

Il concetto di limite in Novalis

di Gabriella Stanchina

In the philosophical aphorisms of *Fichte Studien* (1795-1796) and *Polline* (1798) Novalis progressively leaves behind Fichte's language in order to elaborate an absolutely original and innovative notion centered on the category of the limit understood as the symbolic experience of an intranscendable border, which philosophy encounters approximating itself to the totality in which every thing contains all things. The place of the idealistic concept of the I is taken by the centrality of concrete existence, understood as waiting on the threshold of alterity, being in contact and harmony, which finds its eminent realization in the relation with another sentient being, capable of thought and love.

1. Introduzione. Le «Fichte Studien»

Sotto il nome di *Fichte Studien* i curatori dell'edizione storico-critica raccolgono una serie di manoscritti redatti da Novalis nell'intervallo di tempo che va dall'autunno del 1795 all'autunno del 1796. Si tratta dell'unica opera esclusivamente filosofica di Novalis e da essa si dipartono le nervature teoretiche di tutte le opere successive. Le *Fichte Studien* sono composte da 667 frammenti che sono testimonianza del confronto serrato di Novalis con i principali testi fichtiani di riferimento: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, *Grundrisse des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* e *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*.

La prima edizione delle opere di Novalis, cui fanno riferimento le successive edizioni Kamnitzer (1929) e Wasmuth (1943), venne pubblicata nel 1802, un anno appena dopo la sua morte, da Friedrich Schlegel e Ludwig Tieck. In accordo con le proprie concezioni linguistico-letterarie, i curatori selezionarono un ristretto numero di frammenti, scelti per la loro suggestione e compiutezza apodittica, ordinandoli su base tematica. Questa opzione editoriale contribuì a confinare la *Wirkungsgeschichte* dell'opera novalisiana nell'ambito della germanistica, aprendo la strada a un paradigma ermeneutico che inseriva Novalis nell'orizzonte dell'eclettismo e sincretismo romantico, ricostruendo talvolta congetturalmente l'unità perduta della sua opera mediante ipotesi interpretative di natura esoterica. Questa divulgazione, condotta sotto il segno di un presunto irrazionalismo, era inevitabilmente

destinata a cadere prima sotto la critica hegeliana e successivamente nel generale discredito esteso a tutta la filosofia della natura dell'età romantico-idealista. L'immagine emblematica di un genio faustiano, poeta e alchimista, recepita e compendiata nella celebre e laconica definizione di «idealismo magico», ha svelato la propria arbitrarietà e infondatezza solo dopo la pubblicazione dell'edizione critica integrale, avvenuta, per quanto riguarda i due volumi riservati agli scritti filosofici, tra il 1965 e il 1968. Attraverso di essa la delicata tessitura delle *Fichte Studien*, prima scompaginata e disgregata sotto forma di florilegio, è stata restituita ai ricercatori. Si può quindi fondatamente parlare di una vera e propria «riscoperta archeologica» della statura filosofica di un autore, sepolta per più di un secolo e minacciata nella sua integrità dall'alterna vicenda dei manoscritti e dalla parcellizzazione dissipatrice attuata nelle sue prime apparizioni editoriali.

2. *Differenze tra la filosofia fichtiana e quella novalisiana*

È opportuno qui richiamare le principali differenze tra la filosofia fichtiana e quella novalisiana. Fichte parte dalla rigorosa separazione tra un Io osservante, demiurgico, nella cui posizione il filosofo si disloca, e un Io finito osservato, artificio del pensiero ad uso della chiarificazione dell'Io a se medesimo. L'Io osservato è posto nel punto iniziale di un processo di dispiegamento che l'osservatore ha già percorso, e la sua posizione è rilevata ad ogni passo secondo le coordinate della realtà e della negazione, permettendo all'Io di accedere retrospettivamente alla propria nascita in una ripresa cosciente e narrativa della propria preistoria. Tale narrazione istituisce e colma ad ogni istante la cesura che separa ciò che l'Io è in sé da ciò che è per sé mediante il riferimento allo sguardo onnisciente del filosofo, il quale trattiene e possiede nell'eterno presente del pensiero vigile ciò che l'Io osservato non rammenta più o che ancora attende di essere portato a chiara coscienza.

Nella rilettura novalisiana, compiuta in fedeltà allo stesso imperativo fichtiano per cui i principi fondanti della filosofia, essendo anapodittici e sottratti ad ogni richiesta di deduzione ulteriore, possono essere ridestati solo nell'incomunicabile esperienza interiore di chi legge, l'esigenza della filosofia appare invece *in medio itinere*, nello stesso intendersi del pensiero. L'orizzonte di questo è definito dalle condizioni trascendentali della ricerca filosofica:

«Forse la filosofia potrebbe trattare di ciò che apprende, dunque di noi, quando apprendiamo oggetti? La filosofia è però essa stessa in chi apprende».¹

¹ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, a cura di G. MORETTI - F. DESIDERI, trad. it., Torino 1993, p. 71 (d'ora in poi indicato come *OF I*); NOVALIS, *Novalis Schriften*, II, in *Das Philosophische Werk*, I, a cura di P. KLUCKHOHN - R. SAMUEL, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1960, 1981³, p. 113, f. 15 (d'ora in poi indicato come *NS III/1*).

La domanda iniziale è perfettamente compatibile con la prospettiva fichtiana di un Io esaminato che ad ogni passo si spiega-illumina (*erklärt*) riducendo la distanza che lo separa dall'Io esaminante fino allo zenith, all'istante meridiano in cui

«L'Io da indagare giungerà ... anch'esso al punto in cui ora sta l'osservatore; là entrambi si riuniranno e per mezzo di questa unione si chiuderà il circolo proposto».²

La successiva notazione tuttavia introduce nella saldatura del cerchio una inflessione imprevista, una piega verso l'interno, un'eco che l'Io rimanda a se stesso nel suo segreto autoascolto (Nelle prime pagine delle *Fichte Studien*, Novalis aveva annotato: «Ehi! Come chi apprende inizia, in quest'operazione, ad ascoltar se stesso di nascosto»). L'obiezione fondamentale che Novalis rivolge a Fichte, quella di «aver posto arbitrariamente tutte le cose nell'Io», aiuta a interpretare correttamente la frase in oggetto: non è in questione un rimando alla dimensione trascendentale né la conferma di quella insuperabilità strutturale della rappresentazione che, anche per Fichte, separa irrimediabilmente l'Io finito dall'Io assoluto proprio per mezzo di quell'impulso riflessivo che si protende infinitamente a colmare la loro distanza. La duplice iscrizione, quella del soggetto interrogante nella filosofia di cui è oggetto e quella della filosofia nel soggetto interrogante in cui essa si ridesta in virtù di un bisogno e di un'assenza, intreccia i destini dell'Io narrato e di quello narrante. In Fichte la risoluzione dell'apparente circolo vizioso era garantita dall'unificazione sintetica degli opposti che non poteva non accadere essendo già da sempre accaduta in seno all'assoluta autoposizione dell'Io, il quale non può tollerare alcuna contraddizione interna se non sotto la forma di un'illusione del soggetto finito o di una transitoria apparenza. Novalis, che non parte da principi primi ma dalla ricognizione fenomenologica del pensiero nell'atto della sua formazione, introduce una discontinuità tra l'essere-luogo del pensiero («la filosofia è essa stessa in chi apprende» e l'identità del *selbst* è resa possibile solo dal trattenersi e mutuo rapportarsi dei concetti in un luogo de-finito comune) e il suo essere, come oggetto della conoscenza, punto conclusivo non ulteriormente soggetto ad una ricognizione analitica. Il paradosso fichtiano del punto che si autocostruisce e del luogo impensabile e approssimabile solo all'infinito dell'autocoscienza assoluta assume per Novalis le proporzioni di una dualità primaria apparentemente insuperabile con una conciliazione dialettica.

La domanda che la filosofia non pone, ma 'è' al suo stato nascente, è quella sulla pensabilità ultima di un Assoluto, la cui essenza inoggettivabile perviene a Novalis nella sua formulazione più lucida e rigorosa dallo scritto schellingiano del 1795 *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das*

² J.G. FICHTE, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, trad. it., Roma - Bari 1987, 1993² (d'ora in poi mi avvarò sempre di questa traduzione, indicata come DS), p. 239; J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* in R. LAUTH - H. JACOB (edd), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Werke I/2*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1965 (d'ora in poi GA I/2), p. 420.

Unbedingte in menschlichem Wissen. Il luogo s-terminato (perché privato di ogni limite e quindi della condizione imprescindibile dell'autocoscienza) dell'Essere assoluto, che Schelling elegge come principale obiettivo critico identificandolo di volta in volta con la concezione classica di Dio o con la Sostanza spinoziana, non appare a Novalis qualitativamente diverso nel proprio esito dall'artificio fichtiano di un Io-filosofo che osserva da una posizione privilegiata, senza implicanza o contaminazione, le vicende dell'Io finito attraverso il labirinto che egli ha già percorso.

Il soggetto filosofante per Novalis è coimplicato e continuamente dislocato per contraccolpo dalla mutevole relazione che esso instaura con se stesso come obiettivo del proprio pensiero. Questo esilio o cesura originaria che permea di sé ogni atto conoscitivo («Noi abbandoniamo l'identico per presentarlo»³) si manifesta come dualità di punto e luogo, di concetto e di limite.

3. *Il sentimento: sintesi di attività e limitazione*

La rivalutazione del limite e l'effetto di scambio intrinseco all'Io si rivelano nella trattazione del rapporto originario tra sentimento e riflessione. Il carattere primario e direttivo del sentimento è già contenuto embrionalmente nell'identificazione tra sentimento e filosofia. Ciò che si presenta al *Belauschen* è un «sentimento di rapporti interiori necessariamente liberi», da cui consegue che

«La filosofia è originariamente un sentimento. Le intuizioni di questo sentimento vengono comprese dalle scienze filosofiche».⁴

L'elevazione del sentimento a facoltà egemonica dello spirito umano non rappresenta un'eccezione all'interno della ricerca filosofica e letteraria della *Frühromantik*, che è tesa al recupero di una soggettività non distaccata in senso trascendentale dalla molteplicità empirica del vivente, ma immersa nella sua plurivocità caotica, intrecciata e diffusa nella sottile trama delle corrispondenze, in cui il genio e il cosmo armonico sono contemporaneamente generanti e generati. Ciò che distingue la definizione novalisiana non è il richiamo all'esperienza interiore come fonte ultima di giudizio e discernimento, ma la sottolineatura del carattere eminentemente manifestativo e non-oggettivante proprio del *Gefühl*.

