





GIOVANNI LEGHISSA

INCORPORARE L'ANTICO

Filologia classica e invenzione della modernità



MIMESIS
Filosofie

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste.

© 2007 – MIMESIS EDIZIONI

Sede operativa e amministrativa

Via Mario Pichi, 3 – 20143 Milano

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesised@tiscali.it

Sede legale

Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona (Udine)

E-mail: info.mim@mim-c.net

Catalogo e sito Internet: www.mimesisedizioni.it

Per urgenze: +39 3474254976 / +39 3394884523

Tutti i diritti riservati

Layout grafico della copertina a cura

Marco Brollo / Mimesis Communication

Sito internet: www.mim-c.net

INDICE

INTRODUZIONE	p. 11
I FRIEDRICH AUGUST WOLF E LA FONDAZIONE DELLA SCIENZA DELL'ANTICHITÀ	p. 25
II GOETHE E SCHILLER A WEIMAR OVVERO LA VIA TEDESCA ALLA CLASSICITÀ	p. 49
III LA RETORICA DELLA <i>KULTUR</i>	p. 77
IV LO STUDIO DEI CLASSICI COME BUON USO DELL'INUTILE	p. 97
V LA METODICA FILOLOGICA COME VIA D'ACCESSO ALL'ANTICHITÀ	p. 133
VI IL FILOLOGO E LA CERTEZZA DELLA STORIA	p. 155
VII IL CLASSICO, LA BELLEZZA E LA MORTE	p. 175
VIII FRIEDRICH NIETZSCHE E LA DECOSTRUZIONE DEL DISCORSO FILOLOGICO	p. 209
BIBLIOGRAFIA	p. 251



a Tatiana



Finora ognuno ha trovato negli antichi ciò di cui abbisognava,
o che desiderava; principalmente se stesso.

F. Schlegel, *Frammenti dall'«Athenaeum»*, 119[151]

RINGRAZIAMENTI

Innanzitutto vorrei ringraziare il *Jubiläumsfond* della *Österreichische Nationalbank*, grazie al cui finanziamento è stato possibile condurre una parte di queste ricerche.

Molte sono le persone con cui ho discusso le tesi esposte in questo libro e a cui va la mia gratitudine. Vorrei ringraziare Peter Kampits, Diego Lanza, Rita Lubiana, Andrea Orsucci, Pascal Payen, Fabio Polidori, Luca Taddio, Justus Ulbricht, il personale della Biblioteca Nazionale di Vienna e della Biblioteca dell'Università di Vienna. Un ringraziamento particolare va a Paola Giacomoni, che mi ha elargito preziosi consigli, e a Davide Zoletto, anche questa volta prodigo di incoraggiamenti nei momenti di difficoltà. Senza la pazienza e il pungolo della mia compagna, a cui questo libro è dedicato, non sarei mai riuscito a portare a termine il lavoro.

INTRODUZIONE

Da molti decenni ormai il campo disciplinare dei saperi storico-culturali è attraversato da una questione centrale, ovvero dalla questione dell'alterità. In virtù di quest'ultima, è stato possibile interrogare la genesi della soggettività moderna attraverso modalità assai diverse rispetto a quelle tradizionali. Fino alla seconda metà del secolo XX, il soggetto moderno poteva essere pensato come il prodotto di uno sviluppo lineare. A partire da un modello interpretativo che aveva le sue origini nel pensiero dell'*Aufklärung* e dell'idealismo tedesco, la genesi della soggettività moderna veniva cioè pensata come progressiva autonomizzazione e autoemancipazione. Grazie all'apporto critico sia della scuola di Francoforte, sia di autori francesi come Lacan, Foucault, Lévinas, Derrida, Ricoeur o de Certeau, questo modello interpretativo si è rivelato in gran parte illusorio. Ciò che chiamiamo soggetto moderno in realtà è il prodotto di un complesso gioco di inclusioni ed esclusioni. Tale gioco di inclusioni ed esclusioni costruisce tanto il soggetto quanto ciò che si pone come alterità rispetto al soggetto stesso. La soggettività moderna esclude al di fuori del proprio spazio tutto ciò che non appartiene all'orizzonte dell'attualità. Non necessariamente tale esclusione comporta la creazione di uno spazio altro a cui viene attribuito il carattere dell'inferiorità. Ciò che viene escluso, da un lato, può essere ciò che non è conforme a un determinato ideale normativo, dall'altro può essere ciò che costituisce il luogo dell'origine – origine che avrà sempre delle connotazioni positive, in virtù delle quali l'originarietà si mescola all'originalità. Ma quest'esclusione avviene sempre all'interno di un quadro cognitivo che comporta anche l'inclusione dell'altro, ovvero di ciò che viene escluso. L'esclusione è infatti anche creazione dell'alterità: l'altro può acquistare un significato come elemento di una coppia di opposti solo dopo che il soggetto del dis-

corso ha predisposto un campo di visibilità in cui l'altro viene costruito in quanto altro. Non vi è dunque alterità al di fuori di tale campo discorsivo in cui l'altro viene costruito e reso visibile – ma allo stesso tempo non vi è soggetto se non in rapporto ad un'alterità che delimita il confine all'interno del quale il soggetto si pone come autore di un discorso vero sulla differenza tra il medesimo e l'altro.

Questa struttura del discorso moderno sull'altro si rende particolarmente perspicua se si considera il ruolo giocato dalle *Geisteswissenschaften* nell'ambito della discorsività moderna. Il complesso enciclopedico che costituisce le scienze dello spirito ha avuto infatti il compito di amministrare il campo discorsivo sull'altro e sull'altrove. In primo luogo si pone la scienza storica: è grazie ad essa che, a partire dalla seconda metà del secolo XVIII, viene costruita quella specifica forma di alterità che è il passato. Non è un caso che la scienza storica si definisca precisamente in un'epoca in cui il tema del rinnovamento e dell'utopia assume un'importanza centrale nella società europea. Come ha mostrato bene Reinhard Koselleck, la nascita del sapere storico è funzionale alla costruzione di un orizzonte di aspettative: l'interesse per il passato non è separabile dal desiderio di modificare il presente partendo da un progetto di trasformazione.¹ L'alterità a cui il sapere storico dà corpo attraverso la ricostruzione del passato diviene dunque lo strumento grazie al quale poter definire i confini del presente. Ciò che nel presente ha valore, di contro a ciò che nel presente è suscettibile di essere modificato, può essere stabilito solo in rapporto a quell'alterità con cui il sapere storico ci mette in contatto. È all'interno di tale prospettiva – alla delucidazione della quale ha grandemente contribuito Michel de Certeau – che va studiata la diversità delle discipline che compongono il sapere storico nel suo insieme. L'alterità costruita dalle scienze storico-culturali infatti non si presenta in modo uniforme, ma viene di volta in volta specificata attraverso un progetto disciplinare. Le discipline che compongono l'enciclopedia delle scienze storico-culturali sono allora il risultato di una strategia di senso ben precisa, che ha di mira la costruzione di diversi ambiti di significatività attraverso i quali leggere e interpretare il presente.²

Per rendere perspicuo tale discorso, ho scelto un esempio che mi pare paradigmatico. Si tratta dell'*Altertumswissenschaft*, una forma di sapere che si costituisce a cavallo tra il secolo XVIII e XIX.

1 Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986.

2 Cfr. M. de Certeau, *La scrittura della storia* (1975), Jaca Book, Milano 2006.

L'*Altertumswissenschaft* tedesca da un lato continua la tradizione di studi storici europea precedente. È dai tempi dell'Umanesimo italiano infatti che la cultura europea ha instaurato un peculiare rapporto con l'antichità. Tale rapporto comporta sia il confronto con una specifica tradizione letteraria ed artistica, alla quale si attribuisce sin da subito un valore esemplare, sia il confronto con un'epoca passata della storia dell'umanità, che si tratta di ricostruire attraverso gli strumenti della filologia. D'altro lato, la filologia in quanto *Altertumswissenschaft* rompe però con la tradizione precedente, e ciò avviene a partire dall'instaurazione di un campo discorsivo peculiare che si vuole capace di isolare un aspetto specifico del mondo passato, ovvero il mondo greco-romano. Per chiarire la specificità di tale rapporto, in cui continuità e rottura si mescolano, ho scelto di analizzare l'opera di Friedrich August Wolf, *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, apparsa nel 1807 quale saggio di apertura nella rivista "Museum der Alterthums-Wissenschaft", di cui lo stesso Wolf, assieme a Philipp Buttmann, era redattore. Con questo saggio di Wolf la filologia classica acquista pieno valore quale sapere che istituisce la sola via di accesso scientifica al mondo antico. Seguendo le indicazioni di Foucault, ho deciso di vedere in Wolf un "fondatore di discorsività". In un saggio apparso nel 1969, Foucault si è sforzato di mostrare come la nascita di determinati campi disciplinari debba essere ricondotta non solo a un insieme di scoperte, le quali avrebbero aperto nuove possibilità di ricerca, bensì a una modalità specifica della funzione autoriale. Foucault chiama "fondatori di discorsività" quegli autori che rendono possibile la nascita di un nuovo campo discorsivo.³ Quest'ultimo si rapporta alla loro opera non attraverso analogie, oppure attraverso la ripresa di determinate figure – questo piuttosto è il caso di quegli autori che fondano un nuovo genere. Il campo discorsivo inaugurato dai fondatori di discorsività introduce una serie di differenze rispetto al testo che lo ha generato – differenze che comportano un ampliamento della conoscenza e un allargamento delle prospettive di ricerca, e che tuttavia restano interne a quel campo. Ora, per tornare al caso che ci interessa, Wolf è un "fondatore di discorsività" non perché con la *Darstellung* nasca una nuova disciplina – la pratica filologica esisteva da almeno tre secoli, e coloro che avevano istituito la filologia in Francia o nei Paesi Bassi

3 Cfr. M. Foucault, *Che cos'è un autore?* (1969), in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1996², pp. 1-21.

come Scaligero, Casaubon, Vossius, o Leclerc, erano consapevoli tanto quanto lo era Wolf dei problemi metodologici che la pratica filologica implicava. Il punto è che, a partire dalla *Darstellung* di Wolf, diviene tipico un certo modo di intendere il nesso tra pratica filologica e l'oggetto su cui essa dirigeva il suo sguardo. Le acquisizioni della filologia in quanto *Altertumswissenschaft* nel periodo successivo a Wolf sono state notevoli, ma il sistema delle differenze che caratterizza la storia della filologia classica in quanto disciplina sul piano diacronico viene tenuto assieme da una cifra specifica, che viene appunto inaugurato dalla *Darstellung* di Wolf. Tale cifra consiste nel porre nella grecità il luogo d'origine di un'ideale di umanità – e di un'umanità ideale – che ha un valore universale. L'analisi della *Darstellung* qui proposta intende mostrare come questa costruzione della grecità come luogo dell'origine risponda a delle scelte discorsive ben precise, le quali ci permettono di individuare in che senso a Wolf possa essere attribuito il ruolo di “istitutore di discorsività”.

La Grecia studiata dal filologo viene certo riconosciuta quale epoca passata, non più riproducibile attraverso un processo di *mimesis*. Wolf, da questo punto di vista, condivideva con l'amico Wilhelm von Humboldt una coscienza storica assai netta: l'antichità classica, in quanto tale, non è attingibile in maniera diretta. Il filologo, in quanto storico, non si avvicina cioè al mondo greco per cercare in esso un insieme di modelli esemplari, che possono venire imitati. Il fatto che esista una netta percezione della distanza storica che separa la modernità dal mondo antico è il primo risultato a cui intende pervenire l'*Altertumswissenschaft* – un risultato che radicalizza quella coscienza storica che, nel secolo dei Lumi, aveva trovato nella *Geschichte der Kunst des Altertums* di Winckelmann la sua prima espressione. E si tratta di un risultato a cui il filologo perviene proprio in virtù del fatto che la filologia intende porsi quale scienza storica, ovvero come sapere che ha il compito di ricostruire il passato attraverso una metodica universale e rigorosa. Tuttavia, ciò che il filologo ci mostra quando espone il senso delle opere culturali greche non è del tutto estraneo al soggetto della scienza: nello stesso momento in cui l'*Altertumswissenschaft* proclama la distanza storica che separa la modernità dal mondo antico, viene anche istituita una profonda comunanza tra lo scienziato e il proprio oggetto. Tale comunanza viene definita da Wolf attraverso una retorica specifica, che ha il suo perno nella nozione di *Geist*. Il *Geist* che tale retorica veicola non è assimilabile a una generica proprietà culturale; tale *Geist* – che nella *Geschichte* di Winckelmann non aveva ancora fatto la sua comparsa – è un prodotto specificamente tede-

sco. In tal senso, la fondazione dell'*Altertumswissenschaft* si pone anche quale fondazione di un campo discorsivo che ha la funzione di legittimare una certa superiorità culturale dei Tedeschi rispetto ad altre tradizioni culturali europee – se si indaga infatti cosa costituisca la peculiarità di questo intreccio tra grecità e germanesimo, si scopre che è appunto la nozione di *Geist* ad averne resa possibile la genesi. Si tratta di una nozione che possiede al tempo stesso un lato metaforico e uno concettuale – pur non potendo venir ridotta a nessuno di questi due. Nella retorica che attraversa la *Darstellung*, il *Geist* è ciò che lo studioso moderno trova in Grecia: esso è innanzi tutto la cifra della giovinezza e della duttilità dei Greci, il segno che rimanda alla compiutezza della cultura greca. Si tratta di una compiutezza che va intesa come capacità di portare ad espressione piena tutte le potenzialità dell'umano. I Greci sarebbero, nella prospettiva entro cui si muovono tanto Humboldt che Wolf, il primo popolo ad aver realizzato l'umano nella sua forma più pura e originaria. Ma il gioco semantico in virtù del quale la cultura greca viene definita una “cultura spirituale superiore” ha anche la funzione di mostrare in che senso ciò che si trova in Grecia non è dissimile da ciò che si trova anche nella cultura tedesca. Quest'ultima si fa portatrice di una specificità che va difesa rispetto ad altre manifestazioni culturali europee. E tale specificità consiste precisamente nella capacità, propria dei Tedeschi, di poter rivivere lo spirito greco, ovvero nella capacità di ripresentificare, all'interno della modernità, quell'ideale di umanità che aveva trovato nella Grecia antica la sua prima espressione.

Questi elementi della retorica del *Geist* emergono con particolare evidenza nella dedica a Goethe che apre il “Museum der Alterthums-Wissenschaft” in cui viene pubblicata la *Darstellung*: In tale dedica, Wolf si rivolge a Goethe come a colui che ha saputo far rivivere sul suolo tedesco lo spirito dell'antichità. Goethe, che pure era molto amico di Wolf, non nutriva molta simpatia verso uno studio meramente storico del mondo antico. Goethe – almeno nel periodo del suo sodalizio con Schiller – preferiva un avvicinamento immediato al mondo greco. Si trattava per lui di un'immediatezza che le esigenze metodiche della scienza filologica rendono impossibile. Nella fase più tarda del suo pensiero, inoltre, Goethe ha sviluppato l'idea di una *Weltliteratur* che esprimeva il suo nuovo ideale cosmopolitico. In base a questo ideale, privilegiare la Grecia come modello di umanità risultava alquanto riduttivo. Tuttavia, agli occhi di Wolf proprio Goethe costituiva la piena realizzazione del desiderio che animava la neonata *Altertumswissenschaft*: il desiderio cioè di rivivere sul suolo tedesco la pienezza della classicità greca.

Per cogliere il significato che il riferimento a Goethe assume in rapporto alla fondazione dell'*Altertumswissenschaft*, è importante capire in che senso la scienza filologica abbia voluto raccogliere l'eredità della *Weimarer Klassik*. Se prendiamo come esempio le lettere *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, che Schiller pubblica nel 1795 nella rivista "Die Horen", emerge un dato fondamentale: la *Zerrissenheit* che caratterizza la cultura moderna può essere compensata attraverso un processo di educazione estetica che ha di mira un recupero – almeno parziale – della compiutezza che caratterizzava la vita dei Greci. Anche Schiller è consapevole del fatto che un recupero pieno della classicità greca non è pensabile. Tuttavia, qui importa sottolineare un punto decisivo: nel periodo che va dal 1795 al 1805 sia Goethe che Schiller, rielaborando l'eredità lasciata da Winckelmann, sono impegnati a costruire un ideale di classicità che deve servire da termine di paragone per giudicare le deficienze dell'età contemporanea. Sono due le mosse strategiche che Wolf adotta per riappropriarsi dell'eredità lasciata dalla *Weimarer Klassik*. Da un lato, l'*Altertumswissenschaft* intende offrire una via di accesso al mondo antico che non passa attraverso l'esperienza estetica, bensì attraverso il rigore del metodo filologico. Ciò che va perduto in termini di immediatezza, viene recuperato in termini di rigore. D'altro lato, però, il programma pedagogico di Schiller viene per così dire incorporato dal filologo: attraverso l'incontro con l'umanità greca reso possibile dalla filologia, Wolf istituisce un complesso programma politico-pedagogico, che ha come obiettivo la formazione di un nuovo modello di umanità.

