christenheit oder Europa.* N. *Schriften.* Kluckhohn, Paul/Samuel, Richard (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1968, vol. 3.

------, *Heinrich von Ofterdingen. [Materialien 5].* N. *Werke, Tagebücher und Briefe.* Mähl, Hans-Joachim/Samuel, Richard (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, vol. 1.

------, *La cristianità ossia l'Europa.* Milano: SE, 1985.

------, [*Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*]. N. *Schriften*, cit., vol. 2.

Schiller, Friedrich. *An die Freude*. F.S. *Säntliche Werke*. München: Hanser, 1984, vol. 1.

Schlegel, Friedrich. *Über das Studium der Griechischen Poesie*. F.S. *Kritische Schriften und Fragmente*. Behler, Ernst/Eichner, Hans (Hrsg.). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, vol. 1, 1988.

Sternberger, Dolf. *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.

Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti, 2002.

Wackenroder, Wilhelm Heinrich. *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen*. W.H.W. *Werke und Briefe*. Berlin: Lambert Schneider, 1938.

Zagari, Luciano. "*Il santo nudo e la ruota del tempo. L'impasse dell'intellettuale nella fiaba di Wackenroder*". L. Z. *Mitologia del segno vivente*. Bologna: il Mulino, 1985.