Già in Fichte è possibile reperire un doppio uso del termine «sentimento»: in un registro propedeutico e metodologico esso è evocato nel lettore come rimando all'esperienza individuale, in cui ciò che non è ulteriormente dimostrabile può presentarsi e legittimarsi come fatto universale dello spirito, mentre nel corso della *Wissenschaftslehre* il sentimento è fatto oggetto di

³ *OF I*, p. 61; *NS III/I*, p. 104, f. 1.

⁴ *OF I*, p. 72; *NS III/I*, p. 114, f. 15.

giudizio e tradotto in un linguaggio assertivo e definitorio come unione sintetica di attività e limitazione. Questa natura singolare del sentimento come punto di collegamento e transizione tra ciò che è dentro e ciò che è fuori dal sistema non poteva lasciare indifferente Novalis. Le categorie spaziali del «fuori» e del «dentro», la necessità di un distacco dalle cose per poterle abbracciare in un orizzonte conoscitivo e al tempo stesso l'impossibilità per la filosofia, come espressione integrale della conoscenza, di separarsi da sé per comprendersi senza ricadere nell'irrazionale e nell'indefinibile, sono le prime testimoni di una tensione conflittuale che è propria dell'umano. Tale tensione è quella tra l'inabitare nell'essere e il sottometterlo alla propria potenza visiva, conflitto che Novalis traduce nella definizione di coscienza come «un essere al di fuori dell'essere nell'essere».⁵ Lo «splendido straniero dagli occhi colmi di senso»⁶ deve ritrovare la propria cittadinanza nell'essere proprio attraverso l'accoglimento di quel limite di cui il sentimento, anche per Fichte, è la trasparenza nello spirito. Novalis, nel definire la peculiarità della filosofia come movimento rivelante dello spirito e non come tecnica specialistica, stabilisce tre proposizioni fondamentali:

«La filosofia non si fa costruire. I confini del sentimento sono i confini della filosofia. Il sentimento non può sentirsi».⁷

La prima proposizione segna il distacco, già sottolineato, dal modello sistematico-deduttivo dell'idealismo fichtiano, ma sembra muovere un'obiezione di legittimità verso ogni filosofia di stampo costruttivista. Questo rilievo è importante per marcare un punto di svolta nei confronti della teoria romantica del genio come enfaticizzazione dell'«Io kantiano che trascende i limiti del campo di applicazione rigorosamente fissati dalla *Critica della ragion pura*. Novalis è già avvertito dai numerosi passi polemicici della *Wissenschaftslehre* del rischio di uno sconfinamento inavvertito dal piano trascendentale a quello trascendente, e la sua rappresentazione del rapporto creativo e mitopoietico tra l'immaginazione produttiva del genio e la natura, divulgata sotto il termine fuorviante di «idealismo magico», non può essere interpretata sulla base del testo novalisiano come accettazione precritica del postulato di una forza o sostanza trascendente l'umano sapere. Nell'intenzione novalisiana la direzione trascendentale verso l'interno, l'*Insichfindung* di Fichte è piuttosto condotta a una rigorizzazione estrema che, inappagata dalla costruzione della *Wissenschaftslehre*, richiede che gli esiti di tale ricerca vengano estesi al linguaggio stesso in cui essa si manifesta e alle metafore sottese che ne sorreggono la struttura logica.

Affermando l'identità tra i confini del sentimento e quelli della filosofia, Novalis non intende semplicemente subordinare l'economia della rappresentazione, in cui l'oggetto è dato, a quella della prassi in cui il Non-Io è

⁵ *OF I*, p. 63; *NS III/1*, p. 106, f. 2.

⁶ NOVALIS, *Inni alla notte*, trad. it., Milano 1982, p. 67.

⁷ *OF I*, p. 72; *NS III/1*, p. 114, f. 15.

interminabilmente riappropriato. Questo renderebbe privo di senso il parallelismo inverso tra il filosofo e il poeta, di cui è più volte riconosciuta la mutua interdipendenza e il valore paritetico nel comune lavoro creativo di elevazione della Natura a Idea. Il regno del poeta non inizia laddove la potenza argomentativa della ragione filosofica fallisce ed è costretta ad abdicare al proprio privilegio, ma ne ripercorre lo stesso cammino, solo in direzione inversa. Per lo stesso motivo la gerarchia fichtiana tra prassi e teoria, tra Io puro agente e Io empirico rappresentante, è già posta in questione e deprivata del suo senso paradigmatico in questo processo interrogante di legittimazione del sapere. In esso infatti il pensiero non si scopre innanzitutto come limitato e determinato dal non Io, ma come già implicato in sé medesimo in virtù dell'eco di quel *Belauschen* analizzato più sopra o, per usare la terminologia novalisiana, come un essere in effetto di scambio con se stesso.

Se il sapere possiede già fin dall'origine quel carattere di cosciente reciprocità d'azione con se stesso che Fichte ascrive solo al momento della prassi,⁸ è il concetto stesso di limite come prodotto dell'autodeterminazione dell'Io che qui inizia impercettibilmente a mutare. Allo spostamento indefinito del limite compiuto dall'Io agente nella sua protensione alla completezza delle determinazioni possibili propria dell'Io assoluto, si contrappone qui l'esperienza di un confine intrascendibile che la filosofia incontra fin dal suo primo svolgimento. Il ragionamento è qui equivalente a quello già compiuto nel tentativo della filosofia di definire se medesima. Il sentimento costituisce la manifestazione originaria del limite solo in quanto tale limite, in relazione al presupposto trascendentale, può esistere per l'Io e ricevere lo *status* di realtà solo in quanto esso è, sia pure in modo ancora irriflessivo, nell'Io stesso. Qui Novalis introduce l'immagine di un limite del sentimento non recuperabile come determinazione ulteriore, in quanto tale confine circoscrive lo stesso io determinante della filosofia. Il rapporto tra manifestazione del limite e limite della manifestazione non riceve qui una trattazione ulteriore.

Se il sentimento non può sentirsi è perché una coincidenza immediata e storica con sé non è possibile, perché il porsi in ascolto di sé esige un ripiegamento verso ciò che si è stati, e con ciò una dualità originaria, in cui il punto nodale è un punto di flessione e divaricazione. In ogni istante l'Io si trova espresso in un porsi di contro, cioè in una dualità di contrapposti e nel terzo intermedio che li genera:

«La natura dell'identità si lascia enunciare soltanto in una proposizione apparente. Noi abbandoniamo l'identico per presentarlo – ciò accade o soltanto apparentemente – e noi veniamo condotti dall'immaginazione a crederlo – accade ciò che già è – naturalmente attraverso un separare e un unificare immaginari – oppure noi lo rappresentiamo attraverso il suo Non essere, attraverso un non identico – segno».⁹

⁸ DS, p. 228; GA I/2; p. 409.

⁹ OF I, p. 61; NS III/1, p. 104, f. 1.

4. Polarità di opposti e scambio relazionale

Le polarità di opposti, come il sentimento e la riflessione, introdotte da Novalis come il contenuto che è originariamente dato al sentimento, sono perciò coppie formate dai punti potenzialmente infiniti che riempiono l'estensione dell'io, e al tempo stesso punti di riferimento che nella loro posizione reciproca permettono di tracciare la movenza della piega originaria che è l'io stesso. Attraverso tali coordinate, immagini o segni, l'io stesso si esprime in forma simbolica, non come una sostanza prima da cui tutto deriva ma come una relazione temporale di mutua influenza dinamica tra due termini, che in quanto tale non può essere costruita ma solo mostrata nel suo svolgersi da infiniti punti di vista che concregono temporalmente l'uno sull'altro. Ogni nuova coppia di opposti libera il pensiero dalla tentazione di identificare in modo rigido e univoco l'io con un termine, il segno con un solo designato e riafferma l'io nella sua identità di segno inesauribile, di essere esiliato che da ogni punto si ripiega verso sé o che, meglio, si identifica con questo stesso ripiegamento o ritorno.

La ragione che spinge Schelling nel saggio sull'io del 1795 a respingere la possibilità di uno scambio relazionale interno all'Assoluto tra due termini, è proprio l'esigenza di mantenere una differenza qualitativa intrascendibile tra l'io puro e la sfera oggettivante dell'*Etwas*, dell'ente mondano come mutevole Qualcosa. La sottrazione dell'io allo scambio consente di superare «l'eterno circolo, lo scambievole ininterrotto fluire di ogni singola proposizione nelle altre, il caos in cui nessun elemento si distingue» e costruire il cosmo ordinato del sapere:

«Non appena vogliamo determinare l'io come oggetto esso si ritrae nella più piccola possibile e limitata delle sfere e sotto le condizioni dello scambio – la sua libertà e autonomia scompare, perché essa non si lascia raccogliere in confini né distruggere nel mutevole cerchio dello scambio».¹⁰

Così afferma Schelling più oltre, individuando nella sostanza spinoziana, nell'armonia prestabilita di Leibniz, nella cosa in sé e nella stessa autoappercezione trascendentale in senso neokantiano, il tentativo operato dal realismo e criticismo dogmatico di garantire un fondamento immutabile a un mondo in cui l'io, confuso con la finitudine fugace dell'autocoscienza, è dissolto dallo scambio nell'indifferenziata neutralità dell'oggetto.¹¹ Per Novalis non solo la *Wechselwirkung*, l'effetto di scambio, è la legge universale dell'io, ma lo stesso Essere possiede un'analogia struttura ritmico-oscillatoria: «Nell'universo temporale, essere è una relazione ritmica».¹²

¹⁰ *NS III/1*, pp. 103-104.

¹¹ «L'autocoscienza presuppone il pericolo di perdere l'io. Non è un libero atto dell'io immutabile, ma una tensione coatta dell'io mutevole che, condizionato/reificato [*bedingt*] dal Non-io, aspira a porre in salvo la sua identità, e a riaffermare se stesso nel trascinate vortice dello scambio»; *NS III/1*, p. 104.

