

GIANLUCA PAOLUCCI

*Romanzo moderno e filosofia antica:
la Geschichte des Agathon di Ch. M. Wieland*

A differenza dei contemporanei europei, per la maggior parte ancorati mimeticamente alla realtà del loro tempo (cfr. Watt 1957, ed. 2006), il primo romanzo moderno tedesco non è ambientato nella Germania del Settecento ma nella Grecia del IV secolo a.C. La modernità della *Geschichte des Agathon* di Christoph Martin Wieland – pubblicato in tre edizioni tra il 1766/67, il 1773 e il 1794 – non è da rintracciare nel realismo o nella contemporaneità del soggetto narrato – come, ad esempio, nel caso del *Robinson Crusoe* di Daniel Defoe o di *Pamela* di Samuel Richardson –, bensì nella sua capacità di problematizzare il concetto stesso di realtà e financo di identità personale, facendo interagire e relativizzando tra loro i differenti punti di vista presenti in un romanzo che – come ha osservato Bernhard Budde (2000) – si caratterizza per un forte taglio dialogico e polifonico, sia a livello contenutistico che formale.

Dal punto di vista dei contenuti, la *Storia di Agathon* si distanzia dai precedenti europei e tedeschi per il fatto di raffigurare il processo di formazione (*Bildung*) di una soggettività, che non è data come qualcosa di definito sin dall'inizio dell'opera,

ma si modifica costantemente nel corso della narrazione grazie al confronto con l'esterno e con l'altro da sé. In tal senso la *Geschichte des Agathon* è generalmente considerato il capostipite del genere letterario tedesco per eccellenza, quello del *Bildungsroman*, del romanzo di formazione. Se, ad esempio, i protagonisti delle *Etiopiche* di Eliodoro o della *Pamela* di Richardson, fedeli all'imperativo della virtù e della castità, conservano inalterata la loro identità nel corso delle varie peripezie, l'opera di Wieland – dai tratti marcatamente autobiografici – racconta invece le avventure di un "carattere medio" che cede spesso agli sviamenti che propone l'esterno, ripercorrendo le diverse esperienze esistenziali, del corpo e dello spirito, che contribuiscono gradualmente a guarire il giovane ateniese Agathon dall'idealismo solipsistico della sua gioventù e a modificare in profondità il suo carattere.

Laddove il protagonista è consapevole soltanto in parte di questa evoluzione, non da ultimo a causa del suo spiccato idealismo che gli impedisce di vedere la realtà delle cose, il lettore è indotto dal narratore a considerare i principali momenti del processo di crescita di Agathon. Per quanto concerne l'aspetto formale, il romanzo wielandiano si distingue infatti per la "doppia visuale", tutta moderna, che lo caratterizza, laddove si contrappongono la prospettiva del narratore, critica, ironica, riflessiva, e quella del personaggio principale, determinata dalla limitatezza della propria visuale (cfr. Paulsen 1975).

La tecnica narrativa utilizzata da Wieland – ha osservato la critica – sembra rimandare ai precedenti letterari di Miguel de Cervantes, John Fielding, Laurence Sterne, che l'autore tedesco ben conosceva (cfr. Heinz 2008: 109-40). Come in questi, nella *Geschichte des Agathon* è presente un narratore onnisciente, che spesso interrompe il flusso narrativo con digressioni e anticipazioni e che di sovente commenta ironicamente le esperienze del protagonista, rivolgendosi direttamente al lettore, coinvolgen-

dolo, invitandolo a considerare con distacco critico gli atteggiamenti comportamentali e mentali, come pure le varie tappe dell'evoluzione spirituale di Agathon. In tal modo Wieland impedisce che il lettore si immedesimi a pieno nel punto di vista del personaggio, esortandolo a guardare la sua storia da una prospettiva superiore, riflessiva.

La critica che si è occupata della *Storia di Agathon* di Wieland si è soffermata, da una parte, sui contenuti del romanzo, laddove ci si è impegnati principalmente a individuare i motivi canonici del genere del *Bildungsroman* (cfr. Jacobs 1972; Swales 1980; Schings 1984; Saariluoma 2004), mentre dall'altra sono stati presi in considerazione elementi puramente formali e narratologici dell'opera, concentrandosi prevalentemente sulle figure del narratore, del lettore, ecc. (cfr. Miller 1968; Seiler 1977; Rogan 1981; Würzner 1981; Marchand 1984). Nelle pagine che seguono si intende coniugare in modo inedito queste due proposte interpretative e dimostrare come nel romanzo wielandiano l'aspetto contenutistico e quello formale si sovrappongano organicamente. Laddove la *Geschichte des Agathon* racconta di una *Bildung*, di una formazione spirituale, anche il lettore del romanzo – questa la nostra tesi – è coinvolto, a un livello superiore, nel medesimo processo trasformativo mediante l'atto della lettura. È quello che si vuole dimostrare a partire da una riconsiderazione della natura "filosofica" dell'opera wielandiana. Del resto, nella *Drammaturgia d'Amburgo* Lessing definiva l'*Agathon* "der erste und einzige Roman für den denkenden Kopf", "il primo romanzo per teste pensanti" (Lessing 1769; ed. 1954: 356), mentre lo stesso Wieland parlava di "una sorta di romanzo filosofico" (Wieland 1975: 163).