Si delinea così un peculiare intreccio tra lo statuto disciplinare della filologia e i compiti pedagogici che ad essa vengono assegnati. In tutto il testo della *Darstellung der Altertumswissenschaft*, Wolf fa costante riferimento alla nozione di *Bildung*, che tradizionalmente viene associata al nome di Wilhelm von Humboldt. Mentre però sino ad ora si è prestata molta attenzione al contributo offerto da Humboldt in merito alla definizione di questo concetto, si è spesso dimenticato il ruolo decisivo avuto da Wolf nell'elaborare quella retorica politico-pedagogica che sta alla base del concetto di *Bildung*. Nella mia analisi ho cercato invece di mostrare in che senso esista un parallelismo tra il discorso del filologo Wolf e quello del filosofo Humboldt. Innanzi tutto va sottolineata la rottura che Wolf e Humboldt operano rispetto ai dibattiti che hanno avuto luogo nell'età dell'*Aufklärung* sul ruolo dell'educazione e sulla riforma dei sistemi educativi. Da un lato vi era chi avrebbe voluto eliminare dai programmi educativi ogni riferimento alla tradizione classica. Questo rifiuto di accordare qualsiasi valore pedagogico a un'educazione basata sui classici è

riscontrabile non solo nella tradizione dell'utilitarismo inaugurata dall'inglese Bentham, ma anche in molti dei progetti di riforma universitaria discussi nella Prussia di allora. L'argomento principale che si riscontra in tali progetti è il seguente: per costruire una classe dirigente moderna, è necessario favorire la diffusione di discipline che forniscano una preparazione tecnica, poiché solo quest'ultima può garantire l'accesso diretto a professioni socialmente utili. In tal senso, l'università, quale istituzione che ha il monopolio dell'alta formazione, appariva a molti obsoleta: meglio sarebbe stato abolire le università e creare degli istituti superiori che avrebbero reso possibile la diffusione di saperi altamente specialistici. Ma nel contesto dei dibattiti tedeschi che hanno avuto luogo nel periodo del tardo Illuminismo si deve considerare anche un altro fattore, e cioè il peso della tradizione della *Polizeiwissenschaft*. Si tratta di un insieme di saperi a lungo dimenticati, la cui importanza è stata di recente sottolineata da Michel Foucault nei suoi corsi tenuti al Collège de France nella seconda metà degli anni Settanta. Scopo della *Polizeiwissenschaft* era la formazione di un ceto dirigente che potesse sostenere l'opera di governo dei sovrani. La *Polizeiwissenschaft* comprendeva una serie di discipline che nel corso del secolo XIX si sarebbero sviluppate indipendentemente l'una dall'altra: economia politica, politica economica, scienza dell'amministrazione, diritto civile e penale, statistica, igiene, demografia e criminalistica. Il campo di studio della *Polizeiwissenschaft* era costituito dal rapporto in cui si trovano una popolazione data e il territorio da questa abitato. Una volta definiti i confini di questo campo, alla *Polizeiwissenschaft* veniva chiesto di mettere a disposizione del sovrano tutti gli strumenti necessari affinché la popolazione potesse raggiungere il benessere. Solo in uno stato in cui il grado di benessere fosse elevato, infatti, si sarebbe potuta avere la garanzia di un gettito fiscale continuo e costante. È chiaro che il progetto della *Polizeiwissenschaft* è caratterizzato da un'ambiguità costitutiva: la felicità a cui il sovrano intende far pervenire i propri sudditi non è opera dell'autonoma iniziativa di questi ultimi, ma è il risultato di un massiccio sforzo pedagogico-amministrativo che ha la sua origine nell'efficienza burocratica dello stato.

Solo se si tiene presente questo contesto è possibile far risaltare la novità costituita dal concetto di *Bildung* che Wolf e Humboldt hanno elaborato. Il primo obiettivo che Wolf e Humboldt perseguono è quello di contrastare una concezione specialistica del sapere: alla base di tutte le diverse forme di sapere che compongono l'enciclopedia, vi è il medesimo principio formatore, che è costituito dall'idea di scienza. Quest'ultima non può che essere unitaria e indivisa, e le diverse discipline scientifiche altro non

sono che singole istanziazioni di quest'unica idea di scienza. È precisamente a questo punto che si inserisce il nesso tra *Bildung* e recupero dell'antichità greca. Per Wolf e Humboldt la *Bildung* che si può acquisire attraverso lo studio del mondo antico permette innanzi tutto di liberare l'individuo da ogni forma di specialismo. Da ciò deriva l'abitudine a considerare lo studio un valore in sé, che non trova la propria giustificazione in rapporto all'utilità che si può ricavare dallo studio stesso. Attraverso la familiarità con il mondo greco che lo studente del ginnasio acquisisce, viene riprodotto artificialmente quell'amore disinteressato per il sapere che i Greci possedevano in maniera naturale. Grazie alla *Bildung* di cui il filologo si fa promotore, diviene possibile sviluppare una personalità armonica, che successivamente potrà trovare la propria realizzazione in tutti gli altri campi del sapere o in una qualsiasi delle professioni liberali.

Dall'analisi del ruolo giocato dal concetto di *Bildung* nella *Darstellung der Altertumswissenschaft* si può trarre una considerazione molto importante, a cui sino ad ora si è prestata scarsa attenzione. Molti studiosi di quest'epoca vedono nel progetto educativo concepito da Wolf e Humboldt la semplice proposta di un "neoumanesimo". In contrapposizione a tale tesi interpretativa, si dovrebbe invece vedere in Wolf e Humboldt gli eredi dell'*Aufklärung*. Consideriamo l'obiettivo dell'*Aufklärung* secondo Kant: "durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln". Precisamente il passaggio da una condizione di minorità a una condizione di piena libertà è lo scopo dell'educazione classica. Grazie a quest'ultima l'individuo può scoprire in sé un potenziale di sviluppo virtualmente indefinito, che è la radice della vera libertà. Di contro all'utopia estetica, ciò a cui si mira attraverso la nozione di *Bildung* è una vera e propria "utopia filologica". Promotore di questo progetto di emancipazione è appunto il filologo, al quale spetta il compito di formare una nuova specie di cittadini, che hanno appreso l'esercizio della libertà attraverso la mobilitazione delle proprie risorse spirituali. Certo, il *Bildungsbürgertum* che si formò nei ginnasi tedeschi non mostrò, nel corso del secolo XIX, una particolare propensione per un impegno politico di tipo riformatore. Il richiamo al potenziale emancipativo che la *Bildung* classica portava con sé fu utilizzato piuttosto per fornire una comoda compensazione di fronte alle difficoltà che il *Bildungsbürgertum* incontrava sul cammino della propria autoaffermazione politica. Questa fatto però non deve farci dimenticare che l'ideale della *Bildung* non era affatto un ideale regressivo: i cittadini formati nel ginnasio tedesco avrebbero dovuto acquisire quelle doti umane e intellettuali che li avrebbero messi in grado di agire nella vita pubblica da cittadini e non da sudditi. Non a caso, quando Nietzsche – al quale è dedicato l'ultimo capi-

tolo del presente lavoro – compirà la sua opera di decostruzione di quella presunta affinità tra Greci e Tedeschi che stava alla base del modello pedagogico incentrato sulla *Bildung* classica, utilizzerà le strutture discorsive della filologia wolfiana quale punto di partenza della propria *Kulturkritik*.

L'aspetto più interessante della costruzione dell'*Altertumswissenschaft* riguarda però il modo in cui la retorica del *Geist* sta alla base non solo dell'idea di *Bildung*, ma anche della scientificità che deve caratterizzare il lavoro filologico. Il filologo deve costruire un campo discorsivo specifico, che ha dei limiti ben precisi. La strategia discorsiva che sta alla base di questa costruzione consiste nell'escludere dallo sguardo del ricercatore i popoli dell'antichità che non hanno saputo sviluppare una "cultura superiore". Con quest'ultima definizione viene intesa non solo la presenza di ordinamenti statuali che garantiscono ordine, sicurezza e benessere; ciò che ne permette davvero una definizione è piuttosto la presenza di strutture educative che favoriscono l'*Aufklärung*, ovvero il libero sviluppo della personalità dei singoli cittadini. È interessante osservare in tale contesto che alla cultura greca vengono contrapposti quei popoli del mondo antico che hanno raggiunto lo stadio della "*bürgerliche Policing*" o "*Civilisation*". Il fatto che questi due termini vengano posti come sinonimi costituisce un elemento centrale all'interno della strategia argomentativa di Wolf. È chiaro il rimando polemico al progetto politico che stava alla base della *Polizeiwissenschaft*: per Wolf, una società che aspira al solo benessere è, alla fine, una società priva di *Geist*, è cioè una società priva di quelle forze intellettuali e morali che garantiscono la libertà. Ciò significa che l'*Altertumswissenschaft* legittima se stessa a porsi quale strumento di un rinnovamento politico-pedagogico della Germania in virtù del proprio progetto scientifico-disciplinare. Solo perché l'oggetto dell'*Altertumswissenschaft* è una "*höhere Geisteskultur*" – e non una "*Zivilisation*" – l'*Altertumswissenschaft* può trasmettere una *Bildung* capace di favorire la diffusione dei Lumi.

A questo punto diviene comprensibile in che senso un autore come Wolf può essere inteso quale "fondatore di discorsività". La contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, che ha segnato così profondamente la tradizione non solo tedesca nel corso del secolo XIX, trova infatti nella fondazione dell'*Altertumswissenschaft* il suo momento genetico. La *Kultur* si colloca dalla parte dell'organicità, della completezza, dell'armonia: una società che sappia raggiungere il livello della *Kultur*, attraverso un complesso processo di autoeducazione, è una società capace di integrare gli elementi che la compongono in un tutto armonico. E tale totalità armonica altro non è che l'espressione collettiva di quelle forze spirituali che cia-

scun individuo, a sua volta, ha saputo integrare nella propria personalità. Dall'altra parte si colloca la *Zivilisation*, che uno Spengler porrà come sinonimo di decadenza: l'individuo "zivilisiert" si è allontanato da ogni forma organica di totalità, ed è costretto a subire le conseguenze di un processo di razionalizzazione che ha di mira unicamente l'efficienza – un'efficienza che può anche essere raggiunta a spese della felicità individuale. Ma il successo della nozione di *Kultur* che Wolf istituisce si misura anche in un altro ambito. Nella seconda metà del secolo XIX l'enciclopedia si arricchisce di un nuovo sapere, l'antropologia culturale, la cui nascita è legata al nome di Edward B. Tylor. L'opera fondatrice di questa disciplina, *Primitive Culture*, uscita nel 1871, pone come proprio oggetto disciplinare un complesso di fenomeni, che formano la totalità di ciò che, da allora, si intende per "cultura" in senso antropologico: le forme del sapere, le credenze, l'arte, le leggi, gli usi e i costumi dei cosiddetti "primitivi". Ma precisamente tale unità di forme espressive e comportamenti sociali viene individuata per la prima volta, quale oggetto di un sapere specifico, dall'*Altertumswissenschaft* – oggetto della quale appunto era la "cultura" degli antichi. Siamo quindi di fronte a una "migrazione di concetti" – simile alla "migrazione di simboli" di cui parlava Warburg a proposito della storia dell'arte – che getta una luce molto particolare sulla funzione delle discipline storico-culturali nel contesto europeo moderno. Certo l'oggetto specifico dell'antropologia non è il mondo antico – tuttavia è sempre attraverso le risorse offerte dalla nozione di cultura che l'antropologo indaga i mondi non europei. Più che un concetto, la cui funzione è quella di descrivere un insieme di oggetti, la nozione di cultura esprime uno specifico rapporto con l'alterità. L'alterità greca è una forma per così dire familiare di alterità, che rende possibile una serie di identificazioni simpatetiche. L'alterità dei popoli extraeuropei a cui dirige il proprio sguardo l'antropologo forma piuttosto un orizzonte di estraneità – ma in entrambe i casi è grazie alla nozione di cultura che il soggetto del sapere può fissare il confine al di là del quale si colloca l'alterità. Non diverso risulta lo sviluppo della filologia biblica nella seconda metà del secolo XIX: grazie alle ricerche di Robertson Smith, che applica il metodo dell'antropologia comparata allo studio dell'antico Israele, viene fissata una forma culturale, cioè quella dell'antico Israele, che pure si colloca in un orizzonte di estraneità. A partire da quel momento, il metodo filologico, che ha caratterizzato la filologia biblica sin dalle sue origini, si fonde con un'analisi di tipo antropologico, che ha di mira la fissazione dell'estraneità ebraica rispetto alla tradizione culturale che ha le sue origini nel cristianesimo.

In tale contesto, emerge anche la bontà di un'ipotesi interpretativa che parte dalla nozione di alterità per analizzare la formazione dei saperi storico-culturali. L'alterità greca che il filologo costruisce non è solo l'oggetto di una ricerca scientifica, non è solo ciò che permette l'applicazione di un determinato apparato concettuale che ha lo scopo di rendere visibile una specifica epoca del passato. Nella costruzione del proprio oggetto scientifico, il filologo costruisce uno spazio immaginario la cui funzione è quella di rendere visibile una specifica forma di alterità. I saperi storico-culturali che si svilupperanno nel secolo XIX metteranno al posto dell'alterità greca altre rappresentazioni dell'alterità, ma la struttura discorsiva inaugurata dall'*Altertumswissenschaft* rimane paradigmatica. In primo luogo, perché si postula sempre la possibilità di un'appropriazione: il passato – o l'altrove geografico, nel caso dell'antropologia culturale – non è mai del tutto estraneo. Grazie alle risorse offerte dalla nozione di cultura, l'alterità può essere conosciuta e addomesticata. All'interno di tale processo conoscitivo, è possibile dire ciò che l'altro è – o è stato – e in tal modo il soggetto moderno legittima la propria posizione in quanto autore di un discorso scientifico sull'alterità. In secondo luogo, l'appropriazione dell'alterità ha sempre anche la funzione di istituire uno specifico rapporto con un sistema di differenze. E tale sistema di differenze, a sua volta, serve a delimitare i confini di specifiche strutture identitarie, che costituiscono l'orizzonte di attualità entro il quale si muove il soggetto moderno. Nel caso dell'*Altertumswissenschaft*, la differenza tra i Greci e i moderni ha avuto la funzione di legittimare la peculiare posizione dei Tedeschi in seno alla modernità europea – e questo perché vi è una profonda identità tra il *Geist* che abita la Germania moderna e il *Geist* che abitava le antiche repubbliche greche. Nel caso delle scienze storico-culturali, che si svilupperanno a partire dal secolo XIX, possiamo isolare una funzione discorsiva simile a quella che aveva la nozione di *Geist* se consideriamo l'enorme rilevanza semantica assunta dalla nozione di cultura. Se il riferimento al *Geist* viene meno, tuttavia resta decisivo il rimando alla sfera della cultura per definire il luogo della differenza tra il soggetto del discorso e il campo oggettuale studiato. È la sfera della cultura ciò che permette di articolare differenze tra passato e presente, tra l'attuale e il possibile, tra il normativo e il deviante, tra l'universale e il particolare. Grazie a tale articolazione delle differenze il soggetto del discorso può compiere quella riflessione sul presente e sull'attualità che non potrebbe aver luogo attraverso un semplice atto di autoriflessione: le rappresentazioni dell'alterità che di volta in volta le discipline storico-culturali istituiscono come oggetto d'indagine permette di rendere visibile, quale polo differenziale,

un aspetto della modernità che non risulta accessibile in maniera diretta. Nella misura in cui la riflessione non può più tenere la posizione dello spirito assoluto o di un soggetto trascendentale, è al complesso enciclopedico delle scienze umane che spetta il compito di produrre un discorso sulle rappresentazioni dell'alterità. E, come ha ben visto Niklas Luhmann, l'operatore discorsivo che rende possibile tale produzione discorsiva è stato proprio la nozione di cultura.⁴

Il proliferare delle discipline storico-culturali nel corso della modernità non deve apparire dunque come un allontanamento del gesto inaugurale compiuto dall'*Altertumswissenschaft*, la prima tra le discipline storico-culturali ad aver definito con rigore il proprio campo oggettuale e la propria metodica. Vi è una stretta interdipendenza tra aumento delle discipline che hanno per oggetto i fenomeni storico-culturali e lo sviluppo della modernità intesa quale progressiva complessificazione dello sguardo sul mondo. Più tale complessificazione aumenta, più si rende necessario allargare lo spettro epistemico grazie al quale la complessità può venir amministrata discorsivamente. Le discipline in tal senso appaiono istituzioni che soddisfano dei bisogni specifici. Esse adottano dei linguaggi specifici, dei metodi, dei programmi di ricerca, hanno bisogno di ottenere sia un consenso presso altre istituzioni sociali, sia una base sociale alla quale riferirsi quale interlocutore privilegiato. Infine, esse modellano la propria storia per legittimare la propria persistenza istituzionale. Le discipline insomma agiscono nella società sia come comunità linguistiche, sia come organizzazioni.⁵ L'esemplarità dell'*Altertumswissenschaft* è data dal fatto che attraverso di essa si lascia cogliere in maniera paradigmatica come una disciplina specifica agisca da elemento ordinatore all'interno di uno specifico dispositivo – nel senso che dà Foucault a tale espressione. I dispositivi hanno sia un lato discorsivo, sia un lato istituzionale, legato alla prassi. Se consideriamo lo sviluppo della modernità quale interazione tra diversi dispositivi, è legittimo allora interrogare le discipline umanistiche quale componente discorsiva di un dispositivo più vasto che ha il compito di legittimare, secondo criteri politicamente surdeterminati, la circolazione dei discorsi sull'identità culturale di una collettività data.

4 Cfr. N. Luhmann, *Kultur als historischer Begriff*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 4*, Suhrkamp, FrankfurtM. 1999, pp. 31-54.

