

URKÖNIG-URMENSCH: IL ROMANTICISMO POLITICO DI NOVALIS ED IL *KATECHON* DEL RE

GIOVANNI PANNO
*Università di Pisa / Universität
Tübingen*

Abstract

Faith and Love [Glaube und Liebe] is not only a praise of the monarchy or a collection of great aesthetical aphorisms which belong to the usual definition of Romanticism. This paper aims to recognize the frame of the political thought of NOVALIS through an analysis of SCHMITT's critique of Romanticism. To understand the figure of King and Queen means to find out their roots in NOVALIS' conception of the exchange between I and Not I. This contribution focuses on the way in which NOVALIS tries to free Fichtes' principles of the first Doctrine of Science from their theoretical prison and to apply them to a practical field. NOVALIS' true Utopia is the achievement of an individual's capacity to be more than a simple I, through recognizing the internal division of the subject and its necessity to build up a non-subjective relationship to the world. The true identity which exists between Subject and Subject is nothing that can be considered safe for always, rather it bases the giving up of an illusory world-construction. The way NOVALIS intends to avoid the Subject-Object relation and it runs through the death of the illusory world of the I as an abdication in the meaning of PESSOA's work. To imitate the symbol of the King, who looses his character of temporal power to become a pure soul, which means to be that man, who able to achieve his true nature by letting the Not I become a You.

Keywords: *Novalis, Romantic, Political Theory*

Nello Stato tutto è azione scenica [*Schauhandlung*]– Nel popolo tutto è azione drammatica [*Schauspiel*]. La vita del popolo è un'azione drammatica»¹.

1. Un pensiero politico in Novalis?

In una nota importante di *Romanticismo Politico* Carl Schmitt definisce Kierkegaard come «l'unico grande romantico», poiché sono presenti nel suo pensiero: «ironia, concezione estetica del mondo, opposizione di possibilità e di realtà, di finito ed infinito, e infine sentimento dell'attimo concreto»². Che tali elementi siano necessari ma non sufficienti ad assimilare la figura di Kierkegaard a quella dei rappresentanti della *Romantik* – discorso a parte quello di Novalis³ – ha nel presente lavoro poca rilevanza. L'attenzione dovrebbe essere richiamata da quel «sentimento dell'attimo concreto», decisivo per segnare il nucleo concettuale della critica schmittiana – della sua forza e, per quanto riguarda Novalis, della sua inadeguatezza –. Se per comprendere il pensiero politico di questi è necessario staccarne la figura da quelle di A. Müller e F. Schlegel, ciò richiede non solo uno studio della situazione storica e concettuale, ma anche un'attenzione a quel movimento teoretico che informa gli scritti riguardanti la monarchia e la Cristianità, e conosce dei tempi e luoghi di elaborazione diversi rispetto a questi, senza essere in essi dimenticato né esaurito.

Uno studio di *Fede e amore* e *La Cristianità ovvero l'Europa* si fa carico anche della definizione di quei confini che una filosofia politica può toccare: le dinamiche del simbolo e della rappresentazione politica s'incontrano nel nesso che lega analisi teoretica dell'intersoggettività e pratica della relazione all'interno dello stato. È su questo plesso che si farà giocare quel «sentimento dell'attimo concreto», su cui si basa sia la possibilità di accusare di «soggettivismo occasionalistico» i romantici, sia di pensare ad un *romanticismo* dello stesso Schmitt.

Il presente lavoro vuole quindi essere un'analisi dello scritto maggiormente esposto ad un carattere convenzionalmente definibile come “politico”, cioè *Fede e amore*, attraverso la critica schmittiana e la possibile difesa che la filosofia di Novalis porta implicitamente in sé. È l'idea dello scambio maturata dalla lettura della prima *Dottrina della scienza* fichtiana che muove tutta la filosofia di Hardenberg intersecando il problema del simbolo e della rappresentanza, e proponendo un dialogo paradossale con il tema schmittiano del *katechon*⁴.

L'analisi di *Politische Romantik* riconduce la prestazione politica della rivoluzione romantica ad un ambito esclusivamente ‘estetico’. Il processo di *secolarizzazione*, in cui a Dio come valore metafisico supremo vengono sostituite Società e Storia⁵, non può conoscere come fine il soggetto geniale dei romantici, onnipotente e nuovo creatore, perché esso si dissolve in un'azione assoluta che lo rende incapace di dominare la dialettica storica. In realtà quel che Schmitt critica nei romantici non è tanto la violenza della posizione di un ipersoggetto, quanto il fatto che questa non basti a dominare l'attimo della decisione⁶: il romantico è rivoluzionario finché c'è la rivoluzione, e conservatore quando questa è al termine⁷. Non si tratta meramente di una politica debole ed incapace di insistere su posizioni assunte, molto più vi è una strutturale incapacità di stare nel dissidio che divide la pensabilità di una situazione di *movimento* politico dalla sua attuazione, tanto che Schmitt rimprovera agli Schlegel, a Müller e a Novalis una tendenza a negare il «Qui e Ora» attraverso «tutto ciò che è lontano, straordinario, proteiforme, meraviglioso»⁸. È questo esattamente il problema dell'«attimo concreto», ossia della posizione della soggettività romantica nell'effettualità della storia, da un lato, così come dell'ambiguità della figura schmittiana dello *stato di eccezione*, dall'altro. Schmitt non intravede in Novalis quel pensiero di una concretezza del tempo – formato dall'azione politica – che la figura della *decisione* dovrebbe incarnare. Nella sua «*recherche de la réalité*», alla causa il romanticismo sostituisce la possibilità, nel senso che non la norma, ma la mancanza di norma verrebbe eretta a legge. Vi sarebbe, insomma, sempre l'*occasione* di una trasformazione. Eppure questo a prima vista non dovrebbe essere in contrasto con lo *Ausnahmezustand* schmittiano, laddove, per produrre uno stato d'eccezione, vi è necessità del contingente. Quel che a Schmitt fa problema sembra allora essere l'incapacità di superare questa contingenza, la perenne oscillazione sul possibile senza la produzione di una forma che conosca un tempo ulteriore al *qui e ora*. Il trattamento di umanità e storia come assoluti soggettivi impedisce all'origine di porsi come generante in una forma coerente, ma la espone ad un perenne cambiamento. Il romanticismo ignora la coazione ideale alla forma e all'ordine? Decisivo è, in questo, il concetto di una mediazione, che sarebbe «pacificata e tautologica» nei romantici di contro a quella «immediatamente

priva di deduzione», da nulla garantita eppure epocalmente coatta – la decisione, appunto – in Schmitt⁹. In un certo senso manca al romantico quel che segue la produzione di un cambiamento, cioè la forma formata di una decisione. Questo, però, vale forse per Schlegel, ancor più che per Adam Müller, ma non certo per Novalis: l'asistematicità del suo sistema, la forma continuamente formante del frammento riflettono certo una soggettività che *deve* essere sempre in movimento, ma di contro ad uno sfondo che la equilibra, ed ordina il disordine del suo creare continuo restituendone la capacità performativa in una *regola*¹⁰.

La Cristianità ovvero l'Europa (l'altro grande scritto politico novalisiano, *Fede e amore*, non viene nemmeno preso in considerazione) è, di fatto, l'esposizione di una forma che trattiene quel che è senza forma. L'accostamento fra gli organicismi ottocenteschi ed il Romanticismo non consente a Schmitt di comprendere come la Cristianità e la monarchia di Novalis non siano delle realtà istituzionali «'conservative' da opporre alla mobilità moderna»¹¹. Il *katechon* come forma politica concreta non deve essere coinvolto nelle dinamiche della modernità per poter esserne un freno? Né il Cristianesimo medievale-futuro né il re di Hardenberg lo sono: se quel che si critica è la mancanza di una continuità fra soggetto e mondo, come «ignoranza dell'origine della politica»¹², basta pensare alla prima delle osservazioni delle *Fichte Studien* per comprendere come Novalis sia ben conscio del valore simbolico-rappresentativo dell'esperienza di relazione. «Noi lasciamo l'identico per rappresentarlo»¹³ esprime già un tragico dissidio fra l'essere e la sua riflessione, che trasposto sul piano politico diviene la necessità della maschera, del gioco teatrale, dell'estetico non come fuga ma come mezzo alla presentazione del non rappresentabile.

Il Cristianesimo medievale è una cornice – costruita – all'interno della quale si muove lo spirito. Il carattere di *età dell'oro* di un'Europa pacificata sotto il segno della Chiesa è funzionale alla proiezione di un meccanismo teoretico e storico: vi sono «*schöne glänzende Zeiten*» esattamente come *topos* mentale, come un *sollen* consegnato al cammino educativo dell'umanità. Nel testo sulla Cristianità Novalis utilizza i caratteri della fiaba, così come quelli del discorso pubblico, non certo credendo nella capacità di comporre i conflitti in un ipotetico terzo superiore, quanto nella capacità di equilibrare la libertà assoluta del soggetto storicamente votato alla propria realizzazione individuale attraverso strutture gerarchicamente ordinate. È una lettura *ingenua* di Hardenberg quella che porta all'*ingenuità* di una fede nella Chiesa come *verum*, come organo che produce ordine. La *Cristianità* è testo che espone un processo storico in cui la Rivoluzione è necessario scioglimento dei nessi cristallizzati, in cui il soggetto si esprime in una mediazione universale, e vede composta la sua libertà – solo idealmente assoluta – nella dialettica fra simbolo e rappresentazione. Se i romantici vengono criticati perché non abbastanza eversori, radicali nel negare la causalità moderna¹⁴, questo avviene perché Schmitt non comprende il realismo politico di Hardenberg al fondo della forma nella quale esso si esprime. Il soggetto frantumato dell'*Allgemeines Brouillon* e quello sussunto nel simbolo della famiglia in *Fede e amore* è tutt'altro che un assoluto: precipitato e critica della lettura del *Diritto naturale* fichtiano, il cittadino in Hardenberg è radicalmente esposto allo *Schauspiel* dello Stato e partecipa del gioco rappresentativo

al di là degli alchemici meccanismi di *idealismo magico* che vi si vedono evocati.

La formula ricorre nell'*Allgemeines Brouillon*, ma il suo utilizzo nella prima lettura dei critici della filosofia di Hardenberg ha comportato per tempo una svalutazione di quanto la filosofia di Hardenberg avesse prodotto a commento e uscita dalle aporie della prima *Dottrina della scienza* del 1794/5.

L'autorealizzazione dell'Io attraversa la sua estraneazione verso l'alterità ed è passaggio che Schmitt non è disposto a riconoscere nel romanticismo, semplicemente perché non attento a quella parte della filosofia novalisiana che si basa sul pensiero dello scambio. La proiezione intersoggettiva disancora la *fiaba* de *La Cristianità* così come la simbologia e l'iperbole di *Fede e amore* dall'irrazionalismo come categoria nella quale è facile catalogarle. Il pensiero della relazione intersoggettiva in Novalis disegna una sorta di estroflessione dello spirito in un'azione concreta, proprio quella della comunità, mai ingenuamente traducibile nell'attesa di un'età a venire. Il baricentro dell'Io di Fichte nei confronti del suo esterno viene spostato dall'attività alla passività, e la direzione nella quale viene descritto è quella in cui il Non Io diviene attivo, soggetto – un Tu. Sintomatico è che l'atto iniziale di nascita dell'Io non sia una *Tathandlung*, bensì un *Selbstgefühl*, un auto-sentimento¹⁵. L'azione effettuale di uno scambio che preveda il passaggio da un Non Io ad un Tu, e l'affrancamento dell'Io dalla sfera nella quale è rinchiuso, produce l'età dell'oro, realizza una politica della comunità. L'utopia è in questo il luogo di una relazione fra soggetti: il quadro de *La Cristianità* che Schmitt giudica fiabesco è invece dominato dal pensiero di un tempo che viene *prodotto* proprio nel momento in cui la relazione fra opposti passa ad essere scambio soggetto-soggetto. Sciogliere i nessi cristallizzati delle istituzioni non significa semplicemente superare la secolarizzazione della Cristianità, ma produrre il tempo stesso in cui lo spirito avviene, dentro una forma che è contingentemente quella della Chiesa, di per sé comunitaria e ordinata in una struttura mediante com'è, per Hardenberg, quella gerarchica. A fianco del progetto di un plesso spirituale ed istituzionale che guarda al tempo ora, seppure lo mascheri con i contorni della narrazione mitica, si deve vedere la dinamica teoretica dello scambio¹⁶.

