

Introduzione ai *Memorabili socratici* di J.G. Hamann

Socrate e il Settecento ovvero dell'ambiguità.

Le *Sokratische Denkwürdigkeiten* [S.D.] di Johann Georg Hamann si inseriscono, pur in modo originale e critico, in una vera e propria tradizione di interventi *socratici* che percorre tutto il XVIII secolo¹. Una produzione che, tra l'altro, si rapporta in modo doppiamente complesso alla figura e all'insegnamento del Socrate storico. Infatti, alle strutturali difficoltà di ricostruzione dei suoi tratti, o più semplicemente all'arduo ufficio di indirizzo tra le differenti versioni testimoniate nell'antichità, si aggiungeva nel Settecento una massiccia proiezione ideologica, che finiva per deformare, a uso della contemporaneità e delle sue battaglie, il senso della missione socratica, fruendone nei contesti più vari e per le operazioni più disparate.

Per molti versi il destino di Socrate nel XVIII secolo è analogo a quello toccato a altri pensatori, come Spinoza, Leibniz e, parzialmente, Bacone: quello, in altre parole, di essere rivisitato al di fuori di un reale interesse storico-filosofico (in un'epoca in cui tale interesse veniva definendosi), molto spesso a prescindere da competenze culturali che autorizzassero una collocazione problematica. Con una scontata conseguenza: Socrate finiva per essere adottato come campione, mitizzato, di progetti e campagne culturali addirittura in reciproca contraddizione.

D'altro canto, pur parlando del XVIII secolo, abbiamo volutamente evitato di coinvolgere direttamente il termine *Illuminismo*, sia perché ciò avrebbe comportato, in ogni caso, problemi non semplici di definizione (sostanziali e cronologici), sia perché, anche accettandone l'accezione vulgata, la produzione a sfondo *socratico* è in parte significativamente rivolta proprio contro certo superficiale *rischiaramento*. Di là dalla polemica genericamente anti-illuministica (vedremo poi in che senso) condotta nelle S.D. da Hamann, la figura di Socrate era in realtà già stata utilizzata in chiave *eversiva* rispetto al clima culturale in voga e agli orientamenti teorici dominanti all'epoca. I quali, tuttavia, si erano ampiamente e articolatamente serviti dell'Ateniese per riflettere, secondo modalità variabili, sulla propria "modernità".

Socrate bifronte

Così è innegabile che il Settecento abbia adottato Socrate come *testimone* (*martire*) coerente (fino al sacrificio) di una lotta contro pregiudizi e superstizioni, da un lato, contro le presunzioni sofistiche e la pedanteria saccente, dall'altro. Se la progressiva affermazione dell'*autonomia* (in senso kantiano) della ragione è indiscutibilmente identificabile come uno dei caratteri fondamentali che possono definire il progetto illuministico, allora Socrate, per il proprio scontro con l'autorità politica e con i valori *eteronomi* che essa pretendeva d'imporre, si prestava a divenire immediatamente campione *illuministico*, *libero pensatore* - come accadeva sia in *A Discourse of free-thinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd free-thinkers* (1713) di Anthony Collins, sia, particolarmente, in *The life of Socrates* (1749) di John Gilbert Cooper (una fonte del saggio hamanniano) - o vittima sacrificale dell'intolleranza, come nei riferimenti di Bayle, Voltaire, Lange, Bonnet, Edelmann. In tutti i

¹) Sono fondamentali sull'argomento B. Böhm, *Sokrates im 18. Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig, 1929, Neumünster, 1966; E. Abme, *Sokrates in der deutschen Literatur*, Utrecht, 1949; R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau, la conscience en face du mythe*, Paris, 1967; K. Gründer, *Sokrates im 18. Jahrhundert. Verbum et Signum. Bd.1: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, München, 1975. Al primo di questi testi abbiamo fatto riferimento nella nostra ricostruzione.

casi citati, in ogni modo, più degli eventuali risvolti politici, la figura di Socrate era richiamata, più o meno direttamente, all'interno di un orizzonte connotato da interessi etico-religiosi e segnato dall'impegno per la tolleranza.

Non mancavano quindi opere specificamente dedicate al ripensamento del significato civile e politico dell'insegnamento socratico (ad esempio J.W. Feuerlin *Diss. hist.-philos. ius naturae Socratis delineans*, 1719), che puntavano a rimarcare il contributo nella determinazione dei fondamenti generali della convivenza sociale, oppure a metterne in evidenza proprio le incoerenze di impegno tra famiglia e comunità (F. Mentz *Socrates*, 1716). Tuttavia, nell'ambito del richiamo socratico alla centralità dell'indagine sull'uomo il Settecento sembrava prevalentemente interessato a approfondire gli sviluppi connessi all'orientamento interiore e al conseguente nuovo rapporto con il divino. In considerazione della nostra intenzione introduttiva rispetto al testo delle *S.D.*, è rilevante lo scandaglio di quei percorsi, che, oltretutto, si rivelano spesso accidentati, intrecciandosi problematicamente - specie nel caso della produzione tedesca - istanze diverse e contraddittorie: razionalistiche, anti-intellettualistiche, mistiche, deistiche, teistiche.

Una linea interpretativa che tende a imporsi in apertura del secolo è quella rappresentata da F. Charpentier, la cui *La vie de Socrate* (la fonte principale del lavoro di Hamann) fu tradotta in tedesco da C. Thomasius nel 1692, con ulteriori puntualizzazioni ermeneutiche. La proposta accentuava, con ammiccamenti cartesiani, la presenza di tratti cristiani, o anticipatori del cristianesimo, nell'opposizione socratica allo scetticismo e all'ateismo sofistici, nella disponibilità alla ricerca della verità. L'autore individuava così, nell'appello alla consapevolezza e all'*autodominio*, coniugato con la polemica contro la pedante astrattezza sofistica, una rivoluzionaria sensibilità per la vita umana e l'educazione della gioventù.

Aspetti, questi, ripresi e approfonditi da C.F. Börner in *Oratio solemnis de Socrate* (1707), il quale scorgeva nell'Ateniese la provvidenziale incarnazione di una compiuta personalità etica geniale: un equilibrato razionalismo morale, in cui padronanza delle passioni, auscultazione della propria interiorità, consapevolezza del divino convergevano nel determinare una nuova idea di felicità. Inoltre la lettura di Börner evidenziava con puntualità le analogie con il cristianesimo, in particolare la coscienza della distanza tra uomo e Dio e dunque della trascendenza, innestata nel *sapere di non sapere* socratico.

Pur impegnato a non sradicare Socrate dal suo sfondo storico, pagano, e conservandogli quindi tratti certamente non cristiani, J. Clericus nel suo *Aeschinis Socratici Dialogi tres* (1711) aveva poi ulteriormente sviluppato, accanto al carattere pedagogico della figura del filosofo, della sua *ignoranza*, l'aspetto dell'indagine etica socratica, proponendola, quasi in chiave tipologica, come preparatoria rispetto alla vera religione cristiana.

Al moderato razionalismo di questa lezione, alla sua insistenza sui temi della consapevolezza, del *lumen naturale*, dell'apertura alla ricerca etico-religiosa, si riallacciava, in Germania, la scuola di Wolff, specialmente con Gottsched, per ribadire nella figura di Socrate la saldatura tra pensiero e vita, la testimonianza di una fondamentale norma etica, l'aspirazione a una perfezione morale che si palesava come rivelazione del divino (nuovamente prefigurazione cristiana), tanto più viva in quanto capace di smascherare le ipocrisie e la pedanteria dei *dottori*, specialisti nelle Scritture. Lo stesso C.M. Wieland, una delle personalità di spicco nella cultura tedesca del Settecento, in qualche modo può allinearsi a questa tradizione, per la centralità attribuita all'impegno socratico per lo sviluppo equilibrato delle capacità umane, per la saldatura costante tra vita e ricerca filosofica. L'amore della vita, il rifiuto del fanatismo erano per Wieland tratti altrettanto essenziali di quella personalità, di cui poi si svisceravano particolarmente gli interessi pedagogici, riconoscendo a Socrate un obiettivo formativo ampiamente condivisibile dai contemporanei:

«der Mensch muss gewissermassen sein eigener zweiter Schöpfer sein»².

Se allora in questa strategia, accanto a spunti polemici contro certo piatto conformismo ortodosso, prevalgono gli aspetti moderati, che fanno di Socrate un modello spendibile nella contemporaneità, un esempio vivente delle correnti concezioni dell'uomo, o puntano addirittura, come nel caso di Gottsched, a presentare il socratismo come versione popolare del wolffismo, è pur vero che il razionalismo settecentesco aveva altro ancora da recuperare nell'insegnamento dell'Ateniense.

I già citati Collins e Cooper, adottandolo come *libero pensatore*, se per un verso riproponevano il nesso privilegiato tra Socrate e il divino, per altro lo risolvevano in una direzione affatto diversa da quella in prevalenza calcata dagli interpreti tedeschi. Socrate diventava, in questo caso, campione di una battaglia anticlericale, anti-oscurantista, per il ripristino della purezza dell'originaria religione naturale. Non solo, ma si accentuava l'autonomia dell'etica socratica, di una virtù non poggiante sulla rivelazione positiva, che piuttosto rinviava a quel canone naturale intorno a cui gli uomini potevano sviluppare i propri rapporti e delineare una corretta concezione del divino. Nella prospettiva *deistica* Socrate era così caduto vittima del potere sacerdotale, da cui rivendicava l'emancipazione.

Un'analoga campagna energicamente anti-dogmatica, che utilizzava la figura di Socrate per scardinare credenze ortodosse e contrapporre, in sostanziale sintonia con il suo insegnamento, alle cristallizzazioni contemporanee la purezza di un messaggio cristiano originario, è quella portata avanti da J.A. Eberhard in *Neue Apologie des Sokrates* (1772). La difesa passava attraverso il confronto tra la razionalistica interpretazione della virtù socratica e quella dei testi teologici cristiani, per giungere a discutere la tradizionale denuncia dell'insufficienza dell'etica pagana, e la specifica contraddittorietà della dannazione eterna. In qualche modo vicina all'ottica deistica era anche l'accentuazione delle convergenze tra l'ottimismo terreno del presunto razionalismo di Socrate e lo spirito originario del cristianesimo, su cui sarebbe poi intervenuta l'ipoteca delle censure patristiche e dell'epocale cesura di Agostino.

La religione di Socrate

Seppur differenziati e articolati al loro interno, questi orientamenti ermeneutici sembrano condividere un assunto di base: la cristallina trasparenza del personaggio Socrate, la sua sostanziale monoliticità. Le difficoltà sono solo esteriori, nel rapporto con il mondo greco e con i contemporanei: i problemi veri sono quelli aperti dal confronto con la rivelazione cristiana.

In sé più problematica e vivace è invece la lettura, prevalentemente centrata sugli aspetti religiosi del socratismo, proposta da diversi autori, di area francese e tedesca, accomunati dalla stessa più o meno evidente propensione per una religiosità intensa e vissuta, aperta al misticismo. In questo senso fondamentale, per la sua ricaduta nell'ambito culturale tedesco, è la lezione di P. Poiret, contenuta in *L'économie divine ou système universel et démontré des ouvres et des desins de Dieu envers les Hommes* (1687).

Essa si impone nella nostra ricerca sia per la proposta esegetica di ridurre l'essenza dell'insegnamento socratico al ripiegamento intimistico, all'esperienza drammatica del vero Dio, al rovesciamento dei valori correnti nell'interiorità, sia per la fruizione della rivoluzione socratica allo scopo di contestare, sulla base dell'esempio della fede vivente e attiva dell'Ateniense, non solo la piatta e tiepida adesione al cristianesimo di molti contemporanei, ma anche, più in generale, una cristianità vincolata eccessivamente alla lettera della rivelazione, e incapace di svilupparne e esperirne l'efficacia beatificante. Muovendo dal personale convincimento della centralità dell'illuminazione interiore nell'autentica religiosità, Poiret rintracciava in Socrate un modello di tale illuminamento, insistendo più di altri

²) <<l'uomo deve certamente essere il secondo creatore di se stesso>>.

interpreti sull'apertura al divino implicita nel tema del *genio*, e sull'obbedienza socratica alla parola e alla luce del vero Dio, per finire con una sostanziale divinizzazione.

Sempre molto stimolante in prospettiva hamanniana un altro saggio in lingua francese, la *Diss. sur l'ironie de Socrate, sur son prétendue Démon familier et sur ses moeurs* (1723), dell'Abbè C.F. Fraguier, che proprio nel *genio* aveva riconosciuto l'aspetto più peculiare della figura di Socrate, privilegiandone le sfumature istintuali per negare la possibilità di una sua riduzione razionalistica: il filosofo era dunque letto dal punto di vista di un *fureur prophétique*, infallibile, inspiegabile, che richiedeva solo di essere vissuto. Anche dell'*ironia* socratica Fraguier forniva una lettura fortemente improntata alla trascendenza, in quanto espressione umana dell'indicibile e incomprendibile, interiore *splendore* della luce divina, strumento (dalle risonanze mistiche) del costante impegno dell'Ateniense contro lo scadimento, la corruzione, dall'autore rilanciato nella contemporaneità.

Analogamente a quanto registrato nel caso del gesuita francese, nella tradizione pietistica tedesca si pose particolarmente l'accento sull'*interiorità* del messaggio socratico, che s'intrecciava idealmente con l'intimismo del movimento. D'altra parte però, di là dalle indicative assonanze, i pietisti si preoccuparono anche di rilevare le profonde differenze tra quell'insegnamento e le proprie convinzioni. La cesura più consistente era legata alla drammatica esperienza del peccato e della corruzione che si scontrava ovviamente con la presunta fiducia razionalistica dell'etica socratica. Una tensione avvertita specialmente nella prima fase del movimento, ma che, in ogni modo, non impediva di individuare - nell'ambito degli insuperabili *limiti* di un'etica naturale - un'apertura, ancora incerta, verso la trascendenza (nel tema del genio-demone interiore), e di servirsi di Socrate come di uno schermo nella battaglia contro la pedanteria religiosa.

Muovendo dal rifiuto dell'interpretazione che vedeva nell'Ateniense una prefigurazione del cristiano, già J.F. Buddeus in *De moribus philosophorum dialogus* (1695) aveva contrapposto, alla socratica armonia tra vita e dottrina, il modello rivelativo, che riduceva a terrena ambizione ogni sforzo umano al di fuori della grazia divina. Eppure, segnale di un rapporto in ogni caso complesso e articolato, lo stesso Buddeus, tornando sull'argomento nel più tardo *Theses Theologicae de atheismo et superstitione* (1717), riscontrava proprio nel *genio* socratico un'allusione ancora oscura a Dio, nei modi accessibili a una razionalità non sostenuta dalla rivelazione. Una tesi sostanzialmente ripresa dal contemporaneo J.J. Lange, che si valeva della polemica anti-sofistica di Socrate in chiave anti-wolffiana, rimarcando nella sua modestia, saggezza e giustizia l'impronta di un disegno provvidenziale, appannaggio non esclusivo della tradizione ebraica.

Alcune considerazioni del teologo zurighese J.J. Zimmermann (*Meditatio de praestantia religionis Christianae collatae cum Philosophia Socratis*, 1729 e *Apologia Socratis contra calumnias Aristophanis*, 1751) possono per certi versi rientrare in questa prospettiva ermeneutica. Infatti, sviluppando il nesso classico (ficiniano-erasmiano) Socrate-Gesù, Zimmermann veniva rilevando nel filosofo elementi di rottura in direzione trascendente, da valutare tipologicamente in senso cristiano: il riconoscimento della potenza di Dio, della sua possibilità d'azione nell'uomo, di là dalle capacità di comprensione umana, l'eccezione all'ordine naturale che si evinceva nel richiamo al demone, come breccia verso il divino.