Già l'ambientazione storica e la trama del romanzo rivelano l'interesse di Wieland per la cultura e la filosofia greche. Agathon è un personaggio storico realmente esistito, noto come autore di commedie, appartenente alla cerchia di Socrate ad

Atene, come emerge, in particolare, dal *Simposio* di Platone, in cui prende parte alle discussioni circa la natura dell'eros su cui verte il dialogo – sebbene nel romanzo di Wieland non vi sia alcun riferimento diretto all'opera platonica. È stato osservato che, a differenza di altri autori tedeschi – su tutti Johann Joachim Winckelmann –, Wieland era interessato dell'antichità greca non perché mosso soltanto da riflessioni di carattere estetico o letterario, ma soprattutto per il rapporto tra filosofia e vita su cui si basavano le scuole filosofiche ellenistiche (cfr. Manger 2011), di cui l'autore leggeva (e spesso tradusse) i principali esponenti: Socrate, Epicuro, Orazio, Cicerone, Luciano di Samosata. D'altronde, la *Storia di Agathon* abbonda di riferimenti a Platone, allo stoicismo, a Orazio, al platonismo e all'orfismo, all'epicureismo. Non è un caso che durante la scrittura del romanzo Wieland progettasse di scrivere una storia della filosofia, mentre più concretamente, nel 1769, divenne docente di filosofia a Erfurt.

Tuttavia, a nostro avviso, il rimando alle filosofie ellenistiche nell'*Agathon* non è presente soltanto nei contenuti ma anche e soprattutto a livello formale. A ben vedere, la *Geschichte des Agathon* costituisce un "romanzo filosofico" non tanto per la trama che narra di un'evoluzione spirituale, ma per la sua forma peculiare, i cui modelli non sono da individuare unicamente nei prosatori inglesi contemporanei di Wieland (come abbiamo detto, in John Fielding o in Laurence Sterne), bensì soprattutto negli esercizi spirituali praticati all'interno delle scuole filosofiche dell'antichità greca. In tal senso, l'intero romanzo wielandiano può essere considerato un esercizio spirituale che, in virtù del suo carattere psicagogico, deve produrre una trasformazione interiore del lettore, coinvolgendolo non soltanto a livello intellettuale, ma in maniera totale, "spirituale" appunto, grazie all'esperienza della lettura. Del resto – come vedremo – per Wieland la proposta antropologica della filosofia antica

sembra essere ancora valida per il Settecento poiché capace di coniugare in modo olistico sensi e intelletto e di sanare in tal modo le disfunzioni della modernità. In definitiva, ci sembra essere questo l'obiettivo "performativo" e "filosofico" del romanzo.

1. *Esercizi spirituali*

Le dottrine delle scuole filosofiche ellenistiche, con cui Wieland si confrontò da vicino, erano generalmente basate, come hanno osservato Pierre Hadot (1995, 2002, 2008) e Michel Foucault (2001), sui concetti socratici di "conoscenza", "cura", "governo del sé", e avevano come obiettivo quello di provocare nei soggetti un mutamento radicale dello stile di vita e una metamorfosi totale della maniera di vedere il mondo. Funzionali a questo scopo, soprattutto nell'ambito dello stoicismo e dell'epicureismo, erano esercizi letterari e pratiche autoconoscitive quali la lettura o la scrittura di saggi, diari, autobiografie, che dovevano sollecitare il soggetto a una costante auscultazione interiore, indurlo ad assumere un atteggiamento sempre vigile, critico, virtuoso rispetto ai propri comportamenti e ai propri pensieri (Hadot 2002). Questi esercizi spirituali – praticati da Marco Aurelio, Epicuro, Epitteto, Cicerone, Seneca, tra gli altri – permettevano al soggetto di esercitare un controllo di sé e una perpetua vigilanza, un affinamento del senso morale, favorito da un continuo esame di coscienza. In tal senso, le immagini mentali, i valori, le abitudini e i pregiudizi che esse veicolano dovevano essere sempre sottoposte a un esame serrato. Era necessario che l'individuo mutasse il proprio modo di valutare gli oggetti e gli eventi della vita quotidiana precedentemente dati per scontati, mettesse cioè in dubbio i sistemi valoriali ereditati, spesso falsati dagli elementi passionali e dall'edu-

cazione ricevuta, per assumere un punto di vista più obiettivo e distaccato nei confronti della realtà circostante, che gli consentisse di porsi – soprattutto nel caso dello stoicismo – in consonanza intima con il libero corso della natura, con il *logos* universale.

Se ora consideriamo il romanzo di Wieland, troviamo spesso Agathon alle prese con simili pratiche “autoriflessive”, che, a ben vedere, costituiscono strumenti indispensabili per la sua progressiva crescita e risultano funzionali alla relativizzazione critica del suo entusiasmo idealistico che altrimenti gli impedisce di vedere le cose nella loro giusta obiettività, e cioè “*die wahre Beschaffenheit der Dinge*” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 63), come osserva Hippias. Ad esempio, di sovente l’autore ritrae il suo protagonista impegnato in *Selbstgespräche*, in dialoghi con se stesso, in cui riflette (o meglio “filosofa”, come si legge) sulle sue esperienze personali. In questo modo Agathon si ritrae dal flusso irriflesso della vita quotidiana, interrompendolo, ponendosi a distanza dal suo vissuto. Laddove, a partire dal settimo libro, Agathon racconta il suo passato a Danae ripercorrendo le principali tappe della sua formazione, nella terza edizione del 1794 il romanzo – o meglio il manoscritto che racconta la storia del giovane ateniese che il narratore legge e commenta rivolgendosi al lettore – sembra coincidere significativamente con l’autobiografia redatta dal protagonista per rendere conto ad Archytas dei suoi progressi spirituali una volta giunto a Taranto. Qui Agathon decide, “*seine Beichte schriftlich abzulegen, und die Geschichte seiner Seele in den verschiedenen Epoken seines Lebens so getreu und lebendig, als er sie in der Stille einsamer Stunde in sein Gedächtnis zurück rufen könnte, zu Papier zu bringen*” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 738)¹.