¹² *OF I*, p. 214, f. 456

La differenza che promuove lo scambio non è un equivalente generale ma un'alternante compresenza di un termine e un luogo, di una figura e di uno sfondo su cui essa si staglia e da cui riceve i propri confini. Nell'occupare tali ruoli possono avvicinarsi concetti singoli o coppie di opposti, in quel processo che Novalis chiama «infinita trasposizione [*Versetzung*] delle forme del pensiero». Ma ciò che innanzitutto muove la ricerca di Novalis è l'esigenza di trovare una sintassi e un'economia dei segni adeguata a un pensiero in cui la totalità è un processo aperto e dinamico di interconnessione, di portare a una rigorizzazione estrema l'intuizione fichtiana incompiuta secondo cui «La totalità consiste nella compiutezza di una relazione e non di una realtà» e dove «tutto riproduce se stesso e non è possibile alcun iato; da ogni termine si è spinti a tutti gli altri».¹³

La principale coppia di opposti che appare nella deduzione della filosofia è quella di riflessione e sentimento. Il sentimento, così come si manifesta originariamente alla coscienza deve essere fissato come origine, e ciò può avvenire solo mediante un atto di appropriazione riflessiva che attragga il sentimento nel dominio di ciò che il pensiero possiede per sé. Tale movimento di riflessione rimane ancora oscuro alla coscienza. Ciò a cui esso approda è la scoperta che il sentimento non può «svelare il suo spirito», passando dall'in sé al per sé, se non restando implicato in quel luogo manifestativo-osservativo per eccellenza che è la riflessione. Nel sentimento, come presentazione ostensiva di un non-potere dell'Io, è inscritto un rimando strutturale alla riflessione che l'illimitata protensione dell'Io subisce a causa dell'urto prodotto dalla sua stessa costitutiva tendenza a oggettivarsi de-finendosi, facendosi limitato. La riflessione come solo ambito in cui il sentimento può giungere alla coscienza viene quindi fissata come termine ultimo. Novalis descrive ciò come un passaggio dal limitato, cioè dalla percezione di un limite, all'illimitato, e quindi alla riflessione come alveo indeterminato che accoglie tutto ciò che è acquisito dal pensiero, o, in altri termini, come lo stesso farsi-cosciente che per ora non conosce limiti o condizioni.

5. *Il limite come sfera di sfere*

Nel testo di Fichte troviamo un riferimento diretto all'attività di limitazione dell'Io. Fichte utilizza un'immagine che contiene in sé dei limiti, quella di una sfera composta da tutte le possibili sfere in essa iscritte¹⁴. Sia data, egli afferma, la sfera A come autoposizione assoluta dell'Io e la sfera B in esso iscritta come oggetto posto da A nell'atto di limitare se stesso per riflettere su di sé. La sfera B si predica in due modi opposti a seconda del punto di prospettiva scelto. Essa infatti appartiene ad A, con la quale

¹³ DS, p. 142; GA I/2, p. 322.

¹⁴ GA I/2, p. 165.

un legame essenziale, rilevato dallo stesso Fichte con il procedimento del giudizio come determinazione della totalità indeterminata del soggetto per mezzo dell'attribuzione di un predicato, che sembra provenire dall'esterno, e si rivela poi già virtualmente inscritto nel soggetto nella forma di un suo dispiegamento possibile. Così in Novalis il giudizio, e in modo particolare il giudizio d'identità $A=A$, si sviluppa come una progressiva limitazione e differenziazione interna (*Ur-theil*), che non rimanda tuttavia a una sostanza spinoziana che abbraccia e riempie il tutto prima di ogni fenditura aperta dal linguaggio, ma all'apertura costitutiva e incolmabile di ogni soggetto verso la relazione imminente con l'altro da sé: «L'infinita divisione originaria [*Ur-theil*] è l'esauriente [*das Erschöpfende*]». ¹⁷

Il sentimento e la riflessione, come prodotto dell'impulso originario dell'Io a ritrovarsi infinitamente, trovano quindi la propria sintesi scambievolmente nel limite che li contrappone e li unisce, limite di cui sono emersi nella precedente esposizione i primi caratteri. Tale sintesi originaria dell'Io è

«sfera assoluta senza confini – tutte le altre sintesi sono sfere relative, cioè sfere e confini al contempo. Essa contiene la possibilità dei confini in assoluto». ¹⁸

La dialettica tra sentimento e riflessione come termini e luoghi si traduce infine nel medio unificante del limite e della sua condizione di generato in vista della determinazione dell'Io e generante l'Io stesso. Come scrive Novalis:

«Essi sono però nell'Io, di conseguenza è l'Io a limitarli e l'Io sarebbe nulla – essi dipendono da nulla. Nondimeno resta vero che essi limitano soltanto se stessi, cosicché l'Io, il limite, il nulla, dipenderebbe da essi». ¹⁹

Riprendendo, con la nuova consapevolezza della centralità del limite, l'immagine iniziale della sfera A in cui è inscritta la sfera B, modello archetipo del rapporto tra sentimento e riflessione, è possibile rilevare la peculiarità del loro reciproco implicarsi e interagire. Se ognuno di essi è posto come termine fisso e indipendente, nella loro limitazione reciproca il limite è qualcosa di esterno ed essi dipendono l'uno dall'altro nell'espressione compiuta della loro forza interna. Se ognuno di essi si rappresenta come limitantesi in modo autonomo, ciò che sorge è la rappresentazione del limite come divisione spaziale esistente, la cui spostabilità all'infinito è la massima attività spontanea consentita. All'inverso, se A e B sono posti come reciprocamente dipendenti in una relazione scambievolmente, il limite non è già da sempre fissato ma si riproduce e li riproduce incessantemente come non-sussistere della separazione, come Nulla e segno interno della loro libera coappartenenza.

La rinuncia all'autoaffermazione isolata di ogni termine apre il paradossale dominio dello scambio (*Wechselwirkung*) in cui solo è possibile un

¹⁷ *OF I*, p. 107; *NS III/1*, p. 147, f. 85.

¹⁸ *OF I*, pp. 99-100; *NS III/1*, p. 140, f. 53.

¹⁹ *OF I*, p. 106; *NS III/1*, p. 146, f. 83.

ritorno, e costituisce una immagine emblematica di quell'*ordo inversus* della rappresentazione in virtù della quale ogni termine

«si completa tramite un'alienazione/esilio [*Entäusserung*] da se stesso. La sospensione della sua efficacia [*Wirksamkeit*] è la sua suprema efficacia».²⁰

Novalis, come vedremo, riprenderà più radicalmente questa riflessione come aspirazione filosofica all'uccisione del sé (*Selbsttödtung*).

6. *I punti-limite come punti di addensamento*

Il ritorno come trasalimento o risveglio dell'Io a se medesimo esige l'interruzione spontanea dell'attività, e arresta il sonnambulismo dell'Io agente e trasfuso nelle cose inducendolo a ritrarsi in se stesso. Tale interruzione è spesso rinominata da Novalis come atto del frenare. La sospensione di una serie in un punto stabilito, in quanto opera di una facoltà spontanea che Novalis identificherà poi con l'immaginazione, non può lasciare inalterata la struttura della serie fin qui perdurante, ma deve modificarla retrospettivamente rendendola convergente verso il punto in cui l'opera della libertà si manifesta. Fichte ha intuito senza ulteriormente svilupparla tale retroazione, che distingue un punto qualsiasi della serie arbitrariamente scelto dal punto estremo di ogni segmento riflessivo, parlando di una limitazione non estensiva ma intensivo-qualitativa:

«... si eviti di pensare a una limitazione nello spazio. Si tratta qui di una limitazione dell'intensità, per esempio di ciò che distingue il dolce dall'acido e simili».²¹

Nel testo novalisiano i punti finali acquistano un significato euristico del tutto particolare, come momenti epifanici in cui ogni concetto riceve la sua sfera, cioè da puro termine si espande fino a farsi luogo e dandosi luogo si instaura come realtà:

«L'immaginazione è il termine medio collegante – la sintesi – la forza di scambio ... Regola-gioco. Sostanza-forma. Essere-apparenza. Tutte queste posizioni sono posizioni di scambio ... Sono i punti finali della linea – come dell'intero più semplice – la sfera della linea è determinata dai punti finali».²²

E ancora:

«L'immaginazione si esprime come forza incidente o frenante. intuizione e rappresentazione sono, prese per sé, costanti. Soltanto la loro interruzione conferisce loro realtà ... Forza della libertà – libera forza. Devono però essere interrotte, altrimenti non sono».²³

²⁰ *OF I*, p. 110; *NS III/1*, p. 149, f. 96.

²¹ *DS*, p. 261; *GA I/2*, p. 441.

²² *OF I*, pp. 149-150; *NS III/1*; p. 186, ff. 246-247.

²³ *OF I*, p. 154; *NS III/1*, p. 190, f. 263.

Il dare luogo realizzante postula, come sua condizione di possibilità, l'intero come luogo primo in cui ogni cosa contiene tutte le cose:

«Ogni cosa poggia su cose più alte o più ampie – cose più estensive e intensive ... Soltanto l'intero è reale».²⁴

Nel punto di flessione e incidenza quindi le cose devono in qualche modo tendere alla propria compiuta determinazione attraverso il raccoglimento in quella totalità di significato che Novalis chiama infinitinomio. La discontinuità che interrompe l'azione irriflessa dell'io per consentirne la ripresa cosciente e il ritorno di sé a sé è quell'insinuarsi del nulla e del distacco che non sposta semplicemente la riflessione a un grado superiore ma segue le movenze dello spazio che nell'*Insichfindung* si muove «verso l'interno, verso il basso in se stesso».²⁵

Utilizzando il modello fichtiano infatti, l'attività, che per propria interna natura tende all'infinito, è interrotta dalla riflessione che, per recuperare lo stadio precedente dell'attività e portarlo alla coscienza, è continuamente costretta a spingersi oltre il proprio punto di flessione per poterlo comprendere. Così facendo essa stabilisce un punto di flessione più avanzato che richiederà un'ulteriore ripresa. Il segmento progressivamente dilatantesi tracciato dal movimento della riflessione sulla linea potenzialmente infinita della tensione dell'io all'assoluto, può essere interpretato come l'immagine-rappresentazione che l'io empirico ha di se stesso in ogni fase del suo sviluppo. Tale immagine, indicata dal segmento, riproduce in sé il carattere di finitudine della rappresentazione, ma non racchiude tuttavia, se non per un osservatore esterno che osserva il segmento dal punto di vista già compiuto di quell'attività infinita di cui esso è parte, il secondo carattere basilare di ogni prodotto dell'io rappresentante, ossia la strutturale e interna protensione all'oltre, al superamento di ogni termine nell'illimitato. Questa tensione desiderante non può essere negativa, indotta cioè da una comparazione con l'attività dell'io che procede esteriormente al di là del termine, ma, per fungere da motore dell'intero dinamismo, deve già contenere in sé, seppure in modo implicito, un'infinità interna e positiva, che si manifesti proprio là dove ogni concetto incontra il proprio limite, essendo essa stessa la condizione di possibilità di un'apprensione del limite in quanto limite.