5 Cfr. J.-L. Fabiani, *À quoi sert la notion de discipline?*, in J. Boutier – J.-C. Passeron – J. Revel (a cura di), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, Éd. de l'EHESS, Paris 2006, pp. 11-34.

Ed è per questa ragione che ho voluto concedere così tanto spazio a un autore come Nietzsche: riflettendo sul senso del proprio operare come filologo, Nietzsche è infatti riuscito a identificare in maniera assai netta i nessi che legano quella peculiare costruzione oggettuale che è l'antichità studiata dal filologo a quegli interessi, mai unicamente di natura teoretica, che la corporazione dei filologi condivide con gli altri membri del mondo della vita. Non si scopre certo nulla di nuovo se si afferma che Nietzsche è stato tra i primi a evidenziare in che senso vi sia un legame non estrinseco tra la creazione e il mantenimento di due componenti indispensabili per l'esistenza di ogni formazione sociale: da un lato la produzione di discorsi veri, dall'altro la produzione di istituzioni che ne legittimano la circolazione. Decisivo però mi è parso mettere in evidenza il fatto che Nietzsche sia pervenuto all'identificazione di questo nesso proprio decostruendo la discorsività del sapere filologico. Né è escluso che proprio il lavoro critico compiuto nei confronti della disciplina a cui apparteneva gli abbia poi aperto la strada verso una concezione della storicità che possa fare a meno di concepire il rapporto del presente con il passato intendendo quest'ultimo come il luogo dell'origine. Muovendosi all'interno di quell'*Altertumswissenschaft* di cui ha progressivamente smantellato le strutture discorsive portanti, Nietzsche ha infatti colto con estremo acume in che senso la costruzione dell'alterità greca, intesa come quell'alterità in cui i moderni possono specchiarsi perché in essa trovano la propria origine, abbia potuto funzionare come mito fondatore dell'intera modernità. E quand'anche non si intendesse seguire fino in fondo l'invito nietzschiano a vivere il presente senza far ricorso a un pensiero dell'origine, c'è però almeno un punto del suo discorso sul classico la cui efficacia mi pare tutt'altro che sbiadita: smantellando la discorsività che ha prodotto l'identificazione tra la Grecia e l'origine, il nostro sguardo può finalmente rivolgersi ai Greci per cogliere in essi la loro spaesante estraneità.



I

FRIEDRICH AUGUST WOLF

E LA FONDAZIONE DELLA SCIENZA DELL'ANTICHITÀ

Quando il giovane Friedrich August Wolf si iscrisse all'Università di Gottinga, all'età di diciotto anni, volle immatricolarsi come "*studiosus philologiae*". Stando agli statuti dell'epoca, avrebbe potuto immatricolarsi come *studiosus medicinae, philosophiae*, oppure *theologiae*, ma non *philologiae*. E invece, in quell'otto aprile del 1777, alla Georgia Augusta di Gottinga Wolf riuscì a farsi immatricolare proprio come filologo. Sebbene di natura aneddotica, nel senso che anche prima di quella data esisteva la possibilità di iscriversi all'università in qualità di studente di filologia,¹ questo fatto viene riportato con enfasi da tutte le storie della filologia, a cominciare da quella del Wilamowitz.² Tale enfasi si giustifica per il fatto che da quel momento la filologia inizia a porsi come disciplina autonoma, staccata dalla teologia e da questa indipendente. Questo distacco significava non solo liberarsi dalla giurisdizione della teologia, intesa come quel sapere che si poneva come coronamento di tutti gli altri, significava anche, almeno in prospettiva, porre nel sapere filologico, inteso quale studio della classicità, lo strumento della liberazione dell'individuo, a partire dal presupposto secondo cui il confronto con i classici dovesse costituire la base di un nuovo modello pedagogico.

A diciott'anni, presumibilmente, Wolf non poteva ancora aver formulato quel programma di rinnovamento degli studi filologici che costituirà uno dei momenti maggiori della sua carriera di studioso. Ma è lo stesso

1 Risale infatti al 1736 la prima iscrizione di uno studente come *studiosus philologiae* a Göttingen – cfr. E. Schröder, *Studiosus philologiae*, in "Neue Jahrbücher für das klassische Altertum" 32, 1913, pp. 168-171.

2 Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Storia della filologia classica* (1927), Einaudi, Torino 1967, p. 98.

biografo di Wolf, Wilhelm Körte,³ il quale del Wolf era anche genero, a sottolineare l'importanza di quel che poteva significare, nel XVIII secolo, iscriversi all'Università quale *studiosus philologiae*. È lecito supporre che Wolf abbia abbondantemente ispirato il suo biografo e abbia così voluto conferire alla propria carriera una sorta di continuità ideale. Ora, nel presente contesto, la consapevolezza che Wolf ebbe del proprio ruolo quale innovatore degli studi filologici non costituisce, però, la questione più rilevante. Ciò che conta è il fatto che al nome di Wolf, in quanto “protofilologo”, sia legata l'*Esposizione delle scienze dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, un'opera di eccezionale valore, non solo scientifico, uscita nel 1807.⁴ Wolf ci interessa qui soprattutto come fondatore di discorsività, nel senso che dà Foucault a tale espressione. All'*Esposizione*, che costituirà il filo conduttore del presente saggio, verranno attribuiti un'importanza e un peso di grande rilievo perché con tale opera nasce un discorso la cui portata va al di là dell'autocomprensione delle scienze filologiche. Nel lavoro di Wolf il soggetto della scienza, ovvero il filologo che riflette sugli statuti e le finalità del proprio operare, costruisce un oggetto, ovvero il mondo classico, che certo esisteva già da tempo – almeno dall'epoca in cui gli umanisti raccoglievano manoscritti antichi per poi fornirne un'edizione critica. Ma con Wolf e il programma di ricerca inaugurato dall'*Esposizione* l'oggetto in questione acquista una posizione precisa all'interno di un sistema enciclopedico dei saperi. Ed è questo il punto chiave: nel momento in cui viene isolato come oggetto, per

3 Cfr. W. Körte, *Leben und Studien Friedrich August Wolfs, des Philologen*, 2 Bde, Bädeler, Essen 1831. Questo lavoro andrà integrato con F.A. Wolf, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 1: *Frühzeit. Hallische Meisterjahre 1779-1807*; Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*; Bd. 3: *Erläuterungen*, a cura di S. Reiter, Metzler, Stuttgart 1935 (a cui fecero seguito due *Ergänzungsbände*, usciti rispettivamente nel 1956 e nel 1990, e curati il primo da R. Sellheim e il secondo da R. Kassel). Per una bibliografia completa su Wolf, si rimanda a R. Markner, *Friedrich August Wolf 1759-1824. Eine Bibliographie*, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Steiner, Stuttgart 1999, pp. 102-144.

4 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità secondo concetto, estensione, scopo e valore*, a cura di S. Cerasuolo, Bibliopolis, Napoli 1999. A quest'edizione si farà sempre riferimento in seguito, in quanto essa contiene a margine del testo la numerazione di pagina dell'edizione tedesca (per la quale si veda: F.A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*, con una postfazione di J. Irmscher, VCH Verlag, Weinheim 1986). Al lungo saggio introduttivo del curatore dell'edizione italiana citata si rimanda inoltre per un inquadramento complessivo dell'*Esposizione* nell'ambito degli studi filologici tedeschi del primo Ottocento.

studiare il quale si deve disporre di un apparato disciplinare capace di esibire la propria legittimità epistemica, il mondo classico riceve uno statuto peculiare quale forma specifica di alterità rispetto al soggetto che di essa fornisce una descrizione scientifica. Se è ben vero che i moderni definiscono se stessi in rapporto agli antichi sin da quando avvertono la distanza che da questi ultimi li separa, è altrettanto vero – almeno questa è la tesi che qui si cercherà di articolare – che il confronto con l’antichità, e in particolare con la greicità, diviene momento generatore della soggettività moderna soprattutto nel momento in cui l’alterità rappresentata dal mondo antico si affianca ad altre forme di alterità, che vengono disposte gerarchicamente all’interno dell’enciclopedia, intesa come sistema dei saperi. Gerarchia dei saperi, dunque, a cui corrisponde una gerarchia delle forme di alterità; di tale gerarchia non diremo qui nulla, poiché la presente indagine si concentra sulla nascita delle scienze dell’antichità così come queste vengono concepite da Wolf, ma va tenuta presente, sullo sfondo, la posizione delle rimanenti forme di alterità (il selvaggio, l’orientale, l’ebreo), le quali riceveranno, nel corso del secolo XIX, il proprio senso e la propria intelligibilità a partire da ciò che il filologo include ed esclude dal suo campo d’indagine.

Prima di analizzare i passi più significativi dell’*Esposizione*, però, si cercherà, almeno brevemente, di inserire questo lavoro nell’ambito della più vasta produzione del suo autore. Wolf, si è detto, inizia i suoi studi a Gottinga, in quella che era, allora, la più prestigiosa università in terra tedesca.⁵ Ed ebbe come maestro il maggior filologo del suo tempo, Christian Gottlob Heyne. Figura eccezionale di erudito, storico e organizzatore culturale, Heyne⁶ ha goduto di immensa fama e di grande rispetto, soprattutto nella prima parte della sua vita (morì nel 1812, a settantatré

5 Sul ruolo dell’università di Gottinga nel quadro della storia della cultura tedesca nella seconda metà del Settecento, si veda L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975.

6 Per una visione d’insieme, di carattere introduttivo, della figura di Heyne, si vedano i saggi raccolti in *Der Vormann der Georgia Augusta. Sechs akademische Reden*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1980; M.M. Sassi, *La freddezza dello storico: Christian Gottlob Heyne*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa” 16, 1986, pp. 105-126; F.-A. Haase, *Christian Gottlob Heyne (1729-1812). Bibliographie zu Leben und Werk. Gedrückte Veröffentlichungen. Zeitgenössische Schriften zu seiner Rezeption*, Palatina V1., Heidelberg 2002; M. Vöhler, *Christian Gottlob Heyne und das Studium des Altertums in Deutschland*, in G.W. Most (a cura di), *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2002, pp. 39-54.

anni). Con lui furono in contatto Herder, che lo conobbe già nel 1772, Wilhelm von Humboldt, studente a Gottinga fra il 1788 e il 1789, e Friedrich Schlegel, che seguì le sue lezioni fra il 1790 e il 1791. Basterebbe la menzione di tali contatti a giustificare la famosa espressione di Wilamowitz, secondo cui Heyne fu il vero *praeceptor Germaniae*.⁷ Ma è anche vero che l'erudizione di Heyne, che gli permise – sempre secondo Wilamowitz – di “abbracciare la scienza dell’antichità in tutta la sua estensione”, era animata da motivazioni ideologiche e culturali tali da renderlo più un uomo del XVIII secolo che un uomo del XIX secolo. Per Heyne, infatti, aveva ancora un senso comparare i Greci di Omero con gli altri popoli, compresi i popoli cosiddetti primitivi, sugli usi e costumi dei quali i viaggiatori in terre lontane fornivano ampi resoconti – non ultimo quello dello stesso genere di Heyne, Georg Forster, che fece parte della seconda spedizione di Cook.⁸ Da questa comparazione si doveva trarre motivo per sentire ancor più forte la distanza storica che ci separa dai Greci: se la cultura greca presenta delle affinità con quella di altre popolazioni che non hanno raggiunto uno stadio evolutivo paragonabile al nostro, ciò accade perché i Greci si collocano all’inizio e non alla fine del percorso evolutivo dell’umanità. Ed è proprio qui che si lascia cogliere la cesura che divide Heyne dal suo allievo Wolf: per quest’ultimo, come vedremo, la distanza che si separa dai Greci può – e deve – essere colmata, perché dallo studio della grecità si ricava non tanto la conoscenza di un momento della storia umana passato per sempre, bensì la possibilità di accedere a una dimensione spirituale che conserva tratti normativi validi anche per il presente.⁹

A Gottinga, oltre ad essere professore di eloquenza e poesia, Heyne, dal 1763, era direttore del seminario filologico, fondato da Gesner¹⁰ nel 1737; ispirandosi a questo modello, il 15 ottobre del 1787 Wolf inaugurò a sua volta un *seminarium philologicum* nell’università di Halle, dove, dal 1783, ricopriva la cattedra di filologia e pedagogia. A differenziare il seminario di Gottinga da quello di Halle era la precisa coscienza che Wolf

7 Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Storia della filologia classica*, cit., p. 94.

8 Cfr. G. Forster, *Viaggio intorno al mondo*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1991.

9 Cfr. M.M. Sassi, *La freddezza dello storico: Christian Gottlob Heyne*, cit., p. 113 sgg.

10 Se Gesner, si veda U. Schindel, *Johann Matthias Gesner, Professor der Poesie und Beredsamkeit 1734-1761*, in C.J. Classen (a cura di), *Die klassische Altertumswissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 9-26.

ebbe del legame che univa l'attività didattica all'insieme delle funzioni politico-amministrative a cui sarebbero stati destinati coloro che frequentavano il suo seminario. Lavorando in stretto contatto con lo stato prussiano (fu lo stesso ministro Karl Abraham von Zedlitz a volere Wolf a Halle), Wolf accettava sì l'ingerenza di questo, ma al tempo stesso poneva il suo ideale formativo al riparo dalla tutela dei teologi. Wolf, in altre parole, ebbe chiaro sin dagli inizi della sua carriera quel legame tra *Bildung* e studi classici, tra costruzione dell'identità nazionale tedesca e rinnovamento del sistema dei saperi basato sull'enciclopedia filologica che, più tardi, ai tempi della fondazione dell'università di Berlino, caratterizzerà il suo sodalizio con Humboldt. E qui si lascia cogliere un'altra importante differenza rispetto al suo maestro: mentre Heyne operava in un ambiente cosmopolita, alla formazione del quale certo contribuiva il fatto che la città di Gottinga era posta sotto la giurisdizione della corona inglese, Wolf operò una profonda compenetrazione tra la sua attività di studioso e quella di cittadino fedele dello stato prussiano. La filologia settecentesca, di cui Heyne fu l'ultimo grande interprete e rappresentante, era strettamente legata al progetto cosmopolita dell'*Aufklärung*; la scienza dell'antichità di cui Wolf si fece il teorico e il promotore era invece scienza tutta tedesca.¹¹ Proprio questo sarà uno degli aspetti che maggiormente ci interesseranno nel prosieguo della nostra trattazione, quando l'alterità greca verrà messa in rapporto alla nozione di *Bildung*.¹²

La fama di Wolf quale filologo coincide con la pubblicazione dei *Prolegomena ad Homerum*, usciti a Halle nel 1795.¹³ L'opera, scritta in

11 Cfr. D. Lanza, *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, in "Belfagor" 36, 1981, p. 545 sg.

12 In questo senso, la presente analisi si discosta da quella contenuta in U. Muhlack, *Historie und Philologie*, in H.E. Bödeker – G.G. Iggers – J.B. Knudsen (a cura di), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 49-81. Lì, infatti, Muhlack vede la differenza tra Heyne e Wolf piuttosto in questo: mentre con Wolf si giunge alla piena autonomizzazione del metodo storico-critico in quanto struttura portante del lavoro filologico, in Heyne la prassi filologica si lascerebbe ancora guidare da un ideale umanistico incapace di giudicare gli antichi con sufficiente distanza storica (ideale umanistico di cui, secondo l'Autore, sarebbe ancora impregnata l'intera *Aufklärung*). Il punto, però, a me pare non consista tanto nello stabilire quanto sia finalmente "scientifica" l'impostazione che Wolf conferisce al lavoro filologico, quanto stabilire a quali esigenze, legate alla costruzione del soggetto del discorso, vada ricondotta, di volta in volta, l'immagine dell'antichità che la filologia veicola in quanto sapere istituzionale.

13 Cfr. F.A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum, Sive de Operum Homericorum prisca et genuina forma varisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Libr.

latino (e quindi composta per essere letta da tutto il pubblico colto di allora), fu discussa da Goethe, Wilhelm von Humboldt, Herder, Friedrich Schlegel, Wieland, Schelling, Voss (il traduttore tedesco di Omero) e, ovviamente, dallo stesso Heyne, che di Omero e dei poemi epici in generale si era occupato nel corso di tutta la sua carriera di studioso, anticipando, in parte, le conclusioni a cui giunse Wolf.¹⁴ Con il proprio lavoro, Wolf rende acquisita una volta per tutte una tesi già presente nelle discussioni settecentesche sulla questione omerica, ovvero la tesi secondo cui i poemi omerici sarebbero il frutto di un lavoro collettivo e progressivo, non attribuibile a un solo autore, in quanto, ai tempi in cui si presume essi siano stati redatti, i Greci ignoravano la scrittura.

Per cogliere in che senso l'opera di Wolf su Omero sia innovativa, vale la pena riportare, in modo schematico, le posizioni di quanti si erano avvicinati, in precedenza, alle conclusioni di Wolf. Già a Vico risultava plausibile affermare che i Greci del tempo omerico avessero ignorato la scrittura e, di conseguenza, per lui aveva poco senso attribuire al mitico rap-sodo la stesura dei poemi epici. La tesi di un "Omero collettivo" è rinvenibile nel libro terzo della seconda edizione della *Scienza Nuova*, uscita nel 1744 – opera che Wolf non cita nei *Prolegomena* e di cui venne a conoscenza, pare, solo alcuni anni dopo la pubblicazione del proprio lavoro.¹⁵ Al contrario, Wolf riferisce nei *Prolegomena*, spesso per criticarle e correggerle, le posizioni di chi, prima di lui, aveva almeno sostenuto la tesi secondo cui ai tempi di Omero i Greci non possedevano la scrittura. È il caso dell'*Essay on the Original Genius and Writings of Homer* di

Orphanotrophei, Halle 1795 (ristampa della terza edizione, uscita nel 1884: Olms, Hildesheim 1963). Utile, per l'apparato di note, l'introduzione e le appendici, la traduzione inglese: F.A. Wolf, *Prolegomena to Homer*, a cura di A. Grafton, Princeton University Press, Princeton 1985.