Del resto è lo stesso Wieland a evidenziare la necessità, ai fini del graduale sviluppo della personalità, di ricorrere a un *medium* che sia in grado di interrompere l'esperienza di flusso della vita quotidiana per modificare il nostro punto di vista su noi stessi e la realtà che ci circonda:

Und die Erfahrung lehrt, daß wir selten zu einer neuen Entwicklung unsrer Selbst, oder zu einer merklichen Verbesserung unsers vorigen innerlichen Zustandes gelangen, ohne durch eine Art von Medium zu gehen, welches eine falsche Farbe auf uns reflektiert, und unsre wahre Gestalt eine Zeitlang verdunkelt (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 436).

Laddove gli esercizi spirituali degli antichi – basati principalmente sulle pratiche della scrittura e della lettura – dovevano produrre nel soggetto un nuovo orientamento nel mondo, una trasformazione, una metamorfosi del sé, e prevedevano una sorta di straniamento, mirante a una liberazione dai pregiudizi e dalle convenzioni usuali, nella *Geschichte des Agathon* di Wieland l'interruzione del *continuum* esperienziale e del corso irriflesso dei pensieri è esplicitamente l'oggetto tematico dei primi capitoli, come dimostrano i titoli dei paragrafi: “Etwas ganz Unerwartetes”, e cioè “Qualcosa di assolutamente inaspettato”; “Unvermutete Unterbrechung des Bacchus-Festes”, ossia “Interruzione imprevista del baccanale” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 23-26).

Già all'inizio del romanzo, nel momento in cui Agathon si lascia andare alle sue fantasie, viene risvegliato bruscamente, è cioè chiamato dal narratore a riprendere contatto con la realtà, come accade, ad esempio, nell'episodio dell'incontro del protagonista con le Baccanti in festa sui monti della Tracia:

Eine Öffnung des Waldes zwischen zween Bergen zeigte ihm von fern die untergehende Sonne. [...] Er überließ der Begeisterung, worin dieses majestätisches Schauspiel empfindliche Seelen zu setzen pflegt, ohne eine lange Zeit sich seiner dringendsten Bedürfnisse zu erinnern. [...] Er legte sich hierauf nieder, entschlief unter dem sanftbetäubenden Gemurmel der Quelle, und träumte [...]. Er genoß noch der Süßigkeit des Schlags, den Homer für ein so großes Gut hält; als er durch ein lermendes Getöse plötzlich aufgeschreckt wurde (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 22).

Così come il protagonista viene disturbato nei suoi sogni, lo stesso succede anche al lettore, il quale viene di sovente destato da Wieland attraverso le numerose digressioni inserite nella narrazione. In maniera simile a quanto accade nel *Tristram Shandy* di Laurence Sterne (cfr. Karremann 2017) – il cui stile Wieland associa indicativamente alla “socratiche Weisheit”, alla “saggezza socratica” (Behmer 1899: 16) – l'autore fa sì che spesso il lettore interrompa la lettura e il processo di immedesimazione con Agathon per riflettere spassionatamente sulle situazioni in cui questi è coinvolto, come pure a considerare criticamente la versione dei fatti proposta dal compilatore del manoscritto. Se l'eroe della storia è spesso impegnato a dialogare “filosoficamente” con se stesso, il medesimo atteggiamento riflessivo, a un livello superiore, viene richiesto al lettore del romanzo:

Er hatte während seiner Fahrt nach Sicilien, welche durch keinen widrigen Zufall beunruhiget wurde, Zeit genug, Betrachtungen über das, was zu Smyrna mit ihm vorgegangen war anzustellen. Wie? rufen hier einige Leser, schon wieder Betrachtungen? Allerdings, meine Herren, und in seiner Situation würde es ihm nicht zu vergeben gewesen sein, wenn er keine angestellt hätte. Desto schlimmer für euch, wenn ihr, bei gewissen Gelegenheiten, nicht so gerne mit euch

selbst redet als Agathon; vielleicht würdet ihr sehr wohl tun, ihm diese kleine Gewohnheit abzulernen (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 340-41).

Così come gli esercizi spirituali delle scuole filosofiche ellenistiche erano funzionali a tenere l'Io in agilità, a mantenerlo sempre vigile e cosciente delle proprie azioni e dei propri pensieri, nel romanzo di Wieland sono presenti numerosi elementi stranianti, per cui il narratore, ad esempio, riprende i lettori, "welche vielleicht vergessen haben, dass sie kein Agathon sind" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 307). Oppure interrompe il flusso narrativo esortandoli a ragionare autonomamente sul destino di Agathon: "Wir machen hier eine kleine Pause, um dem Leser Zeit zu lassen, dasjenige zu überlegen, was er sich selbst in diesem Augenblick für oder wider unsern Helden zu sagen haben mag" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 433). Come pure il narratore invita spesso chi legge a prendere consapevolezza della crescita interiore del protagonista a partire da una presa di distanza critica dalle sue abitudini mentali: "Unsere Leser sehen aus dieser Probe der geheimen Gespräche, welche Agathon mit sich selbst hielt, daß er noch weit davon entfernt ist, sich von diesen enthusiastischen Schwung der Seele Meister gemacht zu haben, der bisher die Quelle seiner Fehler sowohl als seiner schönsten Taten gewesen ist" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 481). In generale, si può affermare che attraverso questi elementi stilistici il lettore è esortato dal narratore all'esercizio spirituale del "Nachdenken", a riflettere cioè criticamente sulla materia narrata:

Unsere nachdenkenden Leser werden nunmehr ganz deutlich begreifen, warum wir bedenken getragen haben, dem Urheber der griechischen Handschrift in seinem allzugünstigen Urteil von dem gegenwärtigen moralischen Zustande unsers Helden, Beifall zu geben. Wir können uns nicht verbergen, daß dieser Zustand für seine Tugend gefährlich ist,

und desto gefährlicher, je mehr man in demselben durch eine gewisse Behaglichkeit, Munterkeit des Geistes, und andre Anscheinungen einer völligen Gesundheit, sicher gemacht zu werden pflegt, sich in seinem natürlichen Zustande zu glauben (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 507-08).

2. *Mutamento di prospettiva*

Se a caratterizzare la filosofia antica per Pierre Hadot è un “perenne conflitto fra il tentativo compiuto dal filosofo per vedere le cose quali siano dal punto di vista della natura universale e la visione convenzionale su cui poggia la società umana” (Hadot 2002, ed. 2005: 14), il romanzo di Wieland consente di gettare uno sguardo dall’alto, saggio, filosofico, di distacco e consapevolezza sull’esperienza esistenziale di Agathon. Del resto, nei principali testi delle scuole filosofiche ellenistiche ricorre spesso il motivo dello sguardo dall’alto, presente, ad esempio, nelle opere di Luciano di Samosata (Hadot 2008; ed. 2009: 64-66), che Wieland traduce, dove allude alla necessità – favorita dagli esercizi spirituali – di sottrarsi alla propria prospettiva individuale quotidiana, limitata e parziale, per dedicarsi spassionatamente alla contemplazione del tutto e porsi così in sintonia con il logos che pervade la natura, facendolo altresì circolare all’interno del proprio sé. A proposito del tema ricorrente nella filosofia antica dello sguardo dall’alto Hadot osserva che tale esercizio contemplativo segna un passaggio

nel dominio della natura. Si tratta di [...] un totale rovesciamento della maniera abituale di vedere le cose. Si passa da una visione ‘umana’ della realtà, visione per cui i valori dipendono dalle passioni, a una visione ‘naturale’ delle cose che colloca ogni evento nella prospettiva della natura universale. Questo cambiamento di visione è difficile. È precisamente lì che devono intervenire gli esercizi spirituali al fine di operare a poco a poco la trasformazione interiore che è indispensabile (Hadot 2002, ed. 2005: 33).

Che il romanzo wielandiano si proponga il medesimo obiettivo "filosofico" degli esercizi spirituali indagati da Pierre Hadot è evidente sin dal "Vorbericht" dell'*Agathon*, in cui l'autore si sofferma sulla *Wirkung* dell'opera, rivolgendosi direttamente al lettore. Wieland lascia a quest'ultimo la facoltà di decidere se la storia narrata nel manoscritto sia vera o no, ma l'importante è che essa sia conforme al "Lauf der Welt", e cioè al "corso del mondo", e ricrei il moto incessante e oggettivo della natura, al di là di qualsiasi punto di vista soggettivo e personale, "daß die Charakter nicht willkürlich, und bloß nach der Phantasie, oder dem Absichten des Verfassers gebildet, sondern aus dem unerschöpflichen Vorrat der Natur selbst hergenommen" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 11).

Per comprendere la finalità filosofica dell'opera può essere utile considerare il dialogo tra Agathon e Archytas che Wieland inserisce programmaticamente al termine del romanzo nell'ultima edizione del 1794. Nel sistema morale di Archytas, in cui echeggiano suggestioni intellettuali provenienti dall'ambito dell'epicureismo e dello stoicismo e che riesce in qualche modo a risolvere i dubbi esistenziali di Agathon, ogni cosa, ogni esperienza, ogni evento, sia di natura materiale che spirituale, costituisce un tutto, e concorre al progressivo dispiegamento del piano della natura, il quale, se durante la nostra quotidianità rimane invisibile, può essere intuito grazie a un atteggiamento filosofico. Una tale prospettiva speculativa permette infatti ad Archytas di scorgere nell'avvicinarsi dei fatti del mondo

einen so genauen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, Mittel und Endzweck, eine so schöne Einfalt in der unerschöpflichsten Mannigfaltigkeit, im ewigen Streit der verschiedensten Elemente und Zusammensetzungen so viel Harmonie, im ewigen Wechsel der Dinge so viel Einförmigkeit, bei aller anscheinenden Verwirrung so viel Ordnung,

im Ganzen einen so reinen Zusammenklang aller Teile zu Einem gemeinschaftlichen Zweck (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 763).

Archytas aggiunge che in questa contemplazione del tutto viene meno la limitatezza del nostro Io individuale, “verschwindet auf immer jede Vorstellung, jede Begierde, jede Leidenschaft, die mein ich von dem Ganzen, dem es angehört, trennen, meinen Vorteil isolieren, meine Pflicht meinem Nutzen o der Vergnügen unterordnen will” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 764).