In Novalis i punti estremi, cioè le coppie di opposti, non hanno lo stesso statuto degli altri punti del segmento, in quanto possono essere definiti solo come infinita approssimazione al limite, o, introducendo in termini fisici la variabile temporale, come infinito rallentamento. I punti terminali corrispondenti agli opposti quindi, non possono essere descritti se non come singolarità spazio temporali e attraverso l'addensamento spaziale e la distorsione temporale che intorno ad essi si produce. Questa tensione infinita al limite, questo innumerabile ritorno e paradossale diffrazione infinita dei

²⁴ *OF I*, p. 209; *NS III/1*, p. 242, f. 445.

²⁵ *OF I*, p. 99; *NS III/1*, p. 139, f. 52.

concetti è ciò che Novalis, utilizzando i concetti di serie e successione, chiamerà più tardi infinitinomio, e che nelle *Fichte Studien*, già esprime in modo leibniziano, come il principio per cui «conoscendo una cosa, conosco anche tutte le cose».²⁶

7. *Polline*: «Unbedingt» e «Ding»

Proseguiamo la nostra ricerca analizzando il primo testo edito di Novalis. *Polline* apparve nel maggio del 1798 sulla rivista «Athenäum». Il curatore, August W. Schlegel, diede al manoscritto una forma più adeguata alla propria personale «estetica del frammento», dividendo in blocchi di minore lunghezza i passaggi più ampi e introducendo qua e là alcuni *Gedankenblitze* personali, in ottemperanza alla pratica del filosofare comune, del *Synphilosophieren*. Nell'analisi ci atterremo pertanto al manoscritto originario di Novalis. *Polline* è probabilmente l'opera più citata di Novalis: essa contiene gli enunciati base della sua poetica, senza fornire spesso la fondazione teoretica, che poteva dirsi già conclusa con le *Fichte Studien*.

Le difficoltà editoriali e filologiche di quest'ultimo testo hanno indotto spesso a considerare *Polline* come un'entità a sé stante, aperta a tutte le suggestioni e interpretazioni possibili. Si cercherà perciò, dove necessario, di richiamare l'effettivo sostrato filosofico di Novalis. Lo stile di *Polline* è ben diverso da quello denso e spesso involuto delle *Fichte Studien*. La fondazione gnoseologica del limite lascia qui spazio alla ricerca, estetica, morale e spirituale al tempo stesso, di un «modo di essere» liminare, che trova la propria incarnazione nel poeta-genio, custode della «terra di mezzo»: «Noi cerchiamo ovunque l'incondizionato, e troviamo sempre soltanto cose» (n. 1, p. 356).

Questo famoso frammento rappresenta un interessante esempio del *Missverständnis* che spesso ha colpito il Novalis saggista – e indotto a trascurare la sua produzione filosofica, assimilandola a quella di Schlegel e del gruppo dell'«Athenäum». A una prima e diffusa lettura questo icastico frammento sembra palpitare dell'insaziabile aspirazione romantica all'assoluto e denunciarne, in una sorta di parabola dell'anima destinata a ripetersi in modo incessante e infruttuosamente, la caduta inevitabile nel mondo illusorio e vano di una esistenza finita, intendendo qui la finitudine come ostacolo e catena dello spirito. In effetti, non sono assenti in Novalis degli interrogativi non sviluppati sulla possibilità di una intuizione intellettuale che si protenda oltre l'orizzonte fenomenico:

«C'è anche una conoscenza extrasensoriale? È anche aperto un cammino diverso per uscire da se stessi e pervenire ad altre nature [*Wesen*], o per esserne affetti?» (n. 46, p. 340).

²⁶ *OF I*, p. 209; *NS III/1*, p. 243, f. 445.

La formulazione della domanda rinvia alla lettura del saggio schellingiano *Vom Ich oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* e si pone in contrasto in questo caso con il cauto procedere kantiano, condividendo con Schelling la necessità di superare la dualità tra l'intelletto archetipo divino la cui conoscenza è data *uno acto* con la sua opera creativa e l'intelletto ectipo umano costretto a risalire alla verità attraverso i tortuosi sentieri dell'intelletto giudicante. Vi è tuttavia nel primo frammento di *Polline* un uso estremamente preciso e rigoroso dei termini, che può portare al rovesciamento della ipotesi ermeneutica originaria. Nell'opera novalisiana, in ragione della sua estensione a tutti i campi del sapere del metodo asistemico, non teleologicamente predetto, ma sperimentale, vi è una superiorità del trovare sul cercare. Rispetto all'anelito caratteristico del «cattivo infinito», la dualità *finden-erfinden*, il ritrovamento e l'invenzione si incontrano secondo quella «legge della sincronicità» che Jung attribuirà ai prodotti dell'inconscio come i sogni predittivi. L'accostamento non è arbitrario: lo *Heinrich von Ofterdingen* si apre con un sogno profetico di cui il resto del romanzo è la realizzazione attraverso la ricerca attiva del protagonista. Per lo spirito che segue la struttura modulare e generativa del cosmo, l'istante della nascita e quello della decisione coincidono, il nuovo e il già dato si dispongono secondo un ordine di analogia e similarità. Come questo avvenga, è descritto dallo stesso Novalis nella sua rielaborazione della dottrina kantiana degli schemi:

«Gli oggetti reali fissano soltanto le infinite variazioni delle forme spaziali e temporali tramite l'immaginazione – Essi fissano gli schemi riempiendoli con una massa resistente, indipendente – sintesi di Io e non Io». ²⁷

La potenza combinatoria dell'immaginazione creatrice, che si estende a tutti i mondi possibili, trova nell'oggetto il limite della decisione che fa nascere insieme l'Io e il mondo. Il criterio euristico è dato dall'esperienza stessa del limite, sperimentato come espressione libera e forza generante nella verità, e come limitazione arbitraria e passivizzante nell'errore:

«... l'errore si rapporta soltanto a parti determinate dell'universo, scelte paradossalmente, ed elevate a totalità assoluta – per questo l'errore è malattia – che è sempre distintiva – esclusiva – paradossale». ²⁸

Nei testi successivi alle *Fichte Studien* si rafforza il passaggio da una dimensione gnoseologica a una esistenziale, spesso rimarcata dall'attenzione di Novalis per le scienze mediche dell'epoca, in cui il potenziamento della forza vitale diviene criterio distintivo della verità in quanto prassi trasformatrice e non oggetto conseguibile e dominabile. L'errore coincide con l'instaurazione della logica binaria, frattura tra l'Io e il mondo, e i suoi rovesciamenti paradossali tra i termini della diade. Esso è l'«esterno» per

²⁷ NOVALIS, *Studi filosofici dell'anno 1797*, f. III 46, p. 341.

²⁸ *Ibidem*.

definizione, la perdita del baricentro che ci connette all'universo facendoci autonomi e la caduta nel parassitismo:

«La differenza tra errore e verità consiste nella differenza delle loro funzioni vitali.

L'errore vive della verità – la verità vive di se stessa. Si elimina l'errore come si elimina la malattia – e l'errore non è dunque altro che un'inflammatione logica, ovvero un'estinguimento – esaltazione o filisteismo. La prima si lascia generalmente dietro un'apparente mancanza di forza di pensiero, eliminabile solo attraverso una serie discendente di incitazioni (costrizioni). La seconda trapassa spesso in una vitalità illusoria, i cui sintomi pericolosi ... possono venire eliminati soltanto con una serie crescente di mezzi violenti» (n. 8, p. 358).

L'errore è dunque essenzialmente s-misurante. Esso abolisce il limite, e con ciò fa nascere paradossalmente («ordine inverso») un mondo esterno di limitazioni che agiscono sull'io in modo costrittivo e repressivo. Incomprendibilità ed errore nascono dal non essere in se stesso, adeguato al proprio contesto e radicato in se medesimo. Se non si vive sulla soglia e nell'imminenza, il mondo è un enigma senza chiave che si reduplica come un cattivo riflesso:

«La cosa più alta è quella più comprensibile – la più prossima, la più indispensabile. Soltanto dalla mancata conoscenza di noi stessi – una disabitudine di noi stessi, nasce qui un'incomprendibilità che è a sua volta incomprendibile» (n. 12, p. 360).

La necessità del restare in se stessi, sostare nel proprio limite psichico-sensoriale deriva dalla definizione di conoscenza come contatto, che aveva già trovato, negli *Studi filosofici dell'anno 1797* una traduzione scientifica:

«L'esperienza è un contatto chimico-meccanico – incitazione nel senso più ampio» (f. III 45, p. 339).

La domanda essenziale si lascia quindi ritradurre così:

«... siamo completamente passivi – cioè meri aggregati – o nature organiche dove ha luogo un processo di scambio?» (f. III 45, p. 339).

Il ritrovamento perpetuo delle cose finite non è quindi necessariamente un fato ostile, un'assurdità strutturale della condizione umana o un ostacolo che un'epoca illuminista, utilitaristico-oggettivante (come accadeva per esempio nell'*Iperione* di Hölderlin) pone al godimento dell'en kai pan, ma possibilità di farsi corpo organico nel contatto, uscire dal circolo chiuso delle rappresentazioni per sostare in quegli interstizi ricettivi in cui il mondo si rivela nella prossimità scambievole:

«Ora gli organi sono separati – Un giorno gli interstizi dei sensi verranno riempiti con altre sensazioni – Tutte le sensazioni si riuniscono e formano manifestazioni di un unico organo» (f. II 38, p. 325).