- 14 Cfr. la recensione dell'opera di Wolf pubblicata nei "Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen", 57, 1795, pp. 1857-1864, nella quale Heyne ricorda, senza risentimento, ma certo con decisione, il fatto di aver già abbondantemente esposto, nelle sue lezioni su Omero, quanto il suo ex allievo proclamava di aver per primo scoperto.
- 15 Sull'assenza di ogni riferimento a Vico (assenza che non sfuggì a Leopardi, come attestano le acute osservazioni leggibili in *Zibaldone*, 4395 sgg), cfr. G. Cerri, *Wolf e Vico: un rapporto problematico*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1997, pp. 99-118. In ogni caso, va ricordato che una copia della prima edizione della *Scienza Nuova* fu acquisita nel 1774 dalla biblioteca di Gottinga, di cui fu infaticabile direttore Heyne.

Robert Wood, pubblicato nel 1769. Recensita da Heyne nei “Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen” già nel 1770, e tradotta nel 1773 in tedesco, quest’opera contribuì non poco a far crescere l’entusiasmo che l’Europa colta del secondo Settecento nutriva per un Omero “primitivo”, illetterato, assimilabile in qualche modo all’Ossian di MacPherson. Più che a questi aspetti, Wolf, nel capitolo dodicesimo dei *Prolegomena*, si interessa alle date proposte da Wood in merito all’introduzione della scrittura in Grecia. Per Wood bisogna ipotizzare che la scrittura si sia diffusa in Grecia attorno al 554 a.C., periodo in cui fiorirono Cadmo di Mileto e Ferecide di Siro; Wolf sposta però l’attenzione su un altro aspetto: più che stabilire con esattezza la data dell’introduzione della scrittura in Grecia (sicuramente mediata dalle vicine civiltà mediterranee, in particolare quella fenicia), ciò che conta è prendere atto del fatto che un lungo lasso di tempo dovette sicuramente intercorrere tra il periodo in cui si iniziò a registrare documenti per iscritto e il periodo in cui la scrittura divenne pratica diffusa e istituzionale. Pure nel capitolo sesto del *Saggio sull’origine delle lingue* di Rousseau si afferma che ai tempi di Omero la scrittura non esisteva in Grecia, e tale capitolo viene riportato da Wolf per intero in una nota del capitolo ventesimo dei *Prolegomena*. Altri autori che Wolf cita al riguardo, infine, sono il grande filologo inglese Bentley, che si occupò del rapsodo Omero in un testo scritto per confutare le tesi del filosofo libertino Anthony Collins, i *Remarks upon a Late Discourse on Freethinking*, usciti nel 1713, e François Hédelin, Abbé d’Aubignac, le cui *Conjectures académiques, ou Dissertation sur l’Iliade* uscirono nel 1716, circa quarant’anni dopo la morte dell’autore.¹⁶

Nemmeno al filologo francese Jean-Baptiste Caspar d’Ansse de Villoison pareva troppo plausibile che i poemi omerici avessero potuto essere messi per iscritto all’epoca della loro composizione. In realtà, se va qui ricordato anche Villoison, ciò accade soprattutto per i debiti di natura strettamente filologica contratti da Wolf nei suoi riguardi. Villoison, durante un soggiorno a Venezia che durò dal 1778 al 1782, scoprì un importante codice, il greco 454 della Biblioteca Marciana, contenente scoli assai preziosi, di cui fornì un’edizione nel 1788. L’anno successivo Wolf inviò, con la deferenza del giovane che si rivolge a uno studioso più anziano e già affermato, la propria edizione dell’orazione demostenica *Adversus Leptinem*. Nel 1790 Villoison rispose a Wolf, congratulandosi

16 Sul rapporto tra Wolf e quanti, prima di lui, negarono l’esistenza della scrittura ai tempi di Omero, si sofferma B. Hemmerdinger, *Philologues de jadis (Bentley, Wolf, Boeckh, Cobet)*, in “Belfagor” 32, 1977, p. 498 sgg.

con lui per il lavoro compiuto su Demostene, ed è in quell'occasione che gli fece pervenire il suo Omero "*cum Prolegomenis et Scholiis*". Ora, precisamente l'edizione del Venetus Marcianus A compiuta dal Villoison costituisce la base del lavoro di ricostruzione del testo omerico compiuta da Wolf nei suoi *Prolegomena*.¹⁷

Da tutte queste osservazioni si potrebbe ricavare l'impressione, già espressa dal Wilamowitz, secondo cui Wolf, nei suoi *Prolegomena ad Homerum*, si dimostrò autore scarsamente originale. Una simile impressione è in realtà fuorviante, in quanto ci fa dimenticare che il pregio del lavoro di Wolf stava altrove – non, cioè, nell'aver compiuto scoperte nuove o nell'aver introdotto ipotesi interpretative inedite. Come osserva Lanza, i *Prolegomena* di Wolf costituiscono una svolta importante nell'ambito degli studi classici perché con quest'opera Wolf seppe conferire al lavoro filologico un'impronta storica del tutto peculiare. Questa connessione tra storia e filologia emerge da tre aspetti. In primo luogo, l'aver mostrato che il testo omerico è il frutto di un lungo processo di adattamenti e revisioni rende problematica la concezione della filologia intesa come semplice ripristino di un testo originale, attingibile nella sua purezza grazie al lavoro di emendazione. Il solo "Omero" a cui si ha accesso – ed è questo l'importante risultato scientifico dei *Prolegomena* – è il testo dei poemi redatto dai "filologi" alessandrini. In secondo luogo, il lavoro del filologo non è comprensibile che come ricostruzione di un contesto storico: se si afferma l'inesistenza di un unico "Omero" e se si decide di far partire da qui l'analisi della questione omerica, ne consegue la necessità di disporre di una serie di conoscenze sull'organizzazione sociale del mondo antico e sul modo in cui, al suo interno, è avvenuto il passaggio dall'oralità alla scrittura. In terzo luogo, il mondo omerico che i *Prolegomena* ci invitano a immaginare è, in un certo senso, un mondo ancora primitivo, distante dal presente, attingibile nella sua totalità solo attraverso l'opera della ricostruzione storica.¹⁸ Ed è ovviamente quest'ul-

17 Sui rapporti tra Wolf e Villoison, cfr. L. Canfora, *Studi omerici in Francia prima di Wolf*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, cit., pp. 87-98 (poi in L. Canfora, *Le vie del classicismo. 2. Classicismo e libertà*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 93-106).

18 Cfr. D. Lanza, *Friedrich August Wolf: l'antico e il classico*, cit., p. 535. Anche in R. Di Donato, *Storia della tradizione come storia della cultura: filologia e storia nei Prolegomena di F.A. Wolf*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 16, 1986, pp. 127-139, si sottolinea come nei *Prolegomena*, sia la "storia a servire la filologia", istituendo quel rapporto "di interazione tra le due discipline che feconderà la scienza dell'antichità nel secolo decimonono" (ivi, p. 136). Ma a

timo l'aspetto che qui importa sottolineare: se si accede ai Greci solo attraversando la distanza storica che da loro ci separa, allora ha senso affermare che nei *Prolegomena* è contenuta *in nuce* l'idea di classicità che animerà l'*Esposizione*; sarà l'attraversamento della distanza storica, infatti, a rendere lo studio dei classici un fattore decisivo all'interno di un progetto pedagogico-formativo capace di rispondere ai bisogni della modernità.

All'*Esposizione* Wolf giunge quindi dopo aver provato alla comunità scientifica di essere in grado di dominare la materia di cui si accingeva a definire concetto, estensione, scopo e valore.¹⁹ Le riflessioni di natura metodologica contenute nell'*Esposizione*, però, non si aggiungono in un secondo momento alla produzione scientifica di Wolf. La pubblicazione di questo scritto sistematico è in realtà il coronamento di un intenso lavoro volto a chiarire il senso e lo statuto della filologia. Nell'ambito dell'insegnamento presso l'università di Halle Wolf aveva infatti tenuto a più riprese delle lezioni sulla scienza dell'antichità, a partire dal semestre estivo del 1785. Queste lezioni, dal titolo *Encyclopaedia philologica*, furono pubblicate, sia prima che dopo la sua morte, da allievi di Wolf che ne trascrissero il testo.²⁰ Wolf, però, non firmò mai quei lavori; anzi,

insistere sull'originalità dei *Prolegomena* fu per primo Fuhrmann, nel suo importante saggio su Wolf: M. Fuhrmann, *Friedrich August Wolf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstags am 11. Februar 1959*, in "Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 33, 1959, pp. 187-236 (in part. le pp. 206-216).

- 19 Del Wolf filologo ricordo qui gli interventi seguenti, anteriori e posteriori all'uscita dei *Prolegomena*: l'edizione del *Simposio* platonico (1782); la pubblicazione di un'antologia di autori drammatici greci, comprendente l'*Agamemnone* di Eschilo, l'*Edipo Re* di Sofocle, le *Fenice* di Euripide e le *Ecclesiazouse* di Aristofane (1787); la già menzionata edizione dell'orazione *Contro Leptine* di Demostene (1789); edizioni di Erodiano e di Cicerone (1792); di Aristofane, un'edizione e traduzione delle *Nuvole* (1811) e una traduzione parziale (ma con un'edizione del testo arricchita da un apparato di *scholia*) degli *Acarsi* (1812).
- 20 Cfr. E.J. Koch, *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften*, Nauck, Berlin 1793; G.G. Fullebornii, *Encyclopaedia philologica sive primae lineae Isagoges in antiquarum litterarum studia*, Meyer, Vratislaviae 1798 (seconda edizione, accresciuta, a cura di J.G. Kaulfuss, ivi 1805); *Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*, in F.A. Wolf, *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, a cura di J.D. Gürtler, vol. 1, Lehnhold, Leipzig 1831; infine (sebbene meno attendibile dell'edizione curata dal Gürtler), F.A. Wolf, *Encyklopädie der Philologie*, nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1798-1799 herausgegeben von S.M. Stockmann, Die Expedition des europäischen Aufsehers, Leipzig 1831. Si vedano infine alcuni frammenti tratti dal *Nachlass* di Wolf, databili tra il 1795 e il 1807, concernenti l'enciclopedia delle scienze dell'antichità e pubblicati, a cura di R. Markner, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, cit., pp. 50-75.

nell'*Esposizione* traspare l'intenzione di prendere una certa distanza nei loro confronti. Nelle pagine introduttive dell'*Esposizione*, Wolf ricorda di aver sempre nutrito il desiderio di fornire ai suoi studenti una trattazione completa dello scopo e dell'articolazione interna delle scienze dell'antichità, onde mostrare come queste formino un tutto organico. Per una rielaborazione dei materiali didattici utilizzati per i corsi sull'*Encyclopaedia philologica* Wolf afferma di non aver mai trovato il tempo – da qui lo spazio lasciato ai suoi allievi, i quali pubblicarono gli appunti da loro presi a lezione. Ma Wolf giudica quegli appunti “ancora molto incompleti”.²¹ Ed è per noi, questa, un'indicazione preziosa, perché ci permette di cogliere quale importanza Wolf abbia attribuito a una trattazione sistematica – e per di più in lingua tedesca – dei saperi filologici.

L'occasione per dare finalmente alle stampe un lavoro autonomo e sistematico sullo statuto disciplinare della filologia venne offerta a Wolf dalla pubblicazione di una rivista berlinese, il “Museum der Alterthums-Wissenschaft”, di cui lo stesso Wolf, assieme a Philipp Buttmann, era redattore. Nel primo numero della rivista l'*Esposizione* occupa lo spazio del primo saggio, il quale è preceduto da una dedica a Goethe, sotto i cui auspici viene posta la nuova pubblicazione. Sul valore, in un certo senso strategico, della dedica a Goethe torneremo in seguito. Qui mi limito a ricordare i tratti essenziali dell'amicizia tra Wolf e Goethe.²² Il mediatore tra i due fu Wilhem von Humboldt, la cui amicizia con Wolf datava dall'agosto del 1792. Il primo incontro tra l'eroe del classicismo weimariano e il professore di Halle avvenne nel 1795, alla fine di maggio: ospite di Karl August Böttiger, direttore del locale ginnasio, Wolf soggiornò a Weimar per una settimana, dando modo a Goethe di superare le iniziali perplessità che accompagnarono la prima lettura dei *Prolegomena*, da poco dati alle stampe. In una lettera del 17 maggio a Schiller, Goethe definiva infatti del tutto “soggettive” le idee esposte da Wolf; e non solo: tali idee sarebbero in fondo anche rispettabili, se “questi signori [sc. Wolf e i filologi] non si mettessero a devastare, per coprirsi i deboli fianchi, i giardini più ricchi del regno dell'arte (*des ästhetischen Reichs*) e non lo trasformassero in un increscioso campo di battaglia”.²³ In seguito, pur man-

21 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 104.

22 Sul loro rapporto, cfr. J. Irmscher, *Friedrich August Wolf e Goethe*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, cit., pp. 171-176 e, soprattutto, M. Riedel, *Zwischen Dichtung und Philologie: Goethe und Friedrich August Wolf*, in “Archivio di storia della cultura” 10, 1997, pp. 277-292.

23 H.G. Gräf – A. Leitzmann (a cura di), *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt/M.-Zürich-Wien 1964, p. 69.

tenendo sempre una certa distanza dalla filologia quale unica via d'accesso al mondo antico, Goethe non solo accolse Wolf nella sua cerchia di amici, ma seguì con attenzione la concezione della filologia e degli studi classici che Wolf andava sviluppando in quegli anni. A sua volta, Wolf mostrò un notevole interesse anche per gli studi naturalistici di Goethe.²⁴ L'amicizia tra i due durò fino alla morte di Wolf. Proprio Goethe fu una delle ultime persone che Wolf incontrò lungo il viaggio che doveva portarlo in Francia per una cura: dopo la breve visita a Weimar, Wolf raggiunse Marsiglia, dove si spense l'8 agosto del 1824.

Si è appena ricordato che la rivista in cui apparve l'*Esposizione* usciva a Berlino. Era lì che Wolf si spostò dopo la chiusura dell'università di Halle voluta dalle truppe francesi dopo la battaglia di Jena. A Berlino Wolf fu vicino all'amico Humboldt durante la stesura dei progetti che portarono alla costituzione della nuova università voluta dal re di Prussia Federico Guglielmo III. L'attività di Wolf come riformatore²⁵ si inserisce in un contesto in cui il dibattito sul significato e la portata dell'educazione superiore – e dell'educazione in generale – era molto vivo. Più o meno tutti i maggiori intellettuali e filosofi dell'epoca, nel periodo grosso modo compreso tra il 1800 e il 1812, fecero sentire la loro voce per proporre una riforma radicale del sistema degli studi. Oltre ai testi di Humboldt sulla riforma universitaria, in cui vengono elaborati quei principi che stanno alla base del suo operare quale uomo di governo, si ricordino i testi seguenti: nel 1803 escono le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling, un testo a cui Wolf nell'*Esposizione* si riferisce più volte; nel 1807 Fichte fa pervenire al *Kabinettsrat* Friedrich von Beyme il suo *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaft stehe* (che uscirà postumo nel 1817); venuto a conoscenza di tale scritto, Schleiermacher, nel 1808, pubblica invece i *Gelegentlichen*

24 Cfr. M. Riedel, *Zwischen Dichtung und Philologie: Goethe und Friedrich August Wolf*, cit., p. 28.

25 L'opera di riferimento principale per accedere alla vasta opera di Wolf riformatore, pedagogo e teorico della *Bildung* resta J.F.J. Arnoldt, *Friedrich August Wolf in seinem Verhältnisse zum Schulwesen und zur Pädagogik*, 2 Bde, Schwetschke, Braunschweig 1861-2. Mentre il secondo volume riporta una serie di testi scritti da Wolf in varie fasi della sua carriera, il primo volume torna utile anche quale strumento di lavoro per ripercorrere la biografia di Wolf: ivi, infatti, Arnoldt corregge alcune delle posizioni, di carattere decisamente apologetico, contenute nella sopra citata biografia del Körte.

*Gedanken über Universität in deutschem Sinn.*²⁶ All'interno di quelle discussioni era in gioco non solo la posizione delle istituzioni deputate all'educazione in seno alla società, ma anche la funzione politica e sociale della scienza – e, di conseguenza, di quanti avevano fatto dell'attività scientifica la propria professione. È in questo contesto che si sviluppa la nozione di *Bildung*, che non solo sta al centro degli interessi teorici del riformatore Humboldt, ma riveste pure un ruolo centrale nelle argomentazioni contenute nell'*Esposizione*.