Ulteriori spunti sarebbero poi emersi in autori legati alla seconda fase del movimento pietistico, con esiti anche molto differenziati. Così nel caso di J.C. Edelmann l'aspirazione all'unione con Dio (retaggio di un percorso intellettuale passato tra le varie *stazioni* eterodosse dei gruppi settari) era trasfigurata da un razionalismo radicale che, proponendo l'equazione di fatto tra Dio e Ragione, risolveva la tensione al divino nel recupero, quasi anamnastico, delle proprie radici razionali da parte dell'uomo. In tal modo si finiva per piegare l'emblematica

figura di Socrate a uno schema astratto, in cui l'esercizio della virtù, risultato dell'interiore illuminamento razionale, coincideva con una prassi cristiana non più vincolata alla rivelazione delle Scritture. L'intellettualismo socratico era in questo senso garanzia per l'ascolto della parola di Dio e per la beatitudine. Nella sua testimonianza razionale Socrate era stato partecipe di quel regno di Dio proprio di coloro che aspirano alla verità.

Un'accentuazione dai toni misticheggianti di questo pietismo eterodosso si riscontra anche in L.B. de Muralt, leader del movimento a Berna, per il quale l'eterna chiesa di Dio, che abbraccia i veri cristiani, era aperta a tutti coloro che, onestamente e con impegno, ricercavano Dio, come aveva fatto Socrate, in virtù della loro *droiture du coeur*. La nota *sentimentale*, strumentalmente utilizzata nell'interpretazione del filosofo, era funzionale alla polemica contro il *Savoir*, lo sciatto razionalismo erudito che nascondeva la strutturale disonestà e incoerenza: era assai più facile essere *homme savant* che non *homme de bien*. Il *sapere di non sapere* socratico rappresentava in questa situazione l'apertura alla trascendenza, il *demone* la guida divina, la possibilità dell'ascolto di Dio, l'*ironia* la prova dell'efficace relazione con il trascendente. L'insegnamento di Socrate si riduceva allora al superamento delle presunzioni di *autonomia*, nell'intima consapevolezza della presenza di una guida divina, nell'umile soggezione a questa *Voie divine*. Non un'esortazione quietistica, da parte di de Muralt, semmai un richiamo all'uomo perché si rendesse, nella fede, disponibile e degno per l'illuminazione interiore.

Nel contesto delle letture socratiche maggiormente segnate dall'esperienza religiosa non può certamente mancare il riferimento a uno dei contributi più efficaci della cultura pietistica, quello di N.L. Graf von Zinzendorf, particolarmente pregnante, accanto a quelli di Fraguier e de Muralt, in prospettiva hamanniana. Protagonista, con la comunità di Herrnhut, di uno dei più discussi esperimenti del pietismo settecentesco, Zinzendorf sviluppò senza dubbio un rapporto privilegiato con il personaggio Socrate: il suo *Journal*, non a caso, era intitolato *Der teutsche Sokrates*, e la missione che si prefiggeva era per molti versi ispirata all'*elenchos* e alla *protrettica* dell'Ateniense. Attraverso la purificazione dai pregiudizi e una crescita di consapevolezza del soggetto umano, Zinzendorf puntava, analogamente all'intervento critico di Socrate nei confronti della sofistica, a richiamare i contemporanei alla centralità dell'*Einkehr* (introspezione), esasperando il momento auscultativo della propria interiorità, il tema della forza interiore, della presenza divina.

Nell'interpretazione del pietista Socrate era presentato come un riformatore che aveva fatto dell'intima coscienza di Dio il proprio strumento di battaglia: Zinzendorf ne riprendeva positivamente l'impegno per il perfezionamento individuale, pur evitando facili ottimismo. Fondamento del suo cristianesimo era, infatti, una fede, indisponibile per la volontà dell'uomo, da accogliere come dono dell'iniziativa divina: la ragione in questo senso, conservando un proprio moderato valore in ambito scientifico, garantiva, con il suo corretto contributo, un proficuo rapporto con la trascendenza, conducendo, nel rifiuto della pedanteria, all'autenticità del *conosci te stesso*.

Alla luce di questi motivi socratici fruiti all'interno del proprio impegno riformatore, Zinzendorf contribuiva a rilanciare, seppur in termini parzialmente problematici, il nesso tra Socrate e il cristianesimo, proiettando l'Ateniense, per la purezza della testimonianza, oltre il suo tempo, in una direzione spirituale considerata propriamente senza tempo.

Socrate politico

Può essere utile, per un primo bilancio di queste rapide incursioni all'interno della storia delle letture socratiche settecentesche, riportare il giudizio di uno specialista:

«Il contrasto che si era infatti creato in pieno Illuminismo tra l'immagine di un Socrate martire della buona causa celebrata dai *philosophes* e quella del cittadino ateniense giustamente accusato, processato e condannato per "asebeia", quale si veniva rivelando alle ricerche dei *savants*, doveva

dare inizio ad una lunga discussione sul caso Socrate che, protrattosi per tutta l'età dell'Illuminismo, infrangeva finalmente il simbolo per scoprire, di là da esso, il volto umano dell'antico saggio.

Non è infatti Socrate filosofo che interessa, bensì l'uomo Socrate, che si vuol cogliere nell'individualità dell'esser suo; dell'uomo, cioè, radicato in un certo tempo e in un certo mondo nei quali trovò la condizione della sua esistenza e la ragione del suo destino. Ma proprio nel mettere in luce l'uomo Socrate, talora in tutto opposto sia a quello completamente virtuoso amato dagli umanisti italiani, sia a quello martire della buona causa, fatto ideale e simbolo da deisti e liberi pensatori, la discussione illuministica su Socrate veniva scoprendo un suo spregiudicato atteggiamento polemico di rifiuto di ogni tradizione, d'opposizione ad ogni autorità consacrata. Si avverte, infatti, in quelle ricerche socratiche, la consapevolezza di una loro funzione di rottura che va al di là del modesto oggetto di studio; un ostinato rifiuto di tutto ciò che non sia riducibile all'umana misura della chiarezza e della distinzione; un'insorgente coscienza critica che investe le stesse strutture del sapere storico».³

Il filone d'indagine che qui Montuori rievoca è quello rappresentato dalle ricerche erudite di N. Fréret (*Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate*, 1736) e S.F. Dresig (*Epistola, De Socrate iuste damnato*, 1738), i quali, contestualizzando energicamente la figura dell'Ateniese, svuotavano senza riserve la leggenda platonica cara ai philosophes «che, celebrando in Socrate la vittima d'assurde calunnie, ne faceva il primo martire del fanatismo e dell'intolleranza»⁴. Il mito era scosso recuperando la dimensione politica del discorso socratico e rapportandola alla situazione interna della sua città in termini differenti rispetto alla *VII Lettera* platonica: le ragioni della morte di Socrate erano da ravvisare nel suo atteggiamento radicalmente avverso alla democrazia ateniese e negli attentati alla sua sicurezza condotti dai discepoli del filosofo. La demitizzazione, risultato indubbiamente di una spregiudicata ricerca storica, aveva insomma, a sua volta, l'effetto di rilanciare in primo piano, in modo originale, l'uomo Socrate, individuandone «l'umana realtà ... in quella tragica coerenza tra il dialogare socratico e la morte per cicuta»⁵.

A tale processo di riduzione storica della leggenda socratica contribuì poi decisamente un drammaturgo, C. Palissot de Montenoy (con *Socrate et Erasme* nei suoi *Dialogues Historiques et Critiques*, 1779), i cui scritti erano destinati a larga diffusione. Nel colloquio con Erasmo, il Socrate di Palissot irrideva il mito fiorito in nome suo, smontando progressivamente le tradizionali accuse rivolte all'ottusità *qualunquista* di Aristofane e alla pedanteria sofistica: nuovamente, la responsabilità della condanna era da rintracciare nella condotta dei discepoli, resisi colpevoli di delitti contro la patria democratica. «La fortuna di Socrate sarebbe stata perciò una fortuna postuma, essendosi identificata la difesa di Socrate fatta da Platone con quella che Platone faceva di se stesso»⁶. Il più efficace esito di questo intervento fu il polverone suscitato tra i *philosophes*, indirettamente coinvolti nella lettura critica, e pronti a scagliarsi contro il novello *Aristofane*, reo di calunnia e campione dell'oscurantismo. Un ribaltamento indicativo della forza del mito socratico:

«Si ritornava così all'esaltazione che al tempo delle guerre di religione si era fatta di Socrate come della prima vittima del libero pensiero, del martire del fanatismo e dell'intolleranza politica e religiosa; si ritornava, in altre parole, alla celebrazione del giusto ingiustamente condannato nel cui destino si finì per vedere un precorritamento del destino del giusto perito sulla croce»⁷.

³) M. Montuori, *De Socrate iuste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma, 1981, pp.16-7.

⁴) *Ibidem*, p.18.

⁵) *Ibidem*, p.20.

⁶) *Ibidem*, p.23.

⁷) *Ibidem*, p.25.

La “crisi” londinese di Hamann e l’originaria esperienza della *Parola*.

Una crisi profonda, autobiograficamente documentata, fu senza dubbio quella vissuta dal ventottenne Johann Georg Hamann durante un suo avventuroso e sfortunato soggiorno londinese, tra il 1757 e il 1758. Egli era partito per una missione commerciale dai possibili seguiti diplomatici, in ogni caso avvolta nel mistero (cui contribuisce anche il silenzio dello stesso Hamann nei suoi *Gedanken über meinen Lebenslauf*, ampiamente dedicati a un riesame di quell’esperienza decisiva)⁸, patrocinato e sovvenzionato dalla casa commerciale Berens di Riga. Ciò avveniva in virtù dell’amicizia, datata dai tempi universitari, con Christoph Berens, giovane direttore della ditta e, come Hamann in quel periodo, entusiasta seguace della produzione illuministica anglo-francese: l’incaricato, tuttavia, non solo mancò di concretare i disegni che avevano sollecitato il viaggio, ma dilapidò anche il denaro affidatogli, con una discutibile condotta di vita (culminata in un ambiguo rapporto con tale Senel, cui è stato dedicato ampio spazio nelle ricostruzioni⁹).

Disperato e malato, nell’inverno 1758 Hamann si autoconsegnò, prigioniero in una camera presa in affitto in un tranquillo ambiente familiare, sprofondando nella lettura e rilettura della *Bibbia*. L’incontro con il testo e il nuovo ambiente domestico si dimostrarono particolarmente efficaci per la sua salute interiore e esteriore: per la Pasqua 1758 Hamann avviava un suo *Tagebuch eines Christen*, inedito, poi ribattezzato *Biblische Betrachtungen*, lavoro più o meno sistematico di commento alle Scritture, che rappresenta, per l’interprete, un inventario decisivo dei temi successivamente sviluppati, e la chiave ermeneutica che consente di decifrarne la concezione della realtà, della storia, dell’esistenza umana, in tutte le sue manifestazioni.

L’esperienza del nulla e la *Parola*

L’espressione diaristica dell’originaria esperienza hamanniana della *Parola*¹⁰ è la testimonianza, anche drammatica, della presa di coscienza, da parte dell’autore, del vuoto interiore («*la solitudine più grande*»), della radicale dispersione («*la prospettiva di un arido deserto*»), della prossimità al nulla («*la notte*»), che segnarono particolarmente i suoi mesi londinesi. Nello stesso tempo, nelle tenebre della sua condizione personale, essa è per l’autore anche significativa della generale corruzione umana, nonché dello stagliarsi di una nuova speranza e di una universale, decisiva apertura di senso («*Se nella luce del sole non notiamo Iddio nella colonna di nuvole, più visibile e accentuata ci si palesa la sua presenza la notte nella colonna di fuoco*»¹¹).

Riflettendo, nella tensione dialettica tra deiezione e elevazione che si impone sin dalle prime pagine degli appunti, la scandalosa *folia* del Golgotha e l’incomprensibile coincidenza, sulla Croce, di gloria e umiliazione, veri cardini della teologia di Lutero, Hamann reinterpreta la propria vicenda individuale nella prospettiva scritturale del popolo ebraico, oggetto di elevazione pur nell’erramento e nell’abiezione della colpa. Il *contenuto vivente* dell’*Antico Testamento* si palesa appunto nella simultanea manifestazione di corruzione e perdono, di astio e pietà, polarità tra cui lo spirito divino rivela il mistero del proprio amore¹². In questo senso, il *Bibelerlebnis* (l’esperienza vissuta della *Bibbia*) non interviene in quella crisi

⁸) Su questi aspetti si vedano i classici W. Koepp, *Der Magier unter Masken. Versuch eines neuen Hamannbildes*, Göttingen, 1965, pp.230 ss.; J. Nadler, *J.G. Hamann. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Salzburg, 1949, pp.73 ss.. Più di recente F.C. Beiser, *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge Mass., 1987, pp.19 ss.

⁹) H.A. Salmony, *J.G. Hamanns metakritische Philosophie*, Basel, 1958, pp.75-84; Koepp, *op. cit.*; Beiser, *op. cit.*.

¹⁰) G. Baudler, *Im Worte Sehen. Das Sprachdenken J.G. Hamanns*, Bonn, 1970, p.51.

¹¹) J.G. Hamann, *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, volume I, Bologna, 1975, p.49.

¹²) H. Corbin, *Hamann philosophe du luthéranisme*, Paris, 1985, pp.22-3.

esistenziale come tramite di una rivelazione *privata*, di una *segreta comunicazione*¹³. In quanto esperienza della *Parola* esso dispone ogni individuo, che abbia l'umiltà di attenderlo, a una radicale ridefinizione del proprio orientamento («*Il grande autore di questi santi libri ha l'intento di sedurre alla beatitudine ogni sincero lettore dei medesimi attraverso la fede nel suo salvatore*»¹⁴).

Certamente, la relazione sottesa non è quella banale e asettica del lettore al libro, neppure quella dello specialista al documento antiquario. Anche in questo caso la lezione di Lutero è trasparente: nel rivolgere lo sguardo alla propria conversione Hamann non cede a alcuna tentazione soggettivistica; il richiamo al popolo ebraico è dunque esplicita evocazione della forza dell'opera e della Parola di Dio, della Sua iniziativa di grazia. La fede è perciò la condizione del disporsi del lettore, una fede che fa rilucere il valore tipologico del testo, come Hamann conferma già nel *Motto* della raccolta:

«ogni storia biblica è una profezia che si compie attraverso i secoli nella storia di ciascun individuo».

Il presente di ogni uomo è in qualche modo implicito e presupposto in quel passato¹⁵.

D'altra parte la *Parola* rinvia per un verso a un ascolto, per altro a una *voce*; anche in questo il cristianesimo che si dischiude a Hamann è radicalmente connotato in senso luterano. Tale è, infatti, il privilegiamento dello *hören* (ascoltare tipicamente monastico), come *udire* che risveglia l'interiorità umana, oltre le pretese certificanti del *vedere*, preparandola alla scelta per il paradossale. Luterana è poi l'ambigua duplicità del *Wort* (*Logos* giovanneo e medium rivelativo della tradizione neoplatonica medievale), come referente del credente, in grado di svelarne tanto l'impotenza di fronte al *Deus absconditus* dell'*A.T.*, quanto la prossimità al *Deus revelatus* sulla Croce (*Parola* fatta carne). Luterano, infine, il conseguente coinvolgimento della *voce*, che apostrofa nell'angoscia l'uomo cosciente della colpa. Una voce che, per Hamann, per la condiscendenza e l'amore fraterno cui si accompagna in quell'ascolto, non può non essere quella del Salvatore.

Rivelazione e condiscendenza

Intimamente legato alla centralità della *Parola* è ovviamente il problema della sua esegesi. Hamann si radica nell'ermeneutica luterana per riproporre nel *Wort* la concrezione dello *spirito*, enucleandone, oltre il tradizionale quadro dei *quattro sensi* della Scrittura, un solo imperativo: comprensione spirituale del senso letterale¹⁶. Questa è a sua volta condizionata interiormente dalla direzione della volontà, per cui coglie lo spirito delle Scritture solo chi lo prova in se stesso. La comprensione è dunque risultato di una metamorfosi operata da Dio stesso, attraverso la sua parola e quindi, paradossalmente, sempre tramite la *Bibbia*.