8. *Il limite come organo*

L'organicismo novalisiano non va confuso con un mero vitalismo irrazionale, nonostante il reiterato appello dell'autore alla poesia e al pensiero del suo tempo affinché assumano una funzione mediatrice e profetica, elaborando un superiore linguaggio organico, centrato sull'individualità vivente. Negli scritti di questo periodo si avverte l'urgenza di superare due modelli di linguaggio, che, per l'aderenza al dibattito scientifico del tempo, si trasformano in due potenti sistemi euristici capaci di condurre – e sviare il pensiero. Il primo è il modello meccanicista-atomistico, dei cui promotori è citato esplicitamente solo Locke, e di cui Novalis prefigura il decadimento autoreferenziale in due ambiti discussi, quello delle scienze positive e quello della storiografia:

«La parte migliore delle scienze è il loro ingrediente filosofico – come la vita nel corpo organico. Si defilosofizzano le scienze – che resta – terra, aria e acqua» (n. 61, p. 382).

«I dati storici costituiscono la massa che lo storiografo plasma – animandola. Anche la storia sottostà perciò in generale ai principi di fondo della vivificazione e dell'organizzazione, e prima che essi siano disponibili non esiste nessuna formazione storica vera e propria» (n. 92, p. 400).

Non vi è qui una svalutazione della materia, dell'elementare o del fatto, ma una critica radicale all'idolatria del dato. Il materialismo scientifico per Novalis disseziona un corpo morto o tenta la sua rianimazione prometeica mediante il mesmerismo (che è in fondo la riduzione della morte a un guasto accidentale). Ciò che resta sono gli elementi in de-composizione analitica o in un dinamismo caotico primordiale. Mentre la formazione di limiti e membrane è la prima manifestazione di una vita organica autoorganizzantesi, in cui il cum-finire del confine indica un'attiguità e un'adiacenza dell'individuo e del suo ambiente che è contemporaneamente un con-fluire scambievole attraverso la porosità della membrana, nel meccanicismo il cum-finire prende la forma di una terminazione vicendevole, di una demarcazione dei territori.

Novalis, che in questi anni comincia a progettare un'enciclopedistica universale che sia la fondazione metodologica di un interscambio continuo tra i diversi campi del sapere, respinge anzitutto l'ansia di purificazione del procedimento scientifico da ogni contaminante *Weltanschauung* filosofica. L'ingrediente filosofico menzionato dall'autore è l'apertura stessa all'interconnessione universale di ogni scienza con tutte le altre, a quell'enciclopedismo che ritrova e rispecchia l'unità analogica della natura nel *kyklos*, che non è circolo conchiuso di prospettiva epistemologica o enumerazione compiuta di tali circoli, ma ritorno fondativo di ogni scienza a se medesima attraverso un itinerario circolare che la porta ad attraversare tutte le altre scienze per ritrovarsi, come il protagonista de *I discepoli di Sais* che alla fine del suo peregrinare, si scopre riflesso, ricondotto a sé nel disvelamento: «La base di ogni unione eterna è un'assoluta tendenza verso ogni direzione» (n. 74, p. 390).

Avere spirito significa cogliere in ogni cosa la sua connessione dinamica con tutte le altre:

«Chi ha molto spirito fa molto della sua vita – Ogni conoscenza, ogni avvenimento, per chi è completamente spirituale, costituirebbe – il primo elemento di una serie infinita – l’inizio di un romanzo infinito» (n. 65, p. 382).

Non è compromesso quindi il carattere sperimentale, critico verso ogni precomprensione, di cui la scienza si fa vanto. Definire l’interrelazione come «romanzo infinito» significa concepirla come narrazione temporale concrescente in cui siamo investiti del ruolo impegnativo di protagonista viandante, e il cui senso si intesse progressivamente nell’arazzo.²⁹ La serie, che la scienza dà per già acquisita o matematicamente costruibile rappresenta per Novalis il dispiegamento temporale di uno schema, una madre-matrice, un’equazione il cui esponente è da essa collocato e misurato, reso insostituibile nella sua specificità, ma sempre variabile.

La potenzialità creatrice possiede quindi un senso, nella duplice indistinguibile etimologia di «direzione» da costruire nel cammino e di organicità, che dall’estetica trascendentale kantiana ha tratto soprattutto il suo essere ricettività fluida e plurale. Novalis fornisce due indizi per la comprensione del ruolo della dimensione sensoriale:

«Una certa pesantezza dell’organo impedisce allo spirito un’attività eccessivamente arbitraria, e lo stimola a un’efficacia regolare e complementare, come si addice al mondo terreno. È un’incompiuta condizione dell’organo che in maniera così esclusiva lega lo spirito, in virtù dell’efficacia complementare suddetta, a questo modo – perciò il mondo, secondo il suo principio, è finito» (n. 79, p. 396).

«Quest’insufficienza, avvertibile nella forma corporea, a esprimere e a essere organo dello spirito che la abita, è l’idea indeterminata, motrice, alla base di ogni pensiero vero e proprio – la causa dell’evoluzione dell’intelligenza – ciò che ci induce a concepire un mondo intelligibile e un’interminabile serie di espressioni e di organi di ogni spirito, l’esponente, o radice dei quali, è la sua individualità» (n. 102, p. 408).

²⁹ Per chiarire la differenza tra le due modalità di ricerca, quello della tensione alla pura essenza del dato che trascende il pensiero e quella dell’interrelazione universale, sarebbe interessante un raffronto tra i due diversi miti della caverna presenti in Platone e nello Heinrich di Offerdingen. Nel primo caso, la caverna è morta *hylé*, un puro schermo levigato per la proiezione ingannevole di ombre e il cammino del protagonista è un’uscita alla luce, un risveglio graduale dalle ombre, dalle immagini che le proiettavano, dai riflessi dei raggi solari, fino alla visione dell’astro originario. Nel secondo caso il cammino verso la verità conduce all’interno di una grotta che è luce a se medesima, vivificante e rivelatrice attraverso l’immersione nel sogno profetico. Qui la legge dominante è quella della differenziazione, della diffrazione in individualità sensibili generate dall’immaginazione: «Come entrò, vide un potente raggio che si levava quasi da una polla fino alla volta e là si frangeva in innumerevoli faville ... Si avvicinò al bacino, che ondeggiava e tremolava d’infiniti riflessi. Le pareti della grotta erano coperte di quella liquida materia ... Tuffò la mano nel bacino e si umettò le labbra. Fu come se un fiato divino lo penetrasse, e si sentì internamente fortificato e ristorato ... innumeri pensieri anelavano a confondersi in lui; immagini nuove, mai vedute, sorsero, e anch’esse si confondevano e divenivano intorno a lui esseri sensibili». La caverna sognata si manifesta realmente nel corso del libro e «se un tempo fu una selvaggia roccia generatrice, è ora una tranquilla, germogliante pianta, una muta artista umana». Nel suo labirinto di concrezioni mineralogiche, il protagonista scopre il libro incompiuto in cui è narrata la sua stessa storia, immagine di quel significato che non può essere disgiunto dal suo processo creativo, e di quella fuga di cornici già analizzata da Novalis nella metafora dei due specchi.

L'organo mediatore ha una sua pesantezza, contaminazione e terrestrità, ma è in virtù di questa che lo spirito mediato da esso si fa complementare, si modella secondo le dorsali del reale, accompagna senza sopprimere o sostituire. Il mondo lega, attrae a sé lo spirito orbitante grazie alla mediazione dell'organo, che è finita ma incompiuta. Il mondo non è originariamente il termine di una relazione desiderante o inibente. Lo spirito, urtando contro i limiti esteriori dell'organo e soggiacendo ad essi, seguendone attivamente i contorni, si scopre in legame inscindibile con un mondo che solo in questo istante viene concreto. Il mondo e la sua superficie sono in qualche modo l'incompiutezza medesima dell'organo e dello spirito e perciò apertura, ricettività, soglia e finitudine. Se lo spirito, in un'ipotesi retrospettiva, fosse astrattamente libero non avrebbe efficacia dinamica, sarebbe paradossalmente, per usare il linguaggio heideggeriano, pietra, cioè un'entità priva di mondo. Perché mi so limitata e manchevole sono spinta invece a sfaccettarmi, a creare nuovi limiti veri, cioè organi espressivi inattesi. Noi siamo non ciò che è dentro i nostri contorni ma l'insorgenza stessa del contorno. Siamo ogni nostra relazione, un mondo in potenza, perché il sorgere del nuovo è l'atto del mondo.

L'individuo si sviluppa attraverso contatti che hanno una forza organizzante e vivificante (si pensi al contatto delle dita protese nella Nascita dell'uomo della Cappella Sistina). Quando io penso e progetto qualcosa, disponendo i mezzi per la sua realizzazione, io divento corporalmente quella costruzione, sto in un rapporto di concrezione dinamica con tutti i miei pensieri efficaci. La forza che mi pervade è forza di metamorfosi che ha principio nell'intermedio del contatto. L'autore o lo scienziato non si distaccano dal loro progetto, ma ne sono mutati. L'importante allora non è che e come l'oggetto sia costruito, poiché ciò che costruisco nel tempo è il mio vero essere. Con ciò divento la mediazione stessa del mezzo e del fine e qualcosa di nuovo nasce nel mondo.

Se il mio pensiero è meccanicista io divento macchina, se è potenza organica divento organismo:

«Gli strumenti armano l'uomo. Si può ben dire che l'uomo sa produrre un mondo ... Il principio di una nave da guerra riposa nell'idea dell'ingegnere navale, il quale è in grado di realizzarla attraverso ... i relativi strumenti e materiali – trasformando per così dire se stesso in una macchina inaudita tramite quelli» (n. 87, p. 398).

«Quel che devo capire deve svilupparsi in me organicamente – e quel che sembro apprendere è soltanto nutrimento – incitamento dell'organismo» (n. 19, p. 362).

«A ogni contatto si forma una sostanza il cui effetto dura quanto il contatto. Questo è il fondamento di ogni modificazione sintetica individuale» (n. 88, p. 398).