Per ora, importa rilevare solo che Wolf, dopo un iniziale coinvolgimento nel processo di fondazione dell'università, cessò di dare qualsiasi contributo alle nascenti istituzioni accademiche prussiane. Dal febbraio del 1809 Humboldt dirigeva la *Section des Cultus und öffentlichen Unterrichts* presso il Ministero degli Interni e in questa funzione, che ricoprì fino all'aprile del 1810, si trovò a prendere decisioni di natura istituzionale dotate di un certo peso – riuscì, tra l'altro, a far assegnare a Wolf uno stipendio per quei tempi assai considerevole. Poco dopo, nel febbraio del 1810, lo stesso Wolf viene nominato direttore della *Wissenschaftliche Deputation in der Section für den öffentlichen Unterricht* presso lo stesso ministero. Posizione importante, congeniale alle aspirazioni di Wolf, che si sentiva chiamato a svolgere, dall'alto del suo magistero scientifico, le funzioni di consigliere del principe. Alla *Deputation*, infatti, spettava il compito sia di redigere i programmi scolastici dei ginnasi, sia di dirigere e coordinare le attività di ricerca nel regno prussiano. Al di là dell'amicizia con Humboldt, Wolf aveva del resto tutte le carte in regola per venir coinvolto nei progetti di riforma scolastica e universitaria voluti dal regno prussiano, sia in virtù del rispetto di cui godeva la sua figura di studioso, sia in virtù del proprio interessamento, a tutti noto, per le problematiche pedagogiche. Sin dagli inizi della sua carriera, durante il periodo trascorso a Ilfeld (1799-1782) e a Osterode (1782-1783), in qualità di rettore del locale ginnasio, Wolf si era occupato del problema della riforma scolastica. Inoltre, già nell'agosto del 1807, quindi poco dopo la chiusura dell'università di Halle, si era rivolto direttamente a von Byme per sottoporre alla sua attenzione le proprie idee concernenti la riforma universitaria.²⁷ Alla prova dei fatti, però, Wolf si rivelò incapace di fornire qualsiasi con-

26 I testi qui menzionati, assieme a un lavoro di Steffens sulla stessa questione, si trovano riuniti in E. Anrich (a cura di), *Die Idee der deutschen Universität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964.

27 Si può ora vedere la proposta di Wolf fatta al ministro in E. Müller (a cura di), *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, Reclam, Leipzig 1990, pp. 43-54.

tributo costruttivo alle riforme del sistema educativo prussiano, a causa soprattutto del suo pessimo carattere, non esente da presunzione e ambizione. Visto che presso il ministero avrebbe dovuto svolgere anche delle attività che potremmo definire di ordinaria amministrazione, Wolf preferì declinare l'incarico quasi subito dopo la nomina. Non diverso fu il suo atteggiamento nei confronti dell'insegnamento universitario. L'università di Berlino iniziò ufficialmente la sua attività il 15 ottobre 1810, ma Wolf tentò subito di sottrarsi agli obblighi dell'insegnamento ordinario: più consona alla sua posizione (e alla sua fama) gli sembrava un'attività di tipo seminariale, non diversa da quella da lui svolta in precedenza a Halle. Un'attività di questo genere non solo lo avrebbe tenuto lontano dalla vita accademica, che non amava affatto, ma soprattutto lo avrebbe posto un gradino sopra i suoi colleghi (Wolf avrebbe voluto gestire il seminario in qualità di membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, e non in qualità di professore universitario). Il seminario, così come lo concepiva Wolf, era infatti una sorta di scuola per pochi eletti, alla quale avrebbero avuto accesso solo i migliori studenti degli ultimi anni, poco prima di iniziare la loro attività quali insegnanti del ginnasio.²⁸ La sua richiesta venne respinta e Wolf, malvolentieri, si adattò a tenere ogni anno le sue lezioni come qualsiasi altro docente. I corsi da lui tenuti, però, andarono ben presto deserti: da un lato perché altri nomi attiravano l'attenzione degli studenti, dall'altro perché Wolf stesso non era in grado, anche per motivi di salute, di garantire un insegnamento continuo e regolare. Solo l'antico entusiasmo per l'insegnamento, che da sempre accompagnava la fama di Wolf quale studioso,²⁹ pare esser rimasto intatto nel vecchio maestro.³⁰

In un breve lasso di tempo Wolf consumò dunque una rottura irreparabile con le maggiori istituzioni scientifiche della capitale – nel 1812 deci-

28 Cfr. la lettera, datata 8 novembre 1810, che Wolf scrisse alla *Section für den öffentlichen Unterricht*, in F.A. Wolf, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*, cit., pp. 112-117.

29 Si narra che una volta Goethe sia andato a sentire, nascosto dietro una tenda, le lezioni che Wolf teneva nell'università di Halle, in un'aula in cui troneggiava il busto di Lessing. Goethe rimase colpito non solo dalla preparazione dell'amico, ma anche dall'entusiasmo con cui trasmetteva il proprio sapere agli studenti.

30 Leopold Zunz, il futuro fondatore della *Wissenschaft des Judentums*, che frequentò con entusiasmo le lezioni di Wolf nei suoi anni berlinesi, riferisce così le sue impressioni sui propri maestri: "Solger verlasse ich, weil er mich langweilt und Rüh's, weil er gegen die Juden spricht. Böckh belehrt mich, allein Wolf zieht mich an." (cit. in G. Veltri, *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums. Leopold Zunz und seine Lehrer F.A. Wolf und A. Böckh*, in R. Markner – G. Veltri (a cura di), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, cit., p. 41).

se di interrompere qualsiasi forma di collaborazione attiva pure con l'Accademia delle Scienze, di cui era membro dal febbraio del 1799,³¹ per passare gli ultimi anni della sua vita amareggiato e solitario, chiuso nel proprio rancore, senza produrre più alcunché di rilevante dal punto di vista scientifico.³² Il suo tentativo di partecipare attivamente alla vita istituzionale produsse però almeno un frutto: è infatti grazie all'interessamento di Wolf, loro maestro a Halle, che divennero professori a Berlino sia Bekker che Böckh. A loro, assieme allo storico di Roma Niebuhr, spetterà il compito di rappresentare la scienza dell'antichità presso la nuova generazione di aspiranti filologi nell'ateneo berlinese.

L'opera che inaugurò il "Museum der Alterthums-Wissenschaft" continuò comunque a sopravvivere nella coscienza della filologia tedesca: gli scopi che le aveva prefissato Wolf sarebbero stati perseguiti ancora per lungo tempo anche al di fuori della Germania, ed è per questo che si è legittimati a vedere in Wolf un istitutore di discorsività. Mi pare ora opportuno riassumere brevemente l'articolazione dell'*Esposizione*.

Il testo si apre con una definizione della scienza dell'antichità, espressione che deve sostituire espressioni meno precise come filologia, *belles lettres*, *classical learning*, *humaniora studia*. Con *Altertumswissenschaft* Wolf intende quel complesso di conoscenze che ci permettono di comprendere le azioni, la vita politica, culturale e sociale dei Greci e dei Romani, il loro carattere nazionale, la loro lingua, le loro arti, la loro scienza, i loro costumi, le loro religioni e il loro modo di pensare.³³ Questa definizione è preceduta da una articolata spiegazione del motivo per cui altri popoli dell'antichità, con i quali Greci e Romani erano in contatto, non possano diventare oggetto di studio da parte della scienza dell'antichità. Ci soffermeremo a lungo non solo sul lessico che Wolf impiega nella definizione testé riassunta, ma soprattutto sul senso dell'esclusione che affida all'orientalistica – ovvero a un'altra disciplina – lo studio di quelle nazioni e culture antiche che i Greci definivano con il termine "barbari" – termine che peraltro Wolf riprende e utilizza a propria volta.³⁴

Segue una definizione del periodo storico che la scienza dell'antichità abbraccia, periodo che va dall'età arcaica, che precede da un lato l'inizio

31 Cfr. la lettera indirizzata da Wolf all'Accademia Reale delle Scienze di Berlino l'8 aprile del 1812, in F.A. Wolf, *Ein Leben in Briefen*, Bd. 2: *Berliner Leidens- und Altersjahre (1807-1824)*, cit., pp. 143-144.

32 Sull'isolamento sofferto da Wolf nel periodo berlinese, cfr. M. Fuhrmann, *Friedrich August Wolf*, cit., pp. 189-192.

33 Cfr. F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 115.

34 Cfr. *ivi*, p. 108 sgg.

delle Olimpiadi storiche, dall'altro la fondazione di Roma, fino alla presa di Costantinopoli da parte dei Turchi.³⁵ Dalle epoche passate di cui si occupa, la scienza dell'antichità prende in esame tre tipi di oggetti: le opere scritte, le opere artistiche e le opere di tipo misto, in cui la letteratura si mescola alla tecnica (come per esempio le iscrizioni). La scienza dell'antichità, in questo senso, si occupa dei resti dell'età classica sotto un duplice aspetto: da un lato, essa considera i resti del mondo antico come monumenti e testimonianze di situazioni passate (*Monumente und Zeugnisse vergangener Zustände*), dall'altro come opere esteticamente belle (*ästhetisch schöne*).³⁶ Alle opere scritte va attribuita comunque un'importanza maggiore, in quanto è attraverso la conoscenza delle lingue antiche che lo studioso acquisisce la necessaria familiarità con le idee e i modi di esprimersi degli antichi. In tal modo si rende evidente che lo studio delle lingue antiche deve essere visto come uno strumento, e non come un fine in sé: il lavoro filologico sui testi, infatti, ha come scopo la conoscenza del mondo antico nella sua totalità, ovvero di quella cultura in cui essi sono stati prodotti.

Dopo questa precisazione, che ben chiarisce in che senso la scienza dell'antichità sia più ampia della filologia, pur basandosi su di essa, Wolf espone gli elementi di cui si compone il lavoro filologico vero e proprio – lavoro che viene così a costituire l'*organon* dell'intera scienza.³⁷ Tre sono gli elementi basilari dell'*organon* filologico: la grammatica, l'ermeneutica e la critica. Via d'accesso al senso letterale, la conoscenza della grammatica permette di dominare la forma canonica del latino e del greco, permette cioè di fondare la base sulla quale si edificherà quel sapere che va alla ricerca del senso quando i testi sono corrotti o incerti. Mentre le conoscenze grammaticali sono di tipo tecnico, diverso è il caso dell'ermeneutica, che per Wolf assume i tratti di un'arte. Si tratta di un'arte grazie alla quale diviene possibile ricostruire il mondo storico nel quale l'autore del passato operava: immergendosi in questo mondo, l'interprete spiega ciò che l'autore ha voluto dire e in tal modo rende attuale il significato delle opere dell'antichità. Quest'opera di attualizzazione dei significati rende l'ermeneutica wolfiana parte integrante del progetto che unisce la scienza dell'antichità a una critica del gusto: rendere visibile il significato di un'opera o di un autore in rapporto al presente in cui agisce l'interprete significa poter spiegare perché a una certa opera o a un certo autore è stato attri-

35 Cfr. *Ivi*, p. 115.

36 Cfr. *Ivi*, p. 116.

37 Cfr. *Ivi*, p. 117 sgg.

buito questo o quel posto nel canone del gusto, significa stabilire perché un'opera o un autore siano stati – o possano ancora essere – oggetto di godimento estetico. Infine si pone la critica filologica, che corona lo studio dell'antichità in quanto è grazie alla critica che viene stabilita sia l'autenticità o l'inautenticità delle opere, sia l'età in cui sono state composte. Nel caso in cui vi siano delle corrottele del testo, la critica permette di avvicinarsi al ripristino del testo originale, oppure di stabilire ciò che è stato aggiunto al testo originale nel corso della sua trasmissione in forma manoscritta. All'interno dell'attività critica, Wolf individua l'esistenza di due momenti, strettamente intrecciati tra loro, ma distinguibili analiticamente. Da un lato vi è la critica inferiore o documentaria: a questo livello, il filologo lavora con quanto si ritrova concretamente tra le mani, cioè con testimoni che, per quanto corrotti, sono in grado di essere messi in relazione tra loro. D'altro lato vi è la critica superiore o divinatoria, ed è il livello in cui il filologo lavora con pure ipotesi, in quanto il materiale documentario a disposizione o è troppo scarso, o si presenta in uno stato troppo lacunoso. Con divinazione Wolf intende dunque riferirsi a quella dimensione del lavoro critico in cui la competenza del filologo, acquisita nel corso della sua attività scientifica, gli permette di compensare la scarsità delle testimonianze e lo mette in grado di colmare le lacune della tradizione. Accanto alla grammatica, all'ermeneutica e alla critica, Wolf pone nell'*organon* una quarta componente: l'apprendimento corretto e fluido dello stile e della composizione, sia in prosa che in versi. In pratica, Wolf auspica il dominio attivo delle lingue classiche – almeno di quella latina, aggiunge subito, consapevole del fatto che difficilmente la formazione universitaria corrente avrebbe permesso, anche allora, la nascita di una generazione di filologi capaci di scrivere fluidamente sia in greco che in latino.

Può sembrar strano che l'autore dell'*Esposizione*, opera scritta di proposito in tedesco, attribuisca tanta importanza alla padronanza attiva delle lingue classiche. Lungi dal raccomandare "l'uso di una lingua morta come se fosse viva",³⁸ Wolf in realtà identifica nella capacità di esprimersi correttamente in latino una componente essenziale di quel processo di appropriazione del mondo classico che costituisce lo scopo ultimo della scienza dell'antichità. Non per amore dell'erudizione, ma per poter avanzare sia nell'arte della critica che in quella dell'ermeneutica Wolf richiede dunque al filologo la padronanza del latino, poiché sia l'interpretazione dei

38 Ivi, p. 121.

testi classici che la loro edizione hanno luogo solo grazie a una sorta di immedesimazione nella scrittura degli autori antichi.

Conclusa l'esposizione dell'*organon*, Wolf enumera una serie di discipline ausiliarie con cui lo studioso dell'antichità pure deve familiarizzarsi. Si tratta di discipline che forniscono conoscenze ausiliarie (*Hilfskenntnisse*) perché attingono la propria materia anche da testimonianze diverse dal testo scritto: avendo quest'ultimo un primato assoluto quale via d'accesso al mondo classico, è chiaro che per Wolf le conoscenze fornite da tali discipline acquistano un senso solo se vengono utilizzate per sviluppare e allargare la comprensione di ciò che costituisce l'oggetto sia della critica che dell'ermeneutica. Al fine di familiarizzarsi con "i luoghi in cui i popoli più noti dell'antichità vivevano e agivano"³⁹ è indispensabile acquisire una buona conoscenza della geografia antica. Ma questa conoscenza è in realtà parte integrante della storia, che tra le discipline ausiliarie è forse la più importante. Con ricerca storica Wolf non intende solo la cronologia del mondo antico, ma la capacità di ordinare razionalmente la catena degli eventi che hanno caratterizzato la vita spirituale dei popoli antichi. Richiamandosi alle già menzionate lezioni sullo studio del metodo accademico di Schelling e al significato che in quell'opera viene attribuito alla ricerca storica, Wolf intende conferire al lavoro del filologo una dignità filosofica che la mera collazione di dati antiquari non potrebbe ovviamente avere. In questo senso, alla storia spetta il compito di elevarsi dal mero dato empirico, per far cogliere, nel corso dell'esposizione, l'operare della libertà, intesa come ciò che si oppone alla necessità, la quale regola invece la rappresentazione del mondo naturale.

Se alla storia spetta il compito di indicare il corso degli eventi nella loro successione, alla *Alterthumskunde* spetta il compito di analizzare le condizioni (*Zustände*) più o meno durature che caratterizzarono, nel loro insieme, la vita civile degli antichi. Al pari della moderna *Staatskunde*, l'*Alterthumskunde* si occupa allora della politica, della strategia militare e della religione. Per quest'ultima Wolf mostra un interesse particolare: lo studioso dell'antichità deve saper dominare la mitologia dei Greci, sia al fine di coglierne la specificità rispetto ad altri sistemi mitologici, sia per poter penetrare più in profondità in quello che oggi chiameremmo l'immaginario greco. Nelle favole (o, meglio, miti) Wolf vede infatti l'espressione della fantasia greca nel suo momento aurorale. Come Heyne, anche Wolf interpreta il sistema mitico dei Greci come una "filosofia balbettan-

39 Ivi, p. 124.

te”,⁴⁰ ancora incapace di essere spiegazione razionale del cosmo e della storia; tuttavia, tale sistema è perfettamente adeguato ai bisogni di un’umanità non ancora in possesso della cultura dell’intelletto (*Cultur des Verstandes*).

Il mondo dei miti, prima costituito nella cerchia ristretta dei bardi e dei rapsodi, assunto poi dalla fede del popolo, divenne infine materia della creazione poetica. Allo studio della mitologia Wolf fa quindi seguire lo studio della letteratura antica. Questa si divide in due componenti: storia esterna e storia interna. La prima analizza le opere antiche come *continentia*, ovvero sia come espressioni dell’epoca in cui visse un autore, sia come espressioni della sua biografia. La seconda considera le opere letterarie quali *contenta*, ovvero quali espressioni dell’erudizione antica in tutte le sue parti. La storia interna della letteratura mette a fuoco, in altre parole, lo sviluppo delle singole acquisizioni disciplinari e artistiche del mondo antico; in questo senso, si qualifica di fatto come storia dei generi – della poesia e della prosa, innanzi tutto, ma anche della produzione storiografica, geografica e scientifica.