Laddove nel “Vorbericht” che apre l’ultima edizione del 1794 l’autore evidenzia l’importanza del sistema filosofico di Archytas per la comprensione del “moralischen Plane des Werks” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 591), si può affermare che è lo stesso romanzo di Wieland che deve consentire al lettore – questa la nostra tesi – di percepire la totalità cui allude il saggio tarantino, di considerare la vita come una catena ininterrotta di cause ed effetti, “als ein Ganzes”, e soprattutto di rimettersi intimamente in contatto “mit dem Plane des Weltalls” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 767-68)². In tal senso, si potrebbe dire, l’opera wielandiana si fa esplicitamente *medium* di diffusione del logos universale³, facendo propria la modalità psicagogica caratteristica del discorso filosofico nell’antichità greca, per cui vale anche per la *Storia di Agathon* ciò che Hadot ha scritto a proposito di molte “opere filosofiche degli antichi”. Queste non sono “destinate a comunicare informazioni intorno a un contenuto concettuale dato. Ma, di fatto, sono assai spesso esercizi spirituali che l’autore pratica egli stesso, e fa praticare al suo lettore. Sono destinate a formare le anime. Hanno un valore psicagogico” (Hadot 2002; ed. 2005: IX). Alla luce di questa

consapevolezza, non è un caso se al termine della prima edizione del romanzo Wieland si soffermi proprio sull'aspetto performativo e insieme psicagogico che sottostà all'atto di lettura del suo romanzo:

Nun bleibt uns nichts übrig, als unsern Lesern und Leserinnen, welche Geduld genug gehabt haben, bis zu diesem Blatte fortzulesen – dafür zu danken – und sie zu versichern, daß es uns sehr angenehm sein sollte, wenn sie soviel Geschmack an dieser Geschichte gefunden hätten, um sie noch einmal zu lesen – und noch angenehmer, wenn sie weiser oder besser dadurch geworden sein sollten (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 554).

3. *La filosofia antica come terapia olistica*

Tuttavia nella *Geschichte des Agathon* questa saggezza sembra comunicarsi al lettore non soltanto a livello intellettuale, ma deve compenetrarlo, coinvolgerlo nella totalità del suo essere e del suo spirito, se “la parola spirituale – suggerisce ancora Hadot – permette [...] di fare capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo” (Hadot 2002; ed. 2005: 30). La critica che si è occupata del romanzo di Wieland ha considerato il ruolo svolto dal lettore prevalentemente dal punto di vista dell'atteggiamento critico e riflessivo richiestogli dal narratore, ma in realtà nella *Storia di Agathon* è importante al contempo anche il processo di immedesimazione che coinvolge chi legge e che deve stimolare la sua compartecipazione emotiva alle vicende del protagonista. A ben vedere, il lettore è chiamato a muoversi tra i due poli dell'identificazione e della distanza ironica da Wieland, il quale si dimostra in fondo fedele all'imperativo, proposto da Orazio nell'*Ars Poetica*, del *prodesse e delectare*. Nel 1794 Friedrich Heinrich Jacobi scriveva

significativamente all'autore: "Ich habe es immer als ein Meisterstück Ihrer Kunst angesehen, daß sie Ihre Leser in alle Irrthümer Ihres Helden mit zu verführen wissen. [...] Wenn Ihr Agathon seine Leser klüger machen soll, so müssen diese mit ihm fallen und mit ihm aufstehen [...]" (Wieland 1983: 17-18). Del resto, anche prima, già nel 1771, Jacobi aveva individuato le componenti eterogenee del romanzo e in una lettera all'editore lispense Göschen definiva la *Geschichte des Agathon* come "das erste prosaische Werk, welches aus vollem Kopfe und aus vollem Herzen geschrieben ist" (Jacobi 1981: 145).

Un tale atteggiamento filosofico, aperto – osserva Jacobi – sia alle ragioni della "testa" sia a quelle del "cuore", fa sì che Wieland presenti nel romanzo *Agathon* come un carattere "medio", e tracci un quadro a tutto tondo del personaggio, non raffigurandolo unicamente quale "Modell eines vollkommen tugendhaften Mannes" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 13), ma mostrandolo "in einem manchfaltigen Licht, [...] von allen Seiten" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 12), in tutte le sue sfaccettature e ambiguità. Soltanto in questo modo – ammette l'autore – il lettore può immedesimarsi nella storia di *Agathon* e trarne insegnamento: "Damit *Agathon* das Bild eines wirklichen Menschen wäre, in welchem viele ihr eigenes erkennen sollten, konnte er, wir behaupten es zuversichtlich, nicht tugendhafter vorgestellt werden, als er ist" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 13).

Implicitamente Wieland esprime qui una critica al moralismo didascalico di un Richardson, ma si discosta – come abbiamo accennato – anche dal modello del romanzo greco, in cui la verginità – ha osservato Michel Foucault (1984; ed. 2015: 233-36) – è un valore da salvaguardare per la coppia di amanti protagonisti nel corso delle loro peripezie. Al contra-

rio, Agathon cede spesso alle tentazioni dei sensi: ad esempio, tradisce il voto d'amore per l'eterea Psyche per soggiacere alle lusinghe della bella Danae. E chi legge cede insieme a lui in virtù della forza erotica e sensuale che promana dalle descrizioni di Wieland, il quale, ad esempio, avverte i lettori sposati di non proseguire oltre nella lettura degli episodi più piccanti. Non è un caso che l'autore si soffermi sulla capacità dell'arte di appellarsi alla sensibilità del fruitore, laddove Agathon è spesso esposto a esperienze estetiche, "welche die Seele in ein bezaubertes Vergessen ihrer selbst versenkten, und, nachdem sie alle ihre edlere Kräfte entwaffne hatte, die erregte und willige Sinnlichkeit der ganzen Gewalt der von allen Seiten eindringenden Wollust auslieferten" (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 55). Effettivamente ci sono pervenute testimonianze di non pochi lettori settecenteschi che si sono immedesimati più nelle avventure erotiche del protagonista wielandiano che nelle sue riflessioni di carattere morale o intellettuale⁴.

