



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Scuola di dottorato in Scienze umanistiche
Ciclo 24
(A.A. 2010 - 2011)**

***“... bei Nachtigallen zu lernen”
Friedrich Hölderlin: pratiche di anarchia***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: MFIL/01
Tesi di dottorato di Francesca Zugno, matricola 955613**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del dottorando

Prof. Mario Ruggenini

INDICE

3	Sigle delle opere
4	Introduzione
9	«Dasein» e «Gefühl»: la pregnanza della coscienza
9	1. Incessante differire. Coscienza, identità, relazione
22	2. L'esistenza è un predicato reale. Coscienza e corpo
37	3. Uno è (almeno) due: Grecia, Oriente, Settentrione
53	L'urgenza del trapasso: in cammino verso di sé
53	1. Autoritratti. Svevia. Tedeschi, ma non (ancora) uomini
70	2. Pratiche di libertà, pratiche di umanità
85	3. «Sphäre»: libertà di spazio, libertà di tempo
99	«Das Lebendige»: esistenza, esperienza, linguaggio
99	1. «Bildungstrieb». Ovvero, della vera natura dell'arte
114	2. Esistenza e linguaggio. Una teoria
131	3. Nature che parlano: una pratica
144	Sorgono mondi, sorgono miti
144	1. Il mito di Dio. Ovvero, l'arte risponde
157	2. Rivoluzione è linguaggio
170	3. Una più profonda infedeltà. Il mito tragico
190	In attesa di destino
190	1. Questo è il suo giardino: invano dire con gioia ciò che è più gioioso
205	2. O Cesare o Poeta: questo non è più tempo dei re
220	3. Senza merito, né colpa: faville di anarchia
238	Bibliografia

Sigle delle opere

[MA] HÖLDERLIN, FRIEDRICH, *Sämtliche Werke und Briefe*, (hrsg. von) M. Knaupp, 3 voll., München Wien, 1992.

[MA I]: Gedichte; Hyperion; Empedokles; Dichtungen nach 1806; Inhaltsverzeichnis.

[MA II]: Aufsätze; Übersetzungen; Briefwechsel; Stammbucheinträge; Inhaltsverzeichnis.

[MA III]: Zu dieser Ausgabe; Quellenverzeichnisse; Kommentar zu Band I; Kommentar zu Band II; Dokumente; Kommentiertes Namenverzeichnis; Zeittafel; Auswahlbibliographie; Alphabetisches Werkverzeichnis; Inhaltsverzeichnis.

[NA] SCHILLER, FRIEDRICH, *Schillers Werke: Nationalausgabe*, (hrsg. von) G. Fricke; J. Petersen, Weimar 1943.

[SW] FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Sämtliche Werke*, (hrsg. von) J. H. Fichte, Berlin 1965.

[WzB] HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Werke in zehn Bänden*, (hrsg. von) M. Bollacher; J. Brummack, Frankfurt am Main, 1985.

Traduzioni utilizzate delle opere di Hölderlin

AMORETTI, VITTORIO, *Iperione o l'eremita in Grecia*, Milano 2000.

POLLEDRI, ELENA, *La morte di Empedocle*, Milano 2003.

REITANI, LUIGI, *Tutte le liriche*, con uno scritto di Andrea Zanzotto, Milano 2001.

RUSCHI, RICCARDO, *Scritti di estetica*, Milano 2004.

Introduzione

Sovente allora meglio gli sembra
 Stare quasi in oblio, là
 Dove il raggio non brucia,
 All'ombra del bosco
 Sul lago di Bienne, nel fresco verde,
 E senza affanni, povero di suoni,
 Imparare dagli usignoli, come un principiante.¹

Imparare dagli usignoli è esperienza intrinsecamente politica. Spogliarsi della quotidianità in affanno e scordare parole inaridite dalla metamorfosi dei tempi è pratica di regressione dell'uomo al farfugliare infantile: si tratta della rivoluzione per cui l'arte si fa silenziosa, e, ponendosi in ascolto della natura, apprende nuovamente a parlare.

«Che nessuna forza sia monarchica in cielo e sulla terra»²: nel riconoscere la profondissima originaria libertà nella quale ogni esistenza c'è, Friedrich Hölderlin invita a celebrarne la gioia. Ovvero, a che vivere, se non per testimoniare, grati, secondo i modi di volta in volta più consoni alle parole della natura, la felice eredità di vita ricevuta senza ragione, né merito?

Le letture proposte prendono avvio dall'analisi holderliniana della figura della relazione, un contributo determinante per l'ultimo quinquennio filosofico del Settecento tedesco. Intreccio entro il quale identità sorgono, si plasmano e si sgretolano, struttura cosmica in perenne metamorfosi, la relazione costituisce il modo elementare dell'esserci in esperienza.

Si tratta, in primo luogo, di mettere a fuoco la relazione in termini di «Gefühl» (sentire), quale figura elementare dell'incontro tra soggetto e oggetto nell'esperienza e di ogni più complesso vicendevole foggarsi di vite. Nella misura in cui ogni modo del sentire sia pervasivo, ricco nel serbare l'oscurità, la vivacità e la pregnanza del movimento di scambio – del ricevere e del dare – alla

¹ Nella versione originale i versi in tedesco recitano: «Dann scheint ihm oft das Beste, / Fast ganz vergessen da, Wo der Stahl nicht brennt, / Im Schatten des Walds / Am Bielersee, in frischer Grüne zu sein, / Und sorglos arm an Tönen, / Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen.», in F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, MA I, 346, vv. 159-165; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 337.

² Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 723.

base dell'esperienza, la densità della coscienza incrementa; s'intensifica il suo volto, corposo, vitale e policromo.

Nel proporre alcuni brani tratti da *Hyperion* riletti attraverso il filtro della lente herderiana – una lente, questa, spesso di ricostruzione storiografica e avventura ermeneutica tra testi spesso immeritabilmente trascurati – lo studio coinvolge, ristrutturata e rinvigorisce i “concetti” di spazio e tempo, reintegrandoli nella dimensione della concretezza reale. Ebbene, lo spazio prende corpo, colloca ogni vita in esperienza, plasmandola, deformandola e riformandola di continuo in virtù degli incontri di cui essa vive. Come lo spazio, anche il tempo fa irruzione nella sfera esperienziale, laddove il divenire, declinato in ogni sua forma, modella la coscienza – nei suoni, nei movimenti, nei profumi, in qualunque altro modo del contatto e nelle sue rielaborazioni. L'uomo, vigile sull'intreccio metamorfico del cosmo, può compiere il primo passo per custodirne la libertà, al di là delle consuete altalene di signoria e servitù entro cui ogni relazione rischia di irrigidirsi. Il paradosso³ della pratica vigile, eppur né signora né tantomeno serva del cosmo, è superato grazie all'amplificazione della dimensione ricettiva dell'umano, accogliente e grata nella sua integralità, e al processo continuo di autoriflessione – esercizio di libertà per nulla diverso da un canto di lode, una testimonianza di fedeltà alla natura, o ancora la celebrazione corale della gioia di esistere.

La coralità incarna il volto politico della relazione, figura che strutturalmente non può che coinvolgere la natura tutta; né il solo individuo, né la sola comunità di individui, né, ancora, la sola natura contrapposta all'umanità. È così che la seconda parte del lavoro si volge al passato, gettando un ponte tra l'intento poetico di Friedrich Hölderlin e l'urgenza storica di rinnovamento politico che egli vive, emotivamente e intellettualmente coinvolto nelle vicende rivoluzionarie francesi e tedesche. Tracciare il volto del *Vaterland* significa dunque, anzitutto, rintracciare i lineamenti dell'antica Svevia e dell'ormai mitico mondo greco, cercando una collocazione propria in forza della ridefinizione di tempi e spazi: il «Gefühl» si stende e trattiene ogni sua sfumatura; singolo individuo e comunità partecipano l'uno dell'altro; l'autocoscienza “tedesca” s'intensifica e si libera. L'accordo tra natura e arte si rinnova nella misura in cui l'istanza rivoluzionaria sia in grado di intonare i propri modi al corso evolutivo della storia. Ancora una

³ Può sembrare paradossale parlare di una pratica vigile dell'uomo senza che essa assuma la forma di una signoria sull'intreccio relazionale rispetto al quale, proprio per mantenersi attento, l'uomo deve in qualche modo porsi al di fuori – al di sopra.

volta Herder offre a Hölderlin l'appoggio filosofico per l'elaborazione del concetto di «Verjüngung» (ringiovanimento): l'abitare in libertà la sfera vitale in cui l'uomo è posto è commisurato alla capacità di ascolto e comprensione dell'eredità di vita ricevuta – si tratta, in fondo, del progetto architettonico di uno spazio già dato.

È nella terza parte, nodo centrale di questo studio, che viene profondamente sondata la dimensione dell'accoglienza della natura, nella quale l'arte, se compresa e praticata nella sua autenticità, deve affondare le proprie radici. Certo, è in gioco una questione decisiva per le sorti dell'estetica: si tratta in primo luogo di rivendicarne il nesso vitale con l'esperienza, a partire dal quale poter delinearne il destino politico. Il privilegio di rappresentare il dialogo della natura con se stessa è affidato all'arte, e in particolare alla poesia, la cui egemonia tra le arti è il luogo in cui maggiormente Hölderlin si affranca dall'elaborazione herderiana. Passione e fatica filosofica s'intrecciano nel poeta sempre più intensamente: «L'elemento vivente nella poesia è ciò che occupa più di tutto i miei pensieri e i miei sensi»⁴. Si delinea, dunque, ancorché da rintracciare negli scritti ermetici dell'autore, una sorta di filosofia della storia segnata dalla metamorfosi del linguaggio. La figura di Diotima, alla quale è dedicata un'ampia analisi, riluce esemplare nella pratica rivoluzionaria di parole nuove, in grado di ricucire le fratture tra essere e linguaggio, ovvero tra natura e arte, parlando alla natura così come la natura stessa parla all'uomo – lo scambio del ricevere e del dare, nucleo energetico che mantiene in vita il cosmo, assume qui la forma dell'ascolto e della risposta.

Ebbene, la risposta umana si consolida nel mito, canto corale e fulcro in cui si condensano dimensione religiosa, artistica e politica. Entro il panorama letterario di fine secolo, anche Friedrich Hölderlin dimostra enorme interesse per la questione mitologica, al centro dell'attenzione nella quarta parte del lavoro. Qui, l'analisi filosofica della figura del mito, cuore dei celebri testi *Fragment philosophischer Briefe* e *Das untergehende Vaterland*, non trascura di cedere spazio alle creazioni poetiche dell'autore. È nella prassi lirica, infatti, che Hölderlin fonde, sublime, concetto e figura, conferendo corpo al mito e rinvigorendolo dei temi focali di fedeltà e memoria, rivoluzione e libertà. Ritorna

⁴ Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 710-711; tr. it. a cura di M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 4.

centrale in questi luoghi la complessità della struttura relazionale, nella sua evoluzione e nel potenziale cortocircuito cui essa va incontro: il progetto mitico hölderliniano sfocia nella dimensione del tragico. L'irrigidirsi della relazione tra natura e arte, momento di cesura entro la filosofia della storia, si corrode nell'abitudine e nella meccanicità dei tempi d'ozio, allorché, dimentica della gratuità dell'esistenza, triste e incapace di celebrarne la gioia, muta di gratitudine, l'arte si fa infedele alla natura. Il logorio della memoria che la tragedia mette in scena è anzitutto una sorta di malattia della relazione.

L'ultima parte del lavoro è espressamente dedicata al tentativo che compie Friedrich Hölderlin nel comporre un dramma moderno. *Der Tod des Empedokles* rappresenta il cortocircuito cui la figura della relazione va incontro nelle epoche di rivoluzione: la malattia dell'oblio che la comunità agrigentina vive si scontra con il connubio di fedeltà e memoria, gioia e libertà, individualizzate in un singolo individuo, in Empedocle. La sua estrema solitudine infrange la speranza mitica di rinnovamento umano e politico, poiché la libertà nella quale ogni uomo è al mondo può diventare pratica dell'abitare solamente se partecipata e condivisa collettivamente. Empedocle è libero, certo, ma solo: la felice anarchia di cielo e terra, memore della gratuità dell'esistenza, fedele alla natura, in lui si deturpa. Egli è figura della contraddizione, dal momento che, pur intimamente anarchico, è ora umiliato, ora venerato dai suoi concittadini, e dunque coinvolto in un rapporto meccanico di servitù e signoria. La struttura della relazione degenera allora a causa della mancanza di una comunità profondamente ringiovanita, giacché la libertà non può essere imposta, né può sussistere nella solitudine; piuttosto, «deve sorgere volontariamente e per una tensione personale»⁵. Solo, incapace di incontri e parole – corrosivo il linguaggio – Empedocle vive un autismo senza speranza.

Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines. Nehmlich es hemmen den
Donnergang nie die Welten des Schöpfers.⁶

⁵ Hölderlin alla madre, gennaio 1799, MA II, 735.

⁶ F. HÖLDERLIN, *In lieblicher Bläue ...*, MA I, 908. La traduzione in lingua italiana, fisiologicamente depauperata della sua musicalità, recita: «C'è sulla terra una misura? Non ve n'è alcuna. Mai infatti i mondi del creatore fermano la marcia del tuono.», in L. REITANI, *Dal «Fetonte» di Waiblinger*, 347.

Nella partitura si creano due punti di attrito: «Maaß» (misura) e «nie» (mai) costringono ad un'inversione del ritmo, spezzando il respiro in un brevissimo vuoto, una sospensione quasi impercettibile.

Che la vita infranga le misure intentate dall'uomo segnandone i tempi, è per compiutezza. Eppure né il riso di vanto dello scultore – e signore, ritto a venerare la forma imposta alla creta, né la schiena china – e servile, rassegnata al timore, si addicono al volto autentico – e libero – dell'umano. Violenza e orgoglio, rinuncia e desolazione sono suoni stridenti, echeggiano nel vuoto solidificatosi attorno a colui che, infedele a se stesso, ha perso memoria, non sa più ascoltare, vedere, assaporare, toccare e annusare la gratuità del suo *essere* al mondo – ed è dunque incapace di *stare* al mondo, come sua risposta.

Nell'altalena di signoria e servitù l'uomo rinnega il nocciolo di natura di cui, come ogni altro vivente, anarchico originariamente partecipa.

È arduo il cammino di ritorno a sé cui ciascuno è destinato. Coltivare fedeltà e gioia esige la pazienza, la lentezza e la tenerezza alle cui pratiche questo tempo d'oblio ha disabituato – o forse esige un Dio offeso, che irrompa inavvertito come cesura e costringa l'uomo ad un capovolgimento repentino dell'esistenza, ribaltandone da cima a fondo ritmi e suoni e pratiche e parole.

Colmo è di bontà; ma nessuno comprende
Da solo Dio.⁷

Ragione più intima di questo lavoro, l'esistenza anarchica e felice cui Hölderlin ancora invita si rivolge all'uomo e agli uomini posti nel presente da abitare.

⁷ F. HÖLDERLIN, *Patmos. Dem Landgrafen von Homburg (zweite Fassung)*, MA I, 453, vv. 1-2; L. REITANI, *Patmos. Al langravio di Homburg (seconda rielaborazione)*, 1189.