Poco sappiamo della musica e della danza nel mondo antico; molto sappiamo invece delle arti figurative dei Greci e dei Romani. Una parte essenziale dello studio dell’antichità avrà allora come oggetto l’arte plastica e l’arte figurativa, le quali andranno considerate in sé e per sé e non in funzione dell’utilità che si può ricavarne in vista di un approfondimento delle scienze reali.⁴¹ A tale scopo, Wolf auspica la creazione di un *organon* anche per la storia dell’arte: come grammatica, ermeneutica e critica ci mettono in grado sia di comprendere storicamente i monumenti letterari del mondo antico, sia di valutare la loro bellezza, così un *organon* della storia dell’arte ci permetterebbe di ordinare cronologicamente le opere figurative, plastiche e architettoniche dell’antichità, di comprendere le tecniche con cui furono realizzate, di giudicarne l’eventuale falsità e, infine, di goderne appieno la bellezza. In tale *organon* Wolf include pure l’iconologia dell’arte, grazie alla quale si potrebbero risolvere tutti i problemi suscitati dall’interpretazione dei simboli e delle allegorie che le sculture e i dipinti dell’antichità spesso raffigurano.

Per studiare infine quel tipo di vestigia del mondo antico appartenenti al tipo misto (che si collocano cioè tra la letteratura e la tecnica), Wolf ritiene necessario che lo studioso dell’antichità sia versato sia nella numi-

40 Ivi, p. 128.

41 Cfr. ivi, p. 131 sgg.

smatica che nell'epigrafia. Indispensabili per risolvere problemi di tipo storico altrimenti insolubili e per aumentare le nostre conoscenze grammaticali e lessicali, queste due discipline ausiliarie concludono l'elenco di quei saperi che Wolf addita quali complementi necessari dell'*organon*. A ciò segue un'interessante osservazione circa la parte che delle discipline appena elencate deve essere inserita all'interno degli *studia humanitatis* – di quegli studi, cioè, che Wolf intendeva riformare ponendo alla loro base una rinnovata scienza dell'antichità. Per lo più di natura tecnica, molte delle discipline che compongono la scienza dell'antichità devono interessare solo lo studioso che intenda approfondirne i contenuti a un livello superiore; lo studente del ginnasio, invece, potrà accontentarsi di una conoscenza delle componenti basilari della scienza dell'antichità. E saranno proprio queste conoscenze, accanto allo studio della matematica, della fisica, della storia e della filosofia, a costituire, secondo Wolf, il nucleo degli *studia humanitatis*.⁴²

Il passaggio appena rilevato da un momento fondativo, il cui scopo è quello di fissare i limiti della scienza dell'antichità, a un momento pedagogico-politico, che serve a rendere esplicito lo stretto legame tra lo studio del mondo antico e la *Bildung*, non costituisce un'oscillazione che si lasci cogliere qua e là nel testo dell'*Esposizione*: ne è, al contrario, parte integrante. Le ultime sessanta pagine dello scritto, infatti, ripercorrono i momenti principali di quanto detto in precedenza con l'esplicito intento di far emergere ciò che, nello studio dell'antichità, va posto in diretto rapporto con la formazione di una nuova specie di individui, capaci di mettere a frutto, a beneficio di se stessi e dello stato prussiano, quanto era contenuto dal programma politico legato alla nozione di *Bildung*.

Dopo un rapido cenno alla storia della filologia, in cui sintomaticamente Wolf evoca solamente la tradizione filologica olandese e non spende una parola nei confronti degli studi francesi sul mondo antico,⁴³ viene fornita una spiegazione delle ragioni di natura pedagogica che giustificano lo studio delle lingue antiche. Atto ad allargare gli orizzonti esperienziali dell'individuo, tale studio permette di apprendere ciò che già conosciamo di noi stessi e della nostra tradizione in modo nuovo. Ma migrare con lo spirito nell'antichità comporta un rimpatrio che trasforma chi lo compie perché le lingue in questione, soprattutto quella greca, hanno delle caratteristiche che le rendono uniche. Se è vero che ogni lingua contiene l'in-

42 Cfr. *ivi*, p. 138.

43 Cfr. *ivi*, pp. 138-142.

tero patrimonio delle idee e delle forme di vita elaborate dal popolo che le ha prodotte, alla lingua greca merita accostarsi con riguardo speciale: il greco non è solo una lingua particolarmente duttile ed espressiva, capace di plasmare in forme godibili esteticamente idee ed emozioni; il punto essenziale è che da quanto ci è stato tramandato dalla Grecia possiamo trarre tutto ciò di cui abbiamo bisogno, ancor oggi, per avvicinarci in modo compiuto al sommo ideale dell'umanità. Perfetta estrinsecazione dello spirito greco, giovane e vivace come quest'ultimo, la lingua greca è dunque la lingua della *Cultur* – *Cultur* che Wolf oppone qui a *Civilisation*,⁴⁴ in base a una procedura argomentativa alla quale in seguito andrà prestata un'attenzione particolare, essendo la coppia oppositiva *Cultur/Civilisation* uno degli elementi portanti della teoria della *Bildung* di cui Wolf e Humboldt si fecero latori.

All'elogio della lingua greca, scrigno di una bellezza sempre attingibile nella sua purezza, oltre che strumento insostituibile all'interno di una pedagogia finalizzata all'acquisizione di una cultura spirituale, segue una nuova esposizione dell'*organon*, questa volta, però, tesa a evidenziarne il significato e la portata in termini puramente formativi. Della grammatica Wolf auspica una trasformazione che ne possa consentire l'utilizzo entro una prospettiva più ampia, definibile in termini di studio della cultura. Disciplina capace di farci riflettere sul mondo intellettuale che attraverso le lingue si esprime, la grammatica verrebbe così a comprendere lo studio della lessicografia, dell'etimologia, della storia della lingua e dei rapporti tra lingua e cultura. Per compiere tale trasformazione, che tra l'altro avrebbe come conseguenza la sparizione di quella noia che spesso accompagna l'apprendimento della grammatica, lo studio delle lingue antiche si rivela essenziale: non essendo di immediata attuazione quel gesto di riflessione su se stessi che porta a studiare la propria lingua madre con sufficiente distanza, il confronto con una lingua antica rende più facile il passaggio dall'apprensione di un segno alla riflessione sulle modalità in cui si estrinseca il legame tra il segno in questione e il mondo ideale che esso esprime. Affrontando poi le finalità pedagogiche dell'ermeneutica, a Wolf preme sottolineare soprattutto il fatto che l'atto ermeneutico è di natura tale da implicare un coinvolgimento totale dell'interprete. In questo coinvolgimento trova posto anche il piacere della scoperta, la soddisfazione che lo studioso – ma già lo studente – può provare nell'esercizio di quest'arte che è immedesimazione in mondi di senso estranei, i quali vanno ricostruiti

44 Cfr. *ivi*, p. 145.

grazie a un paziente lavoro di analisi testuale. Questo spiega perché la critica, in questa parte dell'*Esposizione*, venga trattata da Wolf soprattutto in riferimento all'aspetto divinatorio, al quale sopra si è già fatto riferimento. Tale sottolineatura della componente divinatoria del lavoro critico serve qui a Wolf per ribadire la peculiarità di quel campo epistemico all'interno del quale il filologo si muove quale unica autorità, ovvero quale unica figura in grado di avocare a sé il titolo di esperto. Non con la sola erudizione, infatti, ma solo con un assiduo lavoro sui testi, condotto con uno sguardo simile a quello del naturalista, si riesce ad acquisire le doti necessarie per esercitare l'arte della critica al suo livello massimo.

Dopo questa chiarificazione del senso pedagogico dell'*organon*, Wolf si sofferma sul significato storico della produzione letteraria classica, ribadendo quegli elementi di eccellenza della cultura greca già sottolineati all'inizio dell'*Esposizione*. In queste pagine⁴⁵ si chiarisce il valore di modello che la cultura greca ha per i moderni, e si tratta di pagine tanto più interessanti dal punto di vista che qui ci interessa quanto più Wolf mostra di aver ben chiara la distanza storica che ci separa dai Greci. Wolf torna poi sull'utilità della composizione in lingua latina.⁴⁶ Se in precedenza gli premeva mostrare quale nesso vi sia tra lo scrivere in latino e la scienza dell'antichità (intesa quale disciplina di cui si occupa un ristretto gruppo di specialisti), ora Wolf guarda piuttosto al nesso che vi sarebbe tra lo studio del latino e il perfezionamento della lingua tedesca. Usando argomenti simili a quelli fatti valere a proposito dell'utilità dello studio della grammatica, Wolf non dubita che uno studente in grado di dominare la lingua latina saprà esprimersi in un tedesco più compiuto e ricco.

L'*Esposizione* si conclude con una serie di considerazioni in cui al nesso tra *Bildung* e studio degli antichi viene conferito il massimo risalto. Qui Wolf persegue un duplice obiettivo. Da un lato, intende chiarire in maniera icastica, con toni quasi poetici, il ruolo del filologo quale unico mediatore tra i moderni e gli antichi; dall'altro, ribadisce perché proprio l'immedesimazione con il mondo greco – ben più che con il mondo romano – debba stare alla base di un rinnovamento spirituale della nazione tedesca. I due momenti sono strettamente intrecciati tra loro: se solo la filologia ci permette di comprendere la superiorità dei Greci sugli altri popoli, e se dalla conoscenza di questa superiorità deriva un arricchimento spirituale capace di modificare le sorti presenti della Germania, allora è chiaro che la

45 Cfr. *ivi*, p. 152-154.

46 Cfr. *ivi*, p. 154-156.

filologia può giustificare la propria pretesa di porsi quale fondamento di un progetto politico-pedagogico di ampia portata. Per Wolf, lo studioso delle scienze dell'antichità è infatti colui che si rivela capace di contemplare la totalità di quello sviluppo organico che portò i Greci a essere la sola cultura nazionale in grado di rappresentare l'umanità nella sua forma più compiuta; ora, poiché la contemplazione di questo sviluppo costituisce lo scopo finale della scienza dell'antichità, il filologo può ben essere paragonato al sacerdote di Eleusi, a colui che ha accesso alla sorgente originaria da cui promana la forza spirituale della cultura greca.⁴⁷ Grazie all'utilizzo di questa metaforica religiosa, la mediazione tra il presente e il passato che la filologia rende possibile acquista un'immediata valenza politica: quell'appropriazione del mondo classico che la scienza dell'antichità persegue come proprio fine ultimo non resta infatti confinata nell'ambito della scienza, ma serve a vivificare spiritualmente l'intera collettività nazionale. Lo studio del mondo greco, in quanto sta alla base della formazione ginnasiale, plasma infatti il carattere anche di chi poi non intraprenderà la carriera dello studioso di scienze dell'antichità.

L'armonico sviluppo delle disposizioni dell'uomo e delle potenze dell'anima: ecco il senso ultimo della formazione classica – ed ecco quanto il filologo può offrire ai Tedeschi affinché la Germania possa affermare il proprio primato, tra le nazioni europee, quale nazione vivificata dallo spirito. Gli autentici portatori di questo spirito, infatti, sono i filologi, che Wolf invita a farsi educatori dell'intera nazione. Grazie al possesso di una scienza il cui esercizio è nel contempo missione, religioso servizio, apostolato dell'umanità, i cultori della scienza dell'antichità abitano nel regno dello spirito, il che equivale a dire che sono di casa tanto in Grecia quanto nel cuore dell'Europa, essendo la Germania la sola nazione moderna in grado di incarnare, nel presente, lo spirito greco. Wolf insomma indica nei filologi, quale corpo accademico autonomo, i custodi di un sapere che veicola anche un modo di essere, un atteggiamento, una forma di vita. Analizzando il modo in cui, nella tradizione filologica inaugurata da Wolf, ha luogo questo specifico intreccio di scienza e missione pedagogica, diverrà possibile mettere a fuoco come l'alterità greca venga costituita *sia* quale oggetto di scienza, *sia* quale operatore retorico in grado di legittimare una specifica politica dell'identità. Per decostruire questo caso esemplare e paradigmatico di costruzione del sé a partire da una obiettivazione scientifico-disciplinare dell'alterità, in questo lavoro utilizzerò alcuni

47 Cfr. *ivi*, p. 160.

passi dell'*Esposizione* di Wolf. Se discontinuità vi sono state in seno alla tradizione disciplinare inaugurata da Wolf, queste discontinuità hanno un valore in rapporto alle acquisizioni scientifiche della filologia come scienza, ma non in rapporto all'utilizzo che la filologia, quale dispositivo disciplinare, ha compiuto della greicità quale forma specifica di alterità.



II

GOETHE E SCHILLER A WEIMAR OVVERO LA VIA TEDESCA ALLA CLASSICITÀ

Dopo la battaglia di Jena, il generale Bernadotte, a capo delle truppe di occupazione francesi, ordina la chiusura dell'università di Halle. È innanzi tutto in riferimento a questo specifico evento, già ricordato sopra, che va letta tanto l'*Esposizione*, quanto la dedica a Goethe che ne precede la pubblicazione nelle pagine del "Museum der Althertums-Wissenschaft" edito da Wolf e Buttman. Mentre la Germania politica cade sotto il fuoco delle armi nemiche, la Germania spirituale deve cercare di produrre quelle forze che porteranno a una rinascita complessiva della nazione. E se, seguendo l'indicazione di Fichte (i cui *Discorsi alla nazione tedesca* vengono tenuti a Berlino nel 1807), proprio ai dotti, ai *Gelehrten*, viene affidata questa missione politico-pedagogica, come non guardare in primo luogo a Goethe? Il poeta infatti era circondato da un'aura di ammirazione e rispetto che non dipendeva soltanto dalle sue prestazioni letterarie: per tutti, allora, egli era anche il campione di quella superiorità spirituale dei Tedeschi sulle altre nazioni europee che, nelle intenzioni di Wolf, trova nell'educazione classica sia il proprio coronamento, sia la propria legittimazione.

Sin dalle prime righe della dedica, Goethe viene salutato come "conoscitore" ed "esponente dello spirito greco".¹ Tale spirito, che "conferisce bellezza alla vita", alberga in maniera esemplare in tutta l'opera di Goethe, guardando alla quale i cultori del mondo classico possono apprendere, nel presente, a quali scopi debba tendere la propria attività. Con toni che, se rasentano l'esagerazione, d'altro lato rispecchiano un modo di vedere all'epoca ormai corrente, Wolf presenta Goethe come un classico vivente, la cui opera merita di essere studiata con lo stesso zelo con cui si

1 Ivi, p. 101.

studiano gli autori antichi: già “imparare a scandagliare il senso spesso occulto delle sue idee” equivale, secondo Wolf, ad “attingere alle fonti perenni della bellezza”.²

Affermare che in Germania, nell’età moderna, vi sia posto per la classicità e che questa classicità possa essere in qualche modo rivissuta e resa presente, questo è senz’altro uno degli scopi principali che Wolf persegue nella dedica. Se Goethe è un autore classico, e se in lui, per questa ragione, alberga lo stesso spirito che aveva vivificato le opere degli antichi, allora è nella Germania intera che dimora lo spirito dei Greci. Con uno spostamento metonimico nemmeno troppo velato, Goethe sta qui per l’intera nazione tedesca: il suo potere di rappresentare la Grecia, in quanto autore di opere capaci di far rivivere lo spirito della classicità, è uguale al suo potere, in quanto eroe nazionale, di rappresentare la Germania.³ In tale spostamento metonimico, più che la ricerca – o la pubblica proclamazione – di una contiguità tra la classicità weimariana e il modo in cui la filologia wolfiana si accosta ai classici, ciò che emerge è un dispositivo retorico ben preciso, destinato a sorreggere poi tutto l’impianto argomentativo della stessa *Esposizione*. Si tratta della triangolazione classicità-spirito-Germania, la quale serve a identificare sia la preminenza degli studi classici all’interno di uno specifico processo di rinnovamento politico-pedagogico, sia le specifiche modalità di appropriazione del classico che devono caratterizzare la prassi disciplinare inaugurata dalla scienza dell’antichità. Entro questa triangolazione, la figura centrale è ovviamente lo spirito, il *Geist*, in quanto è l’affinità tra spirito greco e spirito tedesco ciò che rende possibile l’appropriazione della cultura classica sia da parte di quanti hanno frequentato un ginnasio, sia da parte dei filologi. La tesi dell’affinità tra Greci e Tedeschi nella dedica viene enunciata in termini sia culturali, sia in termini che si sarebbe tentati di definire “razziali”, secondo una topica la cui presenza va tanto più sottolineata quanto più ci tro-

2 *Ibid.*

3 Significativo, al fine di cogliere il modo in cui Goethe potè essere vissuto dai propri contemporanei come un “classico vivente”, quanto Schiller scrive a Goethe il 23 agosto del 1794: “Nun da Sie ein Deutscher gebohren sind, da Ihr griechischer Geist in diese nordische Schöpfung geworfen wurde, so blieb Ihnen keine andere Wahl, als entweder selbst zu nordischen Künstler zu werden, oder Ihrer Imagination das, was ihr die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhülfe der Denkkraft zu ersetzen, und so gleichsam von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland zu gebären.” (Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd. 27: Briefwechsel. *Schillers Briefe 1794-1795*, a cura di G. Schulz, Böhlau, Weimar 1958, pp. 25-26).

viamo di fronte a un'opera in cui la nozione di cultura muove ancora i suoi primi passi quale operatore concettuale specifico delle scienze umane. Wolf afferma che, tra i moderni, solo i Tedeschi sono in grado di "aderire ai modi del canto e della declamazione dei Greci". Ciò avviene sia perché vi è un'affinità tra la lingua tedesca e quella greca, sia perché vi è una "parentela di uno dei nostri ceppi primitivi con l'ellenico".⁴ È importante rilevare come la postulazione di tale affinità linguistica, culturale e di sangue comporti non solo l'annullamento della distanza culturale (mentre quella storica, ovviamente, rimane intatta) tra Tedeschi e Greci, ma anche la creazione di una distanza tra i Tedeschi e gli altri europei: quanto la cultura greca può presentare di estraneo, viene vissuto dal tedesco come familiare, mentre resta scarsamente comprensibile a tutti gli altri europei moderni. Per di più, lo stesso culto degli dei greci, che pure può risultare oscuro agli occhi dei moderni, non presenta alcun problema per un tedesco, il quale è animato da una profonda religiosità.