Ciò richiede che il limite, cioè l'interzona del contatto tra il mondo e l'io abbia il carattere della fluidità, cioè del permanere nel trasmutare, della continua riorganizzazione, dell'ubiqua pluralità, dell'oscillazione:

«La sede dell'anima è lì, dove mondo interiore ed esteriore si sfiorano. Dove si compenetrano – messa è in ogni punto della compenetrazione» (n. 20, p. 362).³⁰

Uguale spirito deve animare l'ermeneutica:

«Dimostro di aver compreso uno scrittore soltanto quando posso agire nel suo spirito, quando, senza sminuirne l'individualità, posso tradurlo e modificarlo variamente» (n. 29, p. 368).

9. *Essere liminari: il genio*

L'interpretazione è nuotare nel mezzo tra il mio e il tuo, plasmare il testo che incontro e maturare con esso, approssimarmi all'autore non solo attraverso una trasposizione simpatetica, ma immaginandolo attivamente come uno spettro di possibili variazioni. La traduzione è un esempio eminente di esperienza liminare, accompagnata dalla sempre risorgente possibilità di s-confinamento. Novalis distingue una traduzione mitica, intesa come isolamento platonico di un'ideale di comprensione, filtrato e ridisposto secondo l'interesse del tempo, una grammaticale, che considera il testo corpo morto e non tenta alcun dialogo con l'autore, e una traduzione modificativa, indicata come vera, e possibile solo al poeta. In essa si fanno parlare contemporaneamente e confluire due lingue diverse in un'analogia che rispetta l'individuo ed è principio di differenziazione, non un reticolato di relazioni già date, archeologicamente, nel mito. Dove si traduce e si concreosce lì è il genio. Infondere vita a vuote formule, ridiscendere nelle loro nascoste radici e tentarne la forza fecondativa, mediare l'interiore e l'esteriore, l'invenzione e lo schema ordinativo, rendere l'imposizione un'occasione di scoperta e trattarsi nel medio degli scambi, della comunicazione della pluralità degli organismi, questi sono per Novalis i caratteri del nuovo essere umano liminare, del poeta-sacerdote, del genio. La concezione del genio è dunque ben distinta da quel parossismo dello spirito e dell'Io che la critica ha talvolta individuato nel primo Romanticismo e in particolare nel movimento di *Sturm und Drang*. Scrive Novalis:

«Quasi ogni genio è stato finora unilaterale – il risultato di una costituzione patologica. Una categoria aveva troppo senso esterno, un'altra troppo senso interno. Di rado la natura è riuscita a equilibrarle ... Una proporzione compiuta è nata spesso casualmente, ma non è mai durata a lungo, perché non era stata compresa e fissata spiritualmente –

³⁰ Novalis è qui influenzato dalla teoria della fluidità dell'animo esposta da Sömmering in *Über das Organ der Seele*, 1796, da Novalis stesso così riassunto: «Ipotesi: all'animo, nel pensiero empirico, e cioè nel dissolvimento e nell'aggregazione di rappresentazioni sensibili date, è soggetta una facoltà nervosa che scompone diversificando il liquido delle cavità cerebrali in quelle materie prime, al fine di far giocare sensazioni diverse tramite la liberazione dell'una o dell'altra ... in maniera tale, che quelle sostanze una volta cessato lo stimolo, riconfluiscono subito; potrebbe così dirsi che questo liquido viene continuamente organizzato senza però mai esserlo, cosa che consente di raggiungere lo scopo di rendere comprensibile l'unità collettiva di tutte le rappresentazioni sensibili in un organo comune ...»; NOVALIS, *Studi filosofici dell'anno 1797*, f. III 42, p. 328.

Si è limitata ad attimi felici. Il primo genio che ha compenetrato se stesso vi ha trovato il tipico seme di un mondo smisurato – fece una scoperta che dovette essere la più singolare nella storia del mondo» (n. 93, p. 400).

Vivere superficialmente l'esteriorità come grigio ostacolo è un viaggio da cui l'intelligenza torna sfibrata e impoverita nella sua umanità, un'efflorescenza più breve dei Giardini d'Adone. L'elemento mediatore ed empatico, cioè l'humus affettivo, emotivo, immaginifico è riarso e interrotto ai primi sterili gradi della sua costituzione. Quale atto dà origine quindi per Novalis al genio, la cui sensibilità acuta e lucidissima crea un mondo pregno di forza plasmatrice, matrice d'altri mondi? Nel passo sopra citato Novalis lo fa coincidere con la *Selbstdurchdringung*, l'autocompenetrazione. Bisogna sostare un attimo su questo termine, che a un primo sguardo sembra poter essere un monito a ritrarsi nella propria interiorità: poco sopra infatti Novalis ha mostrato il carattere patologico, cioè errato, affetto da una decadenza del limite in limitazione, di questo ritorno univoco ed esclusivo al proprio sé trascendentale. Un viaggio nell'interiorità non risponderebbe peraltro ai requisiti stessi dell'«anima» novalisiana che, come abbiamo letto, risiede non nell'io, ma «in ogni punto del contatto». Per una superficie autopenetrarsi non può significare altro che incavarsi, rovesciare l'interno nell'esterno, sfaccettarsi ulteriormente, farsi nulla, perché c'è sempre una solidità che attende di essere vivificata e fatta soglia.

In un testo più tardo Novalis scrive che l'essere umano, dopo aver attraversato le tappe dialettiche dell'idealismo e dell'empirismo,

«Finalmente ora s'accorge di dover cercare in se stesso, quale punto centrale di questi mondi separati, la componente unificatrice assoluta. Improvvisamente scorge che il problema è già risolto concretamente tramite la sua esistenza – e che è la coscienza delle leggi della sua esistenza quella scienza che egli cerca già da così lungo tempo. Con la scoperta di questa coscienza il grande enigma è sostanzialmente risolto. Come la sua vita è filosofia reale, così la sua filosofia è vita ideale – vitale teoria della vita».³¹

I limiti separatori si fanno fluidi quando l'essere umano accede al limite ritrovando se stesso. Ma non si tratta qui del trasalimento cartesiano dell'io sono, né una proposizione fichtiana, anche se conformemente all'ideale di quest'ultimo, è una sintesi che io posso in un solo atto sperimentare e tradurre in principio. L'esistenza concreta significa essere toccati, colpiti, essere in relazione e corrispondenza, perché «Ogni individuo è il centro di un sistema di emanazioni». (n. 109, p. 408).

Il problema del Non-Io come tale non si dà più, perché non è un contrapposto o qualcosa che devo gradualmente deporre per purificarmi dall'humano «fascio di sensazioni». Mi so già attraverso le soglie, nell'intermezzo. Come posso saperlo se l'Io e il Non Io non sono termini separati? Perché la percezione dell'esistenza è inquieta e mai conclusa, si accresce e vive. Il senso-organo si fa pienamente conduttore, agisce cioè nei due sensi. L'er-

³¹ NOVALIS, *Frammenti logologici*, n. 19, p. 467.

meneutica di questa unità io-mondo che sussiste nell'istante del contraccollo che è la coscienza è un processo infinito. Ma per ottenere questo devo incarnarmi, farmi ricettivo: c'è un'originaria percezione del nulla insieme a quella dell'io esisto, non più oggettivabile ed esorcizzabile in un Non io che non raggiungo ma che potrei essere. È in questo senso, e non in quello di una mistica dispersione di sé nel tutto che a mio parere vanno interpretati i famosi passi in cui Novalis parla di un annichilimento dell'io:

«La morte è una vittoria sul Sé – la quale, come ogni superamento del Sé, procura un'esistenza nuova, più leggera» (n. 11, p. 360).

«La vita è fatta per la morte. La morte è fine e inizio al contempo – separazione e al contempo più prossima autoriunificazione. La morte compie la riduzione» (n. 15, p. 360).

«L'autoalienazione è la fonte di ogni umiliazione, come, all'opposto, il fondamento di ogni vero innalzamento. Il primo passo sarà uno sguardo all'interno – una contemplazione isolante del nostro sé – chi si ferma qui è solo a metà ... Non produrrà mai qualcosa di eccellente l'uomo che è in grado di rappresentare soltanto le proprie esperienze ... e non anche un argomento che gli è completamente estraneo» (n. 26, p. 368).

«Le rappresentazioni del passato ci rivolgono al morire, al dileguarsi – quelle del futuro – ci rinviano agli impulsi vitali – al prender corpo, all'efficacia che assimila» (n. 124, p. 416).

Desideri, commentando il frammento IV.54 degli *Studi filosofici dell'anno 1797* «il vero atto filosofico è uccisione del sé; questo è il reale inizio di ogni filosofia» (p. 345), scrive:

«La realtà estrema della morte compare allora come un lampo dinanzi a Novalis, nel suo intreccio di linguisticità, poeticità ed esistenza ... La 'morte', l'eliminazione del Sé, più precisamente, è l'atto poetico per eccellenza, perché apre l'esistenza al dialogo con il nesso che la lega agli altri e al cosmo».³²

10. Il limite come profilo dell'altro/a

Il farsi cavi e ricettivi, il contatto con gli oggetti e la natura possono certo evocare nuovi organi, ma per difetto o quasi per concrezione mineralogica. Essi tracciano il contorno di un'assenza, certamente esigenziale, ma invariabilmente ridotta al soliloquio e aperta a tutti i rischi che la creazione e plasmazione dell'immaginario, la *techne*, comporta. Come scrive Novalis:

«Al senso che penetra in profondità non basta la costruzione di mondi, Ma un cuore che ama sazia lo spirito in tensione» (n. 90, p. 400).

È nella relazione con un altro essere senziente, pensante e amante, che tutte le teorie sopra esposte trovano la loro realizzazione efficace ed eminente. Il limite trova la propria potenza rivelatrice come tratto, profilo, espressione, in una metafisica del volto che sarebbe piaciuta a Lévinas:

³² NOVALIS, *Introduzione agli Studi filosofici dell'anno 1797*, pp. 282-283.

«Il pregiudizio più arbitrario è quello secondo cui l'uomo non avrebbe la facoltà di essere oltre se stesso ... L'uomo è in grado in ogni istante di essere una natura sovrasensibile. Altrimenti non sarebbe un cittadino del mondo – sarebbe un animale ... Non si tratta di contemplare – ascoltare – sentire è qualcosa di composto da quei tre – di più di essi – una sensazione di certezza immediata – una visione della mia vita più vera e peculiare – i pensieri si trasformano in leggi – i desideri si avverano ... Tale manifestazione diviene particolarmente evidente alla vista di alcune figure e visi umani – specialmente di alcuni occhi, gesti, movimenti» (n. 23, pp. 365-366).