«Dasein» e «Gefühl»: la gravidanza della coscienza

1. *Incessante differire. Coscienza, identità, relazione*

Che l'esserci dell'uomo sia il presupposto imprescindibile a partire dal quale solo sia possibile ogni discorso filosofico, può sembrare di primo acchito una ovvietà: il discorso filosofico è di fatto prerogativa dell'umano. Eppure, nel momento in cui l'esserci dell'uomo sia compreso nella strutturale finitezza che lo coinvolge interamente, in quanto limitato nel tempo e nello spazio, così come nelle sue variegata potenzialità, ecco che l'affermazione in questione rivela la profondità che le compete. Questa stessa profondità è percorsa da Friedrich Hölderlin in un cammino filosofico e poetico che, fino a ciò che di prezioso continua ad interrogare, non perde di vista il punto di partenza, come se fosse qui fissata una composizione di colori primari, a partire dai quali amalgamare e sfumare svariati altri toni.

A Jena, dal novembre 1794 alla primavera successiva, Hölderlin inizia a lavorare al suo dipinto: i testi di questo periodo fissano chiazze blu, rosse e gialle. In essi riecheggiano la voce assente del padre e le parole autorevoli di Schiller e Fichte, i desideri più intimi pulsano assieme ad aspirazioni e incertezze, in *Hyperion* si sentono il rombo severo del tuono e lo scroscio dei torrenti verso il mare¹ – un suono tanto greco e tanto amato da parer vero. In che misura tutto ciò viva nelle *risposte* di Hölderlin è forse di interesse minimo rispetto alla profonda comprensione della sua stessa vitalità. Giacché, e qui riprendo daccapo, *tutto ciò* – voci, corpi, vissuti, nature – è *altro* rispetto ai lavori jenensi di Friedrich Hölderlin, e nondimeno è *anche* i lavori jenensi di Friedrich Hölderlin, nei quali egli tenta di riconoscere il proprio volto e i volti di quanto lo circonda, disegnando mondi, uomini e dei, trasformandoli, ridefinendoli. Eppure, proprio nel farlo, posto il soggetto Friedrich Hölderlin come caso esemplare di ogni altro «io»,

¹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 614-615; V. AMORETTI, in *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 29.

rischia di mancare l'oggetto del desiderio, il più umano dei desideri, dal momento che il suo obiettivo è continuamente dislocato.

Fintantoché non si provi a snodare e articolare la rigida struttura di incontro tra soggetto e oggetto, posta nei termini di un'opposizione da rimuovere, l'«io» persiste nel suo connaturato tendere verso identità che non può afferrare, né la propria, né altre, in quanto collocato naturalmente eccentrico rispetto a se medesimo. I colori primari che tracciano nucleo della riflessione jenense aprono per l'appunto alla questione dell'accostamento di «sé» e «medesimo» nella loro problematica identificazione in un tempo e in uno spazio, tale per cui l'identità individuata non sia differita al momento stesso del suo rinvenimento. Sia questa vana pretesa o meno, si tratta del percorso della coscienza.

Al di là della discussione sulle probabili forzature di cui risente la lettura hölderliniana dei primi paragrafi della *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), al di là della ripresa e della verifica di coerenza dei singoli passaggi logici con cui lo Hölderlin lettore commenta le intuizioni di Fichte, il nucleo più interessante delle osservazioni di cui Hegel è destinatario² è individuato dal paragone tra il «fatto della coscienza» («Factum des Bewußteins») e l'«esserci del mondo» («Daseyn der Welt»). Il tentativo di assolutizzare l'«io», sciolto da vincoli che ne disturbano l'autarchia, e «andare al di là della coscienza» è paragonato da Hölderlin alla pretesa metafisica di andare «al di là dell'esserci del mondo», probabilmente nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. Dal momento che coscienza e autocoscienza si costituiscono come relazione, ovvero come movimento di riflessione, esse assumono in sé uno scarto costante, in quanto essenzialmente condizionate dal termine (l'oggetto) su cui ricade la riflessione: il dinamismo e l'opacità che connotano la struttura della coscienza sono difficilmente compatibili con il residuo metafisico di trasparenza e identità che Hölderlin intravede nell'«io» di Fichte. In effetti, il «fatto della coscienza» strutturalmente limitata da altro è una realtà dalla quale è impossibile prescindere; di più, la riflessione insita nel «per me» è il presupposto necessario affinché sia possibile immaginare un «io assoluto». Scrive Hölderlin:

² Le annotazioni in questione sono tratte da una lettera di Hölderlin a Hegel risalente ai primi mesi di soggiorno a Jena. Hölderlin a Hegel, 26.01.1795, MA II, 567-569.

[...] come io assoluto non ho coscienza, e fintantoché non ho coscienza, fintantoché sono (per me) nulla, allora l'io assoluto è (per me) nulla.³

Nel frammento *Seyn, Urtheil, Modalität* il fluidificarsi dell'«io» nel movimento che è la coscienza viene indicato come l'«esempio più calzante»⁴ del modo in cui ogni fissa determinazione sia scomposta nel dinamismo della relazione che la costituisce, traducendone la presunta identità in una «originaria partizione» («Ur-Theilung»). È proprio tale frattura a rendere possibili il soggetto e l'oggetto in quanto tali, sia essa una divisione di natura pratica o teoretica, come nel caso dell'autocoscienza. «Come posso dire: io! Senza autocoscienza?»⁵, si chiede Hölderlin. E tuttavia – replico parafrasando quanto comunque già presente nel testo – «Come posso dire: autocoscienza! Senza io?»:

Nel concetto di partizione [*Theilung*] è già insito il concetto del rapporto reciproco dell'oggetto e del soggetto l'uno con l'altro, e il presupposto necessario di un intero di cui soggetto e oggetto sono le parti.⁶

Limiti e condizionamenti di soggetto e oggetto sono reciproci, tali per cui in questo gioco di relazioni non vi è una precedenza logica – e certo nemmeno temporale – di un qualcosa rispetto a qualcos'altro, dell'«io» rispetto alla sua consapevolezza d'esserci, così come delle parole autorevoli di Fichte e Schiller rispetto alle riflessioni di Jena e rispetto ancora al più intimo modo di incontrare la realtà dello Hölderlin venticinquenne.

Tuttavia, in questo intreccio potenzialmente infinito di rinvii per cui, per esempio, i testi di Jena sono testi, ma anche voci, colori, corpi, sensazioni e molto altro ancora, permane costante nell'uomo il desiderio di unità di soggetto e oggetto, il più umano dei desideri, la travagliata unità di «sé» e «medesimo», laddove «medesimo» sia al contempo «altro da sé». Espressione di questo accordo, l'«essere assoluto» («absolutes Seyn») rappresenta la perfetta consonanza degli elementi in gioco, ben differente da una qualche presunta trasparente identità, che sarebbe rarefatta al punto da non trovare luogo nella realtà.

³ Ivi, 569.

⁴ F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 50; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 53. La composizione del testo, vicina nematicamente e cronologicamente alla lettera a Hegel, risale con molta probabilità alla primavera del 1795.

⁵ «Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein?», Ivi, 49; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 53.

⁶ HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 50; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 53.

La percezione di sé come *parte* di un intreccio di relazioni, immediatamente necessitata in quanto fatto e gradualmente più matura e consapevole⁷, è connaturata nell'esistenza dell'uomo: da che è al mondo egli non può che dire «io» e, al contempo, dicendo «io» non può che dire «altro». Eppure, la frattura tra «io» e «altro» è originaria tanto quanto l'esperienza della loro unità, presagita nella forma della mancanza: il desiderio di ricongiungimento rappresenta la «tensione propria dei mortali»⁸ verso l'«essere assoluto», quale metamorfosi delle differenze in opposizioni armoniche⁹ riconosciute e liberamente praticate. La coesione di soggetto e oggetto è allora, anzitutto, esperienza di un'assenza; qui si genera l'impulso a levigare la screpolatura tra «sé» e «medesimo» nello specchio di un riconoscimento che coinvolge uomo e natura, un desiderio che sta al fondo di ogni pensare e agire, di ogni modo del vivere.

Oh, un così povero essere! Di cui non si sa, a che scopo [*wozu*] esista, da dove [*wovon*] venga né dove [*wohin*] faccia ritorno, se muoia prima o dopo, che cos'è alla fine?¹⁰

«Io» porta con sé momenti di estrema solitudine e profondo smarrimento. Ma lo stesso «io» afflitto da una sensazione di abbandono, gravato dal peso del suo essere orfano di una lontanissima esistenza armonica, proprio e solo in forza delle limitazioni che patisce può ora desiderare, può rapportarsi ad altro, può sentire e gioire momenti di pace infinita. L'angoscia della solitudine e il gaudio della pienezza esprimono toni estremi contrastanti, entro le cui sfumature si modula l'esistenza come incessante incontro tra soggetto e oggetto, un percorso che mira a ricostituire la loro perfetta sincronia.

⁷ Si tratta della struttura imprescindibile dell'esistenza umana, in origine esperita del tutto ingenuamente come una necessità naturale, in seguito avvertita come potenzialmente libera nella misura in cui sia riconosciuta, ascoltata e interpretata. È questo stesso cammino di consapevolezza a delineare il passaggio dell'uomo dall'*essere parte* del vivente al *prenderne parte* in modo libero. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

⁸ «Sterbliches Streben», in F. HÖLDERLIN, *Hermokrates an Cephalus*, MA II, 51; R. RUSCHI, *Ermocrate a Cefalo*, 51.

⁹ La categoria dell'«armonicamente opposto» diviene decisiva nell'elaborazione della teoria poetica di Hölderlin, in particolare nella riflessione sul processo creativo (*Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, MA II, 77-100; R. RUSCHI, *Sul procedimento dello spirito poetico*, 101-120). Si tratta del modo in cui l'incontro oppositivo tra due termini (soggetto e oggetto) venga sciolto e liberamente riaccordato, così da rendere la relazione di opposizione certo ancora uno scambio di opposti (giacché se i vari termini in gioco fossero trasparenti l'uno all'altro non vi sarebbe alcuna relazione), eppure uno scambio armonico.

¹⁰ F. HÖLDERLIN, *Ich sollte das Vergangne...*, MA I, 488.

L'intima armonia [*seelige Einigkeit*], l'essere nel senso proprio del termine, è per noi perso, e dovevamo perderlo, per poterlo poi desiderare, conquistare. Ci separiamo dal pacifico *Ev kai Pav* del mondo, per ristabilirlo attraverso noi stessi [*durch uns Selbst*]. Noi ci troviamo disgregati dalla natura, e ciò che un tempo, come si può credere, era uno, ora si contrappone, e signoria e servitù si scambiano da ambo le parti. Spesso è in noi come se il mondo fosse tutto e noi nulla, ma spesso anche come se noi fossimo tutto e il mondo nulla. Anche Iperione si è scisso tra questi due estremi.¹¹

A più riprese Hölderlin insiste sull'impossibilità strutturale di appagare il più umano dei desideri «nel pensiero e nell'azione»¹²: ricongiungersi con la propria origine, afferrare l'«io medesimo» così come ogni altro volto della realtà (ogni identità definita) non è fine che il cammino della coscienza possa perseguire. Un'ipotetica trasparente adesione di soggetto e oggetto, quale ideale della conoscenza o della prassi, può solamente essere proiettata in un avvicinamento asintotico la cui meta è continuamente differita.

Culla del desiderio, l'«io» è necessariamente il fulcro da cui prende avvio ogni tentativo di superare le proprie limitazioni, avvicinandosi all'ideale unità di un compiuto sistema del sapere e dell'agire¹³. Eppure, ponendosi all'origine di tale percorso, talvolta come presenza decisamente ingombrante, esso non può che continuare a ribadire «io» in un incessante differire.

La pretesa d'identità è pretesa che un'autobiografia¹⁴ riesca ad afferrare una storia vissuta, riconoscendo le relazioni in cui essa si dirama, sciogliendone le opacità, creando flussi di parole di un «io» che siano specchio della vita che quello stesso «io» vive – vita che, non appena posta ad oggetto, è già altro da sé. Ancora, la pretesa di identità è pretesa che vi sia una qualche azione, un qualche progetto, un qualche percorso preordinato di pratiche, legittimato da un'etica teleologica (si tratta infatti di cor-rispondere al meccanismo del desiderio) che

¹¹ F. HÖLDERLIN, *Vorletzte Fassung*, MA I, 558, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, «Prefazione» [*alla penultima stesura dell'«Iperione»*], 58.

¹² *Ibid.*; Hölderlin a Schiller, 04.09.1795, MA II, 595-596.

¹³ F. HÖLDERLIN, *Hermokrates an Cephalus*, MA II, 50-51; R. RUSCHI, *Ermocrate a Cefalo*, 51.

¹⁴ Anche *Hyperion*, di fatto, è una sorta di biografia. Eppure, l'esposizione a posteriori del cammino della coscienza, come percorso tra le varie figure in cui essa prende forma, non ha alcuna pretesa di definizione. La biografia di *Hyperion* è infatti continuamente messa in discussione dalla struttura del romanzo, in cui due livelli spazio-temporali si intersecano fin dall'inizio, facendo dialogare lo scrittore protagonista che ricorda e lo scrittore protagonista dei ricordi. Oltre a ciò la fine del romanzo riconsegna daccapo l'intero racconto alla possibilità di una sua a venire differente lettura, mettendo dunque in dubbio l'identità di ogni figura precedentemente esposta: «Così pensai. Di più, la prossima volta.», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 760; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 178.

possa realmente condurre ad uno stato di beatitudine, colmando la solitudine e l'indigenza in cui il vuoto dell'«essere assoluto» pone ogni esistenza.

«Esistenza»: questo è uno dei nodi della questione, quale fatto di una limitazione evidente e imprescindibile nello spazio, nel tempo e nella forza, o ancora nella forza di persistere nello spazio e nel tempo. In quanto incapace di una dilatazione temporale infinita al di là dei limiti della propria mortalità e impotente rispetto al desiderio di protendersi e fagocitare realtà, l'esserci dell'uomo, così come ogni altra esistenza, è esclusivamente se circoscritto nel tempo e nello spazio. Qualunque oggetto di riflessione, infatti, rimarrà sempre incongruente rispetto al soggetto, creando uno scarto ineliminabile e, ancorché gradualmente ridotto, continuamente differito.

Legando indissolubilmente «io» e «coscienza», così da definire questo sinolo una «partizione originaria», Hölderlin sta creando un sodalizio tra esistenza, coscienza ed esperienza, spazio e tempo, assenza e desiderio – chiazze blu, rosse e gialle – così profondo che la sua radicalità sarà manifesta in ogni altra sfumatura successiva ai lavori di Jena.

Se le limitazioni dell'esistenza sono invalicabili, esse sono nondimeno le condizioni entro le quali sia realizzabile «quella armonia con tutto ciò che vive»¹⁵, altrove indicata come «intuizione intellettuale»¹⁶: essa rappresenta la perfetta consonanza di soggetto e oggetto che, posta l'imprescindibilità dell'esistenza, non ricade nella trasparenza di un'identità, ma è piuttosto fin da subito smascherata come metafisico oggetto dei desideri incurante dell'esserci del mondo.