Laddove, a livello di contenuti, l'esistenza di Agathon si alterna tra esperienze dei sensi e dello spirito, esperienze che, come è usuale nella quotidianità, giungono raramente ad armonizzarsi tra loro; se per Wieland, il quale cita Orazio, la vera virtù consiste nella medietà tra gli estremi ("Die Tugend – pflegt man dem Horaz nachzusagen – ist die Mittelstraße zwischen zween Abwegen, welche beide gleich sorgfältig zu vermeiden sind" – Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 165); a nostro avviso il lettore del romanzo può fare un *Erlebnis* totalizzante, olistico, grazie all'atto della lettura, se questa, già nelle intenzioni di Wieland, deve stimolare in lui risposte sia sensibili-emotive che cognitivo-intellettuali⁵.

Del resto, già a livello tematico l'importanza del concetto (pagano) di totalità è al centro del discorso filosofico di

Archytas, che si propone anche come terapia alla scissione “moderna” tra sensi e intelletto di cui soffre Agathon. Questi, d'altronde, si trasferisce a Taranto proprio per ritrovare una “Harmonie zwischen [...] Kopf und Herzen” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 748) e spera che il filosofo possa rimetterlo in una “bessere Übereinstimmung” con se stesso (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 749):

Die Uneinigkeit, die sich unvermerkt zwischen seinem Kopf und seinem Herzen entsponnen hatte, mußte schlechterdings aufs Reine gebracht werden: und wer hätte ihn in dieser, für die Ruhe und Gesundheit seiner Seele so wichtigen Angelegenheit, sicherer leiten, ihm gewisser zu einem glücklichen Ausgang aus dem Labyrinth seiner Zweifel verhelfen können, als Archytas? (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 737).

Nel ribadire la necessità di considerare la natura nella sua intrinseca unità, come una concatenazione di cause ed effetti, Archytas ammette implicitamente che “tutte” le esperienze di Agathon, sia quelle sensuali sia le intellettuali, hanno contribuito non poco alla sua maturazione esteriore e interiore. Il filosofo tarentino spiega infatti che se l'uomo “aus zwei verschiedenen und einander entgegen gesetzten Naturen bestehe: einer tierischen, die mich mit allen andern Lebendigen in dieser sichtbaren Welt in Eine Linie stellt; und einer geistigen, die mich durch Vernunft und freie Selbsttätigkeit unendlich hoch über jene erhebt”, la massima perfezione consiste allora, “in einer völligen, reinen, ungestörten Harmonie dieser beiden zu Einer verbundenen Naturen” (Wieland 1766/67-1773-1794; ed. 1986: 55).

Per Wieland la filosofia antica, in virtù di questa sua capacità di conciliare gli opposti, è ancora capace, alla metà del

Settecento, di fornire una cura alle disfunzioni della modernità, come emerge altresì dal saggio wielandiano *Philosophie als Kunst zu leben und Heilkunst der Seele betrachtet* (1778). Qui l'autore parte dalla consapevolezza della scissione tra corpo e spirito che caratterizza l'uomo nella società moderna: "Der Mensch ist dann nicht mehr das edle Geschöpf, an dem Alles Sinn und Kraft und Seele oder (so zu sagen) alles Körperliche geistig und alles Geistige körperlich ist: er ist ein unnatürlicher centaurischer Zwitter von Thier und von Geist, wo Eines auf Unkosten des Andern lebt" (Wieland 1778; ed. 1984: 67-68). Al contrario Wieland osserva che un saggio bilanciamento tra le istanze sensibili e quelle intellettive, considerate in base al concetto ciceroniano di natura, sta a fondamento dell'arte di vivere, che rappresenta il vero significato del termine "filosofia" e che per gli antichi consisteva principalmente nella libera espressione di tutte le facoltà ed energie presenti nel soggetto:

Eben diese Natur (dachten sie), die uns athmen, essen und trinken, Hände und Füße brauchen lehrt u. s. w., lehrt uns auch unsre Sinne, unser Gedächtniß, unsern Verstand, alle unsre übrigen Kräfte brauchen, lehrt uns auch, was sich für uns schickt oder nicht. [...] Für alle unsre dringenden Bedürfnisse hat die Natur gesorgt (Wieland 1778; ed. 1984: 59-60).

Alla luce di questa consapevolezza nel saggio Wieland ribadisce l'importanza dell'esperienza estetica: l'"arte" è considerata dall'autore come una terapia capace di sanare le contraddizioni esposte sopra, in quanto *medium* attraverso cui l'uomo è posto in grado di riscoprire, di far riaffiorare in superficie la propria natura interiore: "die Kunst – scrive Wieland – sey im Grunde nichts Anderes als die Natur selbst, die durch den Menschen, als ihr vollkommenstes Werkzeug, dasjenige, was

sie gleichsam nur flüchtig entworfen oder angefangen, unter einem andern Namen ausbilde und zur Vollkommenheit bringe" (Wieland 1778; ed. 1984: 64-65). In particolare, l'arte contribuisce a risvegliare la natura dell'uomo perché capace di promuovere un "freien Gebrauch", un libero uso delle sue energie interiori, così come nel nostro caso il romanzo, la *Geschichte des Agathon* intende agire sulle strutture affettive e cognitive dei lettori promuovendo il loro armonico rapporto e consentendo al soggetto di fare esperienza, attraverso il *medium* della letteratura – e dunque dell'arte –, di quella totalità che la quotidianità e l'immersione irriflessa nel presente altrimenti gli nega.