Se il *Bibelerlebnis* hamanniano è fondamentalmente esperienza dell'*evento* della *Parola* (*Sprachereignis*), esso si contraddistingue in ogni modo per l'exasperazione, nella densità semantica del termine cristiano, della rivelazione come polivalente manifestazione dell'abbassarsi di Dio (che trova la propria cifra drammatica nella Passione). Lo *spirito* di Dio si è rivolto agli uomini confondendosi nella loro follia, la parola umana se ne è fatta portatrice e disvelatrice: è solo assumendo questo punto di vista che è possibile recuperare il senso della *Parola*. Non a caso le riflessioni di Hamann si aprono con una pagina di saggio interpretativo (*Auslegung*) delle Scritture, esemplare anche per le implicazioni teologiche:

¹³) Baudler, *op. cit.*, p.52.

¹⁴) Hamann, *op. cit.*, p.50.

¹⁵) Corbin, *op. cit.*, p.27.

¹⁶) *Ibidem*, p.19.

«Dio Scrittore! ...L'ispirazione di questo libro è un discendere e un abbassarsi di Dio non minore della creazione del Padre e del diventare uomo del Figlio. L'umiltà del cuore è perciò l'unica disposizione d'animo adatta alla lettura della Bibbia e l'indispensabile preparazione alla medesima. Il Creatore è stato negato, il Redentore crocifisso e lo Spirito di sapienza infamato. La parola di questo spirito è un'opera altrettanto grande che la creazione ed un mistero altrettanto grande che la redenzione degli uomini: anzi questa parola è la chiave per le opere della prima e per i misteri della seconda»¹⁷.

La Bibbia, come parola *gettata*, si intreccia con la creazione e l'incarnazione, in una esplicitazione polivoca della Trinità, nella sua strategia di deiezione verso l'uomo. Così, da un lato è rimarcato un dato decisivo per la comprensione della rivelazione divina, quello della duplicità del *discorso* nel libro della natura e nel testo biblico, dall'altro è impostato un nuovo tema, quello della Scrittura come chiave per dischiudere il senso della storia umana, rigorosamente scandito dall'economia della salvezza. Dio si è palesato, ha comunicato agli uomini, nella natura e nella Scrittura: entrambe le rivelazioni si spiegano e sostengono vicendevolmente senza contraddirsi, in virtù della propria portata segnica. In quest'accezione, allora, la *Parola* è riconosciuta come fenomeno primitivo, come categoria dell'essere, e il mondo non è più cosa di cui semplicemente si dispone¹⁸. Questo è il presupposto ermeneutico che fonda la prospettiva hamanniana (e per certi versi tutta la sua filosofia).

Condiscendenza e interpretazione

La doppia ma unitaria discorsività divina (natura e scrittura), riconosciuta come radice della creazione e suo significato ultimo, si ricollega al problema della ricezione (l'ascolto e il suo atteggiarsi). Infatti, è l'indicazione dell'uomo come creatura-immagine, come momento di quella discorsività - indicazione invero scaturita dalla stessa *Parola* - a garantirne le possibilità di comprensione e di *traduzione* nell'orizzonte dell'azione mondana¹⁹:

«La Parola divina è allo stesso tempo creatrice e creatura; l'uomo, in quanto creatura è a sua volta una parola, ed è per questo che la sua situazione nel mondo è per eccellenza caratterizzata come una relazione uditiva»²⁰.

D'altronde la ricezione non può essere indifferente, neutrale rispetto al proprio referente, giacché nel palesarsi divino è dolorosamente implicito un umiliarsi, uno scadere di Dio nella creazione, nell'incarnazione, nell'ispirazione. Un discendere verso l'uomo che è progressivo accostamento al nulla, condiscendente donazione di valore al finito e limitato, fondazione della libertà nell'amore. Uno svuotamento (kenosis) verso il *basso* che tocca il suo culmine (in tutti i sensi) nella Passione, nel silenzio della morte dell'Uomo-Dio.

Ora, come già rilevato, l'esperienza della *Parola* è definita dalla sofferenza e dal silenzio significativo di quel sacrificio, l'annichilimento di Dio sulla Croce riflette la *Erniedrigung* (umiliazione, diminuzione di sé) nella creazione, in un perfetto corrispondersi: l'ascolto (che è, dunque, anche condizione per la corretta lettura della *natura*) dovrà, di conseguenza, connotarsi di *umiltà, muta attenzione, profonda reverenza*. In altre parole, solo sottoponendosi all'orizzonte della *Parola*, quello della dissoluzione, dell'immiserimento di Dio, la sua comprensione è possibile. Insistendo poi sulle implicazioni salvifiche di quella comprensione si può concludere che quell'esercizio ermeneutico è premessa e sostanza dello stesso agire umano:

¹⁷) Hamann, *op. cit.*, p.47.

¹⁸) Corbin, *op. cit.*, p.21.

¹⁹) Per questo in particolare P. Meinhold, *Hamanns Theologie der Sprache in Johann Georg Hamann. Acta des internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, herausgegeben von B. Gajek, Frankfurt a.M., 1979, pp.59-60.

²⁰) Corbin, *op. cit.*, p.29.

«la parola di Dio rende possibile dunque non solo l'approssimazione a una comprensione della creazione, ma anche un'azione umana che sia approssimazione alla salvezza»²¹.

Givone²² ripete, dal canto suo, come di fronte «*alla parola che si inabissa nella storia mortificandosi e alla parola che si incarna ed è messa a morte, Hamann avverte che non c'è via di salvezza che ignori la ripetizione nell'uomo della tragedia*». Nella lettura hamanniana, quindi, lo straordinario palesarsi della discorsività divina (Dio scrittore!) non si traduce nella trionfalistica sottolineatura della sublimità dei testi, ma nella stupefatta e insieme dolorosa consapevolezza che quell'epifania è avvilitamento nella finitezza, nelle angustie di senso della creatura. Così, secondo von Balthasar²³, Hamann non può ammirare nella creazione il Dio unicamente sapiente, pena l'offesa, l'insulto: Dio parla alle creature in modo conforme alle loro misure e leggi, *in forma servi*, lasciandosi andare fino al nulla, per rivelare così il suo tutto.

In stridente contraddizione con questo umiliante discendere di Dio nella creazione, nell'incarnazione e nell'ispirazione, con questi segni del Suo amore, Hamann rileva l'atteggiamento sufficiente, tracotante, nonché la derisione di coloro cui quella condiscendenza era rivolta («*Il Creatore è stato negato, il Redentore crocifisso e lo Spirito di sapienza infamato*»). Di fronte alla manifestazione deietta del divino, alla trascendente (e sofferta) apertura di senso su natura e storia, si stagliano l'arroganza negatrice di Dio, la subordinazione della rivelazione alle presunzioni della ratio umana («*che cosa vuole questo Dio e in che cosa consiste il suo comandamento?*»), la «*cupidigia di sapere cose che sono per noi imperscrutabili*». Il rifiuto della cifra teofanica, l'incredulità e la superstizione legate a una cattiva fisica e a una cattiva storia, la negazione quindi della sapienza dello Spirito nella rivelazione, rappresentano la chiusura di una superficiale razionalità (sofistica - da cui l'interesse socratico) nei confronti della paradossalità dell'abbassarsi di Dio («*la contraddizione e l'abuso più grande della ragione si ha se vuole essa stessa rivelare*»).

Lo Hamann londinese si fa carico di quella cecità, sente quel diniego come il proprio: al culmine dello scadimento, dell'impotenza, la *Parola* si rivela all'ascolto, mettendo a nudo drammaticamente la situazione esistenziale. In questo senso il *Bibelerlebnis* londinese, come smascheramento della perdizione, dello spaesamento, dell'insensatezza, è esperienza vissuta dell'essere chiamato, della voce che apostrofa rompendo l'orizzonte immanente, nella misura in cui consapevolizza sull'estrema indigenza che nessuna realtà terrena può più colmare. A Londra, quindi, Hamann saggia l'infinita apertura che orienta l'uomo, nella sua limitatezza e fragilità, oltre ogni finitezza, verso l'infinito mistero di Dio²⁴.

Da questa presa di posizione Hamann andrà in seguito sviluppando il proprio confronto polemico con la tradizione della *ragione monarchica*, dell'assolutismo unificante e omogeneizzante della *Vernunft*, fino al conclusivo duello a distanza con Kant nella *Metakritik*. Non si tratta banalmente dell'abusata tensione tra *ratio* e *fides*: il filosofo è in realtà inteso a rovesciare le priorità imposte dalla riflessione moderna. Così, conoscenza di Dio e conoscenza di sé non sono da scindere; si deve rifiutare la centralità del *cogito*, pur mantenendo proprio nel medium linguistico la relazione, che consiste dunque nel dialogo tra Dio e uomo: non un dialogo metastorico, metatemporale o metafisico, ma tale da dar forma al

²¹) J. Miranda-Justo, *Michaelis' Preisschrift und Hamanns Sprachauffassung bis 1760 (Versuch einer Gegenüberstellung)*, in *J.G. Hamann und die Krise der Aufklärung*, herausgegeben von B. Gajek und A. Meier, Frankfurt a.M., 1990, p.244.

²²) S. Givone, *Hamann interprete della Bibbia in Ermeneutica e Romanticismo*, Milano, 1983, pp.27-44.

²³) H.U. von Balthasar, *Stili laicali*, Milano, 1976.

²⁴) Baudler, *op. cit.* pp.56-7.

mondo, nel senso di quella *Parola* in precedenza illustrata²⁵, che dischiude nella fede anche la possibilità di un corretto rapporto con la creazione. Analogamente Hamann rifiuterà una riduzione puramente fisico-matematica della natura. Il *Wort* rimane, a dispetto della filosofia e della scienza contemporanee, il fatto primitivo senza cui il mondo non sarebbe: la fisica non sarà che elemento della *superiore filologia*, che garantisce la comprensione attraverso la lettura e l'ascolto di quel verbo originario²⁶.

Comprensione e ragione

All'unitaria discorsività divina, espressione dell'onnipotenza e dell'amore, deve riferirsi dunque la comprensione creaturale, per cogliere efficacemente il significato della natura e della storia e quindi la propria destinazione. Una comprensione così condizionata dalla *Parola della fede* che si volge al divino redentore, la *Parola rivelata nella carne*, che ci può ammaestrare sulla *sapienza segreta ed occulta, che nessuno poté divinare tranne lo spirito di Dio negli abissi della divinità*:

«La parola dell'onnipotenza e dell'amore ha creato il mondo e per opera della medesima è stato creato tutto. In essa era la vita e la vita è la luce degli uomini. Questa è la vera luce che risplende ad ogni uomo che viene al mondo. Questa stessa parola dell'onnipotenza e dell'amore è la fede, per cui la luce e vita può nascere non solo al di fuori di noi, bensì anche nella nostra anima [...] Portiamo con noi nella natura la fiaccola della parola divina e della fede, per riconoscere il Creatore e adorarlo»²⁷.

Già abbiamo rilevato come a questa comprensione si opponga però la pretesa della ragione di farsi *rivelatrice* in luogo di Dio, un peccato di orgoglio che non può che produrre incredulità e superstizione, risultanti dalla frattura dell'espressione divina per mano delle interpretazioni cui la *ratio* sottopone natura, storia e Scritture:

«la debolezza e i limiti dei nostri sensi e delle forze del nostro intelletto ci fanno trovare deficienze anche nelle cose belle, in quanto ci facciamo falsi concetti della bellezza, in quanto guardiamo tutto solo a pezzi»²⁸.

Tutta la *sapienza* umana non induce che preoccupazione e tedio: quanto più lontano giunge la ragione, tanto più grande è il labirinto in cui si perde.

La strategia di emancipazione dalla rivelazione, incentrata sulla consapevolezza, razionalità e autonomia della soggettività umana, si scontra, in Hamann, con l'intuizione che il problema della nostra esistenza sia più originario e fondamentale rispetto alla capacità (economica) di controllo e verifica della ragione, e che quindi richieda, per l'interrogativo sulla propria origine e senso, la decisione per la trascendenza²⁹. La pretesa rivelatrice della ragione, usurpando sofisticamente lo spazio dell'ascolto della *Parola*, negando dunque il palesarsi di Dio, il suo abbassarsi e confondersi, in Cristo, a livello della creatura, non solo misconosce la scienza della natura (fraintendendone bellezza e unità) e la storia (mancandone il significato) - essendosi globalmente preclusa l'unica chiave di lettura -, ma, nella sua arrogante chiusura all'amore, ripropone la condanna e la tortura della croce.

²⁵ Per questo O. Bayer, *Zeitgenosse im Widerspruch. J.G. Hamann als radikaler Aufklärer*, München-Zürich, 1988, pp.69-70.

²⁶ Corbin, *op. cit.*, pp.47-8.

²⁷ Hamann, *op. cit.*, p.416.

²⁸ *Ibidem*, p.256.

²⁹ Su questo I. Piske, *Offenbarung Sprache Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*, Frankfurt a.M., 1989, p.238.

Né, d'altra parte, la ragione ha da attendersi propriamente una *rivelazione*: ufficio della *Parola* è aprire cuore e orecchio per la voce del salvifico amore di Dio³⁰, investire quindi l'esistenza nella sua complessità, ri-orientandola sulle sue radici ultime. Alla ragione non rimane che riconoscere i propri limiti per condurre all'ascolto, e, nel silenzio, alla decisione esistenziale per la trascendenza.

Natura e storia

È stato più volte rilevato che la *discorsività* divina cui si riferisce Hamann riguarda più immediatamente la Scrittura, ma altrettanto direttamente natura e storia. Più immediata la parola ispirata, per fungere da principio ermeneutico per gli altri due registri espressivi: ne consegue che la *Demuth des Herzens* (umiltà, disponibilità di cuore) è condizione anche per la comprensione di natura e storia. Insomma, l'esperienza della *Parola* disserra un diverso quadro della realtà, segnato dalla condiscendenza e dall'amore di Dio per le creature. La creazione che nasce dalla decisiva parola di Dio è dunque manifestazione di Dio, che si riflette pure negli aspetti più umili: tutte le opere di Dio sono segni e espressioni delle sue qualità.

Tuttavia l'accento posto sulla teofania non è poi sufficiente a garantirne la trasparenza, in quanto per Hamann la magnificenza della natura non contribuisce in modo essenziale alla sua significazione. Egli non cerca una facile e superficiale eco della potenza e gloria divine: è convinto che in realtà la natura rimanga muta per l'uomo naturale, se non intervenga il disvelamento operato dalla Scrittura, l'ascolto della voce di Dio che ci persuade nell'anima. Tutto è sapienza nell'ordinamento divino della natura, se lo schiude la parola di Dio; tutto è disordine e labirinto se vogliamo vedere da noi stessi.

Anche da questo punto di vista la vicenda biblica racchiude figuralmente il destino di ogni uomo, assicurando una lezione in cui è qualitativamente sempre in gioco l'esistenza del lettore: il delitto di Caino e il suo conseguente errare, la confusione babelica e le successive distruzioni sono proiettate tipologicamente sul peccato d'orgoglio e sulla sete di potenza della ragione *monarchica*. Così, natura e storia non parlano più, né univocamente si riferiscono più al Creatore: la loro matrice segnica non si svela da sé, immediatamente. La natura non si lascia afferrare con quella *violenza*, perché non solo essa trascende tutte le misure umane possibili, ma anche se stessa. In questo senso essa è simbolo, leggibile alla luce della trascendenza della *Parola* di Dio³¹.

Alla nostra tirannide e alla nostra alterigia che hanno trasformato le creature, secondo le situazioni e vicendevolmente, in idoli e vittime sacrificali, al dominio della ragione strumentale che ha prodotto la tendenza all'entificazione, all'oggettivazione astratta³², Hamann contrappone la storia della salvezza, del farsi carne del *Verbo*. Così, alla parola creatrice si sovrappone la parola svelante che racconta l'umiliarsi di Dio e la redenzione del mondo, che è opera più grande della creazione, poiché coinvolge l'estremo svuotamento di Dio, la sua *visibilità* (von Balthasar) come Uomo-Dio. In quest'evento paradossale tutta la natura infra-umana rivela il proprio spessore simbolico, rinviando per il proprio significato alla trascendenza: nella creazione come nella redenzione si palesa la volontà divina, la cura previdente.