L'«essere assoluto» è infatti vivace e dinamico, come intreccio di relazioni che vivono la trasformazione del loro disaccordo in consonanza; è al contempo pago della quiete conferita dalla redenzione delle originarie reciproche opposizioni. L'«essere assoluto», ancora, non è un'idea, quanto piuttosto un'utopia del pensiero e dell'azione, sofferente l'assenza di concretezza che la rende inaccessibile. Non trova espressione in un concetto, perché esso sarebbe sempre pensiero di un «io», la cui presenza solitaria potrebbe decentrare l'equilibrio di forze in gioco. Non è realizzabile in un'etica, dal momento che essa costituirebbe

¹⁵ F. HÖLDERLIN, *Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht ...*, MA II, 104; R. RUSCHI, *Sulla differenza dei generi poetici*, 128.

¹⁶ F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 49-50; R. RUSCHI; *Giudizio ed essere*, 53; Hölderlin a Schiller, 04.09.1795, MA II, 595.

nuovamente la codificazione della struttura dell'agire di un «io», sia questo individuale o collettivo.

Solo nel momento in cui l'«io» si faccia povero di suoni, raccogliendosi in silenzio, un silenzio che non investe solamente la sua voce, ecco che allora forse, è in grado di mettere da parte la propria volontà, i progetti, l'anelito che, frutto di un istinto non portato a coscienza¹⁷, lo porterebbe a dispiegare ovunque propaggini di se stesso e della propria ancorché limitata forza di esistere. Un'esistenza decentrata, dunque, disposta all'ascolto e all'accoglienza, pronta all'incontro con gli infiniti «oggetti» della realtà, riconosciuti come *altri* e al contempo *medesimi* rispetto a sé – non più terra di conquista: questa esistenza, umana, divincolandosi dai propri stessi tentacoli, è capace dell'esperienza della più intima unione con il vivente tutto, l'intuizione intellettuale.

La proposta filosofica di *Sejn, Urtheil, Modalität* e della lettera a Hegel considerata ci consegna una struttura piuttosto rigida nella quale sono coinvolti soggetti e oggetti come reciproco rinvio, potenzialmente infinito, di fratture originarie, ovvero di relazioni in trasformazione, contrasti, assenze e tensioni. L'esistenza definita dallo spazio, dal tempo e da ogni altro limite connaturato nelle proprie potenzialità patisce questa condizione di indigenza. «Partizione originaria» è la natura di ogni essere che si ripropone continuamente differente, giacché continuamente e in modi differenti soggetti incontrano oggetti. Modi progettati, abitudinari, inattesi, inadeguati, reinventati, estremi: in che senso possa dare indicazioni il modo della misura annunciato da Ignazio di Loyola, quello stare al mondo armonico con il vivente tutto, rimane responsabilità e piacere – responsabilità *ovvero* piacere – di ciascuna esistenza¹⁸.

Esistenza è dunque in primo luogo articolazione di modi, o movimento di toni, ricerca di fluidità nelle relazioni, che implica perciò entrambi i moti opposti di un continuo *ritorno* su se stessi in forza della riflessione e della altrettanto continua

¹⁷ L'assunzione consapevole della propria natura, affinché si affranchi dai condizionamenti che il suo esserci le impone come spontanei, è parte integrante del percorso della coscienza, il cui fine è un ritorno libero su di sé: non si tratta affatto di svincolarsi dai modi dell'umano, quanto piuttosto di riaffermarli senza con questo subirli, ovvero di *viversi* con libertà. Rinvio il lettore a F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489; *Vorletzte Fassung*, MA I, 558-559; R. RUSCHI, «Prefazione» [alla penultima stesura dell'«Iperione»], 58.

¹⁸ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA II, 489. Della reciproca implicazione di responsabilità e piacere si parlerà soprattutto nell'ultima parte del lavoro, dedicata a riaccordare destino e libertà dell'uomo nella gioia.

apertura di se stessi nel mettere in questione i propri modi, riadattandoli, ricreandoli, riconoscendoli.

Condizionamento, limite e mancanza costituiscono un reticolo di esperienze che fluttuano tra estremi di profonda sofferenza e immensa gioia, laddove il movimento *libero* dei propri toni conferisce fluidità a questo stesso fluttuare. L'incontro con l'altro può tingersi ora di superbia, ora di disperazione, snodandosi tra gli estremi dell'essere «sopra di tutto» e «in tutto»¹⁹, e così il cammino a ritroso della coscienza verso la propria origine si dibatte, eccentrico, tra i due opposti termini del tutto e del nulla, di signoria e servitù, dando luogo a mediazioni interne potenzialmente infinite.

L'esistenza si stende come percorso di riconoscimento mosso dal desiderio di ricomporsi, imbastisce trame di tessuti differenti a partire dai medesimi colori. È questo imperterrito cucire, disfare e ricreare che, guidato da crescente maestria, dà luogo a passaggi maggiormente fluidi e composizioni più libere e affinate – più armoniche: le figure che si formano individuano le tappe del cammino della coscienza, tratteggiando i differenti volti che passo dopo passo assume l'esistenza. Volti e paesaggi, dunque, determinano vicendevolmente le trasformazioni e le istantanee identità che vengono a crearsi.

La libertà del processo sembra costituire l'ago della bilancia rispetto a questa continua reciproca implicazione, quasi fosse in gioco un percorso esclusivamente culturale²⁰, potenzialmente nelle mani dell'uomo in virtù della sua capacità di riconoscere i nessi delle reciproche determinazioni tra sé e quanto lo circonda e poco a poco, eppure ineluttabilmente, emanciparsene.

Se libertà fosse sinonimo di trasparenza, sul lungo termine della formazione della coscienza l'uomo non patirebbe di certo il proprio limite, progressivamente levigato al punto da concedere specchi capaci di rappresentare identità. Eppure, nel continuo differimento dell'incontro con sé, il cammino dell'esistenza giunge solo nei pressi della meta ideale, senza con ciò aderirvi. Sprazzi di origine e

¹⁹ Ibid. Bene è ricordare come non solamente l'avidità violenta della coscienza bramosa di oggetti costituisca un eccesso pericoloso dell'esistenza, benché probabilmente il più immediato a individuarsi. Hölderlin connota l'estremo opposto come altrettanto pericoloso: di che si tratta se non dell'abdicazione alla propria presa di posizione nel mondo, una sorta di rinuncia nichilistica all'esistenza, sia essa mossa da negligenza, sconforto, o ancora da servile timore?

²⁰ Da una situazione di partenza in cui da sé spontaneamente la natura organizza il tessuto di relazioni in cui è posta l'esistenza, il percorso dell'uomo ha di mira una condizione di massima possibile formazione. Il termine in gioco è «Bildung»: processo di formazione culturale in senso ampio, di contro allo spontaneo affacciarsi della natura, eppure – sarà chiaro in seguito – graduale commistione di natura e arte. F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

destino – sprazzi di armonica opposizione – sono resi possibili solamente in virtù della frattura strutturale che l'esistenza stessa, da che è al mondo, tenta di riconciliare: non c'è amore senza povertà, allo stesso modo in cui non può darsi purezza priva di impurità²¹, o ancora bellezza immune dal tragico.

Quando il nostro essere originariamente infinito patì per la prima volta e la libera piena forza esperì i propri limiti, quando povertà [*Armuth*] si unì ad abbondanza [*Überflusse*], lì fu l'amore [*Liebe*]. Chiedi quando sia accaduto? Platone dice: nel giorno in cui nacque Afrodite. In quel giorno, dunque, quando per noi ebbe inizio il mondo bello [*schöne Welt*], poiché giungemmo a coscienza [*Bewußtsein*], in quel giorno divenimmo finiti [*endlich*].²²

C'è musica per chi non possa sentirla? C'è mondo al di fuori di esistenze che lo vivono e che proprio in forza della loro presenza possono dire “mondo”?²³ C'è bellezza per chi non possa esperirla?

Che l'esperienza della bellezza sia, per l'appunto, *esperienza*, lega intimamente la possibilità del darsi della bellezza alla più originaria possibilità di avvertirla, nei termini di un incontro tra esistenze che solo in quanto limitate sono in grado al contempo di sentire e rappresentarsi il proprio vissuto. Eppure, che cosa resta al di là di questo ininterrotto scambio, ovvero al di là del carattere di necessità che definisce la relazione – più radicalmente: resta *qualcosa*?

Sciolto ogni provvisorio *qualcosa* nella trama relazionale con cui interagisce, che lo forma e cui esso dà forma, postavi a condizione l'individuale possibilità di farne esperienza, la domanda non può che rimanere senza risposta, caricando ogni esistenza del peso di un tragico costante dubbio. È il dramma della coscienza di Empedocle, che in un cortocircuito tra il suo più intimo vissuto e la realtà di cui è chiamato a partecipare non è più capace di individuare sicuro l'oggetto del proprio sentire, né il proprio stesso sentire: «[...] Cosa / sono gli dei e il loro spirito, se io / non li annuncio? Ora, dimmi, chi sono io?»²⁴.

²¹ Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 712; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, 5.

²² F. HÖLDERLIN, *Prosaentwurf zur metrischen Fassung*, MA I, 513.

²³ Immediatamente prima del passo riportato Hölderlin pone la domanda tragica che accompagna gran parte della sua produzione, conseguenza decisiva rispetto all'impostazione filosofica degli scritti invernali di Jena. «[...] so che noi, qui, dove le belle forme della natura ci annunciano la divinità presente, noi stessi animiamo il mondo con la nostra anima, ma allora cos'è, che senza il nostro intervento sarebbe così com'è?», Ibid.

²⁴ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles. Zweiter Entwurf*, MA I, 857, vv. 509-511; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 193.

Latente è il rischio di cadere nella trappola solipsistica, allorché, silenziosi e discreti, la coscienza e i suoi oggetti si affinano, quasi a volatilizzarsi e rendersi impercettibili, fintantoché il «sentire» («fühlen») e ambedue i termini che il sentire chiama in causa, soggetto e oggetto, si renda «sentimento», esperienza impalpabile di cui è messa fortemente in discussione la realtà, facendo di conseguenza del senziente e del sentito delle semplici ipotesi.

Chi sono gli dei e chi sono io? Sono gli dei? Sono io? Questa stessa domanda rappresenta il volto patologico nella modernità, che mette a fuoco la figura della coscienza: quanto più essa si impone, quanto più i suoi tentacoli si allungano nella riflessione ad afferrare ogni determinazione arricchendosene, mossi dal desiderio di ridurre progressivamente lo spazio che separa soggetto e oggetto, tanto più questo suo gonfiarsi la rende di fatto evanescente, effimera, lontana da sé e dai suoi oggetti nei termini di concretezza e immediatezza.

Posta l'impossibilità di aggirare il fatto della coscienza – ovvero il fatto di una individualità che per la sola ragione di esistere è fulcro su cui ricade ogni altro accadere e che sola può accertare questo stesso accadere – la questione decisiva diviene ora la questione del *modo*. Se coscienza è relazione tra soggetto e oggetto che reciprocamente si formano e si trasformano, il modo dell'incontro tra i due risulta determinante affinché sia accertata la loro effettiva esistenza, costantemente messa in discussione dal dinamismo che compone e scompone identità.

Qui, esattamente in questi decenni di fine secolo, si compiono passi decisivi ripensando la metamorfosi dei modi d'incontro tra soggetto e oggetto – è il paradosso per cui di un incontro quanto mai reale finisce per essere messa in discussione la realtà stessa. Se uomini e dei vivono del loro reciproco essere in rapporto, quanto più questa relazione si sradica dalla terra e dai piedi che vi poggiano – dalla natura e dalla corporeità per cui i *sentimenti* sono un *sentire* fisico – tanto più si dileguano con essa uomini e dei. A poco a poco le relazioni paiono affrancarsi dalla concretezza che originariamente le determina, farsi astratte, dimentiche dei corpi di cui partecipano, e, come nebbia, sembrano avvolgere ogni cosa.

Le *cose*, già dissolte in incontri, svaniscono. Fichte, nella *Grundlage* del 1794, è chiarissimo:

Qui risiede il fondamento [*Grund*] di tutta la realtà. Unicamente in virtù del rapporto del sentire [*Gefühls*] all'io, che ora abbiamo dimostrato, la realtà diviene possibile per l'io, tanto quella dell'io quanto quella del non-io. – Qualcosa che diviene possibile solamente grazie al *rapporto di un sentire*, senza che l'io sia cosciente *della sua intuizione di esso stesso*, né possa divenire cosciente, e che perciò sembra essere sentito, viene creduto. Dunque, *al posto della realtà* [*Realität*], tanto quella dell'io quanto quella del non-io, si trova solamente *una fede* [*Glaube*].²⁵

Il sentire («*fühlen*») diviene oggetto di una riflessione potenzialmente infinita, in quanto la relazione tra «io» e «non-io» è individuata come identità da districarsi di volta in volta in nuove trame di relazioni sempre più effimere, giacché sempre più lontane dalla fisicità dell'incontro originario. Questo movimento di riflessione non è mai esaustivo, il suo incessante protrarsi mette in dubbio l'esistenza della realtà fin dall'inizio, ovvero fin dai minimi termini della struttura filosofica portata ad espressione nei testi di Jena. Hölderlin fa eco a Fichte rendendo similmente la realtà l'oggetto di una fede:

È il limite della finitezza [*Schranke der Endlichkeit*], sul quale si fonda [*sich gründet*] la fede (*Glaube*); per questo motivo essa è comune, in tutto ciò che si sente finito [*sich endlich fühlt*].²⁶

Letto attento della *Grundlage*, a partire da una posizione filosofica che pone l'accento sulla finitezza dell'umano come punto di partenza di ogni possibile successiva riflessione e coerente rispetto a queste premesse, Hölderlin colloca la realtà in un limbo, stretta tra necessità e possibilità. Da un lato, posta l'esistenza dell'«io» – di ciascun «io» – come limitata, risulta assolutamente necessario un oggetto altro rispetto all'«io» su cui si fondi il movimento di riflessione, tale da rendere ragione del suo costitutivo essere cosciente e fare esperienza. L'esistenza della realtà quale oggetto del sentire è in tal modo necessaria. D'altro canto, tuttavia, poiché il carattere di riflessione dell'«io» costituisce un movimento potenzialmente infinito che tende alla perfetta aderenza di soggetto e oggetto senza comunque riuscire ad esaurirsi, mai è dato all'«io» di divenire cosciente della propria immediata intuizione di un oggetto, cosicché ciò che l'«io» sente è di fatto ciò che *crede* di sentire: risulta in tal modo impossibile provare l'esistenza della realtà. Posta nella nebulosa zona di confine tra necessità della sua esistenza e

²⁵ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW I, 301, corsivo dell'autore.

²⁶ F. HÖLDERLIN, *Hyperions Jugend*, MA I, 525.

impossibilità di dimostrare la sua esistenza, la realtà diventa oggetto di fede, necessaria eppure impotente nel palesarne la ragione, comune ad ogni uomo – ovvero ad ogni esistenza che abbia la capacità di specchiarsi e che dunque sia in grado di percepire la propria finitezza.