La capacità di incidere sul *reale* da parte dei Romantici non comporterebbe per Schmitt la decostruzione di un assetto istituzionale per l'instaurazione di uno nuovo, bensì l'intento di «romanticizzare ciò che esiste», purché ciò non comporti «progetti di realizzazione pratica e razionale»¹⁷. Di fatto non è un mutamento della forma politica e religiosa quello che Novalis propone – da questo punto di vista l'analisi di Schmitt è adeguata. Non per questo, però, viene rifiutata qualsiasi realizzazione pratica di un progetto politico. Che la posizione dell'Io come soggetto di rappresentazione non porti ad un agire tetico sul reale, non basti a concedergli una forza *de-finitoria*, ciò non condanna Novalis: è proprio nella direzione di un superamento dell'assolutezza della soggettività e della sua assoluta posizione che si muove la sua opera filosofica. Vi è un'incapacità di produrre *politicalità* dall'essere strutturalmente *impolitico* del soggetto romantico? Certo, direbbe Novalis, è proprio del soggetto in sé la difficoltà di stare al di là dello sguardo che rende oggetto il suo esterno. Con l'assunzione del Tu come compito dell'Io la filosofia speculativa novalisiana trapassa strutturalmente in politica, e la forma esterna di un progetto politico come quello esposto in *Fede e amore* risulterà allora del tutto subordinata ad un

pensiero della relazione come attività originaria¹⁸.

Le aporie teoretiche della posizione di Novalis investono l'ambito politico senza residui: per poter pensare la relazione l'Io dovrebbe essere oltre se stesso, nel senso di quel potenziamento qualitativo che, anziché guadagnare l'esterno come un dato, lo lascia agire come un atto. In questo non è certo Hardenberg quel romantico che ridurrebbe l'esistente ad innumerevoli punti, di cui «ciascuno è l'inizio di un romanzo»¹⁹, ed attribuirebbe all'espansione di questi il «dominio sulla realtà». La riduzione del tutto a rappresentazione dell'Io non è un atto, ma un dato strutturale, limite da superare infinitamente come compito morale. La «produttività essenzialmente estetica dei romantici»²⁰ non è, quindi, il disegno di un rapporto simbolico atto a contenere l'alterità, ma rappresentazione di un metateatro politico in cui l'Io cerca di farsi infinitamente altro: l'estetica è lo strumento deputato a questo compito, in cui essa stessa si fonde a morale e politica²¹. Secondo Schmitt è proprio la mancanza di una *Trennung* fra filosofia e politica, la loro sovrapposizione, a generare il passaggio da occasionalismo filosofico ad inefficacia politica, a lasciar cadere nelle mani di un terzo infinito la polarità e la contraddizione, senza risolverla o affrontarla in altro modo²². «Per lui [il romantico ed occasionalista] tutto il mondo è sospeso dentro Dio, il suo modo di pensare non è panteistico, ma panenteistico»²³.

Una possibile risposta alle critiche schmittiane non poteva che partire da alcuni cenni al pensiero della relazione in Novalis, che può trovare esplicazione proprio in un testo prettamente politico come *Fede e amore*.

2. Un impegno politico di Novalis?

La figura di Novalis fu assai influente, negli anni fra il 1805 e 1810²⁴, come simbolo del Romanticismo e del Cattolicesimo della Restaurazione. Rispetto al momento e agli scopi della stesura di *Glaube und Liebe* tale immagine dell'autore appare del tutto infelice²⁵. Oltre alla pubblicazione di questo testo e al rapporto di amicizia che lo legava a H. G. von Carlowitz, rappresentante di un piccolo partito di opposizione alla politica degli *Stände*, non vi furono per il nobile e borghese Hardenberg che saltuari contatti con il mondo politico vero e proprio. Proprio von Carlowitz insisteva perché fosse Hardenberg a prendere la guida del suo piccolo partito, ma questi decise di non comparire al *Landtag* in luogo del padre²⁶. La Sassonia aveva una costituzione cetuale che Novalis conosceva meglio rispetto alla prussiana²⁷, e sapeva che gli *Stände* utilizzavano la loro influenza contro la politica di riforma del governo. Ciononostante egli non accolse le richieste di von Carlowitz²⁸, cui pure era vicino, pur convinto della necessità di vincere il conflitto fra regime e *Stände*²⁹, lasciando emergere nel con-filosofare all'interno del gruppo dei primo-romantici di Dresda e Jena il suo vero impegno politico.

Corporazioni e problema del cameralismo³⁰, unitamente a Rivoluzione francese, sono i tre elementi sui quali si sofferma l'interesse di Novalis³¹. Nei confronti delle corporazioni l'atteggiamento novalisiano è ambiguo: al fondo esse dimostrano l'interesse egoistico (*Eigennutz*) di singole parti dello Stato nei confronti dell'intero, ma sono giustificate proprio in quanto segno della manchevolezza e

dell'inconsistenza del singolo. Esse sono la microcosmica emergenza di una composizione artistica dell'uomo, che trova in coloro che appartengono alla medesima corporazione il completamento di se stesso³², e hanno come corrispettivo proprio il macrocosmo dello Stato³³. La considerazione di una funzione viene proiettata su di un campo d'azione trascendentale. Questo non significa "estetico" nel senso in cui Schmitt critica l'azione del soggetto romantico come artistica riduzione del mondo ad oggetto prodotto. Così il giudizio hegeliano su Novalis non è che la radice di una critica bicentenaria che solo dopo gli sforzi di Samuel e la pubblicazione dell'edizione critica ha conosciuto il giusto ridimensionamento.

Novalis, uno degli animi più nobili che si collocarono su questo terreno, fu spinto all'assenza di interessi determinati, all'avversione per la realtà, e fu preda per così dire di una consumazione dello spirito. È questo strugimento che non vuole abbassarsi all'agire ed al produrre oggetti reali, perché teme di sporcarsi nel contatto con la finitezza, benché abbia in sé anche altrettanto il sentimento dell'insufficienza di questa astrazione³⁴.

Hegel e Schmitt, secondo il quale lo Stato novalisiano è *occasio*³⁵, non riescono a sviscerare ciò che sta al fondo di un'ambiguità dell'atteggiamento di Novalis nei confronti della pratica politica. È l'influenza del pietismo che conciliava borghesia, attivismo (che agiva «alle spalle della passività dottrinarica»³⁶), chiliasmo e trasformazione, a spingere Novalis ad un recupero della sensibilità e potenzialità rivoluzionarie su un piano non più 'mondano', ma interiore all'uomo. Seppure quest'immanenza sia spesso sul punto di convertirsi in una escatologia³⁷, ciò non significa che al *contemptus mundi* si affianchi un disinteresse per lo Stato ed uno spostamento della *necessità* di cambiarlo ad un momento indefinito³⁸. La consegna al mito dell'età dell'oro e all'utopia di quelle esigenze che sarebbero proprie dell'immediato, nel quale la rivoluzione porta ad un nuovo Stato, sono solo la maschera di una narrazione favolistica o di un linguaggio cifrato: la vera rivoluzione è ciò che sta dentro la forma, dove il nuovo stato si forma sul nuovo uomo.

Il mito dell'età dell'oro ricompare alla fine del 1700 filtrato al seminario (*Stift*) di Tübingen da Bengel nella *Erklärte Offenbarung Johannis* (1740) e da Oetinger nella *Die güldene Zeit* (1774)³⁹. Che in Novalis, per l'influsso di Fichte⁴⁰, il pietismo di Oetinger abbia ricevuto un forte impulso al dinamismo, ciò si riflette sull'imminenza-immanenza di una comunità cristiana prossima ad essere fondata in ogni momento, e di una monarchia in cui ogni cittadino può essere re. La dialettica storica di un momento futuro contrapposto al presente viene assorbita dal paradossale stato temporale del soggetto, che può farsi punto in cui la storia si produce, proprio nel momento della relazione con il proprio sé trascendentale, con le proprie possibilità ed il proprio passato. Questo essere trascendentale del soggetto è, però, sempre intimamente legato all'alterità, come luogo della genealogia del soggetto stesso. Per questo il messianismo novalisiano è politico poiché l'uomo *si fa* storia nel tempo della relazione con l'alterità, che è relazione contemporanea al proprio sé trascendentale. Di fatto l'Io non può mai vedersi

se non specchiato nell'altro, e proprio in questa operazione avviene un riconoscimento del proprio essere come attività⁴¹. La storia del soggetto è un atto di relazione. Nell'atto in cui inverte la sua essenza, che è apertura, questo atto si fa pensiero della *comunità*, realizza il suo compito⁴² di soggetto. Il luogo in cui esso può esercitare la sua struttura essenziale di relazione è la scena dello Stato. L'intima divisione del soggetto chiede di essere esposta allo spazio pubblico per essere in questo integrata, affinché l'*individuum* come *echtes dividuum* produca la sua ricomposizione⁴³.

3. Il concetto di diritto e le modalità dello scambio.

Soluzione completa e a regola d'arte del problema cosmopolitico – (Come è possibile ecc., se è possibile, una comunità tra gli uomini) In quale modo?

L'ass[oluta] eguaglianza è il gioco di destrezza più alto – l'ideale – ma non naturalmente – Per *natura* gli uomini sono eguali solo relativamente – questa è l'antica ineguaglianza – Il più forte ha anche il diritto più forte. E per natura gli uomini non sono nemmeno liberi, ma, piuttosto, più o meno legati. Pochi uomini sono uomini – perciò i diritti umani sono estremamente *inadatti* a essere stabiliti come effettivamente esistenti. Siate uomini, così i diritti umani vi toccheranno da sé⁴⁴.

Lo *stato di natura* in Novalis è l'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*⁴⁵. Vi è un'umanità naturale, che rispecchia i rapporti conflittuali fra soggetti, ed una artificiale, che lo Stato dovrebbe instaurare portando ad uguaglianza i suoi membri. In realtà oltre quest'ultima, che lo Stato non riesce a raggiungere se non a prezzo di una riduzione del cittadino a suddito, vi è un ulteriore stadio, sempre però interno alla macchina statale, in cui l'uomo passa ad un modo della relazione capace di assolverlo dalla sua *troppa* umanità. L'artificio della rappresentanza come modo del contratto deve a sua volta assolversi dall'essere puro artificio e trapassare in una modalità capace di ridare la pura relazione, cioè il rapporto uomo-uomo (e non soggetto-oggetto) oltre quello cittadino-cittadino (e non suddito-suddito). La mediazione dello Stato è necessaria. Il problema è, in Hardenberg, il superamento della riduzione che la rappresentazione politica richiede. Il rischio della sua assunzione a regola del contratto – assunzione necessaria – è quello di un'indelebile assenza, sotto la maschera del cittadino, dell'uomo stesso. Lo stato-macchina è quel che in *Fede e amore* Hardenberg critica, cercando di recuperare attraverso il simbolo del re una dimensione ulteriore del meccanismo rappresentativo. In essa è in gioco quell'umanità in cui il soggetto riconosce nel re il simbolo del proprio sé trascendentale: Novalis cerca in questo modo di ricondurre i vari interessi particolari che costituiscono il motivo di aggregazione politico ad un centro comune che sia al contempo un *proprium* ed un *communis*, un punto che rimandi ad un'internità del cittadino a sé ed sia mediazione fra cittadino e Stato. La figura monarchica è questo simbolo, ma la forma della monarchia è secondaria: è l'uno che sussume i molti ciò che interessa Hardenberg. Attraverso questa mediazione che non riduce, mediazione che non media nel senso della posizione di un'assenza, il concetto di diritto diviene quello di umanità, nel senso dell'artificio necessario e del suo necessario superamento. Non vi è ritorno ad uno stato di natura: la finzione dello Stato dev'essere artisticamente capace di assolvere al movimento vero del politico, cioè alla relazione

fra soggetti al suo interno. L'artificiosità della politica riposa, così, nel meccanismo dello scambio come possibilità trascendentale di sé nello spazio pubblico, attraverso la figura del monarca e, non secondariamente, della coppia regale. In essa sono visibili il legame fondamentale e la cellula generativa che reggono i rapporti dello Stato stesso.

La critica da volgere a Novalis è, a questo punto, non tanto riguardante l'assoluta produttività dell'Io, che trova nello scambio sia una forma di autolimitazione che l'unica modalità di identificazione con sé, quanto il passaggio da questo scambio Io-Non Io/Tu alla pluralità dei soggetti dello stato. Il tratto veramente problematico di una filosofia politica di Hardenberg è racchiuso nella debolezza non tanto del meccanismo teoretico in sé, ma della sua applicazione alla pluralità dei soggetti⁴⁶. Il molteplice dei cittadini comunica con l'uno attraverso la figura del monarca, in quanto marito e re, come con l'idea dello Stato stesso. In questa soluzione di Hardenberg il meccanismo che muove la rappresentazione del sovrano, simbolo oltre a rappresentante, è decisamente informato del movimento platonico di comunicazione dell'idea ai molti⁴⁷. La *methexis* fra il cittadino e lo Stato è tutta racchiusa nella pratica del simbolo del re, uno specchiarsi dei molti nell'uno che li sussume. La *polis* di *Fede e amore* è pensata come insieme ordinato di un *ta heautou prattein* in cui i cittadini ritrovano nella coppia regale il referente analogico immediato della famiglia. Re e regina costituiscono la cellula generativa simbolica dello Stato che si riproduce come tale in ogni casa. In questo modo si varca quel confine fra pubblico e privato che costituisce il problema di un passaggio da una condizione di scambio interpersonale a quella in cui la relazione informa lo Stato stesso. Di fatto questa è la modalità in cui un pensiero dello scambio si fa *politico* al di là dell'interna politicità della relazione interpersonale. Ciò che rende possibile questo passaggio non è solo la coazione esterna della legge, né soltanto l'autoproduttività del soggetto. La figura del monarca e la Chiesa rappresentano la legge, ed è l'immaginazione produttiva a costruire il percorso analogico che supera lo scarto fra re e cittadino.