Tutto ciò, ulteriormente, implica la dimensione storica della rivelazione e, per altro, il carattere rivelativo della storia umana. Hamann è molto chiaro anche su questo punto: Dio ha voluto manifestarsi a uomini, si è rivelato per mezzo di uomini, ha dovuto fondare, nella natura degli uomini e nella misura più conforme alla sua sapienza, i mezzi per rendere questa rivelazione utile agli uomini, perché l'accogliessero come tale, per diffonderla tra gli

³⁰) *Ibidem*, p.61.

³¹) Corbin, *op. cit.*, p.50.

³²) Bayer, *op. cit.*, pp.103-4.

uomini³³. Inoltre, per quanto ciò rimanga incomprensibile alla nostra razionalità, Egli si è fatto visibile nell'incarnazione, è entrato nel tempo. Tutto il tempo costituisce, secondo Hamann, un solo giorno nell'economia di Dio, chiuso tra un mattino e una sera, nel quale la vicenda di Cristo rappresenta il meriggio, momento culminante e significativo.

Come è stato giustamente evidenziato³⁴, in questa prospettiva pre-kierkegaardiana, Hamann recupera una concezione ebraica, biblica del nesso tempo-eternità: nell'attimo, l'uomo si fa in presenza dell'Eterno, Dio è sempre presente nel tempo. Un'ottica temporale ulteriormente segnata dall'opera di Dio in Cristo, in altre parole dalla tangenza di tempo e eternità, nella nascita e morte del Redentore, in cui si svela la potenza dell'amore, che prende e dà tempo per la propria azione salvifica:

«Se la natura è una storia attraverso e per la fede [...] è perché la trascendenza che si rivela come “Creazione” s’annuncia simultaneamente come “salvezza”: scopriamo attraverso quella che la natura è in attesa, che ha un “futuro”. Com’è possibile in effetti a Hamann ritrovare in tutta la Creazione la Parola della Bibbia? È perché alla base della sua fede ci sono la “conversione” e la salvezza; la sua fede nella Creazione è legata a questa metamorfosi radicale del suo essere, che poi è riscontrata in tutta la sua esistenza; una sola e medesima Parola ne è il fondamento: la Creazione è parola, ma anche la Redenzione è creazione»³⁵.

Filologia della croce

Una proiezione culturale di queste idee hamanniane nel XVIII secolo potrebbe far concludere con il riscontro di una convergenza con la contemporanea tradizione della *Physikotheologie* illuministica, particolarmente radicata in Germania, anche tra i maestri universitari di Hamann (Knutzen, Rappolt)³⁶. Sono stati individuati anche i probabili modelli diretti della *fisico-teologia* dello Hamann londinese, in E. Young (*Night Thoughts*) e J. Hervey (*Meditations and contemplations*), autori (e testi) esplicitamente richiamati nelle *Biblische Betrachtungen*, sin dalle prime pagine.

Caratteristica di quella tradizione, di origini secentesche ma sviluppatasi particolarmente nel corso del Settecento (anche per l'impulso alle ricerche scientifiche dipartimentali), è l'impianto finalistico-provvidenzialistico della concezione della storia e specialmente della natura, avvalorato dai riscontri settoriali, in grado di riflettere, a diversi livelli, lo stesso schema, teo- e antropo-centrico. Veldhuis ne ha sinteticamente rilevato l'impronta personalistica, articolata in una duplice struttura teleologica: la bellezza e la finalità nella natura rinviano all'esistenza e alle perfezioni della personalità divina (intelligente, sapiente, provvidente), ma la natura rinvia a sua volta all'uomo, coronamento della creazione³⁷. La libertà di Dio sarebbe quindi a fondamento della teleologia naturale e della posizione privilegiata dell'uomo: ogni angolo della creazione ne riverbererebbe la luce, consentendo all'uomo di cogliere la trasparenza della realtà naturale.

Effettivamente in Hamann noi troviamo echi di tale impostazione:

«Pensiamo noi uomini ai servigi che ci prestano le creature irragionevoli grazie al sapiente ordinamento della Natura? [...] Non ci fornisce un esempio migliore la Provvidenza, che veglia sui passerai e ascolta il grido dei corvi?»³⁸.

³³) Hamann, *op. cit.*, pp.51-2.

³⁴) T.J. German, *Hamann on Language and Religion*, Oxford, 1981, pp.125-6.

³⁵) Corbin, *op. cit.*, p.52.

³⁶) Sul fenomeno si vedano W. Philipp *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen, 1957; H. Veldhuis, *Hamanns Naturbegriff in seinen Londoner Schriften und in Beziehung zur Physikotheologie in J.G. Hamann und die Krise der Aufklärung*, cit.; H. Graubner, *Physikotheologie und Kinderphysik. Kants und Hamanns gemeinsamer Plan einer Physik für Kinder in der physikotheologischen Tradition des 18. Jahrhundert*, *Ibidem*.

³⁷) Veldhuis, *op. cit.*, pp. 101 ss.

³⁸) Hamann, *op. cit.*, pp.267-8.

La potenza, grandezza e sapienza di Dio si riflettono anche nei più piccoli frammenti della creazione: Iddio lascia vedere e assaporare agli uomini la Sua bontà in mille forme, in mille metamorfosi che non sono che bucce della sua bontà che fluisce per l'intera creazione come sua ragion d'essere, come Sua benedizione³⁹. La posizione di Hamann farebbe quindi pensare a un'adesione di massima, tuttavia i riscontri positivi segnalati (e altri riguardanti l'approccio empirico-induttivo, la doppia teleologia, la contingenza delle leggi di natura) non devono nascondere le vistose differenze. Veldhuis, che ha specificamente affrontato la questione, ha rimarcato il deciso tratto *sopralapsaristico* della concezione teologica hamanniana, nel senso di una considerazione del mondo e dell'uomo in chiave cristologica, più complessa e articolata del creazionismo personalistico di marca fisico-teologica⁴⁰. L'incarnazione e la passione, viste come approfondimento e compimento dell'atto creativo, hanno un effetto decisivo anche sulla teleologia, che si carica di una consistenza storico-escatologica in cui, più della finalità meramente naturale, conta la dimensione salvifica della grazia:

«la natura presuppone nelle sue produzioni il farsi uomo di Dio e parimenti la grazia»⁴¹.

Questa *filologia della croce*⁴² presuppone la rivelazione dei misteri dell'esistenza umana, nella sua relazione alla divinità, attraverso Cristo: non si orienta su pure essenze intelligibili, ma su creature che hanno una storia, incentrata sull'evento dell'incarnazione e passione. Questa loro concretezza storica e il conseguente destino escatologico s'iscrivono in un orizzonte simbolico che manifesta la trascendenza. La realtà delle creature è simbolica nel senso che ha carattere di *cifra* che rinvia oltre a sé: è una forza trascendente che le dona il suo significato totale, liberandola dall'isolamento nelle *cose*. Dio parla mondanamente alla creatura attraverso la creatura, rendendo vano ogni tentativo di imbrigliare il nesso in termini di semplice trascendenza o immanenza. Nella sua libertà Dio è distante dal mondo, cui rivolge la propria parola, rimarcando il distacco; nel suo amore Dio si rapporta al mondo irrompendovi (l'Uomo-Dio)⁴³.

Non pare però che alla luce di queste considerazioni possa tenere l'accostamento alle posizioni della *Physikotheologie* contemporanea. Semmai potrebbe rintracciarsi il modello teologico-cifrale medievale dell'*Itinerarium mentis in Deum* e del *De reductione artium ad theologiam* di S. Bonaventura, la cui sostanza è così focalizzata da Vittorio Sainati:

«una filosofia è possibile solo come coscienza cifrale del reale, e una teologia è possibile solo come fondazione e risoluzione della cifra nella trasparenza mistica (tropologico-allegorico-anagogica) della Parola scritturale. Perciò la teologia è l'esplicazione di ciò che nella filosofia (e, più in generale, nella conoscenza umana) è soltanto implicito: è - diremmo - l'interpretazione autentica degli oscuri simbolismi della ragione [...] Si può dunque dire così: la filosofia e la teologia sono i momenti essenziali del discorso umano su Dio; ma la prima è discorso indiretto, nella misura in cui è discorso sulle "cifre"; la seconda è discorso diretto, in quanto ermeneutica mistica del testo scritturale, in cui "si decifra" ogni latenza simbolica di Dio» Questa dimensione *cifrale* mi sembra più congeniale all'interpretazione hamanniana che non il riscontro teologico della divina potenza e sapienza nella creazione. Non solo, ma l'apertura di senso che consente di trascendere il contesto empirico, cogliendone la consistenza segnica e il rinvio alle qualità e al disegno provvidenziale di Dio, è, come in Bonaventura, intimamente connesso alla fede, come risposta umana all'iniziativa storico-rivelativa divina:

³⁹) *Ibidem*, p.158.

⁴⁰) Veldhuis, *op. cit.*, pp.104-5.

⁴¹) Hamann, *op. cit.*, p.417.

⁴²) Corbin, *op. cit.*, p.60.

⁴³) Beyer, *op. cit.*, p.97.

«Tutti i fenomeni della natura sono segni, volti, enigmi che hanno il loro significato, il loro senso segreto. Il libro della natura e i volti non sono che cifre, segni nascosti, che abbisognano della stessa chiave, che interpreta la S. Scrittura e che è l'intento della sua ispirazione»⁴⁴.

Tuttavia, anche in questo caso, non si deve credere che Hamann sia interessato alla ricerca di una giustificazione metafisica della realtà creaturale: quello che lo interessa è ancora la *Parola*, o, meglio, quella poliforme discorsività divina che non fornisce spiegazioni scientifiche, ma senso escatologico alla creazione tutta e all'uomo come suo sunto. Centrale in questa ottica il fatto che Dio si sia fatto uomo, lo Spirito sia sceso nella materia, la Parola si sia fatta carne. Questo è l'evento ermeneutico decisivo:

«Come si è umiliato Dio Padre, non solo modellando un poco di terra, bensì animandolo anche col suo respiro! Come si è umiliato Dio Figlio! Egli divenne uomo, fu il minimo tra gli uomini, assunse sembianza di servo, fu il più infelice degli uomini, per noi fu reso colpevole; fu agli occhi di Dio il responsabile delle colpe di tutto il popolo. Come si è umiliato lo Spirito Santo, poiché divenne un cronista degli avvenimenti minimi, dei più spregevoli, dei più insignificanti della terra, per rivelare all'uomo nella sua propria lingua, nella sua propria storia, seguendo le proprie maniere di ragionare, i misteri e le vie della Divinità!»⁴⁵.

Anima e corpo

L'induttivismo hamanniano, la valutazione positiva dei sensi, l'attenzione al particolare come riflesso dell'Assoluto vanno visti sotto questa luce, che segna uno scarto netto rispetto alla tradizione fisico-teologica.

L'esigenza di concretezza del discorso di Hamann è dunque funzionale alla sua interpretazione della *Parola*: il richiamo fondamentale all'origine dalla polvere, al sentimento del limite che si fa avvertire nei bisogni del corpo, il riconoscimento della centralità della nostra sensibilità non sono, infatti, occasione per una più o meno accademica sottolineatura della *condizione umana*, né servono alle intenzioni di una teodicea, piuttosto consentono a Hamann di aggirare le ingiuste lamentele sulle nostre strutturali insufficienze, e favorire, invece, il recupero di un atteggiamento di stupore di fronte alle possibilità comunque manifestate dalle creature, irriducibilmente finite. Nella loro frammentarietà e umiltà esse sono la *visibilità* di quella più grande umiliazione, e segni dell'amore di Dio.

Il corpo e i sensi (fondamentali per il nesso udito-Parola) non potevano dunque essere trascurati, data la rilevanza cristiana della passione, della sofferenza, ma anche per la benedizione che l'incarnazione aveva miracolosamente riversato su tutta la creazione. La redenzione, come incomprendibile discendere del trascendente nell'immanenza, passava attraverso il corpo, i bisogni, e poi le ferite, il sangue sulla croce, espressione sensibile della rivoluzione spirituale rappresentata dal sacrificio di Cristo. In questo senso va intesa anche la relazione figurale che Hamann introduce tra anima e corpo, proponendo il secondo come vestimento della prima: il corpo copre la nudità e la vergogna, conserva l'anima, e, nello stesso tempo, dà la misura dei nostri limiti. Come nei bisogni corporali si avverte l'esigenza del trascendimento, così le urgenze di senso del nostro spirito, protetto dall'*integumentum* sensibile, indirizzano verso l'apertura alla trascendenza.

D'altra parte analogo nesso è riscontrabile, secondo Hamann, anche nel linguaggio, tra lettera e spirito. Se, nelle valenze teologiche, quella dialettica rispecchia una tradizione di interpretazione scritturale tipicamente luterana, essa si sposa comunque perfettamente all'orientamento cifrale, teofanico, che percorre la riflessione hamanniana. La creazione è discorso, linguaggio articolato secondo un ordine che è lo Scrittore stesso a rivelarci, per quanto essenziale alla salvezza eterna. Le creature sono l'alfabeto in cui si esprimono la

⁴⁴) Hamann, *op. cit.*, p.433.

⁴⁵) *Ibidem*, p.157.

sapienza e l'amore di Dio. Ma quella stessa rivelazione, se, da un lato, coinvolge un popolo, la sua sensibilità, la sua storia e la sua concettualità, dall'altro manifesta l'adattarsi di Dio per un risultato di portata universale.

È da queste convinzioni ermeneutiche che l'autore svilupperà la propria filosofia del linguaggio, imperniata sul presupposto della creazione come linguaggio dell'immediatezza, e quindi del compito traduttivo destinato all'uomo, con una trasposizione metaforica tra piani differenti (creatura, pensiero e parola⁴⁶), ma anche la propria *estetica*, come ricostruzione dell'unità del linguaggio primitivo della creazione, tramite il recupero della contemplazione stupefatta per l'originaria presenza delle cose⁴⁷.

Per concludere, il riferimento a un altro risvolto interpretativo hamanniano, radicato nel confronto con le Scritture e nell'insistenza sulla lettura tipologica: l'uso dei nessi figurati per stringere intorno alla storia della salvezza momenti e personaggi della tradizione testamentaria, ma anche, vedremo, ad essa estranei. Era l'ennesima soluzione strutturale per recuperare il senso di un percorso escatologico e della sua densità, da contrapporre allo smarrimento per la corruzione umana.

Hamann e Socrate: commento alle *Sokratische Denkwürdigkeiten*.

A poco più di un anno di distanza dalla conclusione delle intense meditazioni diaristiche londinesi, Hamann produceva, nell'estate 1759, quasi di getto, il primo, rilevante intervento pubblico della sua carriera di *autore*, traducendo in un'ampia campagna culturale l'esito di quella riflessione personale. Le *Sokratische Denkwürdigkeiten* sono, in realtà, un breve testo (23 pagine nell'edizione Nadler qui utilizzata), apparentemente in sintonia con una teoria di contributi - come abbiamo verificato - centrale nella cultura del XVIII secolo. Un'analisi superficiale non potrebbe rilevare alcuna considerevole novità, né nella struttura (dediche, tre sezioni, una breve conclusione), né nel contesto classico dei referenti (Senofonte, Platone).

Eppure già solo un esame delle citazioni e dei riferimenti in nota è sufficiente a recuperare il senso della continuità con le *Biblische Betrachtungen*, e quindi della originalità nell'accostamento alla lettura di quella figura storica. Gli abbondanti richiami alle Scritture disseminati lungo tutto il testo e l'eco comunque biblica di molti passaggi, dalle dediche alla conclusione, non lasciano dubbi sul carattere quantomeno particolare del recupero di Socrate da parte di Hamann. Pur in linea con una produzione per più versi *standardizzata*, il suo contributo si segnala per l'intenzione (appena celata da elementi tipologico-figurati) di rottura decisa (più decisa di quanto non fosse avvenuto in altri casi) nei confronti della cultura illuministica, attraverso la messa in valore dei motivi cristiano-luterani emergenti dall'esperienza londinese della *Parola*.

Sulle ragioni della scelta di Socrate come protagonista della prima stazione della sua battaglia culturale, avremo modo di soffermarci in seguito: in tanto, però, possiamo evidenziare alcuni elementi immediatamente desumibili dalla rievocazione socratica.