Questi momenti epifanici sembrano dunque costituire quello che lo stesso Novalis chiamava «il punto d'appoggio esterno al mondo», la scoperta del suo seme, della sua *characteristica* intesa come *nisus formativus*:

«Ogni figura umana anima, in chi la contempla, un seme individuale. Quest'intuizione è perciò infinita – è connessa al sentimento di una forza inesauribile – e perciò è vivificante in maniera così assoluta» (n. 102, p. 406).

La tensione al liminare in quanto individualità organica e inscindibile, richiede tuttavia, un movimento di oscillazione, un'apertura del conduttore nei due sensi, un movimento di corrispondenza e mutuo riconoscimento, un'identica *Selbstdurchdringung* nell'altro/a:

«... il motivo di un'amicizia e di un amore importanti è la partecipazione risvegliatami da una persona che è impegnata con se stessa, che per così dire mi invita, tramite la sua comunicazione, a prender parte alle sue occupazioni (n. 34, p. 372).

Il legame con il compito di farsi principio unificatore del mondo, di plasmarlo nella bellezza, di rendere ogni cosa confine, tramite analogico dell'universo intero attraverso la potenza simbolizzatrice è espresso magnificamente in un frammento contemporaneo, unito alla raccolta *Fede e amore*:

«Quel che si ama, lo si ritrova ovunque, e ovunque si scorgono similitudini. Quanto maggiore è l'amore, tanto più ampio e vario questo mondo di similitudini. La mia amata è l'abbreviazione dell'universo, l'universo è il prolungamento della mia amata ... l'universale si accresce attraverso relazioni individuali e l'individuale attraverso relazioni universali».³³

Il fondamento dell'enciclopedistica, intesa come trans-duzione e contaminazione di ogni linguaggio con gli altri è l'amore. Qui esso diviene, come riconoscimento e scoperta inesauribile, il fondamento antropologico e morale della forza immaginativa. Abbreviazione e prolungamento non vanno qui intesi come semplice attiguità metonimica, ma come meta-fora in cui coesistono un luogo e un esilio. Amare è non temere il viaggio come perdita, ma ritrovare ovunque in modo sempre nuovo la traccia dell'amato, e ovunque essere riconosciuti. Il riconoscimento non presuppone un atto originario d'identificazione, in quanto non si tratta di vedere l'esponente di un'idea, ma di amare. Io incorporo e accetto di essere incorporato, fatto

³³ NOVALIS, *Fede e Amore*, pp. 427-428.

corpo, per desiderio e contatto recipiente e in questo l'intersoggettività è la liberazione definitiva dall'identità metafisica dell'Io e del Non Io.

Solo chi ama ha un mondo, perché non c'è mondo se non nella similitudine. Analogia significa qui essere stati toccati dalla stessa cosa che ci ha dato forma, anche se il contatto è diverso per ciascuno. Esso tuttavia ci ha resi corrispondenti, perché due varchi complementari sono stati aperti nel contatto. Il pensiero dell'identico, del medesimo sorge come astrazione retrospettiva di questo processo esperienziale. Ma in esso l'identità dell'oggetto scambiato non è garantita: se lo fosse non ci sarebbe nascita né scoperta, ma una combinatoria universale precostituita. Così posso invece a ogni passo ricominciare dall'inizio, dal seme e dal germoglio, perché la mia apertura viene rimarcata. Quanto più si accrescono aperture e similitudini, tanto più il mondo si unifica liberandoci dall'arbitrio della casualità e del volere. Ma innanzitutto bisogna accedere all'*Insichfindung*, temprarsi e allenarsi a definire il proprio luogo e in esso sostare:

Non deve stupire la totale mancanza di senso e comprensione per gli altri. Senza una totale comprensione di sé non si imparerà mai a capire gli altri (n. 28, p. 368).

Solo allora l'atto del riconoscere sarà un ri-cum-nascere, un nascere insieme alla propria individualità, un generare per contatto la forma, cioè la bellezza, l'«individualità autoilluminata». Trovano così ultimamente un nesso questi frammenti di *Polline*:

«Soltanto l'individuo interessa» (n. 54, p. 380).

«L'interesse è la partecipazione al patire e all'agire di un'esistenza. Mi interessa qualcosa quando essa mi sa risvegliare la partecipazione» (n. 34, p. 372).

«L'interessante è la materia che si muove attorno alla bellezza.

Ove sono spirito e bellezza si raduna in oscillazioni concentriche il meglio di ogni natura» (n. 59, p. 380).

11. *Il limite e l'esistenza nei Frammenti logologici*

L'inizio dei *Frammenti logologici*, una serie di riflessioni successive a *Polline* e risalenti al principio del 1798, riecheggia il paradosso delle *Fichte Studien*. Come l'Io puro, la stessa filosofia si sottrae all'oggettivazione:

«Se si comincia a riflettere sulla filosofia – allora la filosofia ci sembra essere tutto, come Dio, e l'amore. È un'idea mistica enormemente attiva, penetrante» (n. 7, p. 462).

La filosofia non è essenzialmente metodo oppure oggetto del sapere: essa è luogo, un involucro cosmico che attraendo sospinge in ogni direzione. È un cuore pulsante, un'idea penetrante che esige uno sforzo, un anelito. Novalis parla esplicitamente di una manomissione, di una decisione incidente che ci risospinge verso noi stessi. Porsi in ricerca dell'amore filosofico richiede comunque un mutamento, un salto, un passaggio attraverso il nulla

che rimane al pensiero analitico. Il principio supremo non è fondamento, ma dinamismo di attrazione e repulsione, non solida conquista ma ininterrotto principiare dell'inquietudine. Esso è il già da sempre compreso che nella stupefazione dell'istante si rende nuovamente incomprensibile. Lo sostanzia una sorta di verginità incessante, sempre nuova che ricorda il tessuto elementale fluente dell'acqua. Questa totalità che eccita lo spirito senza mai estinguerne il desiderio richiama per analogia il Dio aristotelico, che da ogni direzione attrae a sé gli enti manchevoli divorati dall'amore, o la complessa gerarchia gravitazionale dell'Uno plotiniano.

Ciò che qui importa è la valenza totalizzante dell'esperienza filosofica, che sfiora la vertigine mistica nel prefigurare un pensiero incarnato, che tocca la dimensione esistenziale non meno di quella trascendentale. Anche nel ripercorrere la distinzione classica tra i paradigmi analitico e sintetico del pensiero, Novalis non può fare a meno di utilizzare due registri di linguaggio. Se da un lato si propugna la riconciliazione tra un itinerario mentale meccanico atomistico, strutturalmente combinatorio e un *élan* vitale dinamico-intuitivo, dall'altro prende il sopravvento un dire simbolico e metaforico:

«Un problema è una massa solida, sintetica, che viene frantumata per mezzo della forza pensante che la attraversa. All'inverso il fuoco è la forza pensante della natura e ogni corpo è un problema» (n. 4, p. 462).

Il dibattito, seguito in questi anni con grande interesse da Novalis, tra i difensori della tradizionale lettura plutonista dell'evoluzione, fondata sul dissolvimento e la lenta ricombinazione stratificante ad opera dell'acqua e i fautori di un'interpretazione plutonista o vulcanista, fondata sul dinamismo drammatico di grandi masse sollevate e frantumate ad opera del fuoco, diviene qui il referente immaginifico dell'ideale di pensiero novalisiano. Un pensiero che non si limita al dissolvimento analitico della solidità dell'esistenza ad opera di una materia più sottile, ma appartiene alla natura stessa in quanto *Bildungskraft*, energia interna di un corpo che lo rende vivo e organico, lo sfaccetta, aumenta e alimenta i suoi limiti.

Fichte, nel congiungere audacemente l'itinerario analitico e quello sintetico, ha inventato un pensiero di tipo assolutamente nuovo, ha costruito uno strumento senza saper suscitare il genio in grado di trarne l'intero spettro polifonico degli accordi:

«Sarebbe ben possibile considerare Fichte l'inventore di un tipo completamente nuovo di pensiero – per il quale la lingua non ha ancora nessun nome. Forse l'inventore non è l'artista più adatto e sensibile a far suonare il proprio strumento – benché io non dica che non sia così – È però probabile che ci siano e ci saranno uomini in grado di fichtizzare molto meglio di Fichte. Possono nascere opere d'arte meravigliose – appena si cominci a coltivare il fichtismo in senso artistico» (n. 11, p. 463).

Serve dunque un nuovo linguaggio vivificante, allusivo, evocatore, che non accordi quiete ed esprima in tutta la sua potenzialità quella «trazione comune verso un mondo amato» (n. 3, p. 461) che per Novalis è la legge

stessa del *Synphilosophieren*. È necessario che nasca una nuova stirpe di filosofi che associno al rigore della dialettica l'espressione esistenziale e pulsante del linguaggio poetico.

Novalis traccia una storia ideale dei rapporti tra filosofia e poesia. Al primo livello della civiltà poeta e filosofo si muovono come due masse separate. Il filosofo scolastico sottilizza fino all'atomo logico, uccide il vivente e lo sostituisce con l'artificio del meccanismo discorsivo, combina e costruisce in una tensione all'automatismo infinito. In questo artificio che delimita la natura vivente si può leggere la passione medioevale per i quadrati logici e l'*ars characteristic*, che rende i nomi puri indici funzionali. Il poeta-alchimista è l'incarnazione della natura deserta dal pensiero, abbandonata alla sua furia violenta e selvaggia. Nel panpsichismo tutto pullula di vita incontrollabile ed esondante, ovunque si impone la manifestazione di *dynamis* e *hybris*. Nulla accade per una ragione scrutabile ed esprimibile, tutto ha il sapore dell'arbitrario e del miracoloso. Al secondo livello, dall'unificazione dei due estremi infiniti nasce il limitato. I nuovi filosofi sono eclettici, contaminati, plurali, empiristi e legati al presente: è l'epoca delle filosofie individuali. La filosofia individuale è filosofica soltanto nel metodo. Anch'essa parte da un assoluto, che non è tuttavia puro ma sintetico e coincide con la concrezione della vicenda formativa dell'individuo. Si tratta di un miscuglio di filosofico e non filosofico, tanto più interessante quanto più è intimo e autobiografico. Questo involucro invisibile è una sorta di superficie chiusa e involuta di cui il soggetto, speculando, traccia inconsciamente il contorno, è una sfera magica da cui la mente non può riscattarsi. Scolastici e alchimisti si accordano sull'autonomia assoluta e sulla tendenza infinita della meditazione, privilegiano il genio e l'idea. Gli eclettici si uniscono solo su ciò che è dedotto, sono limitati e molteplici, pongono il talento e la destrezza al di sopra del genio speculativo.