Fede e amore è un progetto politico in cui tutto è fede nella capacità rappresentativa del sovrano – nella sua esaustività, nella capacità di non ridurre il cittadino a suddito, ma di ridare la sua umanità. Per questo la forza rappresentativa del sovrano diviene simbolica, perché nel simbolo Novalis vede la possibilità di una restituzione completa del rappresentato alla sua interezza. Senza il secondo termine che ricorre nel titolo dello scritto, però, il simbolo del sovrano non avrebbe nulla di nuovo né di diverso dalla rappresentanza del giusnaturalismo: amore è qui sinonimo di relazione di scambio Io-Non Io, e rimanda al problema dell'interrelazione che Novalis sviluppa nel suo commento a Fichte e poi nel suo progetto enciclopedistico del *Brouillon*. La dicotomia che Hardenberg vede operante nel giusnaturalismo vuole qui essere raccolta e superata in modo attivo in una duplice direzione, che corrisponde al movimento tensivo del cittadino, per sua natura eterodiretto. Guardando alla figura del re, infatti, il cittadino guarda al proprio sé trascendentale, mentre è nella famiglia che egli applica il suo movimento di ricomposizione del diviso. Questi due movimenti, contemporanei, corrispondono ad una compenetrazione di analitico e sintetico che realizza nella *Jetztzeit* l'idea di unità nel molteplice. Le due direzioni, indisgiungibili, sono guidate dall'immaginazione produttiva che permette da un lato la

rappresentazione di sé nell'immagine del monarca, dall'altro del proprio essere diviso ed unito nella coppia regale attraverso il *qui e ora* della famiglia.

Le idee di Platone – abitanti della *forza del pensiero* [*Denkkraft*] – del cielo interiore. (Ogni discesa – ogni sguardo gettato nell'Intimo – è contemporaneamente ascensione, ascensione al cielo – sguardo al *Veramente Esteriore*)⁴⁸.

L'analogia coppia regale-famiglia e cittadino-re non è qui semplicemente un *come se*, ma il prodotto di un meccanismo teoretico complesso che prevede il riconoscimento di una mancanza, la necessità di ricercare nell'esterno la ricomposizione del proprio interno, di fatto il bisogno di un duplice cammino. Esso si svolge comunque all'interno della struttura statale, dove il diritto agisce sull'Io come «manifestazione»⁴⁹, riducendolo certo ad oggetto, ma consentendogli anche di abitare lo spazio di una condivisione, di una possibile comunicazione con altri soggetti. La realizzazione di questa possibilità è un compito per l'Io ed al contempo rappresenta il punto in cui il diritto tocca la morale⁵⁰: è lo scambio che affranca l'Io dall'essere oggetto di diritto. Lo Stato diviene così il luogo in cui i molti Io vengono sussunti in un'unica pluralità. Lo Stato è in sé diviso come l'Io è in sé diviso, per questo motivo il *dividere e riunire* dello scambio è azione mimetica del microcosmo dell'Io nei confronti del macrocosmo dello Stato. In questo l'azione del soggetto informa lo Stato stesso, l'autoformazione corrisponde ad una *Bildung* del mondo, secondo una cadenza che spesso si ritrova negli appunti di Hardenberg. La necessità dell'artificio politico con il quale lo Stato disegna un uomo artificiale risponde alla necessità di contenere un'eccedenza, qual è quella dell'uomo, che non può raggiungere da solo una naturale ricomposizione, ma abbisogna del diritto nel suo valore paradigmatico di limite, confine, quasi *katechon* rispetto all'azione di dispersione che il soggetto singolo produrrebbe.

Un uomo naturale, esemplare [*musterhafter*], è un sogno dei poeti [*Dichtertraum*]. Che cosa rimane – la composizione [*Composition*] di uno artificiale [*künstlich*]⁵¹

La possibilità infinita di auto-determinazione che costituisce la natura dell'uomo si inverte solo nel momento in cui l'Io si riconosca diviso, ed agisca non più secondo la sua attività di soggettivazione, ma nelle plurime sue direzioni, così come nella sua passività come auto-afezione. L'uomo naturale ed esemplare è esattamente raffigurato nella figura del monarca: come modello è il punto di tensione infinito, che potrebbe inverare il diritto naturale, ma è posto al contempo fuori dalla pratica politica, poiché nella «possibilità dello sviluppo di ogni individuo politico» deve essere implicito un «annullamento del diritto nat[urale]»⁵².

Lo Stato e Dio, così come ogni essere spirituale, non appaiono *singolarmente*, ma in mille, molteplici forme – solo panteisticamente Dio appare *intero* – e solo nel panteismo Dio è *intero* ovunque, in ogni singolo. Così per il grande Io, l'Io comune e il Tu comune sono solo supplementi. Ogni Tu è un supplemento al grande Io. Noi non siamo affatto un Io – ma possiamo e dobbiamo divenire Io

– Siamo germi del divenire-Io. Dobbiamo tutto trasformare in un Tu – in un secondo Io – solo in tal modo ci eleviamo al grande Io – che è *Uno* e Tutto nello stesso tempo⁵³.

Il «grande Io», lungi dall'essere un potenziamento infinito del soggetto⁵⁴, è quello sfondo contro il quale il sostrato di soggetto ed oggetto (una volta questi venga liberato dalla sua oggettivazione e divenuto Tu) si proietta, e al quale si relaziona. La trasformazione di tutto in un Tu comporta sia la necessità dell'alienazione/estroflessione [*Entäußerung*] del *proprium* dell'Io nell'elemento estraneo, sia il fatto che questo *andar fuori* è attuato *dentro* il campo comune del grande Io. Il titolo di questo frammento, *Politik*, esprime in modo eloquente la prospettiva nella quale debba leggersi il rapporto Io-Tu. Nella possibilità dell'Io di entrare in relazione con il tutto è implicita una trasformazione [*Verwandlung*] nel Tu nella quale l'Io oblia la propria autoreferenzialità. L'insieme dello Stato, come individuo ampliato, è il risultato *in fieri* della relazione con un esterno, nel quale l'Io *si* riconosce, ritrova la sua identità. In realtà i due relati sono da sempre ricompresi in un unico moto, che li vede dividersi e riunirsi passando da omogeneo ad eterogeneo e viceversa. Se per Fichte «l'uomo (e così in generale tutti gli esseri finiti) diventa un uomo solo tra uomini»⁵⁵, il «grande Io» di Novalis è quel *macroantropo* che riunisce l'eterogeneo nell'in-dividuo⁵⁶. Diviene allora possibile comprendere in modo non solipsistico, in che senso siano avvicinate «La comunità e la particolarità»⁵⁷. Dire che tutto debba (*soll*) «essere Io» significa affermare che tutto deve comunicare all'interno di un sostrato che non riduca e non permetta l'oblio dell'integralità naturale originaria di ciò che in esso si muove.

Appartiene al compito dell'uomo essere più che uomo, cioè essere «universo» stesso, uno nel molteplice che forma e che lo forma⁵⁸. L'uomo verifica la sua presenza come *giuridicamente* interno alla forma di governo nel momento in cui si dimostra «assolutamente potente», cioè capace di *formazione*, attraverso quell'«armatura dell'attività nel suo complesso»⁵⁹ che lo Stato offre.

L'uomo vi passa attraverso come attraverso il «tempio (*territorio*) dell'attività onnicomprensiva»⁶⁰: esporre l'Io stesso allo spazio pubblico significa trasportare la relazione intersoggettiva a livello politico, la sfera Io – Non Io/Tu a livello dello Stato. In questo sta la differenza fra una filosofia del rapporto dialogico Io-Tu⁶¹ ed il tentativo politico di Hardenberg, là dove questi non mira tanto all'abolizione della proprietà privata, che alcuni interpreti vedono come premessa ad un pensiero della comunità⁶², quanto alla sua elevazione a potenza, nella partecipazione alla pubblicità dello Stato del meccanismo interno della famiglia, insomma del processo per cui *Fede e amore* diviene il regno di una famiglia.

Quel che fa problema è, in questo quadro, la realizzazione contingente di tale progetto, poiché solo nel fieri di questo processo⁶³ il soggetto come tale, individuato ed individuale, si fa riconoscibile. Al contrario esso viene assorbito nel tessuto etico della famiglia e dello Stato: la sua identità necessita del movimento di identificazione, è una oscillazione [*Schweben*] fra elementi divisi che lo produce come molti mantenendolo, però, al contempo, uno. In quanto mai staticamente determinabile, questa unità non è misurabile come processo diacronico concluso, ma come progresso infinito, quasi un *sollen*

storico kantiano⁶⁴. A questo problema di applicazione del meccanismo dello scambio ad una forma politica contingente avrebbe potuto a ragione dirigersi la critica schmittiana: Novalis non ricerca una rivoluzione della cornice esterna dello Stato, ma della comunicazione fra le sue parti, del nesso che lega orizzontalmente cittadino a cittadino, ed in direzione verticale cittadino e gerarchia.

Nelle lezioni su *La missione del dotto* Fichte osservava che «lo Stato, come del resto tutte le istituzioni umane che non sono altro che degli strumenti, è indirizzato alla propria autodistruzione: lo scopo di ogni governo è di rendere superfluo il governo»⁶⁵. Il problema è comprendere quale tipo di governo secondo Hardenberg preceda l'estinzione del governo e quale, infine, riesca a rendersi superfluo.

4. “Repubblica monarchica” o “monarchia repubblicana” ?

In quanto scritto dedicato a re Federico Guglielmo III e alla moglie Luise, pubblicato sull'organo di stampa più vicino alla corte, gli *Jahrbücher der preußischen Monarchie, Fede e amore ovvero il re e la regina* non poteva che sembrare uno sperticato elogio della monarchia⁶⁶. Il linguaggio spesso oscuro dello scritto rimanda agli *Aforismi politici*, che di fatto appartenevano al progetto iniziale di *Fede e amore*. Nel complesso, non vi è alcuna proposta prettamente monarchica per quanto riguarda la forma di governo. L'idea di Stato che Novalis configura è una «comunità-comunione con a capo un membro eletto da Dio e riconosciuto dal popolo»⁶⁷, uno Stato *senza potere*, che non sia quello – non coattivo – esercitato dalla figura simbolica del re. L'analogia fra la famiglia reale ed ogni famiglia («la corte è in realtà il modello in grande del governo di una casa»⁶⁸) abbisogna di una forma politica che non la limiti ma ne consenta l'applicazione.

Verrà presto il tempo in cui ci si sarà universalmente persuasi che il re non può sussistere senza la repubblica, e la repubblica senza re; che entrambi sono indivisibili come anima e corpo [...] Il vero re diverrà repubblica, e la vera repubblica re⁶⁹.

La relazione fra re e repubblica, plesso di *forma* («corpo») e *contenuto* («anima»)⁷⁰, ricorda in parte la monarchia costituzionale inglese⁷¹, ma si pone al di là di ogni rappresentazione concreta. I due termini della relazione non sono giustapposti in un compromesso costituzionale, né ad esso sovrapponibili, seppure si potrebbe così pensare l'affermazione per cui «il vero re diverrà repubblica». La pura *forma* del potere si dissolve, però, nella molteplicità e unità della sua azione, nel momento in cui cittadino e re analogicamente coincidono: il cammino concilia uno e molti nel plesso della *personalità dello Stato* (unità nel re) – *vitalità e pariteticità dei suoi membri* (Repubblica). La stessa critica allo Stato-macchina di Federico il Grande⁷² mette in luce come alla base dell'idea di Stato novalisiano non agisca una reale proposta di governo, per cui si possa dare maggiore importanza all'aspetto repubblicano o a quello monarchico. Quello cui pensa Novalis non è un potere *già costituito*, ma la produzione del suo stesso movimento.