Noia e ozio

Già il titolo (letteralmente *Memorabili socratici, compilati per il passatempo del pubblico da un amante dell'ozio*), come sempre accadrà nella produzione posteriore, racchiude dialetticamente tutte le tensioni e l'intrico tematico sviluppati nelle tre sezioni. Titolo e introduzione sono, in effetti, giocati (non a caso) sull'ambiguità dei termini tedeschi *lange Weile*: da un lato essi indicano il tedio, la noia, l'assenza di vivacità, dall'altro l'assenza di impegni e quindi la disponibilità del tempo⁴⁸. Nel contesto, gli storici della filosofia Brucker e

⁴⁶ Su questi temi molto convincente la esposizione di I. Piske, *op. cit.*, II^a parte, II° capitolo.

⁴⁷ Sinteticamente chiaro su questo punto A. Beguin, *L'anima romantica e il sogno*, Milano, 1967, pp.91-7.

⁴⁸ Si veda J.C. O' Flaherty, *Hamann's Socratic Memorabilia. A translation and commentary*, Baltimore, 1967, p.68.

Stanley hanno dunque *tediato il pubblico a loro gloria*, Hamann ha invece composto, messo insieme (*zusammengetragen*), le *Sokratische Denkwürdigkeiten* «für die lange Weile des Publicums», in altre parole *per* (nel senso di *contro*) la *noia* del pubblico, essendo lui stesso «*Liebhaber der lange Weile*»: non un amante della noia, in questo caso, ma, diremmo, del “tempo libero”, al limite dell’“ozio”.

Per quest'ultimo aspetto sembra evidente l'identificazione figurale tra il filosofo ateniese, proverbialmente estraneo a attività lavorative e remunerative di ogni tipo, così da potersi completamente dedicare alla sua missione dialettica, e l'autore, che ha fatto della solitaria riflessione il perno per una profonda revisione esistenziale, rifiutando gli ulteriori coinvolgimenti nei disegni economico-politici dell'amico Berens, e gli stessi personali trascorsi di intellettuale *impegnato*, traduttore e chiosatore delle *Osservazioni sui vantaggi e svantaggi per Francia e Gran Bretagna in riferimento al commercio e ad altre fonti della potenza statale* di Plumard de Dangeuil. Una sottolineatura, quella della *lange Weile*, che, oltre agli aspetti polemici generali e personali, nasconde una ironica risposta ai tentativi coevi (protrattisi fino all'agosto 1759) dello stesso Berens e di Kant per recuperare Hamann, con la traduzione di articoli dall'*Encyclopedie*, allo sforzo illuministico.

Il richiamo esplicito al modello senofonteo (*memorabilia*) è allora secondario rispetto all'implicita polemica nei riguardi dell'erudizione dei contemporanei *poliistori*, della storiografia nozionistica che nella *colossale* erudizione finiscono per perdere di vista quanto effettivamente conta di più, la viva, sensibile testimonianza del filosofo. Così il nuovo *idolo del tempio*, la *philosophische Geschichte* (storia filosofica), aveva trovato, secondo Hamann, i suoi *leviti*, abbagliando e incuriosendo i dotti, meritando invece i sorrisi delle persone ragionevoli.

L'anonimia del Pubblico

D'altra parte, il *pubblico*, in un'epoca che, attraverso la diffusione di riviste e saggi, cominciava a fare i conti con la formazione di una prima selezionata e curiosa *opinione pubblica*, rappresentava una sorta di passiva matrice rispetto alle strategie del *rischiamento*, malleabile e disponibile alle voci più alla moda, e nello stesso tempo, capace di garantirne la affermazione. Significativamente, tra il 1758 e il 1759 i temi del pubblico, della *noia* e della letteratura come suo antidoto erano stati affrontati da Klopstock (*Von dem Publico*) su *Der nordische Aufseher* e da Lessing nell'introduzione anonima ai *Briefe die neueste Litteratur betreffend*.⁴⁹

L'operazione di Hamann si prefiggeva, in realtà, l'obiettivo di criticare l'atteggiamento di passiva ricezione di modelli e valori, da un lato, e quello di servile condiscendenza dall'altro, non puntando, dunque, a sconfiggere genericamente la *noia* del momento, ma richiamando a paradigmi alternativi rispetto a quelli correnti. Così, l'amore dell'*ozio* fa in certa misura da contrappeso alla superficiale ricerca della *novità*: i *memorabilia*, pur compilati, *assemblati* con materiale appropriato al rilievo curioso, consoni alla rapida notazione bizzarra, possono invece costituire una *vera* forma di intrattenimento per il *pubblico*, proprio perché intesi a metterne a nudo la *vanità*. In questo senso il coinvolgimento di Persio e la introduzione del riferimento a *Niemand* (Nessuno).

Anche in questo caso l'autore sfrutta l'equivocità del termine nella sua lezione classica (omerica). *Nessuno* dovrà allora intendersi riferito alla preventivabile incomprendimento del

⁴⁹) Per le puntualizzazioni e precisazioni sul testo mi servo delle note esplicative delle edizioni di A. Pupi [J.G. Hamann *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, Bologna, 1975, vol. II], e di J.C. O'Flaherty [*Hamann's Socratic Memorabilia*, ed. By J.C. O'Flaherty, Baltimore, 1967]. In entrambi i casi, comunque, gli autori si rifacevano a loro volta al contributo cardinale di F. Blanke, con il suo ricco commento alla edizione delle *Sokratische Denkwürdigkeiten*, Gütersloh, 1959. Pupi *op. cit.* p.307.

secolo per la provocazione hamanniana, ma, contemporaneamente, gettato contro la inconsistenza dell'*idolo* amorfo cui si genuflette, per ottenerne il plauso, una piatta cultura illuministica. Se il primo risvolto sembrerebbe più immediatamente sottinteso nel *Motto* al fondo della pagina di testa, il secondo spicca nella citazione omerico-euripidea e in genere in tutta la prima prefazione.

L'allusività dell'autore, sapientemente ma cripticamente impregnata di echi e immagini bibliche, è volta a denunciare l'intrinseca nullità del feticcio elevato e nutrito su una superstiziosa venerazione (il *Pubblico*):

«Tu devi sapere tutto e non impari nulla; tu devi giudicare tutto e non comprendi nulla, impari sempre, e mai sei grado di giungere alla conoscenza della verità»⁵⁰.

Banalmente informato e curioso, ma privo del discernimento per la verità, cieco e accecante nella sua fatuità eppure sufficientemente avvertito, come incombente presenza, da vincolare alla sua leggerezza valoriale, esso era capace di coinvolgere, in una spirale viziosa, proprio gli *autori* che avrebbero dovuto, al contrario, dargli forma.

In questa prospettiva la prima prefazione può essere letta, nelle sue ultime righe, come un appello, proposto attraverso la figura di un eroe dell'illuminismo filosofico, alla liberazione dai simulacri illusori di una cultura che, per Hamann, aveva artificialmente contribuito all'*acceciamento* e *assordamento*, alla chiusura, all'arroccamento nei confronti della natura e della storia, e quindi della rivelazione. Il grande *idolo* (in altre parole la convenzione, la moda salottiera, i valori correnti, le opinioni superficiali) si mostrava come il segno più chiaro, nella sua inconsistenza ideologica, del fallimento di un progetto culturale che, analogamente alla sofistica combattuta da Socrate, rivelava la propria incapacità di proposta di ideali autentici, che non si riducevano al piatto *nutrimento* del *tiranno* (il *Pubblico*, ovviamente):

Di fronte al *ben noto* nulla anonimo, Hamann mostra la propria apparente remissività, analogamente a Aristippo, che si dice fosse arrivato a gettarsi ai piedi di Dionisio il Vecchio, signore di Siracusa: tuttavia, come quello si era poi giustificato sostenendo che il tiranno aveva le orecchie nei piedi⁵¹, egli non rinuncia a un indiretto affondo. Servendosi dell'apocrifo *Drago di Babel*, in cui Daniele a Babilonia ottiene la distruzione del feticcio locale offrendogli una focaccia di pece, grasso e peli, l'autore vuol destinare la propria fatica ai suoi due amici (Berens e Kant), quasi a depurarli della loro *idolatria* (come accaduto a Ciro, di fronte allo spettacolo dell'*idolo* infranto)⁵². Una catarsi diversa da quella drammatica prevista da Aristotele, comunque intesa a fare il vuoto intorno all'insulsa, ignorante vanità del *pubblico*, liberandone i lettori simpatetici⁵³.

Allo scopo, l'intervento di Hamann cura soprattutto l'efficacia della denuncia e quindi la rivelazione di senso, trascurando gli effetti plateali: l'emendazione richiede *pillole*, come quelle presenti nel blasone medico (a probabile testimonianza dell'originaria pratica medica⁵⁴), destinate a depurare l'organismo senza allettare il palato. L'autore si rivolgerà ai *due* in termini sufficientemente *sofistici* da assicurare la possibilità di comunicazione, nel linguaggio *mistico* dell'economia politica per il cosmopolita filantropo (Berens), in quello tecnico del Sovrintendente della Zecca (sul modello newtoniano) per il filosofo intento a discriminare, come accade per la monetazione, il genuino dal contraffatto. L'impasto così preparato non ha la pretesa di essere apprezzato che per i suoi esiti *lassativi*, come

⁵⁰) J.G. Hamann, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von J. Nadler, Wien, 1949-57; Bd.II, p.59. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**]

⁵¹) Pupi, *op. cit.*, p.308, O'Flaherty, *op. cit.*, p.189.

⁵²) *Ibidem*, pp.188-9. Pupi, *op. cit.*, p.307.

⁵³) O'Flaherty, *op. cit.*, p. 105 e p.207.

⁵⁴) Pupi, *op. cit.*, p.308.

chiaramente indicato nell'allusione alla fine di Vespasiano, alle prese con disturbi intestinali⁵⁵.

Il senso della premessa pare sostanzialmente in linea con il modello socratico poi proposto nel saggio, dal momento che riflette la tensione tra interno e esterno secondo la famosa figura dei *sileni* di Alcibiade. La *bellezza* non si coglie nell'immediata quotidianità dei temi e del discorrere, ma nell'efficacia che essi sono in grado di veicolare. La *confezione* esteriore (come accadeva nel caso delle statuette cui si alludeva nel *Simposio* platonico) non deve trarre in inganno circa i contenuti: la nudità e l'ordinarietà sono per Hamann perfetti rivestimenti (travestimenti) per un messaggio che punta direttamente al cuore del lettore. Come rivela in seguito il testo, rispetto alla chiacchiera anonima del *pubblico* esse sono già valori in sé, tanto più se proiettati sul *crisocentrismo* che domina la prospettiva dell'autore.

Il nodo della *comprensione*

Rivolgendosi *ai due* nella prefazione *An die Zween*, Hamann fornisce, invece, una essenziale indicazione ermeneutica:

«Il pubblico in Grecia lesse i memorabili di Aristotele sulla storia naturale degli animali, e Alessandro li comprese. Dove un comune lettore potrebbe vedere solo *fango*, il sentimento d'amicizia farà forse scoprire a *Voi*, signori, in questi fogli, un boschetto microscopico»⁵⁶.

Hamann non si attende intelligenza dal *Pubblico*, il quale non potrà far altro che fraintendere il significato della riproposta socratica. Solo la disponibilità da parte dei due anonimi interlocutori (il loro affetto amicale) garantirà l'apertura di senso nel testo, farà, in altri termini, scoprire, nonostante l'apparente rapsodicità (i *memorabilia*), la tessitura organica (il *mikroskopisch Wäldchen*). La metafora organicistica (che avrà una sua particolare fortuna nella successiva stagione romantica) potrebbe rinviare al precedente monadologico leibniziano, e pone in ogni caso l'accento sulla complessità di struttura che l'autore, consapevolmente, cela sotto l'apparente banalità storiografica di quella rievocazione socratica. L'accentuazione del nesso tra comprensione e disponibilità è la chiave per penetrare il *mimetismo* del testo. Con l'ulteriore implicazione che il contenuto proposto all'intelligenza e sensibilità dei due lettori è, in fondo, *nonostante* Socrate, o forse *proprio* per la sua evocazione, la risposta di Hamann al loro atteggiamento e alle loro iniziative. Con ciò non si intende sostenere la tesi che l'opera sia stata composta *per* Berens e Kant, semmai soltanto insistere sulla duplicità critico-propositiva della fatica hamanniana, e sull'impegno catartico che per l'autore poteva essere efficace solo transcendendo l'immediatezza del quadro socratico, concedendo a Socrate di parlare un linguaggio anti-sofistico che si potesse ancora rivolgere ai contemporanei e alle loro presunzioni.

Nella tradizione critica ci si riferisce a questa forma di comunicazione indiretta come *metaschematismo*, secondo un modulo interpretativo che lo stesso Hamann ha delineato ritagliandolo su esempi paolini⁵⁷. Il confronto tra Hamann e i due interlocutori, inteso dal primo come sintomatico di una condizione tipica del razionalismo coevo, è proiettato storicamente sull'altro più classico - e quindi più facilmente decifrabile - tra Socrate e la sofistica. Un diretto, personale coinvolgimento mediato da uno dei campioni illuministici: così il messaggio e la purificazione assumono un significato e una portata più generali, nulla perdendo delle relazioni esistenziali, solo *trasfigurate* nell'ironia socratica.

L'intenzione del pamphlet può dunque farsi trasparente nella cura amicale, l'intensità del vincolo affettivo assicura l'emersione dell'ordito organico del saggio. D'altro canto,

⁵⁵) O'Flaherty, *op. cit.*, p.191.

⁵⁶) Hamann, *op. cit.*, p.61. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁵⁷) O'Flaherty, *op. cit.*, pp.88-90.

l'approccio al tema *Socrate* comporta, per l'autore, la rinuncia agli schemi precostituiti, caratteristici delle letture settecentesche, e l'affidamento all'esperienza storica attraverso cui la figura del filosofo si manifesta. Ciò, a sua volta, implica assumerne il tono anti-sofistico, in altre parole farsi carico della polemica culturale che traspare dai suoi atteggiamenti, che l'autore può efficacemente riversare sui contemporanei.

Il Socrate di Hamann, infatti, contro la dialettica sofistica lasciò parlare l'*analogia*, recuperò direttamente dall'esperienza i rapporti proporzionali tra oggetti per procedere nelle sue argomentazioni sulla base della somiglianza, sotto la copertura di un'impertinente *ironia*. Accoglierne l'orizzonte di senso (*Ho scritto su Socrate in modo socratico*) significa dunque accettarne anche l'abito eversivo rispetto alla linearità e asetticità della forma logica e espositiva ortodossa.

In questa prospettiva, *superstizione* e *entusiasmo* - contestabili all'autore nell'ottica del *rischiamento* - si giustificavano come espressione della sua *mimesi* socratica, riflesso della stessa *reverenza* che aveva suscitato gli interventi di Senofonte e Platone. Il coinvolgimento di Henry St. John, visconte di Bolingbroke⁵⁸, e di Shaftesbury è da intendersi, in questo contesto, riferito probabilmente alle loro comuni prese di posizione deistiche e a quelle su *entusiasmo* e *ironia* del secondo. Hamann è interessato a rilevare il contrasto tra la spontaneità *religiosa* (da precisare più avanti) che circonda l'esempio di Socrate e la miscredenza dei presunti continuatori settecenteschi (il *platonico Shaftesbury*).

Con-sentire e comprendere

Una forte valenza ermeneutica riveste tutta la seconda parte della prefazione, non a caso incentrata sull'*oscuro* Eraclito. Hamann richiama ellitticamente un episodio ricavato dalla *Vita di Socrate* di Charpentier: a Euripide che si lamentava dell'astrusa complessità dell'opera dell'Efesio, Socrate avrebbe osservato:

«Quanto ne ho compreso mi sembra assai buono, voglio credere che anche ciò che non sono stato in grado di capire non sia peggiore. Questo autore comunque richiede un lettore che sappia nuotare»⁵⁹.

Una risposta, secondo Charpentier, con cui il filosofo voleva far capire come tale libro non fosse dissimile da un mare senza fondo né spiaggia in cui la ragione assai verosimilmente correrebbe il pericolo di naufragare. Hamann, in un certo senso, si appella ai due amici richiedendo pari abilità natatorie di fronte a un testo su Socrate costruito sulla stessa approssimazione analogica da quello praticata con Eraclito.