È qui, nel campo della fede, che si insinua l'incertezza più profonda, un dubbio radicale che giunge a coinvolgere l'esistenza medesima dell'«io», giacché, come in un continuo rinvio di specchi laddove l'intenzione sia quella di individuare immagini sempre più nitide, il processo inesausto di rappresentazione porta ad un progressivo allontanamento dal vero. Già risolti in tessuti di relazioni, sempre più distanti dall'intuizione immediata dell'«io» che coglie se stesso e la natura, ambedue, soggetto e oggetto, «io» e «realtà», uomo e natura, in forza di continue successive mediazioni perdono consistenza, si svincolano dalla concretezza dell'incontro cui sono originariamente ancorati e, quasi evanescenti, sono avvolti dalla nebbia del dubbio.

«È un mistero eterno; quello che siamo / e quello che cerchiamo, non possiamo trovarlo; / quello che troviamo, non siamo...»²⁷: l'alterità tra ogni presunta temporanea identità permane nonostante gli sforzi di avvicinamento, inevitabili (il cuore della tensione è il desiderio insito nell'umano) eppure inesausti (l'oggetto del desiderio è continuamente e inesorabilmente differito).

La linea definita, quella che l'uomo traccia come massima esplicazione del suo essere frattura che tenta di ricongiungersi a sé e all'unità di sé e dell'oggetto, è destinata a congiungersi con la linea indefinita, quell'originaria perfetta concordanza di uomo e natura, solamente nei termini di un avvicinamento asintotico²⁸. L'inesauribilità del movimento è raffigurata dall'immagine di un cerchio iscritto in un quadrato, a formare ai suoi angoli quattro rami d'iperbole incapaci di aderire alle linee rette dei propri asintoti²⁹. Si tratta di un incontro in qualche modo da sempre presente, presentato come incontro mancante e proprio per questo desiderato; si tratta al contempo di un incontro di volta in volta mancato, in un incessante differire; si tratta, infine, di un incontro possibile se i suoi modi siano trasfigurati in un'esperienza di bellezza.

²⁷ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 774, vv. 158-160; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 29.

²⁸ F. HÖLDERLIN, *Vorletzte Fassung*, MA I, 558; R. RUSCHI, «Prefazione» [alla penultima stesura dell'«Iperione»], 58.

²⁹ Hölderlin a Schiller, 04.09.1795, MA II, 596.

Bellezza è incontro con il vivente tutto, in cui ogni esistenza mantenga la propria individualità pur nella più intima compenetrazione delle parti; è ricostituzione dell'unità sacra di uomo e natura, coincidenza di origine e destino dell'esistenza. Bellezza è un sentire profondamente vicino a tutto ciò che ad occhi disincantati pare lontanissimo nelle relazioni; è gratuità al di fuori di quell'istinto progettuale che strutturalmente accompagna l'esistenza dell'uomo, eppure al contempo frutto di un percorso di lavoro su di sé e sui propri modi di stare al mondo – un misto di grazia e dignità³⁰. Bellezza non è, ingenuamente, immune da note dolorose: imprevedibilità e infondatezza di quanto accade si presentano talvolta nel loro volto più tragico, nel fallimento, nella rovina, nel lutto, come lama che recide lentamente o violentemente quanto pazientemente edificato, costringendo al tentativo di un differente accordo con il vivente.

Il modo dell'incontro bello, nell'intensità che stringe tutto in uno (*Ev kai Παν*), è acceso, vitale, energico: il superamento della dimensione finita dell'esistenza, che vive una dilatazione di sé a percepire ogni altra vita della natura nell'annullamento di spazio e tempo (o, il che è lo stesso, nella percezione di una estensione all'infinito di spazio e tempo) convive infatti con la custodia e la celebrazione quanto mai vivace del momento del “qui ed ora” in ogni sua sfaccettatura. È preservato ciascun benché minimo tratto della finitezza che caratterizza questo incontro bello, i limiti di tempo e spazio che lo ancorano alla terra e la partecipazione di corpi e sensi che lo definisce.

La realtà è resa oggetto di fede dai modi della riflessione, proprio perché *quei modi*, come tentacoli che si allungano ad agguantare quante più possibili determinazioni per renderle uno con l'esistenza da cui si snodano, non fanno altro che allontanarsi progressivamente da essa e dall'incontro più immediato e più reale con i corpi che davvero *sentono*, affinandosi tanto al punto da rarefarsi.

Bellezza si dà al contrario laddove il sentire trabocca di realtà viva e indiscussa, giacché il percorso della coscienza – dell'esistenza – che tende all'unità di soggetto e oggetto preserva ogni precedente incontro – ogni figura di relazioni – nella sua presenza più autentica, ovvero nella sua natura. In tal modo l'oggetto dei desideri, ciò che nasce dalla «tensione propria dei mortali» e che nei modi della riflessione è costantemente e inevitabilmente differito, è di fatto altrettanto costantemente presente, allorché il ritorno su di sé dell'esistenza

³⁰ Il riferimento va alla tematizzazione dei due concetti in *Über Anmut und Würde* di Schiller.

arricchita di nuove e distanti determinazioni, intricata in sempre più ampie trame di relazioni, non sia meramente astratta, effimera e temporanea figura da superarsi, ma sia piuttosto vissuto di volta in volta pregno di concretezza, di natura, di sensi. *Hyperion* anzitutto, così come molti altri testi di Friedrich Hölderlin, trabocca di natura, di corpi vivi, chiamati per nome – e quasi sembra di sentirli.

2. *L'esistenza è un predicato reale. Coscienza e corpo*

Chi si limita ad annusare [*riecht*] il profumo della mia pianta non la conosce, e non la conosce nemmeno chi la coglie [*pflückt*] puramente per apprendere qualcosa di nuovo.

Il risolversi delle dissonanze in un carattere determinato non si addice né alla pura riflessione [*bloße Nachdenken*] né al vuoto piacere [*leere Lust*].³¹

Hyperion si annuncia fin dalla sua prefazione un modo d'incontro d'amore tra Hölderlin e «i tedeschi»³², nell'augurio di non essere letto nella leggerezza che si addice ad un semplice romanzo di piacere, né tantomeno nell'urgenza con cui ci si affanna per trarre da un testo un qualche insegnamento. I due opposti modi di approccio alla lettura sicuramente sono legati alle immagini del vuoto diletto e della pura riflessione³³; eppure ad uno sguardo attento queste immagini sono ben più ricche nel rinviare ad un complesso e profondo intreccio di relazioni.

³¹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 611; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 25.

³² Ibid. Amoretti traduce: «Vorrei promettere a questo libro l'amore per i tedeschi.». Ciononostante, l'amore che l'autore si augura di poter infondere nel romanzo va potenzialmente in due direzioni differenti, eppure in egual misura presenti, garantite dal fatto che «der Deutschen» possa essere inteso tanto come genitivo oggettivo quanto come genitivo soggettivo. L'amore è anzitutto rivolto *ai* tedeschi, così come Amoretti mette in luce nella sua traduzione, ma al contempo può essere rivolto al romanzo stesso *da parte dei* tedeschi. La determinazione univoca della direzione dell'amore potrebbe infatti risultare svilente rispetto alla ricchezza di questa figura relazionale di cui Hölderlin fa un nodo fondamentale nelle sue composizioni jenensi parallele alla stesura di *Hyperion*.

³³ Nel suo commento a *Hyperion* Heinrichs mette in evidenza esattamente questo aspetto di opposizione tra i due modi della «leere Lust» e del «bloße Nachdenken». Rinvio il lettore a J. HEINRICHS, *Revolution aus Geist und Liebe: Hölderlins „Hyperion“ durchgehend kommentiert*, München-Wien 2007, 63-67.

Nei primi passi della prefazione vi sono ben tre coppie di opposizioni, che a prima vista non creano esitazione nella scelta delle corrispondenze tra i vari poli dei differenti abbinamenti: la lettura meticolosa del testo a fine formativo, l'attenzione scientifica rivolta alla natura e l'attitudine alla riflessione paiono antitetici rispetto all'approccio disinteressato al testo come diversivo, all'ingenuo chinarsi sulla pianta per dilettersi del suo profumo e ancora all'atteggiamento puramente attratto dal gaudio dei sensi. Sembra di trovarsi di fronte a due diversi modi di incontro tra soggetto e oggetto, l'uno guidato dalla preminenza della dimensione intellettuale in cui il soggetto – colui che indaga, scopre e riflette – assume una posizione attivamente partecipe, l'altro centrato sulla dimensione sensibile, laddove il soggetto che accoglie appagato la lettura, il profumo e la sola soddisfazione dei desideri prende parte all'esperienza in maniera perlopiù passiva, maggiormente disposta alla ricezione.

Annusare («riechen») il profumo di una pianta e coglierla («pflücken») si presentano anzitutto visivamente come due gesti molto differenti, giacché il primo offre l'immagine di un'apertura, nella sua disposizione a ricevere qualcosa, il secondo piuttosto di una chiusura, nel suo appropriarsi di qualcosa. «Riechen» e «pflücken» potrebbero essere letti come figure degli esiti estremi cui conducono le due opposte tendenze conviventi nell'uomo³⁴. Esattamente lo stesso potrebbe dirsi dei momenti di diletto o riflessione, distrazione piuttosto che ricerca, delineando potenzialmente modi di avvicinare la realtà del tutto antitetici, l'uno esperito come incontro attraverso i sensi, l'altro invece in forza di una griglia concettuale, di un atto rappresentativo.

Eppure, come è possibile porre una cesura così netta tra le due dimensioni? L'incontro con un fiore, tanto nell'annusarne il profumo, quanto nel coglierlo ed esaminarlo nei dettagli, è in primo luogo un contatto fisico, avviene grazie ai sensi, né esclusivamente grazie ai sensi. In effetti, come è possibile disgiungere questa immediata percezione corporea dalla riflessione della quale essa stessa costituisce il terreno e che da subito è messa in moto nell'esperienza? Così come il modo d'incontro eminentemente intellettuale, ovvero la ricaduta su di sé della «pura riflessione», è inseparabile dalla fisicità sulla quale poggia, analogamente l'esperienza più «immediatamente sensibile» del «vuoto piacere» non è affatto

³⁴ «Volentieri vorrebbe l'uomo essere in tutto e sopra di tutto», in F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

esente dal “ritorno rappresentativo” che, invero, fin da subito la coinvolge – ed è certo sconveniente esprimersi in termini di “immediatezza” e “ritorno”³⁵.

Ad uno sguardo più profondo le carte paiono ora con-fuse: «annusare» e «cogliere» sono opposizioni, ma sono al contempo entrambe immagini di un approccio quanto mai fisico tra l’uomo e la natura, in cui sono chiamati in causa i sensi dell’olfatto e del tatto. Ancora, ambedue sono figure della rappresentazione, quale momento di rielaborazione d’incontro, laddove è in gioco da un lato la consapevolezza del piacere dei sensi, dall’altro l’analoga compresente consapevolezza di soddisfare la curiosità intellettuale. L’accoglienza propria della percezione e la flessione su di sé in moto nella comprensione sono dimensioni disgiunte l’una dall’altra da una forzatura a posteriori – una separazione artefatta che non coinvolge il loro cuore unitario.

In questa brevissima prefazione a *Hyperion*, nella quale già si possono intuire passaggi da leggersi a più livelli interpretativi, Hölderlin con-fonde un secondo livello di opposizione, quella tra cultura e natura. Tenendo ferma la comparazione tra le immagini di incontri antinomici tra soggetto e oggetto poco prima riportate, risulta come siano potenzialmente confrontati (e paragonati) un libro – *Hyperion* per l’appunto – e una pianta. Non si tratta forse di figure emblematiche delle più ampie dimensioni tra loro legate eppur differenti di cultura e natura?

Dell’evoluzione di questa stessa relazione è voce non solo *Hyperion*, ma anche la serie di composizioni che ne accompagna la genesi.

Il percorso della coscienza quale esistenza, nel suo essere intreccio unitario di componente corporea e intellettuale, dall’immediatezza che la necessita fino al riconoscimento di sé e alla presa di posizione libera nel contesto relazionale in cui si trova, è tematica difficilmente districabile nei suoi differenti momenti.

La coscienza che prende forma come esistenza, snodandosi nel suo cammino in figure differenti, coinvolge e stravolge ciascuna delle coppie antinomiche fino ad ora presentate. In questi termini la questione estetica nel senso moderno del termine, legata al processo di produzione e fruizione dell’opera d’arte, interseca la

³⁵ In effetti la figura del “ritorno” richiama immediatamente al problema del movimento di riflessione in forza del quale si costituisce la coscienza. Esibire l’opposizione tra “immediatezza” della percezione sensibile e “ritorno” su di essa in termini di rappresentazione pare avvalorare la tesi della separazione strutturale in primo luogo delle due dimensioni ricettiva e intellettuale, conseguentemente delle due differenti facoltà che ad esse afferiscono, sensibilità e intelletto. Pur tuttavia mi è necessario prendere avvio da questa supposta (talvolta scontata o non sufficientemente indagata?) dissociazione, per poter poi tematizzare la possibilità di una ricomposizione, se non più radicalmente l’infondatezza della separazione.

sua più profonda origine greca, radicata al terreno dell'esperienza sensibile, e propone immagini che inducono il lettore ad una riflessione di natura teorica. Di essa Hölderlin medesimo non si fa carico esplicitamente, lasciandone piuttosto traccia nelle sue produzioni – prima tra tutte *Hyperion*.

L'amato suolo natio [*Vaterlandsboden*] mi dà nuovamente [*wieder*] gioia [*Freude*] e dolore [*Leid*].³⁶

Come propriamente non “finisce”³⁷, a ben vedere *Hyperion* nemmeno “comincia” con la citazione riportata, quanto piuttosto “continua” con essa, in forza di un'ancora temporale, «*wieder*» (*nuovamente*), gettata in un passato semplicemente suggerito. Nel rapporto tra il tempo dell'*ora* e quello appena accennato dell'*allora* si colloca la prima immagine del ritorno in Grecia di Iperione: egli ritrova il proprio paese natale, il «Vaterland», in una relazione fonte di sensazioni contrastanti, gioia e dolore.

Fin dalla prima lettera a Bellarmino, Hölderlin abbozza alcune immagini decisive in cui l'incontro tra Iperione e la sua patria assume i tratti di un sentire («*Gefühl*») completo, capace di riaccordare la sua dimensione più prettamente fisica con la dimensione più marcatamente emotiva. In tal modo la concretezza immediata del *toccare* presente nell'esperienza sensibile rimane ancorata al fondo di *sensazioni* quasi impalpabili, tali da sembrare talvolta distanti dalla spontaneità dell'incontro, e che pur si riversano vitali nelle figure di metamorfosi dell'esistenza.

Iperione ritrova la propria origine incontrandone in primo luogo il terreno: si tratta di un'esperienza elementare, talmente abituale da risultare scontata, fintantoché non vi sia un'assenza (Iperione *torna* in Grecia) a rivendicarne la maternità in un riconoscimento immediato tra piede e terra, ovvero tra *quel* piede e *quella* terra di cui il piede avverte l'appartenenza da che esiste³⁸. Il percorso di riconoscimento, un desiderio messo in moto da una distanza che si rivela dolorosa

³⁶ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

³⁷ «Così pensai. Di più, la prossima volta.», Ivi, 760; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 178.