I nostri Stati sono soltanto agglomerati. Stati, nel vero senso del termine, sono pensabili soltanto per mezzo di un'immaginazione molto ideale?⁷³

In un certo senso la possibilità che un apparato di governo si scioglia dal suo essere mero «agglomerato», per farsi fluido e capace di lasciare spazio all'uomo al di là della sua attribuzione di cittadinanza (là dove alla condizione di suddito debba subentrare quella di cittadino), appartiene ad un *proprium* dell'«immaginazione molto ideale» che Novalis intende strutturare attorno al simbolo del re proprio in *Glauben und Liebe*⁷⁴. In luogo del «vecchio e noto sistema» che unisce lo stato attraverso il «puro egoismo», di per sé paradossalmente incommensurabile, non riducibile neppure a sistema, Novalis ricerca un modo di partecipazione del cittadino alla vita dello Stato che permetta di superare la scissione fra *citoyen* e *bourgeois*, cittadino e uomo⁷⁵, fra sfera del pubblico e del privato. Nella strutturazione di un modello organicistico mobile⁷⁶ il principio repubblicano è garante della partecipazione collettiva, quello monarchico della rappresentatività. La possibilità di questa coesistenza è offerta dal Kant di *Per la pace perpetua* attraverso la distinzione fra «*forma imperii* (governo di uno, di pochi o di tutti) e *forma regiminis* (repubblica o dispotismo)»⁷⁷, e rispecchia il contesto di fine Settecento in Prussia e Sassonia, ove si era addivenuti ad una sorta di compromesso fra nobiltà e borghesia⁷⁸.

Il germe della soluzione sta nella forma di governo mista – Se a questo proposito si assume il giusto punto di vista, *non* si può *manicare* la soluzione – la vera definizione dei confini – i confini fra entrambi gli estremi sono posti solo in quanto non se ne pone nessuno tra di loro, ma li si considerano come una sola cosa (Cfr. la d[ottrina] della sc[ienza] di Fichte. *Ideale del cosmopolitismo*⁷⁹).

Forme di governo come *opposita* non sono in contraddizione proprio grazie alla distinzione kantiana di *forma imperii* e *regimis*. Apparenti *opposita* non sono solo le forme, monarchia e repubblica, ma anche le parti costitutive dello Stato, ceti, corporazioni e potere monarchico, parti fra le quali è necessaria una sutura. Tale insieme armonico è iscritto nel segno del repubblicanesimo. Il pensiero di uno stato come un organismo che riunisca gli *opposita* in sé non è motivo originale, così come non lo è l'accostamento dell'organismo-Stato all'organismo naturale⁸⁰. Importante è invece il peso che Hardenberg concede alle corporazioni e ai ceti (*Stände*), che mediano il rapporto suddito-sovrano⁸¹. Essi erano dipendenti dal trono, ma attraverso la suddivisione delle parti dello stato che essi operavano era possibile un'afferenza più diretta del cittadino al cuore del meccanismo politico, in un certo senso la distanza suddito/re veniva ridotta. Il potere era in questo modo decentrato⁸² e lo Stato riportato esattamente a quel macroantropo in cui il re ha la parte della volontà e, di fatto, incarna l'idea stessa di una costituzione armonicamente inclusiva di ogni ambito della vita – dell'uomo, oltre che del cittadino⁸³. L'armonia di questa struttura è quella in cui non i singoli si pongono davanti allo Stato, ma le coppie e le associazioni: il rapportarsi dell'uomo allo Stato è necessariamente sempre mediato⁸⁴. Il problema consiste, allora, nel *pensare* questa mediazione, non come luogo in cui il cittadino è già mediato, ma

come ciò cui corrisponde il suo attuale attivo *mediare*. In questo emerge un problema temporale: la mediazione non può avvenire nel tempo passato, ma deve essere riportata ad un *qui ed ora* che la restituisca al suo aspetto attivo. È il meccanismo rappresentativo a dover mediare senza ridurre, restituendo la capacità di produrre mediazione. Il tempo dello Stato si risolve per questo attraverso la via simbolica: il cittadino ritrova il suo centro ed il suo fine nella figura del monarca, ma è attraverso le corporazioni e i ceti che si intuisce come parte di un tutto. Così Hardenberg intende superare quel «provincialismo» dello spirito egoistico che escludeva l'uomo «dal vero repubblicanesimo», dalla «partecipazione generale allo Stato nel suo complesso», dall'«intimo contatto» e dall'«armonia di tutti i membri dello Stato»⁸⁵.

La presenza del cittadino in una forma molteplice nell'unità organica è quella della «repubblica universale», come «assoluta tendenza verso ogni direzione»⁸⁶. Questa repubblica si fonda sull'abbandono dello *status minor* delle teorie illuministiche del contratto sociale in favore dello *status maior*, corrispondente allo Stato utopico sostenuto da unione e libertà di movimento. Queste sono le qualità dello Stato che ricalca, in grande, le caratteristiche della «vera Massoneria, e dell'invisibile alleanza dei veri pensatori»⁸⁷. L'istituzione è necessaria come ciò che contiene – e trattiene – lo spirito di questa mediazione dalla sua possibile dispersione⁸⁸.

5. *Corpo sovrano e corpo mistico: il simbolo del re e della coppia regale*

Lasciate passare le libellule; sono straniere innocenti, Felici, seguono il duplice astro fin qui, con doni⁸⁹.

Il distico chiude la prefazione (*Vorrede*) al gruppo di frammenti di *Glauben und Liebe*, come sorta di *captatio benevolentiae* con la quale il poeta chiede la sua immunità, avvertendo che ciò che vi è espresso non deve essere interpretato nel suo senso letterale. Come le libellule, «i suoi doni si proclamano estranei alla vera e propria arte del governo e perciò stesso innocenti e senza colpa»⁹⁰. In realtà *Fede e amore* mira al nucleo del movimento del politico, il concetto di rappresentanza, e utilizza la figura del monarca per cercare un'uscita dalle aporie che esso presenta. Il tentativo novalisiano è tutt'altro che innocente, propone anzi una torsione del meccanismo per cui nella rappresentanza si produce un'assenza, quella del cittadino, indicando il luogo di una necessaria ulteriore assenza, quella del re. Alla rappresentazione dell'uomo come cittadino – e come *massa* di cittadini – corrisponde quella del re come modello, come *più che re* perché al di là dei suoi attributi istituzionali. Egli funge da paradigma: l'istituzione passa da un momento di coazione esterno ad un grado trascendentale di internità rispetto al cittadino. La norma dello stato poetico⁹¹ di Hardenberg è il re come punto di tensione cui guarda ogni uomo. È legge visibile e pubblica, ma il fatto che al re corrisponda l'Io trascendentale dell'uomo e alla coppia regale ogni famiglia rende al contempo questa legge enunciato interno.

Se come la rappresentanza, infatti, anche il simbolo si basa sulla fede in una capacità rappresentativa⁹², diversamente da quella questo implica un'attività del rappresentato che tende a colmare

lo spazio dell'assenza. Il *proprium* di questa attività è legato all'immagine, più che all'espressione logica. La legge è, in un certo senso, legge dell'immaginazione, che si nutre della monarchia come *mito*, inesprimibile alle categorie del *logos*, disegnando dello Stato un'astronomia con al centro il re.

Il re è il puro principio vitale dello Stato [*Der König ist das gediegene Lebensprinzip des Staats*]; esattamente come il sole nel sistema planetario. Attorno al principio vitale si forma dapprima la vita suprema nello Stato, l'atmosfera luminosa. È impresso in misura maggiore o minore in ogni cittadino. Le manifestazioni [*Äußerungen*] del cittadino [*des Staatsbürgers*] vicino al re saranno perciò sfolgoranti, il più possibile poetiche, ovvero espressioni di massima vitalità. E poiché nella massima vitalità lo spirito è del pari massimamente attivo, e gli effetti dello spirito sono riflessioni, e la riflessione, per essenza, forma, così che con la massima vitalità è connessa la riflessione bella o compiuta, allora anche la manifestazione del cittadino vicino al re sarà espressione di una pienezza e di una forza suprema [*Kraftfülle*]⁹³.

Il movimento di composizione e ricomposizione è completo solo nello Stato, dove il frammentato trova redenzione nella comunicazione con gli altri membri. Analogicamente al re il cittadino si fa esso stesso centro⁹⁴, richiamando come il movimento dei corpi celesti sia esplicabile solo nella loro prassi di relazione. Il pensiero politico di Hardenberg tende ad oltrepassare la forma della rappresentanza del diritto naturale servendosi di due vie complementari, materiale e spirituale. La prima è offerta dal sistema gerarchico, che in *La Cristianità* è costituito non solo dalle corporazioni ma anche dagli Ordini ecclesiastici, e da un futuro nuovo Ordine di stampo massonico cui Novalis richiama al termine dello scritto. Dal punto di vista spirituale è l'immagine del monarca a farsi mediazione, raccogliendo sotto l'unica idea i *disiecta membra*, ed assolvendosi al contempo dal suo mediare, in quanto Io trascendentale del cittadino: il monarca, come Io che si fa Tu, media senza ridurre, si fa *mediazione non mediante*. L'estraneità a qualsiasi logica di legittimazione dal basso non deriva dalla superiorità *divina* del monarca, ma dalla *fede* in essa: Hardenberg dice semplicemente che è necessario vi sia un centro, come modello originario [*Urbild*]⁹⁵ ed al contempo scopo finale.

Il re non è un cittadino, e quindi nemmeno un funzionario. Ma questo è proprio il tratto distintivo della monarchia, perché essa riposa nella fede in un uomo di nascita superiore, nell'accettazione libera di un uomo ideale⁹⁶.

La «visione poetica [*Dichtung*] che si impone necessariamente all'uomo» è l'appartenenza della monarchia ad un «sistema puro», in quanto connessa ad un «centro assoluto, ad un essere che appartiene all'umanità ma non allo Stato»⁹⁷. Il re è nel punto mediano del politico come centro che aggrega, e nel contempo si toglie dalla sua funzione causale, si fa quasi kantiano *Endzweck*, fine ultimo morale cui tendere, immagine di un *ou topos* che non cristallizza il cittadino nel suo essere suddito, ma lo educa al suo Io superiore, con un ruolo, quindi, anche anamnestico nel confronto di quest'ultimo, dal momento in cui il sovrano rimanda con la sua immagine a quell'Io superiore che è da sempre immanente all'uomo.

Il quarto distico che introduce *Glauben und Liebe* s'intitola *Il Paradiso terrestre* («Das

irrdische Paradies)), e introduce il tema della coppia regale come *modo e luogo* in cui si realizza la terra stessa, «adorna per le nozze» sempre «dove sono gli amanti». I tratti del Paradiso, dispersi su tutta la terra, sono riuniti nella figura simbolica del re, ma ancor più si direbbe nella figura della coppia regale, dove la presenza della regina attua un complemento che non si riduce a quello di eterogeneità sessuale al re. Luise, moglie di Federico Guglielmo III, trasfigurata come connessione e legame spirituale nell'*amore*, assume i tratti della *madre celeste*, della figura che risana l'antinomia di alto e basso⁹⁸ instaurando l'uguaglianza fra paradiso terrestre e visione amorosa. È con la figura della regina che Novalis può parlare del matrimonio come dell'appropriazione (abbraccio) da parte dell'Io rispetto al suo Io superiore, in definitiva da parte dell'Io nei confronti del *suo* Tu.

Re e regina sono immagine originaria che porta al risveglio il movimento fra due e uno nell'individualità di ogni cittadino, ed al contempo questo movimento viene mitizzato, divinizzato, là dove uomo e donna sono immagini di una *ierogamia cosmica*. La linea verticale sudditi – sovrano si flette in un abbraccio che raggiunge la figura del cerchio e ricomprende simbolicamente ogni coppia. Il matrimonio è poi modello della costituzione genetica di tutte le forme sociali, percorse dal legame di scambio che è strutturalmente *Liebe*. Esso permette a Novalis di pensare l'istituto della famiglia come quella piccola comunità in cui l'individuo diventa relazione a sé e all'altro⁹⁹. Lo Stato stesso diviene, nel matrimonio, una collettività mitica.

più naturale, quella *più bella e poetica* – la forma familiare – la monarchia – Più signori – più famiglie
– Un solo Signore – Una sola famiglia!¹⁰⁰.

Il popolo è un'idea. Dobbiamo diventare un popolo. Un uomo completo è un piccolo popolo. La vera popolarità è lo scopo supremo dell'uomo¹⁰¹.

In questo il doppio passo novalisiano del simbolo sembrerebbe proporre una soluzione diversa dalla rappresentanza, poiché l'immaginazione produttiva che permette lo scambio fra Io e Non Io è, nello scambio fra soggetto e Stato, ciò che permette il riconoscimento del mediatore, e con esso la sua stessa produzione come tale. In un certo senso è il cittadino ad eleggere il re nel momento in cui vede in esso il suo sé trascendentale e per questo non è legittimazione dal basso, ma riconoscimento di un'origine, anamnesi.