Se – come è stato osservato dalla critica – l'arte tedesca nel Settecento, come pure quella di Wieland, si fondava generalmente sul programma antropologico del "ganze[n] Mensch[en]", dell'"uomo totale", e cioè su un nuovo approccio al soggetto considerato quale sintesi compiuta di emozioni, sensibilità, intelletto e ragione (cfr. Schings 1994 e Agazzi 2016), nella *Geschichte des Agathon* l'estetica del romanzo moderno si lega indissolubilmente a una riscoperta della filosofia antica, come pure a una sua rifunzionalizzazione strategica in una contemporaneità lacerata dalla crisi.

NOTE

¹ Walter Erhart (1991) ha osservato come qui Wieland faccia esplicito riferimento alla tradizione degli esercizi spirituali delle scuole filosofiche ellenistiche, ma senza evidenziare l'incidenza di questo modello sull'intera struttura formale dell'*Agathon*.

² È proprio la sua capacità di rappresentare la vita come una totalità dotata di senso a distinguere dai precedenti romanzi la *Geschichte des Agathon* di Wieland per Friedrich von Blanckenburg, che nel suo *Versuch über den Roman* (1774) prende a modello proprio l'opera wielandiana per definire una prima sistematica teoria (settecentesca) del romanzo. Per Blanckenburg l'*Agathon* di Wieland era una dimostrazione che il genere del romanzo, sebbene nato "für die Unterhaltung der

Menge", "könne zu einem sehr angenehmen, und sehr lehrreichen Zeitvertreiber gemacht werden; und nicht etwan für müßiges Frauenzimmer, sondern auch für den denkenden Kopf" (Blanckenburg 1774, ed. 1965: VII). Rispetto alle altre forme letterarie il romanzo sarebbe il genere più "filosofico" perché in grado di rendere percepibile la processualità, il movimento intimo della natura e di renderne altresì compartecipe il lettore: "Eben so wie die Werke der Natur geordnet sind, die indem sie uns Vergnügen gewahren, zu gleicher Zeit Keime zum Denken, ebenso wird der Dichter sein Werk ordnen" (Blanckenburg 1774, ed. 1965: 252-53). Ciò spinge Blanckenburg ad affermare che nel romanzo l'artista si sostituisce a Dio, poiché fa trasparire nella sua opera "die Weisheit des Schöpfers": "Dichter heißen so gerne Schöpfer. Ich glaube, daß sie nur darin diesen Namen verdienen, wann sie ihren Werken so viel Aehnlichkeit, als es möglich ist, mit den Werken des Uneingeschränkten zu geben wissen. Wenn wir eingeschränkten Geschöpfe unsre Kraft anstrengen, um das All, so viel wir vermögen, zu übersehen: so entdecken wir, daß in diesem Ganzen nichts um sein selbst willen da; – daß eins mit allem, und alles mit einem verbunden ist; – daß, so wie jede Begebenheit selbst wieder die wirkende Ursache hat, diese Begebenheit selbst wieder die wirkende Ursach einer folgenden Begebenheit wird. Wir sehn eine, bis ins Unendliche fortgehende Reihe verbundener Ursachen und Wirkungen: ein, in einander geschlungenes Gewebe, das, wenn es aus einander zu wickeln wäre, ganz ununterbrochen einen Faden enthielte; oder vielmehr dessen verschiedene Fäden sich alle in einen Anfang – die Weisheit des Schöpfers vereinen, und dessen Ende vielleicht in unsrer höhern Vervollkommenung... doch er kann dies, wer kann das Ganze übersehen?" (Blanckenburg 1774, ed. 1965: 312-13).

³ Già nel 1751 Wieland aveva scritto un "Lehrgedicht" filosofico nello stile del *De rerum natura* di Lucrezio, dal titolo *Die Natur der Dinge, oder die vollkommenste Welt*, in cui era presente l'idea della concatenazione spirituale di tutte le cose, mentre il poema si faceva espressamente *medium* del logos presso il pubblico leggente: "Doch wer mit freiem Blick und einem Geist voll Klarheit / Sich in das Ganze wagt, den rührt die höchste Wahrheit, / Dem macht unzweifelhaft der tausendfache Mund / Der zeugenden Natur das Daseyn Gottes kund" (Wieland 1751; ed. 1984: 20).

⁴ A questo proposito osservava Georg Christoph Lichtenberg: "Wieland ist aber weit über alles, was ich kenne, in den Schilderungen der sinnlichen Wollust, so wie sie sich einer schönen Einbildungskraft entkörper, und sie in den geistigen Genuß unendlicher Wonne versenkt, in welcher eine durch alle Sinne einströmende Wollust wie ein Tropfen verschwindet". Cfr. Heinz (2008: 145).

⁵ Sulla facoltà della letteratura di agire sulle strutture cognitive del soggetto cfr. Wolfgang Iser (1976; ed. 1984) e in base alle più recenti apporti delle neuroscienze e della *Emotionsforschung* Nienhaus (2015) e Cometa (2017).