³⁸ L'avvertire questa appartenenza anzitutto fisicamente non consegna affatto l'immagine di «[...] terra o corpo da stringere tra le mani e da esibire come un'origine di cui ci si possa appropriare e fregiare, ma origine e corpo e supporto colti nell'increspatura della loro disappropriazione, nel lavoro minuzioso e incompiuto del loro differirsi, del loro dislocarsi, del loro staccarsi l'uno dall'altro e l'uno nell'altro.», in F. LEONI, *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, Pisa 2005, 80-81.

e che permette al protagonista del romanzo di riscoprire il proprio amore per la patria, si snoda parallelamente sul piano sensibile, emotivo e intellettuale, dal maggior grado di immediatezza dell'esperienza, allorché Iperione tocca fisicamente l'«amato suolo natio», ad uno stadio più profondo e articolato della riflessione, nel tentativo dello stesso Iperione di afferrarsi come autocoscienza – in un movimento inevitabilmente parallelo tra individualità e collettività.

Nella prima lettera del romanzo si intrecciano i differenti livelli dei «Gefühle» in gioco, a partire dal contatto con la terra madre capace di ridestare gioia e dolore. Qui le *sensazioni* prendono vita concretizzandosi in immagini quanto mai vivaci dove sono fortemente presenti i modi del *sentire* fisico – la vista, i profumi, i suoni. Gioia e dolore sono a loro volta estensioni dell'esperienza primaria del sentire: esse, nella continua mescolanza di «annusare» e «cogliere», ricevere e dare, accogliere e porre, costituiscono una sempre più fine forma di percezione e rappresentazione dell'incontro da parte di Iperione.

Toccare il suolo greco regala la leggerezza dell'ape che volteggiava qua e là tra i fiori, proprio come l'anima di Iperione tra i mari che bagnano i piedi delle alture. Una sensazione di serenità è sprigionata dal profumo delle piante, dallo scroscio delle onde che giungono a riva, dalla luce che al mattino irradia i monti di Corinto, dal calore che ne brucia i versanti e ancora dall'acqua che dal mare dona loro refrigerio giungendo a riva³⁹. L'ora del sentire (del *toccare*) la terra madre è un *sentire* e una *sensazione* di gioia, che di nuovo torna corpo declinandosi in una molteplicità di incontri di suoni, profumi e immagini⁴⁰, rinviando all'*allora* originario di cui Iperione riconosce l'amorevole appartenenza.

«Gefühl», sentire, sensazione e sentimento, è la complessità di questa esperienza. L'ora in cui il piede ritrova il suolo natio è sì gioiosa, nondimeno dolorosa. La sofferenza di questo incontro fisico prende vita nell'immagine delle macerie dell'antichità: qui il terreno è invaso da una sensazione di morte, l'odore che si sprigiona è nauseabondo, il crollo della civiltà antica è più che mai

³⁹ «Ora sono ogni mattina sul colle dell'istmo di Corinto e, come l'ape tra i fiori, la mia anima spesso vola qua e là tra i mari che a destra e a sinistra rinfrescano i piedi delle mie montagne infuocate.», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

⁴⁰ Mi pare calzante una battuta di Jean-Luc Nancy, le cui parole sono di grande supporto se rilette all'interno di questi primi paragrafi dedicati alla coscienza e alla sua struttura. «Questa parola [corpo; *nota mia*] – sembra che la si possa salvare solo con dei bei disegni geometrici a tre o *n* dimensioni; o con eleganti assonometrie: ma allora tutto se ne sta sospeso per aria, mentre il corpo *deve* toccare terra.», in J. – L. NANCY, *Corpus*, Napoli 2007, 11, corsivo dell'autore.

concreto, né l'occhio è in grado di riconoscere le costruzioni di allora; è l'immagine di un silenzio pesantissimo che regna sovrano, spezzato solamente dal grido angosciante dello sciacallo⁴¹. Il dolore ancorato al terreno, appena raffigurato dalle macerie della civiltà, diventa poi pantano, una superficie molle incapace di essere d'appoggio al piede, che in esso sprofonda. La sensazione di morte che Iperione vive prende infatti forma, subito dopo, come immagine di una bara chiusa sul corpo del protagonista⁴².

Soggetto e oggetto, Iperione e il suolo natio, vivono e si riconoscono nelle molteplici sfaccettature della loro relazione, che spaziano entro gli estremi di gioia e sofferenza; la metamorfosi stessa di questo rapporto, a sua volta, ridefinisce e ritocca i loro volti all'interno di un percorso che si dispiega cercando di fissare identità, estendendo le trame relazionali in cui esse sono implicate e che viceversa implicano.

Nella parallela formazione di coscienza e autocoscienza a mo' di cerchi concentrici, già è stato palesato il rischio di perdere di vista il centro, punto d'incontro sensibile in un progressivo allontanamento – che non è poi così distante dal suo soffocamento. Esattamente questo soffocamento porta il *sentire* del «Gefühl» a evaporare in *sensazioni* e *sentimenti* sempre più effimeri e lontani dal centro al punto da parere talvolta privi di un legame vivace con esso e, impalpabili, quasi ingiustificati.

All'apice del movimento di riflessione rischia di mancare a sensazioni e sentimenti la densità dei corpi e la vitalità dei sensi, poiché, nella concentrazione dell'«io» su se stesso, negligente nell'accogliere quanto potrebbe sorprenderlo dall'esterno, viene meno la compenetrazione delle dimensioni ricettiva e creativa dell'umano in gioco nell'esperienza. Per questo l'esuberanza semantica della prima lettera a Bellarmino è parte integrante della coscienza di Iperione.

«L'amato suolo natio mi dà nuovamente gioia e dolore» si declina come immagine viva, piena di suoni, colori, corpi e profumi della terra madre toccata dai flutti, così come del pantano in cui affossa Iperione: gioia e dolore convivono con questa natura pulsante; se così non fosse Hölderlin disegnerebbe una figura

⁴¹ «Il grido dello sciacallo che canta il suo selvaggio canto di morte tra le macerie dell'antichità mi strappa, spaventandomi, ai miei sogni.», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

⁴² «Mi sembra d'essere stato gettato nel pantano, come se il coperchio della bara fosse stato inchiodato su di me.», *Ibid.*; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

morta. Dove sarebbe, infatti, traccia d'incontro tra soggetto e oggetto? Dove potrebbero sentirsi vive gioia e dolore? Di quale coscienza, o, che dir si voglia, di quale esistenza sarebbe figura quest'incontro? In quale realtà, in che spazio e in che tempo avrebbe luogo?

Viceversa: avrebbe ancora un volto la coscienza di Iperione, se togliessimo l'esplicitazione delle sensazioni di gioia e dolore, siano esse considerate momenti paradigmatici della consapevolezza dell'incontro? Ancor più esplicitamente, si troverebbe ancora una presenza, benché ridotta ai suoi minimi termini, del «fatto della coscienza», ovvero dell'«esserci del mondo»⁴³ nella sola dimensione semplicemente corporea dell'esperienza (qualora fosse possibile isolarla dalla sua connaturata componente rappresentativa), come toccarsi di piede e terra? Di fatto, l'interrogativo che sta al fondo di queste riflessioni chiede se sia possibile scindere una sorta di pura fisicità dell'esistenza da una supposta differente e successiva curvatura rappresentativa di natura intellettuale.

La questione qui sollevata è di estrema importanza. Ne va in primo luogo del «concetto» di «coscienza», fino ad ora assimilato a quello di «esistenza»; ne va di conseguenza del *peso* dell'«esperienza» nel suo coinvolgere soggetto e oggetto; ne va, dunque, di quanto fin qui è stato chiamato il «modo» dell'incontro che, nelle sue incessanti metamorfosi, definisce e sgretola identità, le quali a loro volta definiscono e sgretolano altri modi di contatto tra soggetto e oggetto. Ancor più in profondità sono in gioco sensibilità e intelletto, corpo e mente, materia e forma – ne va, infine, del significato della più onorata parola della filosofia: *essere*.

Uno dei nodi centrali dell'intera faccenda trova collocazione in un già citato passo di Fichte tratto dalla *Grundlage* del 1794, in cui l'autore rende ragione del fatto che la realtà diventi oggetto di fede⁴⁴. Si sposti per un istante l'attenzione dal concetto di «realtà» all'indicazione fichtiana del «Gefühl»: posto l'«io» come condizione ineliminabile di ogni altro movimento (del pensare, dell'agire, del sentire e via dicendo), il primo contatto con quanto sta «al di fuori dell'«io»»⁴⁵ assume la forma di un «sentire». E esso, quale relazione, e più specificatamente

⁴³ Hölderlin a Hegel, 26.01.1795, MA II, 567-569.

⁴⁴ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW I, 301.

⁴⁵ Rispetto al manifestarsi del «non-io», l'«io» non ha precedenza logica né temporale, giacché la presenza di altro dall'«io» va da sé con l'atto del porre l'«io» medesimo, nella misura in cui non si dà «io» senza «non-io». Tale struttura emerge chiaramente nel già citato passo: «Come posso dire: io! Senza autocoscienza?», in F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 49; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 53.

volto personale della relazione esperita dal soggetto, costituisce la garanzia di un polo altro rispetto all'«io», ovvero è garanzia di possibilità del reale, di tutto ciò che sia «non-io», ora oggetto del sentire dell'«io». E tuttavia, fintantoché questo «Gefühl» non compia un movimento di ritorno *adeguato* su di sé, vale a dire fintantoché la riflessione non ricada esattamente sull'«io», nei termini in cui il soggetto senziente colga se stesso senziente come proprio oggetto, e viceversa l'oggetto di questa flessione aderisca perfettamente al soggetto senziente, non vi è né vi può essere coscienza del sentire⁴⁶; ragion per cui la realtà che sembra sentita è invece oggetto di fede.

Ciò che di determinante emerge da questo passo è il *presupposto* (Fichte, in effetti, non dà ragione di questa sua implicita assunzione) per cui, ridotto ai minimi termini delle proprie potenzialità come semplice intuizione («Anschauung»), il «Gefühl» sia privo della capacità di riflettere su di sé, ovvero appartenga ad una sfera che precede il processo coscienziale. L'immagine che sta al fondo del ragionamento dell'autore rinvia ad una dimensione della pura sensibilità, intuitiva, ricettiva nei confronti di stimoli esterni, eppure del tutto impotente rispetto alla loro benché minima rielaborazione – rappresentazione.

Tornando a *Hyperion*, è come se «riechen» e «pflücken» fossero attività originariamente estranee l'una all'altra, come se in ogni «Gefühl», reso nitido nel togliere la nebulosa in cui i moti di riflessione lo avvolgono e perciò sgonfiato dei cerchi concentrici che attorno ad esso si formano e ridotto alla minima sensibilità del toccare, annusare, sentire, vedere, gustare, non fosse da sempre implicata una dimensione creativa, un movimento di ritorno consapevole sul soggetto senziente – come se gioia e dolore non fossero *sentimento* («Gefühl») fin da subito presente nel *sentire* (ancora una volta «Gefühl») di piede e terra madre al loro *toccarsi* (il verbo in questione, ebbene sì, è «fühlen»).

In particolare nella *Metrische Fassung* – siamo a Jena nella primavera del 1795 – Hölderlin è alla ricerca di un nesso capace di accordare e mantenere in unità le opposte disposizioni ricettiva e formativa dell'umano, l'amore («Liebe») è immagine tanto di apertura e accoglienza, quanto di ritorno e progressione⁴⁷.

⁴⁶ Fichte scrive: «[...] senza che l'io sia cosciente *della sua intuizione di esso stesso*, né possa divenire cosciente [...]», in J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW I, 301, corsivo dell'autore.

⁴⁷ «Non possiamo rinnegare l'impulso a liberarci, a nobilitarci, ad avanzare nell'infinito. Ciò sarebbe animalesco, ma non possiamo nemmeno rinnegare l'impulso ad essere determinati, a

Questo modo di esserci non è limitato all'uomo, bensì coinvolge il cosmo intero, in cui l'amore si profonde come ciò «che tutto serba»⁴⁸: si tratta probabilmente di una rielaborazione delle intuizioni che Herder sviluppa in *Liebe und Selbstheit*⁴⁹, al fondo delle quali sta il riconoscimento dell'esistenza come sinolo di forza centripeta e centrifuga, capace perciò di preservare il nucleo d'identità del «singolo essere isolato»⁵⁰ («*isoliertes einzelnes Dasein*») pur coinvolto nell'intera vita di relazioni dell'universo di cui è parte⁵¹.

Colui che non è in grado di respingere [*zurückstoßen*] non è in grado di attrarre [*anziehn*]: entrambe le forze sono solo un *unico pulsare dell'anima* [*Ein Pulsschlag der Seele*].⁵²

Non è forse a partire da queste riflessioni sul cuore concettuale della nozione di “forza” che prende avvio l'indagine sulla configurazione della coscienza come, in primo luogo, polo di ricezione e rielaborazione di quanto sta al di fuori del singolo essere? Il fatto che questa stessa struttura nella maggior parte dei casi (primo tra tutti Fichte nella *Grundlage* del 1794) trovi appoggio sulla dicotomia cartesiana di anima e corpo, la quale nel suo affinamento filosofico si trasferisce dalla sfera

ricevere, ciò sarebbe non umano. Dovremmo inabissarci in questa lotta di impulsi opposti. Ma l'amore li unisce.», in F. HÖLDERLIN, *Metrische Fassung*, MA I, 514.

⁴⁸ «Die allerhaltende Liebe», in F. HÖLDERLIN, *Im Walde*, MA I, 265; L. REITANI, *Nel bosco*, 757.

⁴⁹ J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 407-424; tr. it. a cura di S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1, 81-93. Il breve saggio è pubblicato nella rivista «Teutsche Merkur» nel dicembre 1781, un mese dopo la comparsa nella medesima rivista, sempre per mano di Herder, della traduzione tedesca dello scritto francese di F. Hemsterhuis, *Lettre sur led désirs*. Hölderlin legge molto probabilmente il saggio di Herder, all'interno del quale è ripreso il mito platonico della nascita di amore, presente anche nella *Metrische Fassung*. Cfr. J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 416; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 82; F. HÖLDERLIN, *Metrische Fassung*, MA I, 513. Hölderlin è nondimeno lettore di Hemsterhuis, stando ad una lettera indirizzata al fratello: «Potevo certamente immaginare che Hemsterhuis ti sarebbe piaciuto. La prossima volta ti invio la seconda parte», in Hölderlin al fratello, metà agosto 1793, MA II, 502. Anche per ciò che concerne la figura del movimento iperbolico rispetto agli asintoti Hölderlin è debitore nei confronti di Herder ed Hemsterhuis; rinvio a J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 423; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 93; F. HEMSTERHUIS, *Lettre sur les désirs, Ouvers Philosophiques*, vol. I, W. Eekhoff, 1946 I, 72.

⁵⁰ J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 419; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 90.

⁵¹ «È proprio questa polarità di fondo a riorganizzare potentemente l'intero quadro descrittivo dell'anima umana, e prima ancora si potrebbe dire “l'intera teoria delle potenze” psichiche operanti nella realtà, permettendo ad Herder di proiettare su uno sfondo estremamente ampio le analisi condotte nel decennio precedente a partire da una lettura delle radici fisiologiche della conoscenza umana.», in S. TEDESCO, *Economia del desiderio: piacere e conoscenza nella prima estetica di Herder*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1, 132.