L'ulteriore distanza fra simbolo e rappresentazione è data dalla capacità del primo di proiettare l'immagine del re e della coppia reale nel futuro ed al contempo permettere di pensarla come radice mitica. Hardenberg lega l'elemento del trascendente alla temporalizzazione dell'immaginazione produttiva lasciando comprendere come l'*Io trascendentale* cui allude l'*als ob* del sovrano non sia solo il rispecchiamento dello scambio, ma ciò che costituisce la struttura dell'Io come *genealogia*. La radice della nascita dell'Io trascendentale è una *Wechselwirkung* che implementa il presente dell'Io nell'estensione infinita delle strutture che lo compongono come scambio. Nel simbolo del sovrano l'*hic et nunc* dell'Io trova l'inveramento di una proiezione in cui sono sussunte le possibilità future e ricompreso il suo già stato: in un certo senso il simbolo permette al soggetto di tramutare la politica in tempo – e

viceversa. Il modo in cui questo avviene non è solo, quindi, quello della rappresentanza che rende presente l'assente, bensì una proiezione di questa oscillazione fra ciò che è in sé e ciò che è in altro sulla futura realizzazione dell'Io. Nell'immagine del re e della coppia regale si esplica l'Io di uno Stato geniale. È infatti proprio del genio porsi nella scissione fra opposti, essere quella scissione e ricomporla nel simbolo. Il tempo in cui la politica trapassa in questa operazione è quello dell'utopia, poiché la forma politica del presente è spinta ad essere l'atto di una trasformazione, non guscio vuoto che contiene un già dato. Il soggetto è qui attivo, infrastorica relazione all'alterità¹⁰².

Quello che in *Fede e amore* è il legame fra Stato e cittadino attraverso il simbolo e la corporazione sarà la relazione fra celeste e mondano in *La Cristianità*, ove la Chiesa si fa mediatrice attraverso l'immagine, il rito, la lingua, la liturgia. L'incoronazione è quell'evento del simbolo che apre alla totalità dello Stato, nel quale un «uomo elevato a destino terreno»¹⁰³ ristabilisce l'ordine della totalità rendendola presente. Il suo rito – un'incoronazione continua, quotidiana – corrisponde al meccanismo di frantumazione e ricomposizione dei movimenti religiosi in *La Cristianità*, ove la Protesta e la Riforma sono viste come rivoluzioni necessarie allo scioglimento delle strutture secolarizzate ed ormai incapaci di esprimere movimento spirituale¹⁰⁴. Re e Cristianità sono non solo figure istituzionali, ma simboli *katechontici*¹⁰⁵ attraverso i quali l'immaginazione produttiva costruisce una legge interna al soggetto, tanto connesso al tempo da essere il limite stesso della storia. Nel suo svolgimento essa incontra delle cristallizzazioni che la rendono finita, in un certo senso ne bloccano la comunicazione con l'infinito potenziamento dello scambio. La Chiesa come spirito che media, non come mera struttura, supera queste concrezioni secolarizzate della storia, muovendo come *idea*, allo stesso modo del monarca di *Fede e amore*, come luogo di tensione al contempo presente – originario – e sempre da raggiungere. È nell'intersezione fra gli stati temporali che l'immaginazione produttiva agisce, instaurando il legame fra soggetto e mondo, in un moto rivoluzionario di nascita *hic et nunc* della *hierogamia* cosmica¹⁰⁶.

Notas

¹ I riferimenti all'opera di Novalis sono tratti dall'edizione italiana curata da G. MORETTI e F. DESIDERI, Novalis, *Opera filosofica*, Einaudi, Torino 1993, abbreviata d'ora innanzi con la sigla OF seguita dal numero di volume, da quello di pagina e frammento. In questo caso il riferimento è OF I, 386, 71. Verrà inoltre fornito il riferimento all'edizione critica tedesca curata da P. Kluckhohn e R. Samuel in collaborazione con H. J. Mähl e G. Schulz, *Novalis Schriften*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1960 sgg.; per il secondo volume e per il terzo verrà utilizzata la terza edizione ampliata, stampata nel 1981 (la prima risaliva al 1965) e nel 1983 (la prima al 1969). Le citazioni da queste ultime presenteranno la sigla NS, il numero di volume, pagina e riga. In questo caso NS II, 440, 15.

² Assieme ai testi sulla *Romantische Schule* di Haym e Heine, molto influente fu la schmittiana *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, 1968 terza ed., trad. it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981. A questo lavoro si può affiancare la monografia dedicata a Novalis da H. UERLINGS, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, Werk und Forschung*, J. B. Metzlersche V., Stuttgart 1991, che attraversa con grande precisione ed esaustivamente tutta la letteratura critica sull'autore, dedicando un ampio spazio alla sua filosofia politica (pp. 523-613).

³ Friedrich von Hardenberg appartiene propriamente al primo romanticismo, movimento disomogeneo dal punto di vista storico-filosofico, cui afferisce principalmente per il rapporto con Friedrich Schlegel, editore di Athenäum, assieme ad altri che si incontrano a Dresda e Jena rispettivamente fra il 25 e 26 agosto del 1798 (visitano la galleria d'arte gli Schlegel, Schelling, Gries) e tra il 11 e 14 novembre del 1799 (sempre presenti gli Schlegel, Tieck, Schelling e J. W. Ritter). Il primo romanticismo si può già dichiarare esaurito nel 1801, con la morte di Novalis. È con questo pseudonimo che il giovane G. P. Friedrich von Hardenberg studente di filosofia e storia a Jena, dov'era allievo nel 1790 di K. L. Reinholdt e F. Schiller, di diritto a Wittenberg, e della filosofia fichtiana durante il periodo compreso fra il 1795 e 1796, invia il manoscritto dei frammenti di *Polline (Blüthenstaub)* ad A.W.Schlegel, in vista della loro pubblicazione nel maggio del 1798 su Athenäum.

⁴ Si tratta qui del *katechon* come della forza che *trattiene* della schmittiana *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München 1922, trad. it. in C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-75.

⁵ Cfr. C. GALLI, *Presentazione* a Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. X, e lo stesso SCHMITT, *op. cit.*, p. 125.

⁶ Sarebbe necessario dare ragione di quale tipo di decisione si intenda qui per Schmitt nei confronti della presupposta *passività* dei Romantici. Per quanto riguarda il carattere della decisione in Schmitt, lontana dalla «mera forza» e dal «decisionismo» si fa qui riferimento a G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari 1999, p.148; inoltre A. SCALONE, *Diritto, decisione, rappresentanza: il potere in Carl Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, p. 415.

⁷ Cfr. SCHMITT, *op. cit.*, p. 168.

⁸ *Ivi*, p. 111.

⁹ Cfr. R. SAMUEL, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*, V. Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main 1925, p. 63. Il lavoro di Samuel rimane ancora un passaggio obbligato per la letteratura critica novalisiana, seppure l'autore si potesse avvalere al tempo soltanto dell'edizione Heilborn e Minor. Queste due prime edizioni dell'opera di Novalis, dopo quella curata da F. Schlegel e Tieck ad inizio del 1800, risalgono rispettivamente al 1901 e 1907 – (1923 seconda ed.) e sono le stesse che hanno utilizzato W. BENJAMIN (*Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982) e lo stesso Schmitt per i loro lavori sul romanticismo e Novalis.

¹⁰ L'accostamento del Romanticismo di Müller ai primo romantici non rende giustizia alla filosofia di questi – prima ancora che al loro atteggiamento storico-politico – esponendo, infine, Schmitt alla stessa critica cui egli sottopone i romantici: uno Schmitt romantico? Malgrado la continua presa di distanza dagli aspetti – veri o così interpretati – più irrazionali del romanticismo, l'attitudine argomentativa schmittiana rivela al fondo dei tratti legati ad esso. Cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 196-7.

¹¹ *Ivi*, p. 208.

¹² *Ivi*, p. 209.

¹³ OF I, 61, 1; NS II, 104, 6.

¹⁴ Cfr. GALLI, *Genealogia*, cit., p. 214.

¹⁵ Se importante è stato sinora il contributo di M. Frank per la filosofia teoretica di Novalis, con il suo ultimo lavoro è proprio il problema dell'inizio della coscienza come auto-sentimento che viene affrontato. Alla necessità di un sentimento non concettuale, per cogliere l'originario, si affianca quella di un sentimento non cieco, per riflettere questo coglimento e farsi autocoscienza. La presenza di contenuti non concettuali del sentire – che aprirebbe la possibilità di un regresso fino al punto iniziale dell'azione originaria della coscienza – non basta a trasformare questi in contenuti di riflessione, quando la forma non è congruente a quella della riflessione. Una risposta che si basa sulla capacità dell'immaginazione produttiva, ed in particolare sulle sue categorie di movimento, e ben rende la capacità della coscienza di farsi immagine – ed immagine che raccoglie la dicotomia sentimento riflessione – è quella di G. Stanchina nell'unico lavoro in lingua italiana pensato come studio di una parte delle *Fichte Studien*, i commenti alla prima *Dottrina della scienza* fichtiana che Hardenberg redige nel 1795/6 e che elaborano categorie concettuali poi fondamentali per tutti gli ambiti della sua filosofia. Cfr. M. FRANK, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, in particolare pp. 257-259 e G. STANCHINA, *Il limite generante. Analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Guerini e Associati, Milano 2002.

¹⁶ Il filtro di Müller risulta fuorviante anche per un'altra ragione, già non più appartenente alla temperie primoromantica, ma a quella romantica, dieci anni dopo, e con condizioni politiche tali che le radici pietiste e gioachimite del pensiero di Hardenberg vengono passate sotto silenzio. La Restaurazione fa dell'autore de *La Cristianità* (apparsa secondo la scelta di Schlegel) un convinto fautore di Cristianesimo e monarchia.

¹⁷ Cfr. SCHMITT, *op. cit.*, p. 112. Equiparando liberalismo e romanticismo Schmitt rende chiaro che la libertà per lui è incapace di forma politica, e la libertà assoluta che vede nel soggetto romantico non può che essere informe. Questo il punto che fa problema: da un lato la libertà dell'Io in Novalis è legata alla sua capacità di scambiare con il Non Io, quindi non è assoluta, in secondo luogo nello Stato la figura del monarca è paradigma normativo. Secondo la lettura di Galli all'ipercriticismo dei romantici Schmitt additerebbe la mancanza di carattere genealogico, che renderebbe la loro critica incapace di uscire dalla criticità per raggiungere la contingenza concreta. Cfr. GALLI, *Genealogia*, cit., p. 218. Il passaggio dell'Io di Fichte a livello antropomorfo ed il tentativo di pensare la relazione come *primum ontologico* segnano, però, la tangenza del pensiero di Hardenberg alla radice del contingente molto più della decisione nello stato di eccezione.

¹⁸ Si fa riferimento qui al passo in cui Fichte denuncia la necessità degli opposti in termini poi ripresi da Novalis, ma

con valenza più ampia: «Senza Tu non c'è Io; senza Io non c'è Tu». Cfr. FICHTE, *Dottrina della scienza* del 1794/5, p. 156. Si veda inoltre il passo della *Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, in cui Fichte afferma che la «coscienza dell'individualità, infatti, è necessariamente accompagnata da un'altra coscienza, quella di un Tu, ed è possibile soltanto a questa condizione». Cfr. FICHTE, *Seconda Introduzione*, cit., p. 58. L'elaborazione di Hardenberg in senso direttamente politico del principio di interrelazione assume valore particolare a ridosso della dinamica del simbolo del sovrano, ed è questa la differenza più importante rispetto al meccanismo teoretico del *Diritto Naturale* fichtiano. Nell'indagine dell'evoluzione del plesso teoretico Io-Non Io in Io-Tu in Hardenberg e nella misurazione della distanza che progressivamente il pensiero di questi assume nei confronti di Fichte si avverte ancora la mancanza di un commento analitico completo alle *Fichte Studien*, là dove neppure il testo di Loheide costruisce un dittico e non istituisce un confronto. Cfr. B. LOHEIDE, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierende Diskurs*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 2000.

¹⁹ SCHMITT, *op. cit.*, p. 117.

²⁰ *Ivi*, p. 212.

²¹ Se Schmitt tende a vedervi la derivazione dall'Io assoluto di Fichte come una riduzione del mondo a *Stimmung* e immaginazione (cfr. *ivi*, p. 128), la conseguenza non potrà che essere quell'*occasionalismo* per cui ogni oggetto – oltre a rimanere tale, cioè oggettivato – scade a mero *pretesto* (cfr. p. 129).

²² *Ivi*, p. 140.

²³ *Ivi*, p. 141.

²⁴ Oltre alle parti da Uerlings, cit., dedicate alla ricezione novalisiana, di questa influenza parla H. W. KUHN, *Der Apokalyptiker und die Politik*, Rombach, Freiburg in Breisgau 1961, p. 217, a proposito della seconda guerra di coalizione e della condizione della Prussia nel 1807, anche in riferimento all'edizione degli scritti di Novalis, la prima, curata da Tieck e F. Schlegel. In essa, infatti, attraverso un'arbitraria scelta dei testi e nella loro disposizione altrettanto arbitraria, appariva la figura di un Novalis misticheggiante e assente dagli interessi del mondo. Assai articolato per quanto riguarda la trattazione di tutto ciò che riguarda *Fede e Amore* e gli *Aforismi politici*, il lavoro di Kuhn si preoccupa di porre in evidenza come alla base del principio operante in *Fede e amore* ci sia il rapporto di scambio ereditato da Fichte.