Anche in Humboldt troviamo accenni a questa affinità greco-tedesca in uno scritto coevo all'*Esposizione*, ovvero nel saggio intitolato *Geschichte des Verfalls und Untergang des griechischen Staaten*. "I Tedeschi" – afferma qui Humboldt – "detengono il merito indiscusso d'aver per primi fedelmente compreso e profondamente sentito la cultura greca (*die griechische Bildung*): ma contemporaneamente c'era nella loro lingua, già predisposto (*schon vorgebildet*), il misterioso mezzo che consentiva di estendere il benefico influsso a una parte considerevole della nazione ben oltre la cerchia dei dotti. In ciò altre nazioni non sono mai state fortunate, o perlomeno non hanno dimostrato la medesima dimestichezza con i Greci, vuoi attraverso commentari, vuoi con traduzioni e imitazioni, né finalmente (che è quel che più importa) nel traboccare dello spirito dell'antichità. Da allora, perciò, la nazione tedesca è legata ai Greci da vincoli di gran lunga più saldi e stretti di quelli che li legano a qualsiasi altra nazione, anche assai più prossima".⁵ Occupandosi della storia delle libere repubbliche greche, Humboldt inaugura una tradizione di studi destinata a durare a lungo in Germania. Fino a quando si giungerà all'unificazione tedesca, sarà infatti con i problemi posti dall'interpretazione delle repubbliche greche che si confronterà preferibilmente la storiografia tedesca. Nel momento in cui il Reich diverrà una potenza europea, sarà invece con

4 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 102.

5 W. von Humboldt, *Scritti sull'antichità classica*, a cura di U. Carpi, Liguori, Napoli 1994, p. 80.

la Roma imperiale che diverrà necessario confrontarsi – come diverrà parimenti importante tener conto del glorioso passato degli antichi Germani.⁶ Cercare di capire perché, proprio nel periodo in cui massima era la fioritura culturale dei Greci, sia iniziato il loro declino politico, era il compito che si era prefisso Humboldt in questo testo – compito che rivestiva quindi un'immediato significato politico in una Germania che si trovava minacciata dallo straniero perché disunita, al pari delle repubbliche greche nel momento in cui persero la loro autonomia. Siccome la salvezza dei Tedeschi doveva passare per una nuova *Bildung*, è chiaro che anche in Humboldt, pur accanto a un netto riconoscimento della distanza storica tra antichi e moderni (riconoscimento sul quale torneremo oltre), diveniva centrale argomentare a favore di una stretta analogia tra Greci e Tedeschi, affinché potesse essere efficace l'ammonimento che si poteva trarre dal destino delle repubbliche greche.

Tanto per Wolf quanto per il suo amico Humboldt era dunque decisivo poter mostrare come si potesse far mantenere alla nazione tedesca un netto primato nella comprensione del classico rispetto ad altre nazioni europee – primato che diveniva tanto più importante quanto più, nell'ora presente, si avvertiva che la patria era in pericolo. Facendo eco in modo esplicito alla situazione politica, Wolf invoca allora Goethe affinché la sua tutela impedisca che “il Palladio di queste conoscenze sia strappato alla nostra patria da mani profane”.⁷ Le “mani profane” che minacciano l'appropriazione dell'antico alla quale mira Wolf non vanno riferite però solo allo straniero che occupa il suolo tedesco. Con un salto nell'argomentazione audace, ma per noi estremamente sintomatico in merito alle valenze programmatiche di questa dedica, Wolf afferma che pure in patria c'è il rischio che individui non sufficientemente preparati si accostino allo studio dei classici e mettano in pericolo la sacralità che a tale studio si connette. Coloro che non sono stati iniziati alla filologia come scienza mancano di quella devozione (*Andacht*) che Wolf ritiene necessaria per svol-

6 Su questi sviluppi, cfr. P. Funke, *Das antike Griechenland: eine gescheiterte Nation? Zur Rezeption und Deutung der antiken griechischen Geschichte in der deutschen Historiographie des 19. Jahrhunderts*, in “Storia della filosofia” 33, 1998, pp. 17-32 e H. Bruhns, *Quelle antiquité pour l'État national allemand?*, in “Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité” 1, 2005, pp. 17-43. Sulle sorti successive della *Wahlverwandschaft* tra Greci e Tedeschi, si veda invece M. Landfester, *Griechen und Deutsche: der Mythos einer „Wahlverwandschaft“*, in H. Berding (a cura di), *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Nuezeit 3*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, pp. 198-219.

7 F.A. Wolf, *Esposizione della scienza dell'antichità*, cit., p. 101.

gere il compito assegnato al filologo. Con ciò viene posta da Wolf una netta divisione tra il nuovo sapere, di cui l'*Esposizione* intendeva essere il luogo di fondazione sia epistemologica che ideologica, e ogni forma "profana" di interesse erudito per il mondo classico. Ma è importante notare che l'esclusione dei "profani" dal tempio della classicità vale solo nella misura in cui questi avanzino la pretesa di sostituirsi al filologo e di prenderne il posto. Se lo studioso di altre discipline o il libero professionista che si accosta ai classici con la curiosità del dilettante si lasciano guidare dal filologo nella comprensione del mondo antico, a loro può anche venir offerto un caloroso benvenuto. Erudizione e amore per la bellezza, in altre parole, da sole non bastano; ci vuole un sapere rigoroso, fondato scientificamente, per comprendere l'antichità. Al tempo stesso, questo sapere fornisce all'amante del bello una guida sicura per entrare nel tempio dello spirito. In tal modo, Wolf pone in evidenza quel nesso inscindibile tra valenza pedagogica e studio dell'antichità greca che attraverserà da cima a fondo l'*Esposizione*: "senza disprezzare il raccoglitore solo erudito e senza respingere il puro amante di una cultura (*Bildung*) generale," scrive Wolf verso la fine della dedica a Goethe, "il Tedesco divenga e continui a essere in tutto il più profondo indagatore ed esegeta del grande e del bello che scaturisce dall'antichità. E, nel variare dei mutevoli destini pubblici, adoperi questi tesori per fecondare lo spirito della sua nazione, i cui membri migliori, grazie allo studio delle opere nazionali, non sono affatto impreparati a ricevere la consacrazione più alta."⁸

Da quanto emerso sin qui, appare chiaramente come il riferimento a Goethe, rispetto a quanto costituirà il nucleo teorico dell'*Esposizione*, abbia un valore eminentemente strategico, reso ancor più evidente dal fatto che a Goethe viene dedicata la pubblicazione del "Museum", e non l'*Esposizione*. In uno spazio testuale in cui il nuovo sapere disciplinare chiamato *Altertumswissenschaft* ancora non esiste, viene convocata una figura di immediata riconoscibilità sia in riferimento all'idea di classicità, sia in riferimento alle vicende politiche che travagliavano la Germania di allora, in modo tale da rendere intelligibili le premesse ideologiche su cui si reggerà l'*Esposizione* senza però appesantire lo svolgimento del discorso scientifico con dichiarazioni d'intenti ad esso estranee. Ora, a rendere possibile un utilizzo della propria figura come quello che ne fa Wolf contribuì lo stesso Goethe, il quale, negli anni del suo sodalizio con Schiller, iniziati nel 1795 (ovvero dopo la firma del trattato di Basilea), si assunse

8 Ivi, p. 102.

volentieri il ruolo di educatore della nazione tedesca. Alla base di tale ruolo senza dubbio vi era la postulazione, esplicita nelle opere di Goethe, di una stretta connessione tra *Bildung* e classicità; se si considera però il senso complessivo del classicismo goethiano, può in realtà sorprendere il tono elogiativo così appassionato e privo di riserve di cui si serve Wolf. Nonostante la sincerità del rapporto che legava Goethe e Wolf, nonostante la profondità dello scambio intellettuale che intercorse tra i due, Goethe mantenne sempre un certo distacco nei confronti della filologia in quanto scienza. Si è già fatto riferimento alla prima impressione che Goethe ricavò dalla lettura dei *Prolegomena ad Homerum*, immediatamente prima di conoscerne l'autore. Qui vale la pena ricordare alcuni appunti, presenti nel *Nachlass* goethiano e risalenti probabilmente all'anno 1805,⁹ che ci permettono di cogliere come per il poeta, nel rapporto dei moderni con l'antico, vi fosse un elemento che rivestiva un'importanza maggiore della critica delle fonti e della correttezza scientifica con la quale queste venivano messe alla prova. Questo elemento era legato al valore estetico delle opere dell'antichità. La critica delle fonti, per Goethe, può al massimo pervenire al probabile, alla *Wahrscheinlichkeit*, non alla verità. Poeta attento più alla preservazione del significato delle opere che alla loro valorizzazione quali testimonianze del passato, Goethe non intende assumere come definitive le conclusioni del filologo, soprattutto quando queste possono condurre a una relativizzazione del valore estetico dei monumenti antichi. In riferimento alle dimostrazioni addotte da Wolf per provare che Omero non può essere l'autore dei poemi a lui attribuiti perché a quei tempi i Greci non possedevano la scrittura, Goethe afferma che tale catena di dimostrazioni riposa su assiomi e presupposti di cui la critica filologica non è in grado di render conto. Wolf avrebbe insomma messo alla prova un'idea, cioè un prodotto della propria intuizione; e sarebbe questo elemento intuitivo, non argomentabile fino in fondo, ciò che guida sempre l'opera di ricostruzione del filologo. Poiché nessuno è in grado di trasporre se stesso in contrade e in tempi lontani, al filologo non resta che affidarsi alla propria capacità di intuire e di immaginare. Prossima più al *Coup de Genie* che al rigore scientifico, l'inventiva filologica risulterebbe allora la sola base su cui riposa l'accertamento delle fonti. In tal modo, Goethe individua sì un momento effettivamente presente nella ricerca storico-filologica, ovvero la necessità di far parlare le fonti, di costringerle a dirci ciò

9 Opportunamente commentati, questi appunti sono pubblicati in F. Schmidt, *Goethe über die "historische Kritik" F.A. Wolfs*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 44, 1970, pp. 475-488.

che vogliamo sapere attraverso l'uso di analogie con altri elementi a noi noti (ed è questo, lo si è già visto, il senso che Wolf dà alla critica divinatoria nella sua *Esposizione*); ma, nel far ciò, Goethe intende mettere in crisi la pretesa di verità delle scienze filologiche. Verità soggettiva, la verità cercata e trovata dal filologo ci dischiude dunque solo un aspetto, parziale e non pienamente verificabile, del mondo antico. Ed è chiaro, per Goethe, che al mondo antico deve essere possibile – e lecito – accedere anche per altre vie.

Se di questi pensieri goethiani Wolf venne mai a conoscenza, non è dato sapere con certezza. Ma quand'anche Wolf, visti gli stretti contatti che sussistevano tra lui e Goethe proprio negli anni immediatamente precedenti la pubblicazione dell'*Esposizione*, avesse avuto dei sospetti circa le riserve che Goethe nutriva nei confronti della filologia, va detto che, agli occhi di Wolf, contava soprattutto l'immagine pubblica di Goethe, il peso in qualche modo politico di quest'immagine. E si trattava di un'immagine che, almeno fino ad allora, era strettamente intrecciata con una certa idea del classico, ovvero con una certa idea di ciò che la rivisitazione dello spirito classico poteva comportare in termini pedagogico-politici. Soprattutto in questa prospettiva, dunque, va letto il senso della dedica della nuova rivista a Goethe.

Tale precisazione è importante perché ci permette di contestualizzare storicamente il testo di cui ci stiamo occupando. Altrove ci porterebbe un'indagine complessiva del classicismo di Goethe, o meglio del rapporto di Goethe con la classicità. Certo è che il Goethe più maturo, autore per esempio di un'opera come il *West-Ostliches Diwan*, avrebbe reso difficile il compito di quanti, tra i filologi, avessero voluto usare il suo nome, come ha fatto Wolf nel 1807, per legittimare l'entrata in scena di una scienza filologica desiderosa di presentarsi come depositaria della continuità spirituale tra Grecia e Germania. Negli anni in cui Goethe dilatò il suo classicismo fino a farlo diventare cosmopolitismo, all'immagine della Grecia si affiancarono infatti altre immagini dell'alterità. L'intento, a quel punto, era di ritrovare anche presso altre tradizioni quell'ideale dell'umanità che all'inizio del proprio percorso intellettuale Goethe vedeva esemplarmente rappresentato solo dalla Grecia. E va precisato pure che le altre tradizioni a cui guardare erano essenzialmente tradizioni letterarie, perché il senso profondo del cosmopolitismo goethiano sta nell'aver ipotizzato che i momenti più alti della *Weltliteratur* siano espressioni, di pari dignità, di un unico ideale di umanità. Per concludere questa breve riflessione, doverosa seppur marginale rispetto al nostro discorso, vale la pena riportare due esempi.

Il primo esempio ci permette di cogliere come già nella fase immediatamente successiva al decennio contrassegnato dal sodalizio con Schiller fosse presente in Goethe una spiccata tendenza verso una prospettiva di tipo cosmopolita in rapporto alla questione dei modelli che si devono tener presenti per impostare un corretto programma pedagogico. Nell'agosto del 1808 Goethe riceve una lettera dello *Schulrat* bavarese Friedrich Immanuel Niethammer nella quale gli si chiede di offrire il proprio contributo alla stesura di un *Nationalbuch* da utilizzarsi quale supporto didattico in vista di una formazione generale della nazione. Nella lettera il funzionario bavarese deplora il fatto che nell'epoca presente agli autori stranieri si attribuisca più importanza che agli autori tedeschi ed auspica che alla *Bildung* del popolo possano piuttosto contribuire gli autori classici presenti nella letteratura nazionale. Nell'aprile del 1809, in risposta a una sollecitazione dello stesso Niethammer, Goethe adduce vari impedimenti a giustificazione del fatto che non potrà fornire il proprio contributo alla realizzazione del progetto. Tuttavia, Goethe ci ha lasciato uno schema del *Volksbuch* richiestogli,¹⁰ schema che mette in evidenza assai bene la distanza che il poeta non poteva non avvertire tra il proprio ideale pedagogico e quello del governo bavarese. Da questo schema apprendiamo che lo scopo della silloge, da raccogliersi nello spazio di un unico volume, avrebbe dovuto essere quello di illustrare le profondità della natura e del destino dell'umanità attraverso una serie di esempi. Questi esempi, sebbene il termine "letteratura universale" non compaia nello schema, coprono in realtà tutto lo sviluppo storico-culturale delle nazioni civilizzate: si comincia infatti con Omero, al quale viene subito affiancata la Bibbia. Ai poemi omerici e ai racconti biblici, che assumono quindi il rango di opere prime, fondatrici, Goethe propone di far seguire esempi tratti da tutte le letterature antiche, non solo greca e romana, ma anche egizia, fenicia e, in generale, orientale. Una parte importante va perciò affidata alle traduzioni di classici appartenenti alle letterature straniere. Per quel che riguarda la letteratura tedesca, si passa dal poema nibelungico alla letteratura medievale e, passando per Abraham a Santa Clara, si arriva sino alle soglie dell'età moderna. Da questo schema emerge con chiarezza come, per Goethe, allo scopo di formare il carattere dei Tedeschi debba concorrere tutto quanto sia in grado di rappresentare la storia universale, nell'interesse del suo sviluppo. Colpisce inoltre l'insistenza con cui Goethe

10 Cfr. J.W. Goethe, *Schema zu einem Volksbuch, historischen Inhalts*, in *Ästhetische Schriften 1806-1815*, a cura di F. Apel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1998, pp. 386-397.

paragona la funzione monumentale del *Volksbuch* tedesco con la funzione che ebbe la Bibbia in vista del mantenimento dell'identità nazionale ebraica: quale nuova Gerusalemme, la Germania deve trarre dal modello biblico l'aspirazione all'universalità, deve cioè saper identificare nella propria storia culturale lo specchio in cui si riflette, in modo esemplare, una serie di elementi che appartengono all'umano in generale.

Il secondo esempio è costituito da una lettera che Goethe scrive a K.J.L. Iken il 27 settembre del 1827, nella quale si trova un chiaro riferimento alla posizione che il Goethe maturo ebbe nei confronti della questione della classicità greca e (cosa nel presente contesto assai più importante) del suo valore formativo: "Che noi ci formiamo è certo l'esigenza principale; a partire da dove avvenga la nostra formazione sarebbe indifferente (*woher wir uns bilden wäre gleichgültig*) se non dovessimo temere il rischio di ispirarci a falsi modelli". E, più avanti, questa relativa indifferenza rispetto ai modelli che devono guidare il processo formativo è ancora più radicale: "Da un lato al filologo nulla resterà celato, anzi si diletterà con l'antichità riportata in vita e a lui ben nota; dall'altro una persona sensibile (*ein Fühlender*) cercherà di penetrare proprio in ciò che giace piacevolmente nascosto qua e là [...]".¹¹ Troppo nota, troppo familiare per essere capace di allargare l'orizzonte esperienziale di chi si accosta ad essa, l'antichità del filologo rischia, agli occhi del poeta maturo, di divenire un passatempo noioso, a cui si può ben preferire una lettura dei classici condotta nel nome del buon gusto e di una sensibilità raffinata.