⁵² J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 423, corsivo dell'autore; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 91.

ontologica a quella gnoseologica finendo per convogliare la dimensione intellettuale a governo del corpo, ovvero, il fatto che l'indagine prenda questa particolare direzione non è affatto necessità logica: è posizione che può essere rivista e riformulata a partire da una riconsiderazione dei fondamenti su cui poggia. Questo, a dire che «riechen» e «pflücken» potrebbero essere esenti dal dualismo già paventato, potrebbero, in altre parole, essere *uno*, così come *uno* potrebbero essere «sentimento» e «sensazione» nello smisurato campo semantico del «Gefühl».

Entro questa prospettiva buona parte delle riflessioni di Herder, e in particolar modo le produzioni nelle quali egli prova ad organizzare in modo coerente una teoria della conoscenza in nuce fin dai primi suoi scritti, si rivelano importanti strumenti concettuali di supporto per l'interpretazione di opere di Hölderlin, a partire dalle riflessioni teoriche, le composizioni poetiche, parti di *Hyperion* e di *Empedokles*, passando per numerose lettere filosoficamente dense.

Torniamo ora alla struttura dell'esperienza come urtarsi⁵³ di soggetto e oggetto nel sentire, cercando di pensare questo momento, il cuore pulsante della formazione della coscienza, come incontro in cui siano concentrate la tendenza ricettiva e quella creativa – forza centrifuga e forza centripeta.

È stupefacente che i concetti [*Begriffe*] sommi della filosofia, [quelli di; *nota mia*] attrazione [*Anziehung*] e repulsione (*Zurückstoßung*,] siano le cose più semplici del sentire, così poco ne sappiamo! Ciò che è sommo della filosofia è al contempo il primo e conosciuto.

Dal sentire [*Gefühl*] deve dunque partire [*ausgehen*] questo come ogni cosa, e lì tornare [*zurückkommen*] – quale eccellente operazione ridurre a esso tutti i concetti!⁵⁴

Il passo è estratto da un brevissimo scritto di Herder risalente al 1769 e dedicato per l'appunto al cuore della questione dell'esperienza. *Zum Sinn des Gefühls* si apre fissando il nucleo centrale del problema: «sentire», il contatto più elementare e noto tra soggetto e oggetto, è interazione di forza attrattiva e repulsiva⁵⁵. Fissate le coordinate di riferimento, «Gefühl» è il nodo in cui si

⁵³ È chiaro che parlando in termini di «urto» l'immagine che giunge alla mente è quella di un'esperienza diretta; nondimeno il riferimento va ad ogni altra esperienza, la quale, benché collocata in uno dei cerchi concentrici costruiti attorno ai minimi termini del «Gefühl», ha in ogni caso un'origine fisica. Esattamente su questa origine, ovvero su quest'urto, verte ora l'indagine.

⁵⁴ J. G. HERDER, *Zum Sinn des Gefühls*, WzB IV, 235.

⁵⁵ «Il *Gefühl* così inteso, come processo di andirivieni, sintesi di recezione e sforzo attivo connotata affettivamente, non può essere collocato univocamente né dalla parte dell'oggetto, né da

stringono e da cui si dipartono le due opposte tensioni che convivono nell'uomo e reggono il cosmo tutto; esse sono in unità nel più elementare sentire, all'interno della quale è impossibile scindere ricettività e rappresentazione, sensibilità e consapevolezza. «Gefühl», in effetti, è *sensio* e *conzepto* al di là di ogni artefatta partizione tra due supposte differenti attività, tale per cui la gamma dei suoi possibili significati abbraccia nella filosofia moderna tedesca (ancora per poco, poiché è proprio in questi anni che si decide delle sue sorti e di quelle della nozione di «esperienza») estremi quali il «senso del tatto» e il «sentimento»⁵⁶.

Herder spazia entro questa eccedenza semantica cercando di serbarla tale; ragion per cui i passi che dopo più di due secoli potrebbero parere oscuri e sfuggenti ad un lettore non madrelingua – giacché la sua (la nostra)⁵⁷ tendenza è quella di rinvenire analiticamente una sola precisa definizione del termine – sono in realtà da mantenersi quanto più possibile nella ricchezza di cui questa ambiguità trabocca.

Considerata la posta in gioco, è assolutamente necessario sostenere la pregnanza e l'oscurità delle parole: ne va, ancora una volta, dell'*esperienza della coscienza*.

Mi sento! Sono! [*Ich fühle mich! Ich bin*]⁵⁸

Di contro alla moderna riduzione del soggetto ad un costrutto intellegibile, che racchiude astratto nel flusso del pensiero la propria presenza a sé, librandosi in una nube sempre più rarefatta e progressivamente depurata da ogni residuo sensibile, Herder si avvia a riaffermare con forza l'autenticità e la vitalità del legame che stringe la dimensione della certezza dell'esistenza ai sensi, al movimento, al corpo. Si tratta di una vera e propria ribellione contro la perdita di

quella del soggetto. Quest'ultimo si costruisce infatti, innanzitutto nella sua identità corporea, proprio in quel continuo alternarsi di contrazione ed espansione che, mentre scandisce il ritmo costante dei processi vitali, consente una progressiva distinzione di sé rispetto all'ambiente circostante: [...]], in I. TANI, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Roma 2000, 94.

⁵⁶ J. GRIMM, W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch, Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung*, hrsg. vom Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Trier 2004, vol. V, 2167-2187.

⁵⁷ Anticipo qui un riferimento hölderliniano che sarà esplicito nel seguito del discorso.

⁵⁸ J. G. HERDER, *Zum Sinn des Gefühls*, WzB IV, 236, in corsivo nel testo.

realtà propria della modernità, laddove l'ormai noto passo della *Grundlage* del 1794 è solo un esempio di tale mancanza.

Riconsegnare il cuore dell'autocoscienza e della coscienza all'originaria esperienza del semplice stare al mondo (giacché non solo logicamente, ma anche dal punto di vista fenomenologico è impossibile esserci senza esserci come *incontro*) equivale a sgretolare tanto la distinzione riposta nell'uomo tra materialità del corpo e immaterialità dell'anima, quanto una più profonda distinzione tra "interno" ed "esterno", tra affezione del soggetto e suo contenuto. Ciò che manca al «Gefühl» è la *distanza* tra sensi e intelletto, tra piede, terra, gioia e dolore; ciò che il «Gefühl» realizza è invece l'*immediata presenza*⁵⁹ a sé di Iperione e del suo «suolo natio», di gioia e dolore: è per l'appunto su questa estrema vicinanza tra i poli in gioco nell'incontro elementare del «sentire» che si fonda il nucleo primo dell'autocoscienza nei termini di una *certezza* indiscussa.

Il legame tra esperienza, coscienza e certezza⁶⁰ viene saldato, prima ancora che in *Zum Sinn des Gefühls*, in un breve testo del 1764, il *Versuch über das Sein*. In questo saggio, risposta⁶¹ a uno dei più celebri scritti precritici di Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, le note più interessanti della ricerca giovanile di Herder sono da rinvenirsi alla radice dell'argomentazione con cui è respinta la tesi kantiana.

Herder sottrae l'esistenza alla presa logico-intellettuale che pretende dimostrarla («beweisen») razionalmente e la riconsegna con ciò ad una dimensione gnoseologica differente, all'interno della quale la sua verità sia del tutto svincolata dalla necessità di essere provata in forza di astrazione e frammentazione («Abstraktion und Zergliederung»). La ragione dell'indimostrabilità dell'esistenza di Dio è la medesima per cui il «Dasein» non

⁵⁹ «Il mondo di un Senziante è puramente il mondo della *immediata presenza* [*unmittelbaren Gegenwart*].», Ivi, 235, corsivo dell'autore.

⁶⁰ È da notare che le annotazioni squisitamente filosofiche proposte da Herder trovano un significativo precursore in Rousseau, autore decisamente importante per Hölderlin. Nell'*Emilio o dell'educazione*, testo risalente al 1762, all'interno del quarto libro si leggono importanti intuizioni sul legame tra esistenza, certezza ed esperienza, tanto da giungere all'affermazione per cui «per noi esistere è sentire». Si veda J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. MASSIMI, Roma 1997, 364-365; 394-396.

⁶¹ Il testo kantiano deduce la necessità dell'esistenza di Dio a partire dalla sua semplice possibilità logica: nello specifico del dibattito teologico proposto, Herder denuncia l'infondatezza del passaggio dal piano ideale della possibilità al piano reale dell'esistenza. Si veda il commento al testo di U. GAIER in J. G. HERDER, *Versuch über das Sein*, WzB I, 844-869.

può essere oggetto di dimostrazione, e cioè per il fatto stesso che esso è il più reale – e dunque il più sensibile e indivisibile⁶² – di tutti i concetti.

L'esistenza che Herder restituisce all'essere è custodita nella sfera della certezza («Gewissheit»), la cui immediata evidenza e consapevolezza da un lato rende dignità alla concretezza dell'essere, dall'altro pare avvolgerlo di un'aura quasi sacrale, che l'uomo non ha il diritto, né la capacità, di violare con lo slancio irruento della propria tensione oggettivante.

È il primo concetto sensibile [*sinnliche Begriff*], la certezza del quale sta al fondamento di tutto: questa certezza è in noi innata, la natura ha risparmiato ai saggi del mondo la fatica di dimostrare, poiché essa ci ha convinto: - è il punto centrale di ogni certezza [*Mittelpunkt aller Gewißheit*]; poiché esso coinvolge da un lato qualunque cosa sensibile [*alle sinnlichen Etwas*], dall'altro qualunque cosa razionale [*alle Vernunftetwas*].⁶³

Nel dialogo tra il *Versuch über das Sein* e *Zum Sinn des Gefühls* emerge chiaramente come la costituzione dell'«io» nell'unico modo in cui essa possa avere luogo (come incontro tra «io» e «non-io» nei termini di autocoscienza⁶⁴) affondi le sue radici nell'esperienza fisica: Herder conferisce alla coscienza il peso della corporeità che le appartiene da che esiste, quello stesso peso che, in forza dei sensi che realizzano gli incontri con la realtà, la trasforma e la plasma infondendole continuamente vita, *mantenendola* nell'esistenza⁶⁵. È decisivo, in

⁶² «[...] tutte le mie rappresentazioni sono sensibili – sono oscure – sensibili e oscure sono già da lungo tempo dimostrate come espressioni di uguale significato – [...] Sensibili e indivisibili sono dunque sinonimi.», in J. G. HERDER, *Versuch über das Sein*, WzB I, 11. È qui in gioco il legame decisivo tra sensibilità, oscurità, indivisibilità e certezza: esso decide dell'opacità del nucleo elementare della realtà alla presa intellettuale, che si esplica nei modi di astrazione e frammentazione. Si tratta dell'operazione analitica che strutturalmente non è in grado di giungere all'«essere», poiché opera su un materiale finito, circoscritto, non infinitamente scomponibile e proprio per questo impenetrabile. Il nocciolo *pregnante* del reale – il suo essere al contempo oscuro, sensibile e indivisibile – costituisce lo scacco gnoseologico all'interno del processo conoscitivo, tale per cui esso si mantiene costantemente altro rispetto alle capacità di penetrazione dell'esperienza propria dell'uomo. Rinvio il lettore all'analisi di H. ALDER, *Die Prägnanz des Dunkeln*, Hamburg 1990.

⁶³ J. G. HERDER, *Versuch über das Sein*, WzB I, 19. Parafraso abbastanza liberamente la traduzione letterale dell'ultima parte della citazione, che suonerebbe «[...] poiché sotto di esso stanno da un lato qualunque cosa sensibile, dall'altro qualunque cosa razionale.»

⁶⁴ La prima elementare oggettivazione del momento riflessivo dell'autocoscienza – il primo vagito di esperienza – non può quindi che assumere linguisticamente la forma della tautologia, nei termini di «*Quidquid est, illud est*», Ibid. Questa stessa tautologia, *dicendo* l'esperienza, include in se stessa il momento della separazione: ciò richiama alla mente la medesima struttura della coscienza che Hölderlin individua nei frammenti di Jena precedentemente considerati.

⁶⁵ L'esperienza immediata della certezza del proprio stare al mondo è elementare nella misura in cui è inscritta nell'esserci stesso di ogni cosa e sta al fondamento di qualunque altra possibilità di fare esperienza: accompagna ogni incontro con la realtà e in esso si trasforma, giacché ogni esperienza ricade inevitabilmente sulla percezione di sé, coinvolgendola in una metamorfosi che è

effetti, comprendere come il «Dasein», benché opaco rispetto al tentativo di presa intellettuale, sia dimensione accogliente di ciascuna parte del cosmo, in quanto condizione di possibilità di ogni minimo frammento di fisicità («alle sinnlichen Etwas»), così come di qualunque componente razionale («alle Vernunftetwas») degli elementi – piede, terra, gioia, dolore.

Se il «Dasein» è culla comune all'interno della quale “corpo” e “anima” sono unità, il «Gefühl» è, analogamente, prova tanto dell'intimità autentica di soggetto e oggetto all'origine del processo esperienziale, quanto della loro prima reciproca differenziazione: per questa stessa ragione il sentire costituisce il nocciolo elementare di autocoscienza e coscienza, poiché mezzo in forza del quale l'uomo rende se stesso e il mondo a sé presenti. «Dasein» e «Gefühl» sono coinvolti l'uno nell'altro, giacché il fatto stesso di *esserci* implica il *sentirsi* in quanto limitato, nonché il *sentire* di quanto sta al di là di questa stessa limitazione.

Ciò su cui Herder offre uno sguardo filosofico, le cui tracce si rinvengono in particolar modo in brevi saggi giovanili, risuona nel rigore logico di alcuni scritti jenensi di Hölderlin («Come posso dire: io! Senza autocoscienza?») e trova traduzione poetica nei passi con cui si apre *Hyperion*.

I colori primari di Jena si amalgamano e si caricano di potenzialità espressive anzitutto in quei luoghi del romanzo in cui l'impalpabilità e l'arida astrattezza dei concetti della filosofia evaporano, cedendo il posto all'immediata tangibilità di immagini più che mai concrete, profumate, musicali, colorate. E così «Dasein» e «Gefühl», coscienza, autocoscienza e relazione, sono raffigurati nell'incontro più che mai reale tra Iperione e il terreno greco, nell'altalena di gioia e dolore, in un piede mai nominato, come passato appena accennato, come origine amata.

L'esperienza elementare della propria identità, indisciungibile dalla medesima esperienza della propria differenza, è consegnata dall'immagine di Iperione che è il suo piede ed è al contempo molto altro e molto più del suo piede, di quel piede che appartiene a lui: laddove si costituisce l'«io» è fin da subito implicato un «mi»⁶⁶ di ritorno, presenza, esperienza, appartenenza.

la vita stessa di un essere. Herder scrive: «Dunque, se si indagasse il concetto più sensibile, esso sarebbe allora completamente indivisibile davanti a noi – assolutamente certo nella sua sensibilità e quasi un istinto teoretico, ciò che sta a fondamento di ogni altro concetto sensibile [*die Grundlage aller andern Erfahrungsbegriffe*] e che è del tutto indimostrabile.», in J. G. HERDER, *Versuch über das Sein*, WzB I, 12.