Al terzo grado della civiltà sorge la figura dell'artista che riassume e sintetizza in sé queste tendenze e spinte discordi. Egli unisce in sé strumento e genio, ama il mezzo e la via, possiede una sensibilità al pensiero sapienziale. L'artista accetta in sé la separazione perché non la vive più come un inesausto conflitto, ma come scambio di polarità. Gli scettici non nichilisti precorrono in qualche modo l'avvento dell'artista, in virtù della loro insoddisfazione e del loro tentativo di mantenersi nell'oscillazione. Pur non avendo forza bastevole a sostenere il dinamismo attraente-respingente dell'essere e la sua natura ritmica, essi hanno cionondimeno compreso il principio euristico della vita, secondo il quale la fallacia di un sistema non riposa sulla sua illogicità o interna incongruenza ma sulla sua incapacità di fungere da impulso plasmante e vivificatore. L'artista, a un grado più elevato, ha compiuto una metamorfosi spirituale che gli permette di gustare la sapienza del medio e della connessione. Egli scopre in sé la facoltà del transitare mutando se stesso e invertendo le proprie polarità. Se la debolezza dell'immaginazione produttiva era all'origine delle limitazioni empiriche dell'eclettismo, ora questa facoltà rivela la sua egemonia e la filosofia stessa,

posta al suo servizio, si traduce in esposizione della vita, del mutamento assunto a coscienza.

Se al primo livello si dispiega la necessità dell'infinito e nella seconda l'ostensione della fatalità del finito come sfera magica insuperabile e ininterrogata, ora a dominare è la riflessione vitale che ha la forza interna di mantenersi nello scambio, senza che le sue pareti liminari si irrigidiscano o vengano attraversate e dissolte. Se custodita essa genera nella spontaneità un universo di forme infinite della cui organizzazione essa è nucleo e fulcro attivo, vera *natura naturans*, «È l'inizio di una verace autopenetrazione dello spirito che non termina mai (n. 13, p. 465), ricordando che per autopenetrarsi occorre incavarsi, dilatarsi interiormente, farsi nulla e luogo:

«Filosofistizzare è deflemmatizzare – vivificare. Finora, nell'analisi filosofica, si è prima colpita a morte la filosofia, e poi la si è scomposta e dissolta. Si credette che le membra del caput mortuum fossero quelle della filosofia ... Soltanto in epoca recentissima si è iniziato a osservare la filosofia in senso vitale, e ben presto potrebbe succedere di giungere così all'arte di fare filosofie» (n. 15, p. 466).

La caratteristica della filosofia futura sarà dunque quella di essere un arte generativa di differenti mondi, una forma consapevole della filosofia individuale, una esistenza come filosofia reale, non più subita ma giunta a consapevolezza:

«Finalmente ora 'l'uomo' s'accorge di dover cercare in se stesso, quale punto centrale di questi mondi separati, la componente unificatrice assoluta. Improvvisamente scorge che il problema è già risolto concretamente tramite la sua esistenza – e che è la coscienza delle leggi della sua esistenza quella scienza *kat exochin* che egli cerca già da così lungo tempo» (n. 19, p. 467)

Novalis non vuole intrattenere con Fichte un rapporto di continuo, infinito distacco polemico: egli stesso ha teorizzato la sterilità di tale posizione. Novalis prendere con decisione la propria strada, ed è proprio qui, in brani come questo, che il confronto agito si fa fecondo. Qui la risposta all'originaria aspirazione fichtiana a un fondamento inconcusso è data come egoità, ma non coincide con il trasalimento cartesiano dell'«io sono», e neppure è una proposizione, benché si tratti certo, come Fichte richiedeva, di una sintesi che io posso in un solo atto esperire e tradurre in principio: l'esistenza concreta. Io esisto significa qui: io sono colpito, sono toccato, sono in relazione e in corrispondenza. Il problema del non-io non si dà più, o non si offre più come un contrapposto o qualcosa che io possa gradualmente deporre per purificarmi dalle sensazioni humane e conquistare la dimensione trascendentale.

Come percepisco attraverso le soglie, nell'intermezzo, la mia esistenza, se l'io e il non-io non sono più termini separati? Perché la percezione dell'esistenza stessa è inquieta e mai conclusa, si accresce e vive. L'io è un contraccollo e il suo dire originario è simbolico. Ciò che so di me è questa ritmica attrattivo-repulsiva, questo oscillante pulsare che si fa centro di un paradiso mantenendo il nulla del distacco. Se, come dicevamo, esiste

un'originaria percezione del nulla indistinguibile da quella dell'Io sono, non oggettivabile nel non-io che non raggiungo ma potrei essere, l'ermeneutica dell'io-mondo si presenta come una metafora inconclusa, l'esegesi di un processo infinito. Si può dunque asserire che Novalis introduce gli esistenziali nel dominio del trascendentale ben prima di Heidegger. La filosofia stessa, libera da ogni sterile accademismo, assurge a vita ideale, ma non ideale dell'io, dover-essere, bensì vitale teoria della vita, in cui ideale è sinonimo di vivificante:

«Dati di fatto casuali si trasformano in esperimenti sistematici. Il suo cammino è ora tracciato per l'eternità – Il suo impegno è l'ampliamento della sua esistenza nell'infinito – il sogno della sua giovinezza è divenuto una bella realtà – le sue iniziali speranze, i suoi presentimenti sono divenuti profezie simboliche. L'apparente contraddizione del compito originario – dei compiti – soluzione e Non soluzione al contempo – è completamente eliminata» (n. 19, p. 467)

La stessa casualità si fa dunque occasione, punto di diffrazione di destini possibili. Speranza e sogno, il futuro nel passato, e il presentimento, manifestazione del futuro nel presente, si addensano in profezie simboliche, attraverso le quali il futuro, realizzandosi come sostrato del passato e del presente, toglie la limitazione tra le epoche del flusso del divenire, inabita come segno dell'infinito in ogni estasi temporale. Ampliare l'esistenza all'infinito non significa qui violare i confini o adergersi a principio universale, ma non smettere mai di sfaccettarsi, perché c'è sempre una solidità che attende di essere vivificata e fatta soglia. È così per contraccolpo che ci riconosciamo, non per qualcosa di sostanziale che è in noi. Potremmo dire che la sostanza è in perenne costituzione, e come fondamento inamovibile è una mera pseudomemoria retrospettiva: quando non ero in relazione, non ero, potrebbe suonare il nuovo principio trascendentale dell'Io sono.

In questo processo la poesia costituisce un metalinguaggio, occupando il ruolo che la dottrina della scienza esercita rispetto alla filosofia. Poetare, scrive Novalis, è generare un individuo vivente, risvegliare in sé un'individualità estranea attraverso un'imitazione che non sia sintomatica, tesa cioè alla riproduzione dei tratti esterni, ma genetica, capace di assumere il tratto e il profilo non come maschera ma come *nisus formativus*. Se la filosofia rende aperti all'influsso dell'idea del tutto e rinvigorisce le forze di coesione con la totalità rendendo l'individuo un organo, la poesia, chiave e significato della filosofia, connette la singolarità al tutto, rinvigorisce la vita stessa e la sua natura simpatetica attraverso una comunione intima tra il finito e l'infinito. Per fare ciò essa deve rinunciare al godimento della molteplicità infinita delle combinazioni, posizione che Novalis definisce come «poema selvaggio» che precede il sorgere dell'individuo. Dal libero sentimento di un mondo infinito alla limitazione a una sua manifestazione singolare: questo è l'itinerario che la poesia, come potenzialità della nascita e dell'inizio, deve percorrere per potersi presentare ultimamente come schema trascendentale di ogni generazione:

«Dall'elaborazione della poesia trascendentale è lecito attendersi una tropica – che comprenda le leggi della costruzione simbolica del mondo trascendentale» (n. 48, p. 475).

Il genitivo può essere qui inteso come soggettivo, e indicare la costruzione sintetica del mondo da parte delle facoltà conoscitive, ma anche oggettivo, a significare che nel dominio della poesia lo stesso mondo trascendentale può essere costruito. Il trascendentale, che per Novalis comprende anche gli esistenziali e l'immaginazione come forza egemonica, non è cioè una griglia a priori, ma un'interfaccia. Se destare l'alterità in sé è darle corpo, l'intercorpo del contatto, rendere poetico significa rendere trascendentale, cioè liminare, simile a una nuova membrana. Vi è in questa aspirazione a corporeizzare il trascendentale un rivolgimento della gerarchia sensoriale tradizionale che alla vista attribuisce il carattere di facoltà egemonica e paradigmatica:

«Lessing vide troppo acutamente e perse così il senso dell'indecifrabilità del tutto, la magica intuizione degli oggetti che è al contempo un'illuminazione e un oscurarsi molteplice» (n. 53, p. 476).

C'è uno scacco della vista, la coscienza di un limite della penetrazione visiva che segna anche il distacco definitivo dall'Illuminismo e dallo stesso kantismo. Nella nuova percezione sinestesica del mondo che è propria della poesia non comprendiamo guardando ma lasciandoci impressionare, toccare interiormente dalle movenze del reale in modo mutevole, perché la superficie epidermica, a differenza della retina, non può riprodurre ogni cosa contemporaneamente. Dal contatto inizia il tempo non come convenzione ma come forma del trapassare e legame al sé compientesi crescente e infinito. L'ultima incarnazione del limite è il corpo stesso come terzo tra il computo-norma-numero e la *hilé*:

«In tal senso, il primo bacio è il principio della filosofia – l'origine di un nuovo mondo – l'inizio del computo assoluto del tempo – il compimento di un legame con se stessi che cresce all'infinito» (n. 74, p. 480).