È sempre a proposito dello stile dell'Efesio che è introdotta l'immagine dell'*arcipelago*, poi utilizzata per descrivere l'aforistica hamanniana⁶⁰:

«Un confluire di idee e sentimenti in quella vivente elegia del filosofo ha trasformato le sue sentenze in un raggruppamento di piccole isole, alla cui comunione sono mancati i *ponti* e i traghetti del metodo»⁶¹.

La plasticità che fonde idee e sentimenti elude l'approccio sistematico. Richiedendo lettori all'altezza, disposti a rinvenire i nessi latenti, *subacquei*, a penetrare la superficiale, apparente, oscura rapsodicità. Al fondo non può che dischiudersi una indicazione per l'esistenza. Questa impressione è rafforzata dal precedente rinvio alla *sokratische Art*, all'*analogia* come *Seele*

⁵⁸) Pupi, *op. cit.*, p.308, O'Flaherty, *op. cit.*, p.192.

⁵⁹) Pupi, *op. cit.*, p.308.

⁶⁰) In E. Jünger, *Blätter und Steine*, nel nostro secolo, ma già in T. Abbt tra i contemporanei, come documenta O'Flaherty, *op. cit.*, p.74.

⁶¹) Hamann, *op. cit.*, p.61. [Vedi nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

seiner Schlüsse (anima delle sue inferenze), che porta Hamann all'importante affermazione programmatica sul carattere estetico-imitativo del suo stile. In questo modo (che troverà conferma anche in altri passaggi del testo) l'autore recuperava la riflessione londinese, il tema della realtà come manifestazione, segno che svela il proprio ordine e la propria unità di senso nella rivelazione, ma che, in ogni caso, nel sentimento, nello stupore per la presenza delle creature, nell'ingenua e emozionata contemplazione, trovava la premessa indispensabile, la prima apertura verso l'evento dell'epifania del trascendente.

Se il *confluire* di *idee* e *sentimenti* poteva motivare la rapsodica frammentarietà del filosofo, lo sforzo richiesto al lettore simpatetico era allora quello di rintracciare la tessitura unitaria dietro l'apparente asistematicità. Essa garantiva quel quadro vivente che il puro appello razionale era destinato a mortificare: al lettore amico, dunque, il compito di *con-sentire* e comprendere.

Il paradigma ermeneutico alternativo rispetto alla storiografia monumentale del Brucker o all'erudizione classicistica, è offerto a Hamann, nel caso specifico di Socrate, dal *sapere di non sapere*, dalla professione di ignoranza. Una scelta, per altro non particolarmente originale (anche se, vedremo, sviluppata in modo autonomo), che finiva con lo spiazzare i pedanti tentativi di assimilazione storicistica o di manipolazione agiografica: recuperare lo scarno insegnamento socratico era, per l'autore, un modo per contrapporre, a quello che egli riteneva il piatto razionalismo contemporaneo, un esempio di onestà intellettuale. Il riconoscimento dei limiti strutturali della razionalità umana era così pre-condizione per la disponibilità all'ascolto del divino.

Esistenza e storia

Titolo e introduzione rivestono inoltre un'importanza particolare per la consapevole, generale presa di posizione hamanniana sul problema *Socrate*. Non c'è, infatti, accenno a una presunta *filosofia* socratica, né si pretende di esporre dottrine insegnate: l'accento è posto sulle *Denkwürdigkeiten*, sugli aspetti memorabili (*degni di riflessione*), raccolti per scuotere un pubblico superficiale, per richiamarlo al senso di una scelta (religiosa) paradossale (si pensi in particolare alla conclusione dello scritto). Fondamentale è dunque la testimonianza esemplare dell'uomo Socrate, la stretta connessione di pensiero e vita, il coraggio e la coerenza nell'esternazione e nella difesa delle proprie convinzioni.

Nella lettera all'amico Lindner dell'11/9/1759, offrendo un'immagine radiografica del saggio, Hamann così sintetizzava i contenuti dell'*Introduzione*:

«Introduzione. Destini della storia filosofica. Critica di Stanley, Brucker e Deslandes. Collegamento tra filosofia e storia della filosofia. Progetto di scrivere la storia filosofica. In mancanza del medesimo, un altro progetto: di studiarla e usarla meglio di quanto è avvenuto fino ad ora. Esempio e sua spiegazione. Quale scopo finale abbia la storia in generale. L'incredulità fa il poeta e il romanziere della storia: fatto dimostrato con due esempi famosi. Se possa essere andato perduto un documento dei tempi passati che avesse importanza per noi. Sistemazione e consolazione dei dotti che piangono opere perdute. Sono adottati Bacone e Bolingbroke. Quale è l'intento dell'autore. Mancanza di una buona biografia di Socrate. Piccoli aneddoti del modo di fare di questo saggio con una esclamazione dell'autore»⁶².

Essa si apre con un aneddoto su Pietro il Grande di Russia, il quale, venuto in Europa sotto false spoglie per apprendere l'arte del *carpentiere*, avrebbe offerto alla statua del cardinale di Richelieu metà del suo regno per apprendere i segreti dell'arte di governo. L'intento dell'autore è, in questo caso, duplice. In primo luogo egli ha modo di giocare sul nesso figurale tra Noè e Cristo, che umiliandosi si fecero falegnami per garantire la *salvezza* del

⁶²) *Ibidem*, p.8.

genere umano, e lo zar che si ridusse a quel ruolo per scoprire come guidare il proprio popolo⁶³.

In secondo luogo egli può accostare il destino della *storia della filosofia* a quello della statua dello statista: di fronte all'opera d'arte, sorda, fredda e indifferente, invano l'imperatore attese il ripetersi del miracolo di Pigmalione, la cui passione per la statua di una fanciulla era stata da Afrodite premiata con il dono della vita all'immagine marmorea. Eppure il gesto rivela, nell'ottica hamanniana, un atteggiamento del protagonista che lo rende irriducibile alle ricostruzioni compassate della *storia*, mostrando la tensione mitologica (nel richiamo a Pigmalione) che percorre il sapere storico.

Se esso, infatti, scarta come privo di valore un aneddoto, che svela la continuità figurale tra uno zar e i salvatori dell'umanità, per non scadere in una bizzarra *mitologia*, proprio nel suo diniego della vita e del sentimento esso si fa a sua volta sapere fantastico. Così la *storia filosofica*, che produce monumenti come quelli di Stanley (1662) e Brucker (1744), rimane, da un lato, muta per chi ricerchi un senso o una nota esistenziale, avendo per altro rinnegato, nell'erudizione, ogni sprazzo di vita. Come nel caso di Socrate, essa palesa, in ultima analisi, una forma di superstizioso travisamento razionalistico.

I *colossi* dei due storici della filosofia costituiscono globalmente un *idolo*, mostruoso nella sua vastità, e carente nella forma, come l'affresco raffigurante la bellissima Elena che Zeuxis dipinse nel tempio di Era a Crotona, ricavando da cinque delle più belle fanciulle i singoli tratti del soggetto⁶⁴. Di fronte a simili *capolavori* l'erudizione senz'altro plaude, mentre i più smalzati segretamente li irridono come fantasiose costruzioni: per Hamann l'appunto è sufficiente a rilevare l'assenza di organicità, e quindi di vitalità, in quelle ricostruzioni storiografiche.

D'altro canto, il ponderoso lavoro di Deslandes (1737) se non pecca di pedanteria, ricercando l'aneddotica e il confronto con particolari aspetti delle culture orientali, finisce per scadere nel gusto rococò per il fronzolo e le cineserie. Coniugandosi con l'estetica del bello di Batteux, che artificiosamente selezionava e astraeva dalla natura, anche la sintesi enciclopedica del francese condivideva la sterile inconsistenza dei *colossi* inglese e tedesco. Di qui il proponimento di Hamann di non confondersi neppure esteriormente con tali sistemi e la sua rivendicazione di un'*altra forma* di filosofia, più attenta al significato stesso di *sapienza*, in relazione alla vita storica concreta dei *popoli* (i *giochi olimpici*).

Il proverbiale infantilismo dei Frigi (Esopo) e l'ingenuità stupefatta (La Fontaine) sarebbero sicuramente risultati più efficaci, nell'afferrare la *vita* e la dottrina dei filosofi, di qualsiasi pretenziosa esaltazione retorica. L'*entusiasmo* e la *superstizione*, come già rilevato nella seconda prefazione, sono ingredienti essenziali, secondo Hamann, dello *spirito eroico* della filosofia (tema destinato a suggestionare il giovane Goethe, all'epoca del suo progettato dramma sulla figura di Socrate⁶⁵), senza il quale non si darebbe né slancio verso la verità, né dissoluzione dell'errore.

Nello specifico socratico Hamann introduce uno degli strutturali motivi unitari del saggio, quello del *profetismo* dei sapienti, in altre parole, del disegno provvidenziale che coinvolge anche Socrate. Esso si inserisce subito nell'interpretazione della creazione e della storia come *epifania* della Saggezza, che abbiamo avuto modo di approfondire in precedenza. Il *senso* di tale espressione si deve cogliere *sinteticamente*, attraverso la Rivelazione: la dissezione analitica finisce invece per distruggere la possibilità di comunicazione divina, condannando all'insensatezza. Alla *poiesis* (produzione, creazione) della potenza divina corrisponderebbe, in questo caso, la *poesia* (espressione fantastica) della presuntuosa saccenteria scientifica (Buffon) e storica (Montesquieu), che prescinde dalla chiave di senso del racconto biblico. A

⁶³) O'Flaherty, *op. cit.*, p.207.

⁶⁴) *Ibidem*, p.115.

⁶⁵) *Ibidem*, p.92.

conferma di questa scelta interpretativa, e in generale a giustificazione del proprio approccio eterodosso alla sua figura, l'autore apre uno spiraglio decisivo per l'esegeta:

«Come la natura ci è stata data per aprire i nostri occhi, così la storia per le nostre orecchie»⁶⁶.

Riprendendo un tema londinese, poi al centro dell'*Aesthetica in nuce* (1762) e del confronto critico con le posizioni herderiane sul problema dell'origine del linguaggio, Hamann rimarca la traccia cifrale, unitaria, della natura, con cui si comunicano all'uomo la saggezza e l'amore di Dio, e l'analoga matrice epifanica della storia, nella quale si rivela il disegno salvifico divino. Sul piano storico valgono allora le tessiture figurali già intraviste nelle precedenti meditazioni, e lo squarcio verso la trascendenza, che, nella profezia, interviene a offrire una indicazione di senso.

Abbiamo già rilevato la consistenza simbolica della natura reinterpretata alla luce della teofania: qui Hamann, rapidamente, accenna alla densità significativa del passato storico illuminato dalla cura provvidenziale, allo Scrittore che palesa il suo Spirito nella conservazione delle testimonianze. Come riscontrato nelle *Biblische Betrachtungen*, l'accostamento scienziasta alla natura e alla storia non può che sortire forme di superstizioso intellettualismo, di ricostruzione favolistica, ridicolizzando di fatto le presunzioni d'autonomia della ragione umana.

La *cura provvidenziale* di un Dio che si è fatto anche *scrittore* (nella rivelazione) rappresenta, nella prospettiva hamanniana, la migliore garanzia per una lettura del passato che non scada nel mero archeologismo, e sappia invece cogliere il significato pieno delle testimonianze, senza presupporre altro di essenziale che quel che esse possono offrirci direttamente. Così noi disporremo, nell'ipotesi dell'autore, di tutti gli elementi indispensabili alla comprensione del passato, che non va letto vanamente risalendo a ritroso, ma agganciandolo al nostro punto di vista, perché è a noi che esso deve parlare, o meglio è a noi che Dio parla attraverso la storia, nulla tralasciando. Il riferimento oscuro all'*artista* del lancio delle *lenticchie* è da intendersi proprio come richiamo alla costante compiutezza essenziale del nostro orizzonte storico.

Rileggere la storia come gli antichi leggevano i loro miti, impregnati di senso, allusivi di verità profonde, tutte da decifrare: la natura e la storia avevano svelato già durante l'esperienza londinese la propria matrice segnica, qui Hamann ne rilancia la chiave, negando che tale *significare* possa farsi trasparente a un approccio razionalistico. Così, per chiudere circolarmente l'introduzione, la comprensione della figura socratica è affidata alla semplicità e amicizia del conciapelli Simone più che all'elaborazione (fantastica) di Platone. Tale sincera intenzione amicale è auspicata, come abbiamo registrato in precedenza nella dedica "*Ai due*", anche per l'intellezione dell'intervento dell'autore, che non reclama uno status storiografico, ma solo quello di raccolta di atteggiamenti socratici *degni di essere tenuti a mente*, per combattere efficacemente (con la *catarsi*) la *noia* del pubblico.

Socrate e Cristo

Nella prima sezione dei *Memorabili socratici* è sistematicamente introdotto il filo conduttore dell'opera, in altre parole la tensione tra l'Ateniense e il proprio tempo, con il doppio sviluppo tipologico, da un lato rivolto a Hamann (come in precedenza chiarito), dall'altro profeticamente proiettato su Cristo.

Nella lettera a Lindner precedentemente citata, Hamann così sintetizzava il contributo del primo capitolo:

⁶⁶) *Ibidem*, p.64. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

«I° Capitolo. Che cosa furono i genitori di Socrate. Che cosa abbia appreso dalla madre. Che cosa dal padre. Socrate diventa scultore. Considerazione sulle sue statue. Se Socrate come scultore dovesse essere anteposto al figlio del falegname. Suo gusto per i giovanetti ben formati. Delle contraddizioni. Degli oracoli e delle meteore»⁶⁷.

In effetti *maieutica* e plasticità diventano subito importanti elementi dell'interpretazione socratica proposta. Da un lato il mistero dei concetti prodotti *nel nascondimento*, come gli esseri umani dal *fondo* della terra, e quindi la disponibilità pedagogica alla faticosa formazione dell'intelligenza. Dall'altro la ricerca della *forma* attraverso la rimozione del superfluo, la definizione dell'*immagine* dalle schegge strappate al legno. In entrambi i casi Hamann allude a un esercizio critico rispetto alla superficialità e facilità del pregiudizio, prodotto della pigrizia e della superbia.

Così l'autore, riferendosi alla probabile originaria attività di Socrate - scultore, sulle orme del padre -, accenna alla sua peculiare abitudine di raffigurare, alla moda antica, le Grazie vestite, per sfruttare *figuralmente* l'opposizione suscitata da quella *novità* socratica. Con il *destino* delle *neugekleidete Gratien* (Grazie nuovamente rivestite) nella poesia contemporanea, Hamann allude infatti, nemmeno troppo velatamente, alla propria scelta stilistica della comunicazione indiretta e alle difficoltà, previste, della sua ricezione. Non casualmente, però, subito dopo, a rilevare l'incomprensione coeva per il significato genuinamente filosofico di Socrate, l'autore coinvolge il *figlio del carpentiere* (Gesù). Egli individua allora, all'interno di una cultura settecentesca così appassionatamente affascinata dal mito socratico, un nesso tra quell'incomprensione e la miopia rispetto al senso dell'uomo, della sua ragione, particolarmente manifesta nel dispregio della rivelazione:

«Questo è il luogo per rivendicare la miopia di alcuni patrioti fin troppo spiritosi riguardo al genere umano e alla sua origine, che concepiscono a tal punto i meriti dello scultore in Socrate, da misconoscere di conseguenza il sapiente, che deificano lo scultore per poter motteggiare, in modo più conveniente, il figlio del carpentiere. Se credono seriamente a Socrate, allora le sue sentenze parlano contro di loro. Questi nuovi Ateniesi sono i discendenti dei suoi accusatori e avvelenatori, calunniatori più rozzi e assassini più crudeli dei loro padri»⁶⁸.

Lo stesso tema è ulteriormente sviluppato poco dopo, considerando la passione socratica per la *bellezza* e i bei giovinetti. Riconosciuta la sincerità del filosofo nella confessione della propria debolezza (confermata dall'episodio del fisiognomico che avrebbe individuato il vizio nei tratti della sua figura fisica, secondo quanto riferito da Charpentier⁶⁹), Hamann sottolinea l'impegno socratico contro tale debolezza, facendo leva sul fatto che la stessa ammissione di ignoranza è garanzia rispetto al *buon cuore* dell'Ateniese. Sensualità e *vivace amicizia* rappresentano così le due facce della sua ingenuità.