⁶⁶ Immaginiamo ora una mano (una delle due *nostre* mani) che incontri un'altra mano (l'altra delle due *nostre* mani). «[...] la incontra anche come l'altra mia mano, come una mano, cioè, che,

Il nodo che stringe l'autocoscienza sarebbe costretto a differire all'infinito se non fosse fissato come «Dasein» e come «Gefühl»; esso è per l'appunto corpo e mente, uno e molti, né salda un «mi» che ricada esclusivamente sull'«io», giacché l'unità fin da sempre in sé distinta di piede e Iperione *tocca* e *sente* (e non può fare altro se non *toccare* e *sentire*) la terra madre – suolo, amore, gioia, dolore.

Spazio e tempo prendono a vivere in e di quest'incontro; esso fissa il *dove* dell'«io» e del «non-io», per poi dislocarlo e ridefinirlo nelle metamorfosi degli incontri successivi. Dell'«io» e del «non-io» al contempo ancora il *quando* ad un'ora («jetzt») puntuale, connettendolo ad un'origine e un destino ideali e assenti, eppure da subito e di volta in volta più che mai reali e presenti nelle differenti determinazioni del prima e del dopo – suoni che precedono, suoni che seguono. Spazio e tempo prendono dunque corpo nel «-ci» di ogni esserci.

L'ora del sentire della prima lettera a Bellarmino – e sembra quasi la nascita di Iperione – è fin da sempre il ritorno di un'allora dell'origine: è la collocazione di un'identità e della sua differenza, il riconoscimento di molteplici incontri di nature che si sfiorano, gioiscono, soffrono, e sentendosi si modellano le une con le altre. L'intero percorso della coscienza di Iperione è l'articolazione della sua esperienza – è vita, intima coappartenenza di sensi e concetti in trasformazione.

incontrata, a sua volta incontra. Come una mano che, percepita, a sua volta percepisce. Come una mano che, sentita, a sua volta sente. È ruvida o liscia e calda. Ma a sua volta sente d'essere toccata da una mano, da una mia mano, da una mano che mi appartiene. (La cosa più enigmatica è però quel “mi”, che a questo livello d'analisi e d'esperienza è ancora tutto da spiegare, anziché da presupporre. Come mi appartiene la mano? Come la carne anonima si ripiega e dispiega in figura di mano, e in figura di mano che è mia, che ha nome, che si rispecchia in un'altra mano e che si dà nello specchio di queste mie parole, di questi miei discorsi, di questi miei riconoscimenti?», in F. LEONI, *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, 111. Che l'intreccio elementare di «Dasein» e «Gefühl» risolva l'enigma del «mi», trattenendone l'enigmaticità, fissandone l'originarietà e chiudendo la catena potenzialmente infinita dei differimenti?

3. Uno è (almeno) due: Grecia, Oriente e Settentrione.

Spesso le lenti di Herder filtrano le letture hölderliniane proposte in questo studio, non tanto perché il poeta non possa essere *compreso* al di fuori del quadro concettuale del filosofo; né tantomeno in forza di un supposto credito di pensiero di Herder nei confronti di Hölderlin, le cui tracce intraviste siano da *documentare*. Si tratta piuttosto di dare voce alle domande che Hölderlin pone al lettore, a me in prima persona, così come alla pluralità di “me” che con-vive in un “questo spazio” e in un “questo tempo”, affinché *ethoi* nuovi possano accordarvisi. Herder è allora linfa che rinvigorisce alcune indicazioni di Hölderlin, esplicitando ciò che brulica al fondo dei testi hölderliniani e può dunque prendere corpo, aprendo spazi da pensare e da agire.

La “nozione” di «identità», come apertura relazionale capace al contempo di definire, connettere e sciogliere determinazioni, è fissata filosoficamente in appunti e lettere del periodo di Jena. Ciò che è chiamato in causa, entro il circolo di concetti che l’«identità» mette in gioco, rimane certamente nella penombra. L’«essere assoluto» è unità opaca, bellezza macchiata di sangue⁶⁷, memoria e assenza di origine e destino, ma anche esperienza inabissata nella puntualità di spazio e tempo al punto da sconfinare nello spazio e nel tempo, come se nel più radicato “qui ed ora” potessero sfaldarsi i termini del prima e del poi, del dentro e del fuori.

Herder suggerisce colori che potenzialmente vivacizzano gli abbozzi di Hölderlin, sì che *Hyperion* possa guardare ed essere guardato come un quadro – la prima di altre opere d’arte.

*Al di fuori di ogni relazione, non conosciamo alcuna cosa; senza rapporti nulla è pensabile. Pensa a un qualcosa (Io); da subito sta di fronte a lui il nulla. Un dove? Il fuori e il dentro, il sopra e il sotto, il tra e l’accanto, il davanti e il dietro e via dicendo sono inseparabili [untrennbar] da esso. Nessuna durata è senza prima, ora e poi, nessuna attività senza inizio, mezzo e fine; così come nessuna causa senza effetto, nessuna misura senza + – più grande e più piccolo.*⁶⁸

⁶⁷ Il riferimento va in particolare, ma non esclusivamente, a F. HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien...*, MA II, 114; R. RUSCHI, *Il significato delle tragedie*, 149.

⁶⁸ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 478, corsivo dell’autore.

Sono preziose le indicazioni che Herder esplicita in questi passi: eccedono esuberanti rispetto agli appunti di *Seyn, Urtheil, Modalität*, la cui indiscussa pregnanza filosofica pare irrigidita in un linguaggio contratto, che ancora fatica a farsi vitale e rigoglioso, a captare le proprie tonalità e distenderne la costrizione.

Che soggetto e oggetto depongano la corazza della propria salda identità sciogliendosi in relazioni è presa di posizione che nelle note hölderliniane di Jena non ancora incontra storia, corpi e volti – il tempo e lo spazio, il linguaggio.

Hyperion, nondimeno, può essere colto e può parlare addolcendo le coordinate filosofiche che ne fanno cornice, così da dare vivacità al suo potenziale semantico.

Spesso è nelle parole di Diotima che Hölderlin e Herder si incontrano.

Ma io no! Mi sono innalzata al di sopra di questo frammento che le mani degli uomini hanno creato, l'ho sentita [*ich hab' es gefühlt*], la vita della natura, che è al di sopra di ogni pensiero – se anche io diventassi pianta, sarebbe così grande il danno? – io sarò. Come potrei perdermi al di fuori della sfera della vita, laddove l'amore eterno [*ewige Liebe*], che è in tutte le cose [*allen gemein ist*], trattiene assieme tutte le nature [*die Naturen alle zusammenhält*]? Come potrei separarmi dal vincolo che unisce tutti gli esseri [*wie sollt' ich scheiden aus dem Bunde, der die Wesen alle verknüpft*]? Esso non si rompe così facilmente, come i fragili legami di questo tempo.⁶⁹

Diotima, una pianta, il perpetuarsi della vita della natura mantenuta una e coesa al di là di ogni sua individuazione e in forza di quanto ogni sua individuazione ha in comune con tutte le altre; e ancora, un vincolo che raccoglie e differenzia senza spezzarsi: forse che Hölderlin ci stia consegnando attraverso le parole di Diotima l'immagine sbiadita di un entusiasmo ingenuo al cospetto di un'esperienza altrettanto ingenua?⁷⁰

Non a smentire la realtà di un'emozione, di un trasporto carico, di un momento particolarmente commovente in cui l'uomo percepisca se stesso in armonia con quanto lo circonda, con la natura e la storia: questa, ma, appunto, *solo* questa immatura empatia si realizzerebbe se fosse confinata l'intensità del «sentire» la vita della natura (dovendo sezionare e arginare il campo semantico del termine tanto discusso) entro soli «sentimenti» – una dimensione emozionale sicuramente

⁶⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 749; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 166-167.

⁷⁰ Preziosi suggerimenti circa la metaforica organico – vegetale presente in *Hyperion*, le possibili tracce panteistiche di religiosa provenienza sveva e la mediazione filosofica di Herder si trovano in M. COMETA, *Palinogenesi e mito in Friedrich Hölderlin*, in «Iduna. Il romanzo dell'infinito», Palermo 1990, 87-132.

legittima, eppure tanto debole e transeunte da mal accordarsi alla densità, alla potenza e al permanere di ciò rispetto a cui nessun vivente è impermeabile. In questo passo la reciproca evidente estraneità tra Diotima e una pianta si riduce, discreta, quasi a dissolversi nel vincolo eterno cui appartiene da sempre ogni essere: solamente in questi termini, lontani da uno sfondo panteista facilmente fraintendibile e filosoficamente poco rilevante, Diotima può supporre di diventare pianta, individuandosi in una forma della natura altra rispetto alla propria.

«Eines zu seyn mit allem»⁷¹: proprio questo pare il punto decisivo della questione. Quale, il profondo significato dell'amore eterno come comunione tra gli elementi del cosmo, confluenti in un'unica vita? Che cos'è – ammesso che la domanda del “che cosa” sia lecita – ciò che, solo, rimane? Che cosa è in gioco con il termine «natura»?

Essere natura rivela in primo luogo l'essere fisicità e densità, materia che si incontra e si forgia come corpi, destinata a trasformarsi eternamente, componendo e disfaccendo le vite in cui si individua: è latente il rischio di una riduzione della «natura» a datità sensibile e inerme – così come è latente il rischio di una ricaduta nel dualismo cartesiano, nonché nelle potenziali conseguenze filosofiche, in primis gnoseologiche e etiche, che da esso maturano (giacché *questa* sensibilità necessita di una forma che s'imponga). Così intesa, infatti, natura sarebbe *pura* materia; certamente nesso che accomuna tutti i viventi, eppure nesso morto, incapace di movimento ed energia, indigente, carne di uno spirito. Diotima è indissolubilmente legata al cosmo tutto da un vincolo che va al di là dell'essere corpi che incontrano il suo corpo: questo vincolo di natura è corpo, ma non solo.

Eternità della natura, trattenuta una dall'amore che la pervade, è dunque, viceversa, comunione emozionata di spiriti che si scoprono e si riconoscono animati da un unico soffio vitale, una sorta di principio divino entro il quale essi percepiscono la propria medesima origine, condizione e destino? Questo, sarebbe, se l'amore eterno comune alle nature fosse altro dall'essere natura medesimo, se fosse cioè una sorta di differenza rispetto ai corpi, quasi un minimo comune denominatore spirituale altro rispetto alla carne con cui convive. Dove i suoi colori, gli odori, i suoni, i gusti, le forme? Sarebbe una nuova ricaduta nella

⁷¹ «Essere uno con tutto», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 614; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 29.

trappola del dualismo: la scintilla vitale, o che dir si voglia, divina, spirituale, della natura, avrebbe pur sempre bisogno di corpi inanimati cui infondere vita.

A ben vedere, le parole di Diotima indicano qualcosa che va al di là dell'essere spiriti che incontrano il suo spirito. L'amore eterno che trattiene unite tutte le nature è spirito, ma non solo.

Ebbene, il principio di unità e differenza, non è altro rispetto al cosmo, non è semplicemente corpo presente a tutto il cosmo, né, ancora, puramente spirito che lo pervade: ciò che ogni vivente è e proprio per questo può «sentire» negli altri viventi, si erge al di sopra delle differenze tra corpo e spirito, poiché «amore», come relazione di attrazione e repulsione, è trasversale rispetto ad ogni altra coppia di opposti, e dunque coinvolge e sconvolge i termini sostanziali di corpo e spirito, i termini spaziali del dentro e fuori, i termini temporali del prima e dopo. Collante nella storia tra le storie, sinolo di sensibilità e concetto, «amore» è la struttura stessa della coscienza e dell'autocoscienza, che distanzia e avvicina, permettendo ad ogni singolo essere di esserci come incontro di relazioni, al punto flessibile da trasformarsi continuamente e confluire esso stesso in relazione. Ciò che si incontra come «amore» è «natura», è nature – Diotima, la pianta di cui potrebbe assumere le sembianze, la sua voce, la sua immaginazione, la sfera della vita, i fragili legami del tempo, la terra, il piede di Iperione e via dicendo⁷².

Relazione: si tratta ora di provare ad uscire dall'alternativa tra una relazione meccanica, che coinvolge i corpi in quanto tali, considerati come puro dato sensibile, nella loro naturale istintività, e una relazione che possa elevarsi rispetto a questo rimbalzare di incontri del tutto meccanico e naturalmente predisposto.

Il delicato binomio «corpo-spirito» rischia di riflettersi nel “concetto” di natura e articolarsi in una più ampia opposizione tra le due dimensioni di necessità e

⁷² Nancy, benché riflettendo in un differente contesto e probabilmente mosso da differenti intenzioni, mi pare percorrere pensieri simili indicando ciò che egli “definisce” «Ego»: «Ego che si articola sempre – *hoc, et hoc, et hic, et illic...*, andirivieni di corpi: voce, cibo, escremento, sesso, bambino, aria, acqua, suono, colore, durezza, odore, calore, peso, puntura, carezza, coscienza, ricordo, sincope, sguardo, apparire, moltiplicazione infinita di tutti i *contatti*, proliferazione di tutti i *toni*.», in J. – L. NANCY, *Corpus*, 25, corsivo dell'autore. In particolare ritrovo nell'accezione dei «contatti» quanto perlopiù ho indicato come «incontri»; ritornano i «corpi» e compaiono i «toni» (la questione è decisiva anche per Hölderlin); l'«andirivieni» è «moltiplicazione» e «proliferazione», ma costituisce al contempo la struttura portante dell'«ego».

libertà, trovando tendenzialmente collocazione nell'associazione tra sfera naturale e sfera della necessità da un lato, e sfera spirituale e sfera della libertà dall'altro⁷³.

Un gioco meccanico o sovrameccanico di espansione e contrazione dice poco o nulla, se già non fosse presupposta dall'interno e dall'esterno la sua stessa causa, lo “stimolo” [Reiz], la “vita” [Leben]. Il creatore deve avere stretto una catena spirituale [ein geistiges Band], per cui determinate cose siano simili a questa parte senziente, altre contrarie; una catena che non dipenda da alcuna meccanica, che non si può ulteriormente spiegare, e che piuttosto deve essere creduta, poiché c'è, poiché si manifesta in centinaia di migliaia di fenomeni.⁷⁴

Nel «vincolo che unisce tutti gli esseri» come vita e amore eterno, corpo e spirito si fondono, costituendo un sostrato comune da cui nessun essere può svincolarsi, giacché esso è gli esseri tutti e la loro comunione, senza dunque avere nulla ha a che fare con un'ipotetica deriva sostanzialistica.

«Amore» richiama alla mente i versi hölderliniani della *Metrische Fassung*, nonché i passi di *Liebe und Selbstheit* di Herder: ne va di un intreccio vitale che non necessita di essere dimostrato, giacché è evidente e certo, non precede i termini che pone in relazione, i quali solamente in forza di questa relazione propriamente sono. È in gioco un vincolo più che mai reale che rende possibili differenze e limitazioni, cosicché ci sia un prima e un dopo, un fuori e un dentro, il piede di Iperione, la terra, gioia, dolore, Grecia, Esperia, uomini, dei e tutto quanto c'è in virtù del suo essere in rapporto ad altro – e tornano alla mente le “accezioni” di «Dasein» e «Gefühl», così come pensati da Herder.