²⁵ Basti pensare, per questo, all'intonazione che a *Glauben und Liebe* darà A. Müller, citandolo nei suoi *Elemente der Staatskunst* (1806), quasi fosse un'opera di devota cristianità. Ne accenna I. Berthier nel suo bel lavoro sulla politica di Hardenberg, l'unico in lingua italiana, che tiene conto in modo molto preciso anche delle letture kantiane di Novalis, troppo spesso sottovalutate. Cfr. I. BERTHIER, *Discorso su Georg Philipp Friedrich von Hardenberg detto Novalis*, Clueb, Bologna 1980, p. 53.

²⁶ Questo problema è trattato in modo assai efficace in K. PETER, *Stadien der Aufklärung: Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1980, pp. 135-138. La prospettiva di Peter è attenta agli avvenimenti culturali e storici vicini alla stesura degli scritti politici novalisiani, oltre a presentare un efficace confronto con il *Diritto naturale* fichtiano.

²⁷ Prima di ricevere l'incarico come amministratore alle miniere di sale, Novalis era stato attuario presso il podestà distrettuale C. A. Just a Tennstedt, poi aspirante presso le saline a Weißenfels (Sassonia), fino al 1797. Cfr. OF II, sezione XIII; inoltre si veda la *Nota di lettura* di Desideri alla medesima sezione, OF II, pp. 799-803.

²⁸ Nella lettera di questi (cfr. NS IV, 520, 18) l'amico viene indicato come l'uomo che «potrebbe elevare un'intera generazione e far tacere la voce odiosa dell'egoismo, dell'idiozia e della brutalità». Hardenberg, malgrado la santificazione a genio di un romanticismo dello *Streben* verso l'assoluto, non era poi tanto ottimista, osserva Peter (*Stadien*, cit., p. 137) e probabilmente non credeva alle possibilità di un'azione che dirimesse politicamente il problema di questo tipo di conflitto fra parte e tutto nello Stato. Cfr. anche la lettera dello stesso von Carlowitz del 20 gennaio 1799, in NS IV, 516, 20.

²⁹ Importanti sono a riguardo le pagine che Kuhn dedica a questo ambiguo rapporto di interesse che Novalis nutrive per la struttura corporativa. Cfr. Kuhn, *op. cit.*, pp. 171-172.

³⁰ Cfr. KUHN, *op. cit.*, pp. 221-222.

³¹ L'osservazione è di H. KURZKE, *Romantik und Konservatorismus. Das "politische" Werk Friedrich von Hardenberg (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, Wilhelm Fink, München 1983, p. 258. L'impianto storiografico di questo lavoro non presenta elisioni nei punti più importanti del percorso teoretico e storico di Novalis, ed offre un quadro articolato ed analitico per quanto riguarda il tema della monarchia e della *umanizzazione* [*Menschwerdung*] attraverso lo Stato.

³² Cfr. PETER, *Stadien*, cit., p. 137.

³³ Così la critica schmittiana: «Quando Novalis ne parla [dello Stato come opera d'arte] dicendo che lo Stato è un *macroanthropos*, esprime un pensiero vecchio di millenni. Il romanticismo sta proprio in questo, nel considerare

questo uomo-Stato una «bella» individualità, e nel farne oggetto d'amore e di analoghi sentimenti». Cfr. SCHMITT, *op. cit.*, p. 179.

³⁴ G. W. F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1997 (prima ed. 1967), p. 182.

³⁵ «Lo Stato è un'opera d'arte, lo Stato della realtà storico-politica è solo un'occasione che permette all'attività creatrice del soggetto di produrre opere d'arte [...]». Cfr. SCHMITT, *op. cit.*, p. 179.

³⁶ Cfr. BERTHIER, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ *Ivi*, p. 21.

³⁸ Questa oscillazione dell'atteggiamento pietista nei confronti dello Stato è dovuta alla storia stessa del movimento, che inizialmente in lotta contro *Stände* e dispotismo, rinuncia poi ai germi di rivendicazione del suo messaggio quando riceve da Federico Guglielmo I la gestione degli istituti educativi in Prussia. Il mito dell'età dell'oro, quindi, bandito fin dai tempi di Lutero, è conservato dalle correnti mistiche pietiste, in un atto di consegna delle esigenze morali al mito, che ne conserva il contenuto senza più poterne animare il movimento. Cfr. BERTHIER, *op. cit.*, p. 23. Inoltre, per gli influssi del pietismo di Bengel e Oetinger su Novalis, cfr. PETER, *Stadien*, cit., p. 100.

³⁹ Cfr. BERTHIER, *op. cit.*, p. 27-28, e H.-J. MÄHL, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Carl Winter, Heidelberg 1965, in particolare pp. 243-244.

⁴⁰ OF II, 773, 670; NS III, 685, 25. Il frammento, che appartiene al gruppo di studi datati da SAMUEL e SCHULZ fra il settembre e l'ottobre del 1800 (Cfr. *Einleitung* in NS III, 553), rimanda, oltre che alla conoscenza della parte pratica della *Dottrina della scienza*, alla lettura novalisiana del *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, di cui sono rappresentativi alcuni frammenti già inseriti nel gruppo delle *Fichte Studien*, datati al periodo compreso fra l'estate e l'autunno del 1796. Cfr. MÄHL, *Einleitung* NS II, 29. Da un frammento dell'*Allgemeines Brouillon* emerge come Hardenberg avesse letto anche l'*Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen. Eine Schrift, die man erst zu lesen bitte, ehe man sie confiscirt* di Fichte (cfr. OF II, 503, 1100), e avesse seguito il dibattito sull'*Atheismusstreit*, come risulta evidente da una lettera nella quale Novalis giudica negativamente il sequestro del fascicolo del «Philosophisches Journal» nel quale compariva l'*Appellation*. Cfr. lettera a Dietrich von Miltitz del 6 febbraio 1799, in NS IV, 277, 20 e DESIDERI, note all'*Allgemeines Brouillon*, pp. 560-561.

⁴¹ Cfr. A. MASULLO, *La comunità come fondamento, Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1965, in particolare pp. 121-122, e 201. Alla possibilità di pensare l'interazione di soggetto e oggetto nell'*Egoità* (che Masullo chiama *Iità*, pp. 113 sgg.) è, per Fichte come per Novalis, subordinata l'origine del Tu, dove emerge chiaramente che la vita della sfera dello spirito sarebbe nulla senza la compresenza di Io e Tu.

⁴² Che consiste nell'abdicare alla sua posizione di predominio antropocentrico, cfr. OF I, 408, 109.

⁴³ «L'autentico dividuum è anche l'autentico individuum». OF II, 489, 952; NS III, 451, 1.

⁴⁴ OF II, 447, 762; NS III, 416, 23.

⁴⁵ Parlando della polarità in fisica Novalis cita – liberamente – la celebre frase di Hobbes: «Con la polarità si ha la separazione di ciò che è necessariamente connesso – un'ostilità – una reciproca soppressione e delimitazione. Vi è una connessione antinomica – domina il principio di *contraddizione* – status naturalis, polaris est bellum omnium contra omnes». OF II, 372, 479.

⁴⁶ La soluzione proposta in *La Cristianità* pone come mediatrice la gerarchia, riprendendo Plotino ed il neoplatonismo di Hemsterhuis, mentre è in *Fede e amore* che l'influsso del platonismo, pur sempre mediato dalla lettura di *Der Geist der spekulativen Philosophie* di Tiedemann si rende più evidente. D. Tiedemann, *Der Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg 1791-1797), cfr. DESIDERI, *Nota di lettura* all'*Allgemeines Brouillon*, OF II, 234.

⁴⁷ Novalis lettore di Platone? Se le citazioni testuali sono decisamente poche, Hardenberg conosceva non solo alcuni originali, ma soprattutto le mediazioni dell'opera di Tiedemann ed il *System der Platonischen Philosophie* di W. G. Tennemann, Leipzig 1792-95, Bd. I-IV. Cfr. OF II, 362, 459.

⁴⁸ OF II, 466, 851.

⁴⁹ «L'Io, come tale, non può dunque avere alcun diritto? L'Io quantitativo ecc. può però dunque avere diritti. L'Io, come manifestazione, ha diritti». OF I, 255, 643.

⁵⁰ Sul problema del diritto cfr. OF I, 198, 384; OF I, 245, 582; OF I, 99, 51 (in chiaro riferimento alla prima *Dottrina della scienza* di Fichte).

⁵¹ OF I, 445, 66. Da notare è in questo caso l'uso di *künstlich* in riferimento al processo di resa “artistica” dell'uomo, inserito in uno Stato che deve farsi *poetico* per sciogliere i suoi artifici, sostanzialmente per liberare l'uomo dal suo stesso essere mero artificio ed elevarlo ad *arte*, cioè a *genio*.

⁵² OF II, 660, 153.

⁵³ OF II, 342, 398; NS III, 314, 19.

⁵⁴ Schmitt giudica la comunità secondo il pensiero romantico come segno di quella secolarizzazione, assieme alla

storia, in cui il soggetto viene elevato ad estrema potenza, tanto che «ogni momento si trasforma in un punto che fa parte del sistema, e come la sentimentalità romantica si muove fra i due estremi dell'Io compresso e dell'espansione cosmica, così ogni punto è contemporaneamente un circolo, ed ogni circolo un punto. La comunità è un individuo allargato, l'individuo è una comunità concentrata». SCHMITT, *op. cit.*, p. 117. Se questo individuo fosse pensato attraverso il rapporto di scambio, e poi fatto giocare nell'ambito politico, la frase di Schmitt potrebbe sembrare esattamente un frammento di Novalis.

⁵⁵ J. G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fannesu Laterza, Bari 1994, p. 35.

⁵⁶ Cfr. OF II, 498, 1070. Cfr. con OF II, 349, 426: «La politica – la dottrina della società – la dottrina del matrimonio – rientrano nella *d[ottrina] superiore dell'u[omo]*, dove è in questione l'uomo composito».

⁵⁷ «Noi ci vediamo nel sistema, come *membri* – dunque in una linea ascendente e discendente, dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande – *uomini* di infinite variazioni. Noi comprendiamo naturalmente tutto ciò che è estraneo solo mediante *autoestranamento* – *autotrasformazione* – *autoservazione*. [...] Il principio dell'Io è *per così dire* l'autentico principio universale, comune e *liberale* – è un'unità senza essere *limite* e determinazione. Piuttosto, esso rende possibili e stabilisce tutte le determ[inazioni] – e dà loro una connessione e un significato assoluti. La *Seità* [*Selbstheit*] è il fondamento di ogni *conoscenza* – in quanto fondamento della permanenza in ciò che è mutevole – e anche il principio della suprema *molteplicità* – (*Tu*). (Invece di N[on] I[o] – *Tu*). / La comunità e la particolarità. Tutto può essere Io ed è Io o deve essere Io». OF II, 461, 820; NS III, 429-30, 13.

⁵⁸ «Uomo equivale in generale a universo – Non è niente di determinato – Può e deve essere determinato e indeterminato nello stesso tempo». OF II, 504, 1112.

⁵⁹ OF II, 325, 326.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ «Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione». È espressione di M. BUBER in *Il principio dialogico ed altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, p. 60. Con *Beziehung* Buber intende qui solo il rapporto Io-tu, mentre esclude il rapporto Io-Esso. La parola in Buber sorge con la relazione come «parola-base», anzi, essa è, per eccellenza, 'incontro'. Il problema è la trasposizione di una parola all'interno dello spazio pubblico dello Stato. Il re e la gerarchia di Hardenberg sono due tentativi di pensare il rapporto Io Tu aprendo la sfera politica dell'interrelazione alla pratica dello Stato.

⁶² Meno moderato di altri lavori è quello di R. VONNESSEN, *Natur und Entfremdung, die Eigentumsbegriff bei Novalis im Anschluß an das "Blüthenstaub" Fragment nr. 13* (Diss.), Freiburg 1974, che accentua molto il carattere pre-marxista di Novalis soprattutto in riferimento alla mercificazione e alienazione del lavoro, come è possibile – seppure estremamente forzato – leggere a ridosso del romanzo di iniziazione *Enrico di Ofterdingen*.

⁶³ «Il Paradiso è per così dire *sperso* su tutta la terra e perciò è divenuto così irriconoscibile ecc. – I suoi tratti dispersi debbono esser riuniti – Il suo scheletro deve venir riempito. Rigenerazione del Paradiso» OF II, 479, 929; NS III, 447, 5.

⁶⁴ Cfr. ad esempio *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Bari 1995, pp. 123-161. Il carattere del progresso secondo Kant è infinito, come rende chiaro *Das Ende aller Dinge*, «mutamento che prosegue all'infinito (nel tempo) [*ins Unendlich (in der Zeit) fortgehende Veränderung*] progredendo costantemente [*Fortschreiten*] verso il fine ultimo». Del testo si è consultata l'edizione curata da F. DESIDERI, in *Questioni di confine*, Marietti, Genova 1990, pp. 39-51.