Il fraintendimento da parte di Socrate dell'armonia tra bellezza interiore e esteriore, che produsse la sua pederastia, è sfruttata nel concorso tipologico con il travisamento ebraico del sacrificio di Cristo *in forma servi*, misconosciuto, nella sua natura di *uomo del dolore, pieno di ferite e sangue*, come l'atteso redentore. In questo caso quello che interessa maggiormente Hamann è la rivelazione della paradossalità peculiare del cristianesimo (in qualche modo prefigurata negli incredibili miti dei poeti), fraintesa e dissolta nella sua unità di senso dal razionalismo (sofistico) contemporaneo.

Già in apertura della sezione, tuttavia, a proposito delle professioni di Sofronisco e Fenarete, come abbiamo visto puntualmente trasfigurate nell'esercizio filosofico del figlio, Hamann alludeva all'urgenza ermeneutica di superare le più superficiali implicazioni maieutiche per

⁶⁷) Pupi, *op. cit.*, p.8.

⁶⁸) Hamann, *op. cit.*, p.67. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁶⁹) O'Flaherty, *op. cit.*, p.196.

cogliere i contorni del mistero stesso della creazione dell'uomo e della sua possibilità di riflettere la realtà creaturale nel pensiero. Centrale, ancora in questo caso, il nesso figurale tra l'uomo e il Creatore da un lato (l'uomo creato a immagine di Dio), e il corpo e l'anima dall'altro (*der Leib eine Figur oder Bild der Seele*), ma anche il richiamo al comune radicamento nella *segretezza*, nel *nascondimento*, nell'enigma creaturale:

«Se il nostro scheletro ci è nascosto, giacché siamo fatti in segreto, poiché siamo formati nel fondo della terra, a maggior ragione i nostri concetti sono prodotti in segreto, e possono essere considerati come membra del nostro intelletto»⁷⁰.

Un passo significativo sia alla luce del messaggio londinese, per l'esperienza della realtà come simbolo del divino, linguaggio originario cui l'uomo si apre nello stupore *estetico* (dei sensi), sia per gli sviluppi linguistici dei testi posteriori, dove sarà determinante la *communicatio idiomatum*, in cui il linguaggio umano, in quell'apertura stupefatta, ritraduce nei propri segni l'immediatezza della lingua della creazione. Come accennato dall'autore in quelle righe, è nel segreto della decisione creativa che s'intersecano spirito e materia, alla cui correlazione analogica è orientato l'impegno hamanniano.

Ignoranza socratica

Tutta l'ultima parte della prima sezione è chiaramente polemica nei confronti della cultura razionalistica: costruita intorno al tema dell'oracolo delfico e delle sue contraddizioni, viene in realtà sviluppando un attacco contro la contemporanea miscredenza e lo scientismo empiristico, cui sfugge il senso della provvidenza divina. L'introduzione della confessione socratica di ignoranza, nella sua tensione con il responso delfico, consente a Hamann di impostare anche una rilevante linea argomentativa, cardinale nelle successive sezioni: quella della distanza tra uomo e Dio e del *gratuito* adattamento del divino all'umano, che è al cuore della visione del reale, della storia e della rivelazione, riscontrata a partire dalle *Biblische Betrachtungen*.

L'allusione dell'oracolo, nella sua polarità tra sapere e non sapere, prefigura nella vivente testimonianza socratica il quadro di strutturale limitatezza umana, ma anche la possibilità di apertura alla trascendenza, alla libertà come consapevolezza della condiscendente disponibilità del divino. A questo orientamento (per Hamann genuinamente socratico e anticipatamente cristiano) indispetta il gusto moderno, il naturalismo di un secolo che considera i secoli passati analogamente a fanciulli e balie, bollando come fantasticherie tutto quanto attiene al manifestarsi del trascendente. Così tra *dubitatori* e *empirici* viene meno il senso della presenza storica della rivelazione (l'autore porta a esempio Bayle, paragonato al Gamaliele citato negli *Atti degli Apostoli* per aver tentato di dissuadere il Sinedrio dal condannare Cristo⁷¹), dell'espressione provvidenziale delle vicende umane, della densità teleologica del percorso tracciato da Dio nelle Scritture. Con un'immediata conseguenza: una forma di zelo e di cervelotica fantasia, altrettanto superstiziosa di quella imputata ai secoli *infantili*.

Introdotta nel contesto appena illustrato, il tema della *Unwissenheit* socratica, della dichiarata ignoranza, conquista la sua decisiva centralità nella seconda sezione, e nel suo svolgersi trascina obliquamente in contraddittorio la cultura settecentesca, che già si era ampiamente appoggiata a quella confessione.

La sinossi della sezione è così presentata da Hamann:

⁷⁰) Hamann, *op. cit.*, p.66. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁷¹) Pupi, *op. cit.*, p.313.

«II Capitolo. Critone, benefattore di Socrate. Deve assoldare molti maestri e maestre. Paragone tra un uomo che non ha e uno che non sa. Paragone dell'ignoranza di Socrate con l'ipocondria. Il motto di Socrate messo a paragone con l'iscrizione del tempio di Delfi. Annotazioni sulla didascalia d'Apollino o sul suo metodo di insegnamento. Astuzia dell'ermeneutica. Verità identiche possono essere espresse con uno spirito totalmente opposto. Molteplicità del senso secondo cui Socrate diceva: non so nulla, secondo le diversità delle persone alle quali parlava. Tentativo di trascrizione dei pensieri di un uomo che ci dica: non giuoco, qualora invitato ad una partita all'ombra. Comparazione dell'ignoranza di Socrate con quella dello scettico. Distinzione tra sensazione e proposizione dottrinale o prova di quest'ultima. Il credere non ha luogo in base a motivazioni come non ha luogo il gustare e il vedere. La fantasia non è fede. Un sigillo ed una chiave per le testimonianze di Socrate circa la sua ignoranza. Prova del fatto che fu sempre permesso alle persone di genio d'essere ignoranti e trasgressori delle leggi. Circa il demone di Socrate. Singolarità della sua maniera di insegnare e di pensare come corollari della sua ignoranza. Palingenesi dello storiografo. Alcuni contrassegni del fatto che Socrate era fatto per gli Ateniesi»⁷²

Hamann preliminarmente si richiama all'inutile impegno di Critone per una formazione *alla moda* dell'amico *scultore*. Da un lato si delinea così la figura del *Bildhauer* (scultore), che, nella propria semplicità e ingenuità, è pur capace di far emergere plasticamente la forma dell'immagine, eliminando quanto, rispetto a essa, è scoria superflua, dall'altro quella del *sofista*, alla cui artificiale e artificiosa preparazione tecnico-culturale avrebbe dovuto provvedere una lunga teoria di maestri. Significativamente essenziale la conclusione hamanniana:

«und doch blieb Sokrates unwissend»⁷³.

Di fronte alle pretese e alla sicumera della superficiale, inconsistente *sapienza* sofistica, si staglia, testardamente, l'impertinente insistenza socratica, il riconoscimento del proprio autentico non-sapere, che non comporta vergogna né reticenza. Nella confessione, insomma, si schiude la cifra esistenziale del pensatore, a dispetto della boria dei campioni della sofistica (antica e moderna): quell'*impertinente ammissione* segnala, in tutta la sua nudità e inconsapevole vergogna, il destino di Socrate.

L'autenticità (ancora da precisare) della confessione si mostra anche nella scelta di vita, la povertà, ed è testimoniata dall'onestà con cui l'Ateniese, a differenza di altri filosofi, rifiutò il lusso passeggero del sistema, delle grandi elaborazioni metafisiche. Nel proprio tempo, in virtù di quella confessione, Socrate si dimostrò l'unico ad aver inteso il senso della massima delfica "conosci te stesso": da questo punto di vista nessuno dei *sapienti* contemporanei (Sofocle, Euripide) si era spinto tanto avanti nello scavo del *cuore umano* quanto Socrate nella sua dichiarazione:

«Socrate, tuttavia, li superò [...] in sapienza, in quanto era andato più avanti nella conoscenza di sé, e sapeva di non sapere nulla»⁷⁴.

A causa di quel progresso verso gli estremi della consapevolezza umana, Apollo indicò, con una chiara nota provvidenziale e una decisa prefigurazione cristiana, proprio in Socrate l'uomo più sapiente nel suo tempo. Una sapienza che denotava, rispetto al divino, la strutturale insufficienza dell'essere umano, ma che, allo stesso tempo, come coscienza dei limiti, implicava apertura verso l'incognito, disponibilità alla ricerca della Verità. Un nodo che indubbiamente sembra avvicinare Hamann alla prospettiva della *dotta ignoranza* di Nicolò da Cusa.

⁷²) *Ibidem*, pp.8-9.

⁷³) Hamann, *op. cit.*, p.70: «tuttavia Socrate rimase ignorante». [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁷⁴) *Ibidem*, p.71. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

Hamann, che su questo tema sapeva di confrontarsi a distanza con i contemporanei, si è particolarmente impegnato nel nostro testo per attivare tutte le potenzialità di quella famosa confessione socratica, per liberarne tutte le energie: d'altra parte era solo *eine Sympathie der Unwissenheit* (la simpatia per l'ignoranza) a garantirne la comprensione. Ma in questa ottica il discorso si ampliava, lasciando chiaramente spazio all'intervento ermeneutico:

«Le parole ricavano il proprio significato, come i numeri, dalla posizione che assumono, e i loro concetti mutano nelle loro determinazioni e relazioni, come monete, secondo i luoghi e i tempi»⁷⁵.

In tal modo, con la sottolineatura del fatto che il senso di una proposizione varia con il variare del suo contesto, Hamann si assicura la possibilità di una rilettura del *sapere di non sapere*. Per un verso, infatti, questo costituisce la premessa per una attività pedagogica, per altro un modo per schivare la saccenteria dei coevi sofisti. Al fondo, secondo l'autore, l'ammissione di Socrate esprimeva il radicale rifiuto delle regole (o dell'assenza di regole) del *gioco* sofistico (cui l'Ateniese avrebbe potuto al limite partecipare con successo, se solo i suoi interlocutori fossero stati abbastanza schietti da mostrarsi semplicemente come prestigiatori), dei loro valori, della loro proposta culturale.

Per questo il suo «*Ich weiss nichts*», nel dislocarsi all'esterno della mappa ideologica condivisa nel suo tempo, risultava offensivo e pericoloso per le ipocrisie sofistiche. Un'interpretazione questa, che, pur allineandosi sostanzialmente alla produzione settecentesca su Socrate, Hamann, attraverso quel *metaschematismo* di cui si è detto, poteva esplicitamente proiettare, tipologicamente, a fare luce sul proprio rapporto con il razionalismo illuministico, nelle figure di Kant e Berens e dei loro insinuanti progetti.

Ignoranza e sentimento

Quanto era stato sviluppato fino alla prima parte della seconda sezione, non costituiva, in realtà, che la preparazione (abbastanza articolata perché rivolta al Socrate storico e al suo tempo, agli interlocutori contemporanei di Hamann e al loro insufficiente approccio ermeneutico, alle implicazioni tipologiche del nesso Socrate-Gesù) alla svolta rappresentata dall'analisi diretta dell'*ignoranza*, al di fuori delle sue valenze tattiche e polemiche:

«Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung»⁷⁶.

Da quest'affermazione prende le mosse la parte più originale del testo hamanniano.

Contro le forzature interpretative e i superficiali recuperi di quell'ignoranza, l'autore fa valere la propria lezione: *Unwissenheit* (ignoranza)=*Empfindung* (sensibilità, sentimento). Non atteggiamento provocatorio, né vanitosa eccentricità, né artificioso espediente: l'ignoranza si rivelava a Hamann (in questo senso *simpatetico*) come sensibilità, sentimento vitale, espressione immediata (e quindi anche più genuina) dell'interiorità socratica. E proprio per accentuare quella coalescenza, si svuotava di senso teoretico il riferimento alla *Empfindung*, per consentirle di fungere adeguatamente da viva testimonianza del non sapere.

La connotazione della *Empfindung* è indicativa: senza altre motivazioni tematiche, l'accento hamanniano scivola, infatti, dalla sensibilità-sentimento, che nella loro immediatezza non necessitano di *motivazioni*, al *Glaube* (fede). Preventivamente marcata la distanza tra sentimento e dottrina (sulla scorta della dicotomia tra animale vivente e struttura anatomica), nel capoverso successivo l'autore, con evidenti sviluppi esistenziali, riorienta il proprio discorso sulla contemporaneità, tracciando un nuovo fronte critico:

⁷⁵) *Ibidem*. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁷⁶) *Ibidem*, p.73. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**]. <<La ignoranza di Socrate fu sensibilità>>.

«La nostra stessa esistenza e l'esistenza delle cose fuori di noi deve essere riconosciuta per fede, e non può essere colta altrimenti. Che cos'è più certo della fine dell'uomo, e di quale verità c'è conoscenza più universale e assodata?»⁷⁷.

Da un lato si coglie istantaneamente come nel *glissement* non sia andato perduto il fondamentale radicamento della *Unwissenheit* socratica nella coscienza del limite dell'esistenza umana. D'altra parte però - e questo sembrerebbe il seguito più direttamente spendibile nella polemica anti-illuministica - il *credere*, pur diretto sulle certezze esistenziali e quindi caratterizzato in termini propriamente non teoretici, finisce con l'assumere in ogni caso un'impronta gnoseologica (a dispetto dei possibili impacci pirroniani), come accesso privilegiato, nella sua immediatezza, a quanto le mediazioni del *beweisen* (dimostrare) non sono in grado di attingere.

Hamann pone l'accento in modo particolare sulla qualità della certezza del *glauben*, che lo rende impermeabile alla logica delle dimostrazioni. Tenendo strettamente correlati i due aspetti (quello più direttamente esistenziale e quello gnoseologico) si potrebbe concludere che la certezza del *credere*, inattaccabile dal *beweisen*, abbia esclusivamente a che vedere con il senso della nostra vita. Beiser scrive in proposito che:

«la sensazione [sentimento] della fede sorge dal confronto con l'incomprensibilità o assurdità della vita e della morte. Ciò che sentiamo e proviamo nella fede, perciò, sembra essere il dato, misterioso e paradossale, dell'esistenza stessa»⁷⁸.

Fede e vita

Rimane chiaro, in ogni modo, che l'interpretazione hamanniana della *Unwissenheit* come *Empfindung*, e dunque come *Glaube*, mira, in fondo, per un verso a fare dell'ignoranza socratica una forma di esperienza vissuta, sfrondandola delle possibili lezioni scetticheggianti, per altro a proporla in questa veste interiore come una specie particolare di conoscenza, diversa dalla razionale (non per niente l'autore cita esplicitamente Hume) e dunque estranea agli attacchi della *Vernunft*:

«La fede non è opera della ragione e non può quindi sottostare a alcun assalto da parte sua, dal momento che la fede sorge tanto poco attraverso principi razionali, quanto il gusto o la vista»⁷⁹.

A questo proposito è molto recisa la conclusione di Beiser:

«Nella sua concezione l'opposto della fede non è la conoscenza in sé, come spesso si presume, ma un genere particolare di conoscenza, quella cioè discorsiva o razionale. La sensazione della fede ci offre un genere di conoscenza intuitiva che non è riducibile alla discorsiva. È perfino superiore alla conoscenza discorsiva, dato che ci offre una prospettiva sull'esistenza stessa, mentre la ragione non può dimostrare o concepire l'esistenza di nulla»⁸⁰.

In effetti, Hamann, riferendosi implicitamente a Voltaire e a Klopstock, parrebbe interessato a focalizzare l'insufficienza della razionalità di fronte al mistero della vita (e della morte), nonostante le strategie di rassicuramento (il migliore dei mondi possibili) messi in atto. La fede, in questa situazione, sarebbe in grado di fornire in ogni caso un'indicazione di senso, di là dalla connessione e dall'accordo di concetti nelle geometrie dimostrative

⁷⁷) *Ibidem*.