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Agazzi, Elena (2016), "Alcune riflessioni sul concetto di 'ganzer Mensch?'"', *Cultura tedesca. Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, eds. Elena Agazzi; Raul Calzoni, 50: 75-100.
- Behmer, Carl August (1899), *Laurence Sterne und Wieland*, München, Carl Haushalter.
- Blanckenburg, Friedrich von (1774), *Versuch über den Roman*, ed. Eberhard Lämmert, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1965.
- Budde, Bernard (2000), *Aufklärung als Dialog. Wielands antithetische Prosa*, Tübingen, Niemeyer.
- Cometa, Michele (2017), *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Raffello Cortina.
- Erhart, Walter (1991), *Entzweiung und Selbstaufklärung. Christoph Martin Wielands "Agathon-Projekt"*, Tübingen, Niemeyer.
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*, trad. it. a cura di Laura Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità, III*, Milano, ES, 2015.
- (2001), *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, trad. it. a cura di Mauro Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2011.
- Hadot, Pierre (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, trad. it. a cura di Elena Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 2010.
- (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, trad. it. a cura di Anna Maria Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- (2008), *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, trad. it. a cura di Anna Chiara Peduzzi, *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Milano, Raffaello Cortina, 2009.
- Heinz, Jutta, ed. (2008), *Wieland Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler.

- Iser, Wolfgang (1976), *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Paderborn, Wilhelm Fink, 1984.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1981), *Briefwechsel. Gesamtausgabe, Bd. I: Briefwechsel 1762-1775*, eds. Michael Brüggem; Peter Siegfried Sudhof, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frohmann-Holzboog,
- Jacobs, Jürgen (1972), *Wilhelm Meister und seine Brüder. Untersuchungen zum deutschen Bildungsroman*, München, Wilhelm Fink.
- Karremann, Isabel (2017), "Die Kunst des Lesens: Laurence Sternes, The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman", *Die Kunst des Erzählens. Exemplarische Lektüren von Homer bis heute*, eds. Michael Erler; Dorothea Klein. Würzburg, Königshausen & Neumann: 147-64.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1769), *Hamburgische Dramaturgie, Bd. VI, Gesammelte Werke*, ed. Paul Rilla. Berlin, Aufbau-Verlag, 1954.
- Manger, Klaus (2011), "Literatur als Heilkunst der Seele betrachtet", *Heilkunst und schöne Kunst: Wechselwirkungen von Medizin, Literatur und bildender Kunst im 18. Jahrhundert*, eds. Heidi Eisenhut; Anett Lütteken; Carsten Zelle. Göttingen, Wallstein: 46-59.
- Marchand, James W. (1984), "Wieland's Style and Narratology", *Cristoph Martin Wieland*, ed. Hansjörg Schelle. Tübingen, Niemeyer: 1-32.
- Miller, Norbert (1968), *Der empfindsame Erzähler. Untersuchungen an Romananfängen des 18. Jahrhunderts*, München, Carl Hanser.
- Nienhaus, Stefan (2015), "Le emozioni nella letteratura. Ricerca attuale e radici retoriche – con un'appendice: la gioia di Eichendorff", *Testi e linguaggi*, 9: 141-65.
- Paulsen, Wolfgang (1975), *Christoph Martin Wieland. Der Mensch und sein Werk in psychologischen Perspektiven*, Bern-München, Francke.
- Rogan, Richard G. (1981), *The Reader in the Novels of C.M. Wieland*, Las Vegas-Bern-Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Saariluoma, Liisa (2004), *Erzählstruktur und Bildungsroman. Wielands "Geschichte des Agathon", Goethes "Wilhelm Meisters Lehrjahre"*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Schings, Hans-Jürgen (1984), "Agathon, Anton Reiser, Wilhelm Meister. Zur Pathogenese des modernen Subjekts in Bildungsroman", *Goethe im Kontext. Kunst und Humanität, Naturwissenschaft und Politik von der Aufklärung bis zur Restauration*, ed. Wolfgang Wittkowsk. Tübingen, Niemeyer: 42-68.
- , ed. (1994), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler.
- Seiler, Christiane (1977), "Die Rolle des Lesers in Wielands *Don Sylvio von Rosalva* und *Agathon*", *Lessing Yearbook*, 9: 152-65.
- Swales, Martin (1980), *The German Bildungsroman from Wieland to Hesse*, Princeton, Princeton U.P.
- Watt, Ian (1957), *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, trad. it. a cura di Luigi Del Grosso Guerrieri, *Le origini del romanzo borghese. Studi su Defoe, Richardson e Fielding*, Milano, Bompiani, 2006.
- Wieland, Christoph Martin (1751), "Die Natur der Dinge, oder die vollkommenste Welt", *Sämmtliche Werke*. Nördlingen, C.H. Beck, 1984, Vol. XIII: 4-274.
- (1778), "Philosophie als Kunst zu Leben und Heilkunst der Seele betrachtet", *Sämmtliche Werke: Vermischte Aufsätze*. Nördlingen, C.H. Beck, 1984, Vol. VIII: 55-70.
- (1766/67-1773-1794), *Geschichte des Agathon*, ed. Klaus Manger, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1986.
- (1975), *Wielands Briefwechsel: Briefe der Biberacher Amtsjahre (6. Juni 1760-20. Mai 1769)*, eds. Renate Petermann; Hans Werner Seiffert, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Vol. III.
- (1983), *Wielands Briefwechsel: Briefe der Weimarer Zeit*, ed. Hans Werner Seiffert, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Vol. V.
- Würzner, Hans (1981), "Die Figur des Lesers in Wielands *Geschichte des Agathon*", *Christoph Martin Wieland*, ed. Hansjörg Schelle. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 399-406.