⁶⁵ J. G. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, trad. it. *La missione del dotto*, Studio Tesi, Pordenone 1991 (primo ed. Editori Riuniti 1982), p. 28.

⁶⁶ Si veda il gustoso aneddoto raccontato da F. Schlegel in una lettera a Novalis di fine luglio 1798 (quindi poco dopo la pubblicazione del gruppo di frammenti, e nel momento in cui doveva essere decisa dalla censura la possibilità di dare alle stampe anche i *Politische Aphorismen*) in NS IV, 497, 15-26.

⁶⁷ MORETTI, *Nota di lettura a «Fede e amore» e «Aforismi politici»*, OF I, 422.

⁶⁸ OF I, 435, 29.

⁶⁹ OF I, 432, 22; NS II, 490, 21.

⁷⁰ Secondo KUHN, *op. cit.*, pp. 143-144, monarchia e repubblica si corrisponderebbero come forma e contenuto, ma questa partizione abbisogna di essere sostenuta teoreticamente, non dal punto di vista istituzionale.

⁷¹ Ne discute KUHN, *op. cit.*, p. 152, dimostrando come Novalis fosse comunque avverso a questa forma. Di questo rifiuto parla anche K. PETER, *Novalis, Fichte, Adam Müller. Zur Staatsphilosophie in Aufklärung und Romantik*, in UERLINGS, H., *Novalis und die Wissenschaft*, Niemeyer, Tübingen 1997, pp. 193-211, qui p. 253, spiegando come questa forma non potesse soddisfare né monarchia né democrazia. La prima è un *plus Staat* che si contrappone ad un *minus Staat*, protesta e anarchia contro un *maximum* di ordine e dominio.

⁷² Della critica allo Stato fridericiano parla già SAMUEL, *op. cit.*, p. 105, riferendosi al governo di Federico il Grande (1740-1786), il quale si pone come più significativo e geniale rappresentante dell'assolutismo illuminato, avviando lo stato tedesco gerarchico e territoriale degli inizi del 1700 a diventare un principato meccanico-burocratico e riformista. Questo aspetto riformista dello Stato criticato da Novalis poteva destare negli interpreti di *Glauben und Liebe* la tentazione di scorgervi dei segni di forte conservatorismo. «Dopo la morte di Friedrich Wilhelm I nessuno Stato, quanto la Prussia, fu amministrato come una fabbrica. Per quanto una simile amministrazione meccanica [*maschinistische Administration*] sia forse necessaria alla salute fisica dello Stato, al suo rafforzamento, al suo snellimento, è pur vero che esso, trattato esclusivamente in questo modo, finisce per andarne in rovina» OF I, 437, 36.

⁷³ OF I, 261, 651; NS II, 290, 35.

⁷⁴ PETER, *Stadien der Aufklärung*, cit., p. 105, mette in relazione l'elemento immaginativo come luogo della sintesi di democrazia e monarchia nello stato geniale. Come osservato già in precedenza, l'attenzione di Novalis si volge principalmente all'elemento repubblicano piuttosto che a quello democratico, anche in ragione di quella distinzione che certamente aveva letto nello scritto kantiano *Per la pace perpetua*, in cui la forma costituzionale più lontana dai caratteri repubblicani è proprio quella democratica, in quanto dispotica. Cfr. su Kant ed il problema politico, anche riguardo lo scritto *Zum ewigen Frieden* il saggio di RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in DUSO (a cura di) *Il potere*, cit., pp. 253-274, qui in particolare p. 267.

⁷⁵ Che secondo BERTHIER (*op. cit.*, p. 63) Novalis vedeva maturata nel disegno kantiano di *Per la pace perpetua*.

⁷⁶ Cfr. M. VERSARI, *La traccia d'oro verso le madri, Novalis: dalla storia al mito*, Pàtron editore, Bologna 1995, pp. 33-35, e GALLI, *op. cit.*, p. 208, il quale osserva che secondo Schmitt fra organicismi e romanticismo non vi siano solo elementi comuni, ma addirittura una sovrapposizione.

⁷⁷ Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di storia*, cit., pp. 163-207, in particolare p. 171. Cfr. BERTHIER, *op. cit.*, p. 58. Inoltre si veda Rametta, *Potere e libertà*, cit., pp. 263-268. Per il problema del dispotismo riconosciuto nella democrazia «diretta» alla Rousseau, che genera la necessità della distinzione operata da Kant fra le due forme sopra enunciate, si veda F. Fiore, *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in G. DUSO, (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1993 (prima edizione Bologna 1987); pp. 237-273, in particolare p. 263. Cfr. la lettera di Novalis a F. Schlegel del 1.1.1797 e quella del giorno successivo di Schlegel all'amico, documenti che testimoniano la vivacità di un dibattito in cui si era inserito anche il *Versuch über den Begriff des Republikanismus* del 1796 di F. Schlegel. NS IV, 193, 15 e NS IV, 467, 24.

⁷⁸ «Esso [lo stato kantiano] non farà che avallare i rapporti di proprietà che la Rivoluzione ha bensì sovvertito con l'eliminazione del privilegio feudale ed ecclesiastico, ma non certo cancellato». BERTHIER, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁹ OF II, 424, 661. Il frammento è da mettere in relazione con un altro luogo importante per la schematizzazione delle forme di governo in Novalis: «Gerarchia = monarchia. Governo di un singolo. Costituzione episcopale = aristocrazia. Governo di più persone. Protestantesimo = democrazia. *Governo di tutti* – e di ciascuno. Loro mescolanze – limitazioni ecc.». OF II, 312, 254. Corrispondente a questo è il celebre frammento sullo *stato poetico*, in OF I, 414, 122, nel quale la «vera democrazia» è legata al «Protestantesimo» come «uno stato di natura politico».

⁸⁰ Cfr. OF II, 381, 502.

⁸¹ «Soluzione del problema politico principale./ È possibile una vita politica?/ Oppure/ Sono possibili delle connessioni a priori degli elementi politici opposti?/ Stato geniale. (Riunione degli opposti)». OF II, 314, 262.

⁸² Cfr. BERTHIER, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁸³ «Lo Stato fu sempre istintivamente *suddiviso* in base alla *relativa* intuizione e conoscenza della natura umana – lo Stato fu sempre un macroantropo – le corporazioni = i membri e le singole forze – i ceti = le facoltà. La nobiltà era la facoltà etica – i sacerdoti la facoltà religiosa – i dotti l'intelligenza, il *re la volontà. Uomo allegorico*» OF II, 314, 261. I frammenti importanti che rimandano agli *Stände* sono, all'interno dell'*Allgemeines Brouillon*, i nn. 179, 1128, 305.

⁸⁴ Cfr. OF II, 503, 1106.

⁸⁵ OF I, 438, 37.

⁸⁶ OF I, 390, 74.

⁸⁷ OF I, 390, 74.

⁸⁸ «Per conto mio potrebbe essere attuale la lettera. Non è una gran lode per quest'epoca che essa sia così distante dalla natura, così insensibile alla vita familiare, così avversa alle forme societarie più belle e poetiche [*Gesellschaftsform*]. Come si stupirebbero i nostri cosmopoliti se apparisse loro il tempo della pace perpetua e se scorgessero l'umanità migliore sotto forma di monarchia! Il collante cartaceo che attualmente tiene attaccati [*zusammenkleistert*] gli uomini verrebbe polverizzato e lo spirito scaccerebbe i fantasmi [*Gespenster*] apparsi al suo posto nelle lettere [...] e fonderebbe tutti gli uomini come una coppia d'amanti [*ein paar Liebende*]» OF I, 430, 16. «Dove non sono dei, regnano spettri». OF II, 605.

⁸⁹ OF I, 428, 6. Il passo appartiene alla *Prefazione a Fede e amore*, gruppo di frammenti pubblicati nel luglio del 1798. A questa raccolta era precedente quella di *Blumen*, pubblicata nel numero di giugno degli *Jahrbücher der*

Preußischen Monarchie unter der Regierung von Friedrich Wilhelm III», e doveva far seguito quella dei *Politische Aphorismen*, che comparirà, invece, solo nel 1846 nell'edizione delle opere di Novalis curata da Tieck e von Bülow. Dopo la pubblicazione di *Fede e amore*, Hardenberg viene invitato a cambiare pseudonimo. Si veda in proposito la lettera con la quale F. Schlegel invita Novalis a Berlino per la cerimonia d'incoronazione di Federico Guglielmo III e la moglie Luise, cui *Fede e amore* erano dedicati (NS IV, 493-496). In questa missiva Schlegel concorda in generale con l'amico (NS IV, 493, 35) nell'idea di monarchia, ma poco oltre rimanda alla necessità di una discussione con lo stesso per chiarire i caratteri più propri (*Eigentümlichkeit*) della monarchia (NS IV, 494, 35).

⁹⁰ Si tenga conto di ciò che lo stesso Novalis scriveva in una lettera datata 11 maggio 1798 a F. Schlegel, inviandogli il manoscritto del complesso di frammenti («Senza fede e amore, non bisogna leggerlo, il resto lo dice la prefazione», NS IV, 253, 30).

⁹¹ «Arbitrio di natura e costruzione artificiale si intrecciano, se li si risolve spiritualmente. Lo spirito li rende entrambi fluidi. Lo spirito è in ogni tempo poetico. Lo Stato poetico – è lo Stato vero, compiuto. Uno Stato molto spirituale sarà automaticamente poetico. Quanto più spirito, scambio spirituale c'è nello Stato, tanto più esso si avvicinerà a quello poetico [...] tanto più lo spirito dello Stato assomiglierà allo spirito di un uomo singolo, esemplare». OF I, 416, 122; NS II, 468, 16.

⁹² Cfr. F. FISTETTI, *Idoli del politico*, Dedalo, Bari 1990, p. 296: «Questa è la vera idolatria della modernità: la credenza che il soggetto sia rappresentabile e, quindi, interamente inscrivibile (o, meglio, de-portabile) nell'unità e stabilità della sfera rappresentativa del politico». La mancanza di uno «spirito assoluto» pregiudica la possibilità di «un'essenza "propria", stabile ed invariante dell'*imago* (della rappresentazione-rappresentanza) con cui "identificarsi"» (*ivi*, p. 295).

⁹³ OF I, 430, 17.

⁹⁴ Cfr. OF I, 408, 109.

⁹⁵ Il genio è l'elemento trascendentale dell'uomo, che nello Stato viene elevato a potenza. Interessante è accostare il re di Hardenberg con l'*Urbild* di Cristo del Kant di *La religione*, punto tensivo di un «dovere umano universale», tanto che la ragione lo presenta come modello da imitare. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di M. Roncoroni e V. Cicero, Bompiani, Milano 2001, p. 159, paragrafi 73-75. Importante è anche la dinamica dello schematismo dell'analogia, che opera nella sfera del passaggio sensibile-soprasensibile (KANT, *La religione*, cit., pp. 168-169, paragrafi 83-84), la sfera del simbolo e dell'immaginazione produttiva di Hardenberg.

⁹⁶ OF I, 431, 18; NS II, 489, 18. Per quanto riguarda il peso dell'azione scenica della figura regale si rimanda anche alle osservazioni di Ethel Matala DE MAZZA, *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Rombach, Freiburg am Breisgau 1999, p. 171. Il testo giunge a colmare con profitto una grande lacuna degli studi sul primo romanticismo. Solo con la valutazione della simbologia de *La Cristianità* (p. 132 sg.) non è possibile qui concordare, là dove DE MAZZA carica il testo di un messaggio di restaurazione del Cristianesimo che il testo, invece, non presenta, proprio nel momento in cui utilizza l'immagine della Chiesa trasfigurandola e trasponendola in un processo storico del quale essa diviene una funzione.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Al motivo orfico presente nella figura della regina si riferisce Versari, *op. cit.*, p. 25, richiamando l'attenzione sul fatto che già in *Blumen*, nei versi intitolati *Il genio morente*, si fa riferimento al legame fra il «genio morente» e «l'antica patria [*die alte Heimat*]». Per quanto riguarda Luise, moglie del re incoronato il 16 novembre del 1797, i tratti della figura storica sfumano quasi nella leggenda, non solo attraverso *Fede e amore*, tanto che l'influenza del suo mito è ancora presente ai tempi della Repubblica di Weimar, cfr. KURZKE, *op. cit.*, p. 174.

⁹⁹ B. SENKEL, *Individualität und Totalität*, Niemeyer, Tübingen 1983, p. 126, risolve con una sorta di sillogismo il rapporto uomo-stato-matrimonio: «L'uomo è un matrimonio, l'uomo è lo Stato, lo Stato è un matrimonio».

¹⁰⁰ OF I, 446, 67. Sia H. TIMM, *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Syndakat, Frankfurt am Main, 1978, p. 88, sia SAMUEL, *op. cit.*, p. 98, parlano dello Stato come ciò che deve essere pervaso dallo spirito della famiglia. Il matrimonio passa da un aspetto prettamente amoroso a quello quasi «corporativo» della famiglia, per cui la «coppia di amanti» di *Blumen* non sarebbe da concepirsi sotto l'aspetto solo intersoggettivo del rapporto, ma come modello del *corpus* dello Stato, che consta di tanti matrimoni sussunti in uno solo, quello di re e regina.