Osservazioni del genere non possono che risultare distanti dall'enfasi posta da Wolf sul nesso che lega *Bildung* e classicità greca. Tuttavia, vi è un altro aspetto da tener presente per spiegare come mai il "conoscitore dello spirito greco" a cui Wolf dedica il "Museum" e sotto i cui auspici pone la propria concezione dell'*Altertumswissenschaft* avesse potuto venir associato a quell'idea di *Bildung* che a tale concezione si connette in modo strettissimo. Al di là del fatto, appena ricordato, che nel 1807 il progetto di un classicismo cosmopolita, aperto a quanto di "classico" vi era nella letteratura universale, non era ancora stato formulato compiutamen-

11 J.W. Goethe, *Briefe der Jahre 1814-1832*, a cura di C. Beutler, (Artemis-Gedenkausgabe, vol. 21), Artemis-Verlag, Zürich 1951, p. 762. Sulla questione concernente l'accostamento del classico ad altri modelli culturali, parimenti capaci di guidare il processo formativo, cfr. T. Gelzer, *Die Bedeutung der klassischen Vorbilder beim alten Goethe*, in R.R. Bolgar (a cura di), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, London - New York - Melbourne 1979, pp. 309-326.

te da Goethe, va soprattutto posto in evidenza il fatto che Goethe fu colui che elaborò precisamente quella connessione tra funzione sociale del classico e vita politica a cui Wolf guardò per legittimare la propria posizione in quanto scienziato capace di proporre ai Tedeschi un nuovo modello pedagogico-formativo. In altre parole, Wolf restrinse alla Grecia quella classicità che per Goethe avrebbe potuto avere anche confini più ampi, ma lo fece pensando sempre a ciò che Goethe aveva insegnato ai Tedeschi in merito alla necessità di formare se stessi, in quanto nazione, seguendo una serie di modelli la cui consistenza, visibilità e fruibilità erano sussumibili sotto la nozione di classico.

Per cogliere in modo più preciso in che senso la classicità incarnata da Goethe potesse tornare utile al filologo Wolf nell'anno in cui viene inaugurato il "Museum", mi pare significativo un breve scritto di Goethe pubblicato nella prima annata della rivista "Die Horen" (dunque nel 1795), intitolato *Über litterarischen Sanscülottismus*.¹² Qui Goethe fornisce sia una pregnante definizione di ciò che si debba intendere per "autore classico", sia una spiegazione del motivo per cui, a suo avviso, la Germania non possa affermare di possedere ancora una letteratura veramente classica. Un autore che possa valere per i suoi connazionali quale "classico" sorge quando nelle sue opere trovano espressione una serie di elementi che attestino la sua piena appartenenza alla storia e alla vita nazionale. Innanzi tutto Goethe individua due elementi che caratterizzano l'opera in quanto tale: da un lato essa deve contenere una rappresentazione unitaria del passato e del presente nazionale, dall'altro deve possedere la capacità di esprimere la grandezza delle convinzioni morali, la profondità del modo di sentire e la forza nell'agire che caratterizzano i connazionali dell'autore. Nello stesso contesto Goethe individua poi un elemento che riguarda il rapporto dell'autore stesso con le condizioni più generali della cultura e della società in cui agisce – un elemento legato a quella che potremmo oggi definire la sociologia della cultura. Si tratta dell'accesso agli strumenti della formazione, accesso che deve risultare facile e non troppo dispendioso. Classicità e *Bildung* vengono così poste in una relazione assai stretta: senza una diffusa rete di istituzioni che facilitino l'accesso alla formazione, è scarsa la probabilità che tra i giovani autori si sviluppi quella genialità che permetterà ad alcuni di loro di accedere al rango

12 In J.W. Goethe, *Ästhetische Schriften 1771-1805*, a cura di F. Apel, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1998, pp. 319-324.

di “classici”. Un autore che i contemporanei giudicano classico è certo anche un autore geniale, ma questo non significa che il genio non abbia avuto bisogno di venir formato. Una volta individuato e chiarito, proprio questo nesso tra *Bildung* e produzione letteraria diviene il filo conduttore dell’analisi che Goethe compie delle condizioni in cui versava la vita culturale della Germania di allora. Da nessuna parte, afferma Goethe, la Germania offre un terreno fertile alla formazione di scrittori geniali: nati al di fuori dei grandi centri, privi di un’educazione comune, abbandonati a se stessi e all’influsso delle più diverse circostanze esterne, costretti a prendere come modelli questo o quello scrittore in quanto nessuno si prende cura di guidare ed educare il loro gusto, i giovani scrittori devono apprendere tutto da soli; inoltre, devono venire a patti con un pubblico assolutamente privo di gusto, incapace di distinguere le opere di valore da quelle mediocri, né può essere loro di qualche aiuto il contatto con le altre persone colte attive nel paese, trovandosi queste ultime sparse in svariati piccoli centri. Ma non basta: messo nella condizione di dover procurare il danaro per sé e la famiglia grazie allo svolgimento di attività che non sono connesse al proprio lavoro letterario, lo scrittore tedesco rischia di veder passare gli anni più fecondi della sua vita senza che gli venga data la possibilità di sviluppare appieno le proprie potenzialità.

Da questa analisi così impietosa della condizione in cui si trovavano le patrie lettere ci si aspetterebbe, quale logica conseguenza, una presa di posizione politica forte e progressiva: se la mancanza di una letteratura nazionale degna di questo nome, cioè tale da esprimere la presenza di un cetto intellettuale organicamente connesso alla vita nazionale, va attribuita alla mancata unità nazionale, alla frammentazione degli stati tedeschi e, in ultima analisi, alla mancanza di un cetto borghese diffuso, capace di far valere, attraverso il proprio gusto estetico, la propria maturità quale classe dirigente, non si dovrebbe auspicare per la Germania quel rivolgimento politico-istituzionale che ha avuto luogo altrove? Le condizioni in cui vive lo scrittore tedesco non riflettono forse le condizioni di un intero cetto, di un’intera classe, che si trova nell’impossibilità di esprimere pienamente le proprie potenzialità? E ancora: se vi è un nesso tra produzione letteraria e condizioni generali della società, non va forse operata una radicale trasformazione della società, affinché si creino le condizioni favorevoli per lo sviluppo di una letteratura che annoveri opere degne di essere definite classiche? La risposta di Goethe a queste domande, che il suo scritto non poteva non suscitare nel lettore, è però negativa. Con la stessa chiarezza con cui aveva messo a nudo i mali della Germania, Goethe afferma: “Noi non vogliamo desiderare quei rivolgimenti (*Umwälzungen*)

che potrebbero preparare in Germania opere classiche”.¹³ In altre parole, Goethe intende mostrare ai propri contemporanei un male da cui sarebbe senz’altro opportuno guarire al più presto (e la descrizione di quel male, così precisa e analitica, non può che sortire l’effetto di rendere il lettore desideroso di ottenere una subitanea guarigione); ma al tempo stesso vuole metterli in guardia dall’impiego di rimedi che si rivelerebbero peggiori del male stesso. Il rimedio peggiore del male, ovviamente, non potrebbe che essere una rivoluzione, ovvero un rivolgimento violento delle condizioni sociali e politiche allora vigenti negli stati tedeschi. Quand’anche fosse desiderabile vivere in una nazione in cui fioriscono quei geni le cui opere possono assurgere al ruolo di opere classiche (perché le nazioni che hanno una letteratura classica sono nazioni libere), agli occhi di Goethe la libertà che si conquista con una *Umwälzung*, con un rivolgimento violento e repentino, non può essere in sé né auspicabile né desiderabile.

Lo spirito conservatore, nemico della Rivoluzione, a cui Goethe dà qui voce non per questo, però, è uno spirito nemico del progresso. Il punto è che il progresso a cui Goethe fa riferimento (qui come in altri testi) va inteso come armonico sviluppo di potenzialità presenti nella storia e in essa operanti. È all’ideale di uno sviluppo organico della società che guarderà sempre il Goethe “classico”, in quanto tipico rappresentante di quelle correnti di pensiero che propugnavano un rinnovamento spirituale della Germania legato sì agli ideali dell’*Aufklärung*, ma non a quanto poteva apparire questi ultimi agli eccessi della Rivoluzione.¹⁴ Ed è precisamente a questi aspetti peculiari del pensiero di Goethe che Wolf guarda nelle pagine dedicatorie chiamate a inaugurare il “Museum der Alterthums-Wissenschaft”. La classicità il cui *Geist*, dopo la nascita in terra greca, rivive in Germania e che ha in Goethe la sua più genuina incarnazione, significa dunque armonia e ordine, ovvero lenta maturazione di ciò che costituisce il carattere di una nazione o di un individuo.

Ciò che così viene presupposto è l’esistenza di una legge che regola il processo in virtù del quale si accede a quello stato di perfezione che potremmo definire “classico” e che coincide con la pienezza dell’umano. Più precisamente, si tratta di quella legge che Goethe scopre nel mondo organico quando teorizza l’esistenza dell’*Urpflanze*, della pianta archeti-

13 Ivi, p. 321.

14 Sulla valenza politica del classicismo goethiano, mi limito a rimandare all’ancora insostituibile studio di G. Baioni, *Goethe. Classicismo e rivoluzione* (1969), Einaudi, Torino 1998.

pica.¹⁵ Applicata alla teoria della società, la metafora della pianta archetipica serve a rendere inoperante – e, in fondo, non necessaria – l’idea che per giungere a uno stato di maturità si debba passare attraverso dei rivolgimenti violenti. Affinché gli ideali dell’*Aufklärung* possano trovare la loro piena realizzazione, è sufficiente coltivare ciò che già opera, in potenza, nelle fibre della nazione e dell’individuo. A questa interpretazione dell’Illuminismo, tesa a staccarlo da quanto in suo nome si è compiuto in Francia dopo il 1789, si lega il mito della nazione tedesca capace di coltivare se stessa e la propria élite attraverso un processo che ha per scopo l’esteriorizzazione – intesa come passaggio dalla potenza all’atto – di quanto costituisce l’intimo carattere dei Tedeschi. Alla costruzione di questo mito la filologia di cui Wolf stabilisce i fondamenti disciplinari intende fornire un contributo specifico: offrendo ai Tedeschi una *Bildung* capace di mettere in diretto contatto con l’umanità greca, il filologo rende disponibile un modello culturale che contiene precisi riferimenti a una concezione organica dello sviluppo storico-politico e al tempo stesso mette in grado i propri connazionali di rinunciare alla tentazione di imitare i francesi, incapaci di imporre a se stessi un’autentica *Bildung* perché inclini a saltare le tappe di quello sviluppo che, senza balzi, deve condurre alla maturità politica.

Si tratta, del resto, di idee largamente condivise da tutto l’ambiente in cui Wolf operava. Un esempio significativo in tal senso ci viene fornito da Wilhelm von Humboldt, che nel 1791 redige un saggio (pubblicato l’anno seguente sulla “*Berlinesische Monatsschrift*”) dal titolo *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*. Lo scritto nasce come lettera a Friedrich von Gentz, sostenitore della Rivoluzione francese, e si sviluppa come riflessione sul rapporto tra la razionalità che gli uomini possono utilizzare nella progettazione del proprio futuro e la resistenza che il caso (*Zufall*) oppone a tali progetti. All’entusiasmo filofrancese dell’amico, Humboldt fa notare l’idea che una Costituzione calata dall’alto, come quella appena votata dall’Assemblea costituente francese, non possa sortire gli effetti desiderati. La ragione, a cui si sono ispirati i Francesi, ha certo “la capacità di dare forma a una materia preesistente, ma non la forza di crearne una nuova”. Perché il progetto di una riforma politica abbia successo, perché possa cioè produrre effetti duraturi, è necessario che la ragione si limiti a guidare e stimolare

15 Sul pensiero scientifico di Goethe, cfr. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993.

le forze operanti nella storia – forze che, per loro natura, sfuggono al controllo degli individui e che, per questo, Humboldt sussume sotto la nozione di “caso”. La riforma di uno Stato, essendo questa somma di forze umane attive e passive, non può venir concepita a partire da modelli astratti, che non tengano conto del tempo necessario a far maturare, nella concreta vita della nazione, ciò che in quest’ultima costituisce le forze tese al miglioramento e al rinnovamento. Priva di un legame organico con il tempo di maturazione della storia, la ragione dei rivoluzionari francesi risulta dunque per Humboldt una guida insufficiente in vista dell’attuazione di riforme politiche innovative. E a questa metaforica legata ai tempi lunghi dello sviluppo naturale ricorre per rendere più icastico il suo ragionamento: “Le costituzioni politiche non si lasciano innestare sugli uomini come i polloni sugli alberi. Quando tempo e natura non hanno fatto il loro lavoro di preparazione, è come se si legassero le fioriture dell’albero con del filo. Il primo sole meridiano le brucia”.¹⁶

La nozione di classicità di cui si serve la filologia per legittimare la propria funzione educatrice ha in comune con la classicità goethiana non tanto l’aspirazione a diffondere una concezione cosmopolita del mondo, quanto piuttosto il desiderio di indicare ai Tedeschi quella via che li renderà cittadini maturi per la libertà dei moderni senza il *détour* rivoluzionario. In tal modo, nell’appropriazione della grecità compiuta dalla *Altertumswissenschaft*, verrà mantenuto il nesso, chiaramente presente in Goethe, tra organicità e classicità. Ciò che invece, nel riferimento all’ideale classico, funge da operatore semantico dell’universale, ovvero il *topos* secondo cui il grado di perfezione raggiunto dagli autori classici risulta accessibile a chiunque si metta a dialogare con loro, viene reso invisibile da una scelta retorica che privilegia il nesso tra germanicità e grecità. Qui però è bene fare molta attenzione: ciò non vuol dire che la connessione tra classicità e universalità sparisca del tutto; piuttosto, tale connessione viene spostata all’interno del campo semantico in cui ha luogo la definizione dell’identità nazionale. In tal modo, i Tedeschi possono porsi come popolo che rappresenta – nel senso della *Stellvertretung* – l’universalità. È in

16 W. von Humboldt, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst*, in *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, a cura di A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, p. 36. Sul pensiero politico di Humboldt in generale, si veda l’ancora insostituibile F. Tessoro, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Napoli 1965 (in merito alle questioni qui trattate, in part. pp. 59-68).

virtù di caratteristiche legate a ciò che rende unico il loro sviluppo storico-culturale che i Tedeschi sono simili ai Greci – e questo significa, al tempo stesso, che nella Germania moderna potrà rivivere l'umano nella sua forma più alta, ovvero più compiuta e organica.

Porre sotto la tutela del nome di Goethe la nascente *Altertumswissenschaft* significava insomma mettere in gioco quella retorica tesa a rendere immediata e ovvia l'associazione tra "classico" e l'idea di uno sviluppo degli individui e dei gruppi ordinato e armonico (secondo il modello dell'*Urpflanze*). Seppur ostile a rivolgimenti violenti, tale retorica conteneva comunque dei tratti utopici, che sarebbe errato sottovalutare. Nel presente contesto l'utopia di un rinnovamento politico basato sull'educazione classica va tenuta presente perché in tal modo è più agevole valutare sia il rapporto tra la nascente *Altertumswissenschaft* e l'eredità dell'*Aufklärung*, sia il senso ultimo del nesso che lega la stessa idea di *Bildung* a un progetto di rinnovamento politico. Ora, nel clima culturale della Germania di allora la valenza utopica di un appello alla classicità ha trovato la sua espressione forse più compiuta nell'opera di Schiller, nome inseparabile da quello di Goethe quando viene evocata la stagione del classicismo weimariano. Soffermarsi sul modo in cui Schiller ha sviluppato il nesso che lega il rapporto con il classico al progetto di una riforma della vita culturale e politica della nazione tedesca ha qui un senso innanzi tutto perché Schiller connette la nozione di classicità a quella di grecità in modo più stretto di quanto non abbia fatto il suo sodale. In secondo luogo, è ragionevole supporre che il progetto schilleriano di una educazione estetica dell'umanità abbia costituito un punto di riferimento importante per un autore come Wolf: nell'*Esposizione* appare infatti chiara la volontà di offrire un modello di appropriazione del mondo greco che è sì basato sulla scienza, ma che è anche capace di contenere al proprio interno quell'accesso alla grecità che invece aveva il suo perno nella contemplazione estetica della bellezza riscontrabile nelle opere degli antichi. Come si è già visto, Wolf si mostra ospitale verso quanti sono spinti a studiare i Greci per amore della bellezza. Il punto è che solo una disciplina nuova, ovvero l'*Altertumswissenschaft*, può far scaturire da tale amore nuove forme di autocoscienza, capaci di far compiere quei passi che avrebbero condotto i Tedeschi all'usufrutto della libertà politica moderna. L'ideale estetico-politico schilleriano, dunque, nel testo dell'*Esposizione* agisce come presupposto primario, accanto all'idea di classico sviluppata da Goethe, a partire dal quale poter dar vita a un programma politico-pedagogico ancor più concreto di quello che animava i due Dioscuri di Weimar: se tanto a Goethe quanto a Schiller era chiaro che solo una diffu-