⁷⁸) Beiser, *op. cit.*, p.27.

⁷⁹) Hamann, *op. cit.*, p.74.

⁸⁰) Beiser, *op. cit.*, pp.27-8.

Non deve quindi sorprendere un nuovo richiamo alle posizioni delle *Meditazioni bibliche* londinesi, per rilanciare l'idea di una comune subordinazione del filosofo e del poeta al *Gesetz der Nachahmung* (legge dell'imitazione). L'autore intenderebbe rilevare che, a prescindere da quella manifestazione di Dio nella natura e nella storia, il cui disegno è dischiuso dalla *Parola* ispirata della *Bibbia*, non è possibile al filosofo e all'artista penetrare il significato (per Hamann spirituale) della realtà, arrestandosi i loro geroglifici e le loro dottrine alla mera dimensione cifrale.

In questo modo la dimensione della trascendenza veniva progressivamente abbracciando anche la posizione di Socrate. Per concludere provvisoriamente, Hamann proponeva, infatti, a commento della testimonianza socratica, una affermazione paolina (Corinzi I, 8):

«Se si immagina di sapere qualcosa, allora non si conosce ancora come si dovrebbe. Ma se si ama Dio, allora si è da Lui riconosciuti»⁸¹.

Analogamente si articolerebbe, per Hamann, il rapporto tra Socrate e Apollo: nel riconoscimento della distanza tra la nostra *sapienza naturale* e quella divina, nella convinzione che dalla *morte* di quella presunta conoscenza nell'ignoranza, da questo *nulla* scaturiscano la *vita* e l'*essenza* di una conoscenza *più alta*. La disponibilità di Socrate nella ricerca della verità conseguiva alla sua confessione di ignoranza; questa, a sua volta, come coscienza della finitezza e del limite di fronte alla perfezione propria del divino, implicava, nell'esegesi hamanniana, una apertura in direzione di quella trascendenza:

«la fede, come le montagne del Libano, fornisce un'altura sporgente da cui ci è possibile intravedere la nostra salvezza in lontananza, e perciò la strada per la nostra destinazione spirituale; ma le mancheremmo completamente se ci limitassimo a salire su una collinetta per scegliere la nostra condotta spirituale»⁸².

Questo coinvolgimento della fede e l'annessa valutazione dei limiti della ragione rientrano nel *metaschematismo* che sorregge l'opera. Il riferimento indiretto è ovviamente allo stesso autore nella sua complessa relazione con Kant e Berens. Tuttavia, come in precedenza rilevato, è altrettanto palese l'intenzione figurale, quella, in altri termini, di fare di Socrate un precursore di Cristo: la citazione paolina, l'indicazione di Damasco, servono come allusioni trasparenti al disegno (drammatico in Paolo di Tarso) della salvezza, alla sua parabola inintelligibile.

Dopo l'equazione *Unwissenheit=Empfindung=Glaube*, il testo riserva un ulteriore scivolamento semantico: Hamann, infatti, introduce senza alcuna preparazione - che non fosse la constatazione della stessa ignoranza, in ogni caso tradotta in un atteggiamento di ricerca costruttiva con gli interlocutori - il tema del *Genie*, elemento creativo che può surrogare l'assenza di competenze tecniche (si vedano i riferimenti - polemici con i contemporanei - a Shakespeare e Omero, non edotti sulle regole e sulle leggi specifiche delle discipline letterarie, come d'uso tra Sei- e Settecento).

Nel caso di Socrate il *Genie* è in primo luogo rintracciato nel *Dämon*, quindi connotato in modo chiaramente religioso, come guida divina, amata e temuta dal filosofo: nonostante un apparente tratto teoretico-scientifico, il ruolo del demone è definito sostanzialmente in chiave etica, caratterizzandosi essenzialmente come voce di coscienza, alla cui pace si attende, a dispetto di tutta la *ragione greca e egiziana*. Con una successiva, illuminante, precisazione:

⁸¹) Hamann, *op. cit.*, p.74. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁸²) O' Flaherty, *op. cit.*, p.123.

«sul tema è stato scritto così tanto, da così tanti sofisti, con argomenti così convincenti, che deve sorprenderci come Socrate, a dispetto della sua lodata conoscenza di sé, fosse anche in questo così ignorante, da rimanere con Simia in debito di una risposta in merito»⁸³.

Nonostante le dimostrazioni (storiche) costruite per giustificare le varie letture del *Dämon*, l'Ateniense, coerentemente con la propria confessione, si era astenuto dal fornirne spiegazioni. La coscienza dell'infinito divario tra umano e divino che si esprime nella *Unwissenheit*, trova il proprio riscontro nella disponibilità totale all'ascolto del genio, della voce del dio. Nella dichiarata finitezza si radica dunque l'apertura, non razionalmente certificabile, al divino. Nella confessata ignoranza che si dispone a amare Dio e che in quell'amore si fa feconda, Socrate sembrerebbe effettivamente *figura* di Paolo.

Approssimato così il tema dell'insipienza socratica, Hamann ricava una serie di conclusioni sull'insegnamento e il pensiero, particolarmente interessanti se proiettate sullo sfondo del messaggio biblico trasfigurato nella meditazione londinese.

A dispetto della dialettica sofistica e della verità che ne scaturiva, Socrate inferiva dai sensi e dall'analogia, secondo modalità irriverenti delle regole logiche. Al razionalismo condiviso dai contemporanei egli avrebbe insomma contrapposto un approccio che lo stesso Hamann farà proprio nell'*Aesthetica in nuce* (1762), ma già implicito nella sua ermeneutica. Sensazione e analogia costituiscono i tramiti per una visione unitaria del reale, di là dalle fratture introdotte dall'intelletto raziocinante, donando nuovo significato alla natura, con il recupero del linguaggio della creazione.

Sarebbe probabilmente una forzatura rintracciare nei passaggi di questo testo le implicazioni estetico-linguistiche che occuperanno Hamann a partire dal 1762. Tuttavia, come in precedenza rilevato, in più di una occasione nelle *Sokratische Denkwürdigkeiten* è proposto il riferimento all'analogia o all'imitazione, quale terreno comune di filosofia e poesia. Nel caso particolare, in ogni modo inteso a mettere a nudo l'incomprensione dei *sofisti* contemporanei per l'autentico valore dell'ignoranza socratica, l'autore parrebbe impegnato a far ulteriormente emergere l'impronta paradossale dell'insegnamento dell'Ateniense, e a rilevare, nella sua disponibilità all'ascolto della voce divina del demone e nell'abbandono alla sua guida, anche un diverso orientamento di pensiero nei confronti del mondo, *sinnlich und nach der Ähnlichkeit* (sulla base della sensazione e dell'analogia). Un approccio evidentemente incomprensibile per coloro (i novelli socratici) che dalla testimonianza di quell'ignoranza infinitamente s'allontanano, nelle loro forzate versioni razionalistiche.

Socrate e il dio sconosciuto

Il senso dell'interpretazione hamanniana emerge limpidamente nell'ultima pagina della seconda sezione: Socrate avrebbe non casualmente propinato ai contemporanei ateniesi la propria *Unwissenheit*. Alla loro curiosità, superficialità e vanità, egli poteva opporre la miglior medicina, proponendosi come loro *memoria* (*Gedächtnis*) e loro facoltà critica (*Urteilkraft*):

«In breve, Socrate allettava i suoi concittadini dai labirinti dei loro dotti sofisti verso una *verità nascosta*, una *celeste sapienza*[...]al servizio di un *dio sconosciuto*»⁸⁴.

In queste righe si fa trasparente il percorso tracciato nelle pagine precedenti, attraverso lo smascheramento delle presunzioni sofistiche (in senso lato), lo svuotamento della coscienza da quelle ambizioni, nella confessione di ignoranza, la feconda disponibilità all'ascolto della voce del demone, nel silenzio della curiosa frivolezza alla moda.

⁸³) Hamann, *op. cit.*, p.75. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

⁸⁴) *Ibidem*, p.77. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

In questa prospettiva la missione socratica viene a connotarsi, platonicamente, come divina, e, hamannianamente, come anticipatrice di Cristo: il tema paolino del *dio sconosciuto* si intreccia conclusivamente con il riconoscimento della segreta sapienza di Socrate, radicata *nel nascondimento*, cui l'autore aveva già rinvio in apertura della prima sezione, alludendo all'incomprensibilità dell'origine della creatura. Il passaggio dalla *Unwissenheit* alla *Empfindung*, al *Glaube*, quindi al *Genie*, aveva contribuito a plasmare profondamente quella iniziale allusione. Così Hamann poteva chiudere, appoggiandosi mediamente all'autorità di Paolo, accostando Socrate ai profeti, come loro prefigurazione tra i pagani.

Questi temi trovano la loro ulteriore e esplicita conferma nella terza sezione, che, come la prima, più direttamente si avvale dei momenti della tradizione agiografica (le campagne militari, il coinvolgimento politico, i problemi familiari, le accuse, il processo e la condanna). A tutto il discorso di Hamann è allora centrale l'ancoraggio all'*ascolto*, nell'interiorità, della voce divina, sia per rilevare la rotta di collisione tra Socrate e il suo tempo, a causa della corruzione e dello scadimento, sia per determinare in senso decisamente anti-intellettualistico il rifiuto socratico della scrittura, a vantaggio di un'attività filosofica adatta *a ogni luogo e a ogni situazione*.

Hamann così riassume i passaggi essenziali:

«III Capitolo. Delle tre campagne di Socrate. Delle sue cariche pubbliche. Perché Socrate non scrisse nulla. 1) Motivo della coerenza con sé medesimo ... 2) incapacità. 3) sua situazione domestica. 4) in base a ipotesi circa il suo stile. Citata una delle sue parabole ed allusioni e applicata ai nostri tempi. Socrate viene condannato come un criminale. I suoi delitti. Come si difende. Una sortita alleggerisce la coscienza ai suoi giudici. Una festività gli concede 30 giorni di tempo per prepararsi alla morte. Apparizione dopo la sua morte. Tracce della sua missione divina, secondo Platone nella sua povertà volontaria, ancora di più nella sua fine e nell'onore che tutti i profeti ricevono dopo la loro condanna cruenta»⁸⁵.

Utilizzando sempre la figura dell'Ateniese nei suoi risvolti tipologici rispetto al proprio rapporto con la coeva *Aufklärung*, Hamann è impegnato anche a marcare l'aridità creativa del suo eroe, equilibrata ovviamente dalla disponibilità verso la *voce* del demone, quasi a collegare ogni originale contributo a quell'*ascolto*. D'altronde Socrate non aveva bisogno di scritti *per la sua memoria*: chiamato a una missione divina, egli efficacemente andava aggiustando la propria incombenza alle situazioni, puntando al risultato nei cuori dei suoi via via occasionali interlocutori e uditori. Assuefatto alla banalità del quotidiano, egli non si sarebbe certamente contraddistinto come *autore*.

Né la personalità di Socrate era esente da evidenti cadute di tono, segnalate con imbarazzo dalla tradizione nel difficile rapporto con la moglie Santippe e nell'impetuosità di qualche suo atteggiamento pubblico. Hamann coglie in questo senso l'occasione per un ulteriore accostamento al *maestro del genere umano*, costretto a lanciare contro i dotti e i devoti del suo popolo una maledizione dopo l'altra.

Fruendo del confronto tra Socrate e gli scrittori dell'età sua (Senofonte e Platone, suoi allievi), l'autore, mentre giustifica lo stile espressivo dell'Ateniese, indirettamente legittima il proprio, le allusioni e l'uso delle analogie che lo definiscono in modo plastico, invitando i propri lettori, secondo l'indicazione platonica del *Simposio*, a penetrare, oltre l'esteriorità della forma, l'insegnamento autentico del discorso. A differenza dei sofisti e dei falsi sacerdoti, che propinavano ai concittadini ateniesi valori correnti, a proprio vantaggio e a loro sostanziale detrimento, Socrate ebbe infatti il coraggio di approntare una terapia corretta per la loro superficialità.

⁸⁵) Pupi, *op. cit.*, p.9.

Con l'eco platonica del *Gorgia*, Hamann amplifica i successi pubblici dell'enciclopedismo sofistico, con i suoi immediati e facili allettamenti, ellitticamente rilevandoli proprio come l'obiettivo diretto dell'interrogare socratico. Con la propria insistenza, Socrate ne coglieva l'inconsistenza, da un lato guastandone il *consumo* da parte dei concittadini, dall'altro realizzando la sua specifica funzione catartica. Obiettivo, questo, proiettato figuralmente sull'intervento hamanniano, che già dalla prima dedica si era caratterizzato in quella direzione, come segnalato.

Dopo aver accennato (in termini sostanzialmente tradizionali) alla friabilità delle accuse, dimostrata dal comportamento di Socrate di fronte alla condanna, Hamann chiude l'ultima sezione ribadendo l'accostamento ai profeti:

«Platone lesse la volontaria povertà di Socrate come un segno della sua missione divina. Un segno ancora più evidente è la sua comunione nel destino ultimo dei *profeti* e dei *giusti*»⁸⁶.

Nella “Conclusione” si torna ancora sulla testimonianza di verità e sul sacrificio socratici come *trasparenza* della missione e morte del Redentore. E per l'ultima volta il discorso hamanniano intreccia la lezione per i contemporanei (quella delle dediche iniziali), che propone un modello di *servizio della verità* nella rinuncia e nella totale devozione (anticipatore in qualche modo di quello kierkegaardiano), con l'interpretazione di Socrate *figura* di Cristo, il quale ne sovrasta il destino, nella propria passione umiliante, come redentore di tutta l'umanità. Una piccola postilla tutta costruita intorno all'essenziale tensione dialettica, tipica di Hamann (e di Lutero) tra abbassamento ed esaltazione, deiezione e glorificazione, dove il senso del discorrere su Socrate si risolve infine nella luce della redenzione e dell'incondizionata testimonianza.

Ciò costituiva anche la risposta dell'autore ai tentativi di recupero alla “dialettica” della *Aufklärung* operati dagli amici Kant e Berens.

⁸⁶) Hamann, *op. cit.*, p.81. [Nostra traduzione p.**Errore. Il segnalibro non è definito.**].

Bibliografia essenziale

Edizioni:

- Johann Georg Hamann *Sämtliche Werke*, hrsg von J. Nadler, 6Bde, Wien, 1949-1957
Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt hrsg von F. Blanke und K. Gründer, Gütersloh, 1956-1963
Johann Georg Hamann *Scritti cristiani*, a cura di A. Pupi, 2 volumi, Bologna, 1975
J.C. O'Flaherty *Hamann's Socratic Memorabilia. A Translation and Commentary*, Baltimore, 1967.

Saggi:

- R. Unger *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden*, München, 1905
R. Unger *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*, Halle, 1925²
J. Nadler *Johann Georg Hamann 1730-1788. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Salzburg, 1949
K. Gründer *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Freiburg, 1958
H.J. Salmony *Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie*, Zollikon, 1958
R. Knoll *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*, Heidelberg, 1963
B. Gajek *Sprache beim jungen Hamann*, Bern, 1967
G. Baudler *Im Worte Sehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns*, Bonn, 1970
H.-M. Lumpp *Philologia crucis. Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst*, Tübingen, 1970
B. Gajek *Johann Georg Hamann. Acta des internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, Frankfurt a.M., 1979
T.J. Germann *Hamann on Language and religion*, Oxford, 1981
B. Gajek (hrsg) *Johann Georg Hamann. Acta des zweiten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1980*, Marburg, 1983
H. Corbin *Hamann philosophe du luthéranisme*, Paris, 1985
B. Gajek (hrsg) *Johann Georg Hamann und Frankreich. Acta des dritten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1982*, Marburg, 1987
O. Bayer *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München, 1988
E. Büchsel *Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J.G. Hamann. Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel*, Darmstadt, 1988
I. Piske *Offenbarung Sprache Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*, Frankfurt a.M., 1989
B. Gajek - A. Meier (hrsg) *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung. Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i.W. (1988)*, Frankfurt a.M., 1990
I. Berlin *The Magus of the North. J.G. Hamann of modern irrationalism*, London, 1993.

Dario Zucchello, Como 1997