¹⁰¹ OF I, 376, 47. NS II, 432, 4. Si veda anche OF I, 380, 59: «L'impulso sociale è un impulso organizzativo. Tramite questa assimilazione spirituale sorgono spesso, da componenti comuni, una buona società ed un uomo ricco di spirito».

¹⁰² Cfr. PETER, *Stadien*, p. 89. Come Novalis, osserva Peter, anche l'Hegel di *Über die Behandlungsarten des Naturrechts* (1802/1803) criticava le posizioni del *Diritto naturale* fichtiano, sfruttando il meccanismo dell'interrelazione, ma al contempo cambiando il segno alcuni elementi. Il valore dell'«invito» (*Aufforderung*), che in Fichte è carattere di relazione fra soggetti, in Hardenberg assume come fonte lo stesso re, segno per la *formazione* individuale e collettiva.

¹⁰³ OF I, 431, 18.

¹⁰⁴ Come ben vede Meuter, Novalis è fortemente influenzato sia dalla Rivoluzione francese che dall'Illuminismo. Pur convinto della necessità storica della rivoluzione, poiché capiva le ingiustizie dell'*ancien régime* e le mancanze delle direzioni statali, Novalis non era monarchico nel senso di un'autorizzazione legittimistica di chi governa di fatto, ma nel senso di una pretesa di comportamento ordinata e normativa. La ricerca di una terza via alternativa sia alla continuazione sul cammino della rivoluzione sia al ritorno allo stato prerivoluzionario conduce, al di là della falsa alternativa di un oscurantismo legittimistico e di un filisteismo rivoluzionario repubblicano radicale, ad una figurazione che unisce monarchia e repubblica, ad uno stato universale che ha lo spirito di una fiabesca Cristianità medievale e la forma di una Prussia *qui ed ora* ricca dell'attesa di un nuovo re appena incoronato, come testimoniano i frammenti di *Fede e amore*. Cfr. G. MEUTER, *Der janusgesichtige Novalis. Zum Standort der Frühromantik in der politischen Ideengeschichte*, in *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, a cura di J. Weiß e U. Helduser, Kassel U. P., Kassel 1999, pp. 101-129. Nell'alternanza dialettica – non legata a riconciliazioni in un terzo – della storia vi è la congiunzione fra un principio idealistico-soggettivo della rivoluzione ed uno naturalistico-organico. Cfr. Samuel, *op. cit.*, p. 23 e M. Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, p. 186.

¹⁰⁵ « Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde », « Poiché attraverso la legge giunge la conoscenza dei peccati ». Nella traduzione luterana (*Römerbrief*, 3, 19), si propone qui il passo della lettera ai Romani in cui Paolo accenna alla dialettica legge-peccato, che Esposito (*Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002) individua come prima figura “immunitaria” nel pensiero paolino. Cfr. Esposito, *op. cit.*, p. 75. È una sorta di peccato originale che deve essere espiato proprio con la caduta nella storia, nella quale sono contenute rinascite – Cristo come «nuovo Adamo» – e che viene a fondersi con la vicenda di ogni uomo come scrittura del libro sacro. La storia diventa Vangelo, Bibbia, da un lato nel senso gioachimita e lessinghiano, dall'altro nel senso del progresso infinito ereditato da Kant e dall'illuminismo. Cfr. OF II, 350, 433.

¹⁰⁶ « Astrazione assoluta – annihilito del tempo presente – apoteosi del futuro, del mondo propriamente migliore: questo è il nocciolo dei comandamenti del Xtiesimo – e con ciò si collega alla religione degli antiquari, alla divinità del tempo antico, alla produzione dell'antichità come la seconda ala principale – entrambe tengono l'universo, come il corpo dell'angelo, in eterna librazione [*Schweben*] – in eterno godimento di *sp[azio]* e *t[empo]* » OF II, 1095, 502; NS III, 469, 3. È singolare che l'altro passo in cui si pensi alla figura angelica – quasi un *hapax* nei testi novalisiani – sia proprio contenuto nel testo della Cristianità, e come annuncio di una nuova età dell'oro attraverso «l'infinito gioco» delle pieghe del velo della vergine, come «potente battito d'ala che indica il passaggio di un angelico araldo». OF II, 605.

Bibliografia

Edizioni di riferimento dell'opera novalisiana

NOVALIS:

Schriften, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel in collaborazione con H. J. Mähl, H. Ritter e G. Schulz, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: 1960-1988.

Opera filosofica, edizione italiana in due volumi a cura di G. Moretti e F. Desideri, Einaudi, Torino: 1993.

Sul pensiero di Novalis

BENJAMIN, W., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino: 1982.

DESIDERI, F., *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano: 1998.

FRANK, M., e G. KURZ, *Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*, in *Geist und Zeichen*, a cura di H. Anton, Heidelberg: 1977, pp. 75-97;

FRANK, M., XV e XVI *Vorlesungen in Einführung in die frühromantische Ästhetik, Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1989, pp. 248-287;

FRANK, M. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.: 2002.

HASLINGER, J. *Die Ästhetik des Novalis*, Hain, Königstein: 1981.

IBER, C. *Frühromantische Subjektkritik*, in «Fichte Studien», 12 (1997), pp. 111-127.

JANZ, R. P. *Autonomie und soziale Funktion der Kunst. Studien zur Ästhetik von Schiller und Novalis*, J. B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung, Stuttgart: 1973.

KREFT, J. *Die Entstehung der dialektischen Geschichtsmetaphysik aus den Gestalten des utopischen Bewußtseyns bei Novalis*, in «Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur-Wissenschaft und Geistesgeschichte», 39 (1965), pp. 213-246.

LOHEIDE, B. *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierende Diskurs*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta: 2000.

MÄHL, H.-J. *Novalis und Plotin. Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des «Allgemeinen Brouillon»*, in «Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts» (1963), 139-250.

MASINI, F. «Mundus alter et idem», *L'utopia «estetica» nei «Frammenti» di Novalis*, in «Fondamenti», 1985, pp. 71 sgg., ora in *Le stanze del labirinto*, Ponte delle Grazie, Firenze: 1990, pp. 93-111.

MORETTI, G. *L'estetica di Novalis. Analogia e principio poetico nella profezia romantica*, Rosenberg & Sellier, Torino: 1991.

RAMETTA, G. *Novalis, Fichte und die Wissenschaftslehre nova methodo*, in «Fichte Studien», 16 (1999), pp. 433-452.

SCHREIER, J. «Ich bin du», *der 'dialogische' Gedanke des Novalis* (Diss.), Köln: 1977.

STANCHINA, G. *Il limite generante. Analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Guerini e Associati, Milano: 2002.

VERSARI, M. *La traccia d'oro verso le madri, Novalis: dalla storia al mito*, Pàtron editore, Bologna: 1995.

WANNING, B. *Statt Ich-Du! Die Umwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre ins Dialogische durch Novalis (Friedrich von Hardenberg)*, in «Fichte Studien», 12 (1997), 153-169.

Sul problema politico e sulla storia in Novalis

- BERTHIER, I. *Discorso su Georg Philipp Friedrich von Hardenberg detto Novalis*, Clueb, Bologna: 1980.
- DE MAZZA, E. M. *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Rombach, Freiburg in Breisgau: 1999.
- DESIDERI, F. *Il velo di Iside. Coscienza, messianismo e natura nel pensiero romantico*, Pendragon, Bologna: 1997.
- FRANK, M. *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik*, Winkler, München: 1972.
- KUHN, H. W. *Der Apokalyptiker und die Politik*, Rombach, Freiburg in Breisgau: 1961.
- KURZKE, H. *Romantik und Konservatorismus. Das "politische" Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, Wilhelm Fink, München: 1983.
- MÄHL, H.-J. *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Carl Winter, Heidelberg: 1965.
- MAHONEY, D. F. *Novalis' "Glauben und Liebe" oder die Problematik eines 'poetische Staats': in Revolution und Autonomie*, Niemeyer, Tübingen: 1990, pp. 192-203.
- MASINI, F. *Norma e caos nell'universo dei Romantici*, in F. Masini, *Il travaglio del disumano. Per una fenomenologia del nihilismo*, Bibliopolis, Napoli: 1982, pp. 25-44.
- MEUTER, G. *Der janusgesichtige Novalis. Zum Standort der Frühromantik in der politischen Ideengeschichte*, in *Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen*, a cura di J. Weiß e U. Helduser, Kassel U. P., Kassel: 1999, pp. 101-129.
- O'BRIEN, W. A. *Novalis. Signs of Revolution*, Duke University Press, Durham & London: 1995.
- PESCHKEN, B. *Versuch einer germanistischen Ideologiekritik*, J. B., Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart: 1972.
- PETER, K. *Stadien der Aufklärung: Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden: 1980.
- PETER, K. *Novalis, Fichte, Adam Müller. Zur Staatsphilosophie in Aufklärung und Romantik*, in Uerlings, H., *Novalis und die Wissenschaft*, Niemeyer, Tübingen: 1997, pp. 193-211.
- PIKULIK, L. *Der Sanfte Radikalist. Über die Staatschrift «Glaubenn und Liebe» von Novalis*, in *Les Romantiques allemands et la Révolution française*, Actes du colloque International organisé par le Centre de Recherches «Images de l'Étranger», éd. par Gonthier-Louis Fink, Strasbourg : 1989, pp. 147-163.
- SAMUEL, R. *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis), Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, V. Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main: 1925.
- SCHMITT, C. *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, 1968 terza ed., trad. it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano: 1981.
- SENKEL, B. *Individualität und Totalität*, Niemeyer, Tübingen: 1983.
- STRACK, F. *In Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg*, Niemeyer, Tübingen: 1982.
- SUMMERER, S. *Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichte-Rezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen F. Schlegels und Hardenbergs*, Bouvier V. Herbert Grundmann, Bonn: 1974.
- TIMM, H. *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Syndakat, Frankfurt am Main: 1978.
- VONNESSEN, R. *Natur und Entfremdung, der Eigentumsbegriff bei Novalis im Anschluß an das "Blüthenstaub" Fragment Nr.13. (Diss.)*, Freiburg: 1974.

WINKLER, G. B. *Friedrich von Hardenberg (Novalis) "Die Christenheit oder Europa" über die Tyrannei der Buchstaben, Reformations und Revolutionskritik*, in *L'idea di libertà nella cultura tedesca delle aree linguistiche italiana e tedesca*, Atti del XXI convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano: 10-15 aprile 1989, pp. 531, 538.

Altri testi su secolarizzazione, romanticismo e monarchia

CAROSSO, D. *Il comunismo degli spiriti. Forma e Storia in un frammento di Hölderlin*, Donzelli, Roma: 1995.

COMETA, M. *Iduna. Mitologie della ragione*, Novecento, Palermo: 1984.

DESIDERI, F. *Questioni di confine*, Marietti, Genova: 1990, pp. 39-51

DUSO, G. *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano: 1988.

_____ (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma: 1999.

ESPOSITO, R. *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino: 1998.

_____. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino: 2002.

FIGGIS, N. *The Divine Right of Kings*, Torchbook, USA: 1965 (prima ed. 1896).

FISTETTI, F. *Idoli del politico*, Dedalo, Bari: 1990.

FRANK, M. *Mitologie della ragione. Due secoli di critica della razionalità e nostalgia di una «nuova mitologia»*, trad. it. di D. D'Amico in *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, a cura di M. Cometa, Studio Tesi, Pordenone: 1989, pp. 3-31.

GALLI, C. *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna: 1996.

GIVONE, S. *Secolarizzazione e pensiero tragico*, in *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, a cura di M. Cometa, Studio Tesi, Pordenone: 1989, pp. 223-247.

KANTOROWICZ, E. H. *The kings' two bodies*, Princeton U P 1966, trad. it. *I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi Torino: 1989.

KOSELLECK, R. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna: 1972.

MASULLO, A. *La comunità come fondamento, Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria scientifica editrice, Napoli: 1965.

MATASSI, E. *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Guida, Napoli: 1983.

MEUTER, G. *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlin: 1994.

MEDERER, W. *Romantik als Aufklärung der Aufklärung?*, Peter Lang, Frankfurt: 1987,

MITTNER, L. *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, G. D'Anna, Messina-Firenze: 1954.

OETINGER, F. C. *Pensieri sul sentire e sul conoscere*, «Aesthetica Preprint», 57, Palermo: Dicembre 1999.

OSCOLATI, R. *Pia Desideria. Il «manifesto» del pietismo tedesco*, a cura di R. Osculati, Claudiana, Torino: 1986.

SAVIANE, R. *Goethezeit. Studi di letteratura tedesca classico-romantica*, Bibliopolis, Napoli: 1987.

SCHMITT, C. *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna: 1972.