Le condizioni affinché prenda avvio il percorso di autocoscienza sono dunque poste strutturalmente, non c'è «Dasein» senza «Gefühl», così come, in altre parole, non c'è «io» senza «non-io»; eppure, il fatto che sia questo il modo in cui naturalmente il cosmo si configura, non basta a poter parlare di autocoscienza nella dimensione ingenua garantita dalla natura.

⁷³ Sarà in seguito più chiaro, nell'analisi del *Fragment philosophischer Briefe*, come l'opposizione tra “necessità” e “libertà” nei termini di «connessione meccanica» e «connessione più libera» non sia affatto da ricondursi all'alternativa tra corpo e spirito.

⁷⁴ J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, WzB I, 334-335, corsivo dell'autore; tr. it. a cura di F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 104. Mi discosto parzialmente dalla traduzione italiana qui proposta, in modo significativo rispetto al binomio fulcro del testo, «geistiges Band», che Marelli rende con «legame spirituale». «Band» significa perlopiù «nastro», «legatura», «catena» e fa riferimento, dunque, al concetto di relazione nella sua dimensione prettamente materiale; è per questo motivo che intendo evidenziare il senso del termine in lingua originale, che, accostato all'aggettivo «spirituale», mantiene così come pensato il binomio unitario di componente materiale e componente ideale.

Dove troverebbe spazio *libertà* in una struttura che c'è come organizzazione meccanica, naturalmente necessitata?

Ci sono due ideali del nostro essere: uno stato della più alta spontaneità [*Einfalt*], dove i nostri bisogni con sé, e con le nostre forze, e con tutto ciò con cui siamo in relazione, si accordano reciprocamente [*gegenseitig zusammenstimmen*], attraverso la pura organizzazione della natura, senza il nostro intervento, e uno stato della più alta formazione [*Bildung*], dove lo stesso si troverebbe con bisogni e forze infinitamente moltiplicati e rafforzati, grazie all'organizzazione che noi stessi siamo in grado di dare. La traiettoria eccentrica [*exzentrische Bahn*] che l'uomo, in generale e come singolo [*im Allgemeinen und Einzelnen*], percorre da un punto (di più o meno pura spontaneità) ad un punto (di più o meno completa formazione), sembra essere, secondo le sue direzioni essenziali, sempre uguale.⁷⁵

Se l'incontro è il modo che conviene strutturalmente all'esserci dei viventi, il percorso di riconoscimento di sé, di altro, di nuovi incontri e la conseguente proliferazione di volti, storie, differenze, identità, contatti, è affare dell'uomo: ne va dell'essere libero rispetto a se stesso. Sentirsi Iperione, riconoscersi e viverci Iperione è anzitutto sentire terra, affondarvi il piede e sentirlo presente a se stesso, ancora, vivere con crescente libertà terra e Iperione nei contatti che li legano, li formano e li trasformano: *Hyperion* tutto può essere letto come articolazione dell'esistenza del protagonista.

E tuttavia, Hölderlin ha la cura di avviare una riflessione parallela all'analisi del processo di formazione del singolo individuo, intersecando l'attenzione per la traiettoria eccentrica che l'uomo percorre «im Einzelnen» (lo snodarsi della coscienza di Iperione) con uno sguardo interessato al percorso collettivo della comunità «im Allgemeinen». Di quale comunità Hölderlin sta cercando il volto? Nella risposta a questa domanda la vicenda artistica del romanzo incrocia la vicenda storica dell'autore.

La Grecia rappresentata da Hölderlin e proiettata nel diciottesimo secolo è certo artefatta, reduce da un passato di gloria che si trova collocato nel limbo tra finzione e realtà; l'Atene del quinto secolo, costante riferimento elegiaco in *Hyperion*⁷⁶, è nondimeno passato storico realmente esistito, che rivive *sentito* nel presente come interlocutore totalmente altro, tanto rispetto a Iperione (nel

⁷⁵ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

⁷⁶ *Hyperion* si apre con una nota elegiaca, a colorare il riferimento alla Grecia classica: «Uno dei due golfi avrebbe potuto rallegrarmi particolarmente, se fossi stato qui un migliaio di anni fa», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613, corsivo mio; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

presente fittizio dell'opera), quanto rispetto a Hölderlin (nel presente quanto mai autentico della cultura tedesca di fine secolo). E poi, ancora, «i tedeschi», probabilmente individuati come comunità di parlanti la medesima lingua che abitano la terra d'esilio del protagonista, paiono suggerire (a partire dalla finzione artistica) l'immagine dell'effettivo suolo natio dell'autore, di quella cioè che egli chiamerà «patria» («Vaterland»).

Come nella rappresentazione, così anche nella vicenda personale e nel quadro filosofico di Hölderlin, gli uni, i tedeschi, possono sentirsi e riconoscersi solamente in forza della relazione con gli altri, i greci, e viceversa. L'interlocutore greco è costantemente ricercato da Hölderlin, ma la domanda che chiede della sua identità è posta per riflettersi come domanda che chiede dell'identità tedesca; la stessa poetica di Homburg testimonia il tentativo di delineare i tratti di una "Germania" in fieri, che *si sente* appena, né è propriamente capace di dire «Io!». La pratica del linguaggio, laddove rappresentazione artistica e concretezza reale si fondono in un *ethos*, diviene allora momento decisivo all'interno del movimento di riconoscimento e libertà.

Nel discorso di Atene, in chiusura del primo libro di *Hyperion*, Hölderlin introduce una prima dicotomia che pare indicare i due estremi entro i quali la cultura greca del quinto secolo rappresenta un punto di equilibrio, laddove unicamente si siano sviluppate arte, religione, poesia e filosofia: da una parte e dall'altra, eccessi rispetto all'«identità» ateniese, si collocano l'«egizio» e il «figlio del nord». Nella ricostruzione del processo olistico che è la coscienza, è interessante considerare i passi in cui questioni apparentemente differenti si incontrano. La sfera della bellezza, momento di misura ateniese tra gli eccessi dell'oriente e del settentrione, interseca il percorso eccentrico che dalla dimensione spontanea dell'organizzazione garantita dalla natura conduce alla dimensione artistica culturalmente organizzata.

Così l'ateniese fu un uomo, continuai, così doveva diventarlo [*so muß't'er es werden*]. Bello giunse dalle mani della natura, bello, nel corpo e nell'anima, così come si suol dire.⁷⁷

Si tratta di un passo decisivo del romanzo, che coniuga la riflessione sulla processualità dell'esistenza come percorso *verso* l'umanità con la potenziale

⁷⁷ Ivi, 683; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 99.

bellezza cui questo percorso conduce come sincronia di corpo e anima. Riprendendo le fila del discorso su natura e amore poc' anzi proposto, par quasi che l'uomo greco di quel tempo e quel luogo, scaldato da quel sole e poggiato su quella terra, sia stato in grado di diventare uomo mantenendosi fedele al proprio originario essere natura e portandolo al massimo grado delle potenzialità.

Alla bellezza spirituale degli ateniesi seguì poi anche il necessario senso per la libertà.⁷⁸

Portando a compimento e arginando i limiti del progetto di educazione estetica di Schiller⁷⁹, Hölderlin riconosce nel connubio di bellezza e libertà l'ideale dell'umano che l'Atene del quinto secolo realizza, come intreccio di singoli individui e forma comunitaria: *quell'*immagine di Atene costituisce il parametro di riferimento cui deve tendere il presente dell'autore. Non si tratta di una realtà da imitare in sé, come fosse una sorta di modello cui eguagliarsi; la bellezza e la libertà dell'*Atene che fu* rappresentano piuttosto il paradigma di una condizione di accordo alla quale avvicinarsi, in forza di una matura coscienza storica di evidente e vitale distanza tra potenziali differenti «organizzazioni».

Nell'immaginario di Hölderlin l'ateniese «vive in un'ambivalente reciprocità di amore con il cielo e con la terra»⁸⁰ ed è proprio l'intensità e la vitalità del complesso di incontri che uomo e natura praticano, ciò che rende profondità al percorso di coscienza dell'uomo greco e incorona di bellezza la sua esistenza. L'ateniese vive contatti profondi e variegati con il cielo, con la terra e con ogni altro elemento; è intenso e vitale il sentire che lo unisce alla natura, così come intenso e vitale è il suo coinvolgimento in ogni forma dell'esperienza (dal modo dell'incontro con se stesso in forza del contatto tra piede e terra, fino al modo dell'incontro con se stesso attraverso lo specchio artistico). In un costante esercizio di vivificazione della propria esistenza, agli occhi di Hölderlin l'ateniese è modello per la capacità di riconoscere le sue peculiari disposizioni, nella misura

⁷⁸ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 684; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 100.

⁷⁹ Il problematico rapporto filosofico con Schiller, decisivo negli anni di formazione di Hölderlin (negli anni che accompagnano la stesura di *Hyperion*) sarà sondato nel merito delle riflessioni che condurrò nei prossimi paragrafi: si tratta di un debito di pensiero che sta alla base della successiva produzione hölderliniana, importante non solamente per le indicazioni che Hölderlin assorbe, ma anche per gli sviluppi di una riflessione maturata per l'appunto nel tentativo di risolvere i nodi presenti nell'impostazione di Schiller.

⁸⁰ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 685-686; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 102.

in cui sa accogliere e prestare fedeltà alla propria natura, bella nel corpo e nell'anima.

Il perpetuo movimento dell'incontro, se equilibrato nel ritorno su di sé e nell'allontanamento da sé in forza di un'apertura ad altro, mantiene un margine di distanza rispetto alla propria natura che ne permette la libera maturazione, lo sviluppo pieno delle potenzialità – permette all'uomo greco di diventare uomo.

Rispetto a *questa* libertà – tema decisivo, sul quale tornerò nel prossimo capitolo – i due eccessi che l'autore individua si trovano agli antipodi.

L'egizio sopporta senza dolore il dispotismo dell'arbitrio [*Despotie der Willkühr*], il figlio del nord, senza resistenza, il dispotismo della legge [*Gesezesdespotie*], l'ingiustizia nella forma della legalità; giacché l'egizio ha, fin dal grembo materno, l'impulso per l'adorazione e la divinizzazione, nel nord si crede troppo poco alla pura libera vita della natura, per non dipendere dalla superstizione della legge.⁸¹

L'oriente egiziano e il settentrione (indicazione che costituisce l'abbozzo di una successiva elaborazione della questione dell'identità tedesca) corrispondono agli esiti estremi cui conducono rispettivamente la tendenza a «essere in tutto» e l'opposto impulso ad essere «sopra di tutto». L'Oriente raffigurato da Hölderlin nelle tragedie sofoclee, nei primi anni del 1800, si definisce certo con sfumature differenti rispetto ai toni ancora immaturi con cui è tratteggiato in *Hyperion*, e tuttavia già emergono i tratti della vitalità e dell'eccedenza propri del carattere orientale, culla della Grecia⁸².

Simile a uno splendido despota, la zona del cielo orientale, con la sua potenza e con il suo splendore, getta a terra i suoi abitanti e l'uomo, prima ancora di avere imparato a camminare, deve inginocchiarsi e, prima di avere imparato a parlare, deve pregare, e, prima che il suo cuore posseda un equilibrio, deve inchinarsi, prima che il suo spirito sia abbastanza robusto da portare fiori e frutti, la natura e il destino lo svestono di ogni forza con ardore rovente. L'Egizio si assoggetta ancor prima di essere un tutto e, perciò, non sa che cosa sia un tutto, nulla sa della bellezza, e ciò che di sommo egli nomina è una potenza velata, un mistero spaventoso; la muta fiamma di Iside è il suo principio e la sua fine, un vuoto infinito e da ciò non è mai derivato nulla di ragionevole. Nemmeno dal nulla più sublime è mai sorto nulla.⁸³

⁸¹ Ivi, 684; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 100.

⁸² L'accenno all'Oriente come «culla della Grecia» fa riferimento alla particolare filosofia della storia che Hölderlin elaborerà proprio in seno all'opposizione tra Grecia ed Esperia, confronto solo in forza del quale è possibile in primo luogo l'individuazione del profilo artistico della modernità e di conseguenza il suo portarsi a compimento.

⁸³ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 686; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 102.

L'Oriente raffigurato in questo testo di *Hyperion* trasuda costrizione, frutto di una disposizione agli eccessi che nasce da un misto di irresistibile fascino e terrore nel rapporto con l'alterità: il «cielo orientale» è percepito non solamente come fulcro di fortissima attrazione in ogni sua forma, ma anche, in un rapporto sbilanciato, come fonte di paura e angoscia nei confronti dell'ignoto presente in tutta la sua potenza, che altro volto non assume se non quello di una forza soverchiante e indomabile. Il «cielo orientale» è il cielo vero e proprio, è la terra, è ogni atomo della natura selvaggia e ribelle, ma è al contempo la storia tutta, i suoi mutevoli orientamenti di senso, qualunque evento che faccia irruzione in una condizione di faticata stabilità, al quale l'uomo sia incapace di rispondere se non annuendo, chinando il capo, e, irrigidito, inginocchiandosi servilmente al cospetto di infinite divinità.

L'egizio ascolta, ascolta troppo, da qualunque sollecitazione si lascia sconvolgere, né mai ha coltivato la crescita e lo sviluppo delle *proprie* sensazioni, plasmando il *proprio* piano emozionale; troppo grossolanamente ha levigato immagini e rappresentazioni, né ha nutrito sufficientemente parole, non ha vissuto *ethoi* di interpretazione. Nell'immaginario di Hölderlin l'egizio mai ha praticato l'arte della risposta commisurata all'ascolto: subisce, muto e remissivo, ciò che accade.

Il Nord invece spinge i suoi scolaretti (a ritirarsi) troppo presto in se stessi e, quando lo spirito del focoso Egizio si slancia, troppo desideroso di viaggiare, verso il mondo, nel Nord lo spirito si prepara al rientro in se stesso, ancor prima di essere pronto per il viaggio.

Nel Settentrione si deve già essere capaci di ragione ancor prima di avere in sé un sentimento maturo, ci si sente colpevoli di tutto ancora prima che l'innocenza abbia raggiunto il suo termine bello; si deve essere ragionevoli, si deve diventare uno spirito conscio di sé, prima di essere un uomo; essere un uomo intelligente, prima di essere un fanciullo; non si permette all'armonia dell'uomo intero, alla bellezza di crescere e maturare prima che egli sia formato e sviluppato. Il puro intelletto, la pura ragione sono sempre stati i sovrani del Settentrione.

Ma il puro intelletto non ha mai prodotto nulla di assennato e la pura ragione mai nulla di ragionevole⁸⁴.

Il figlio del Nord si muove portando sulle spalle un fardello di costrizione schiacciante almeno quanto quello portato dall'egizio. È un bianco e nero ben definito quello che Hölderlin tratteggia, di contro ai colori psichedelici che irrompono senza profilo in Oriente: è in gioco, qui, un uomo che si ritrae,

⁸⁴ Ibid.; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 102-103.

costretto entro la prigione della propria autonomia, indotto a ergersi signore in ogni incontro, per spodestare fin da subito il potenziale pericolo che fa capolino all'improvviso dal di fuori. Eppure è un uomo incapace di muoversi agilmente, legato mani e piedi alle proprie ragioni e alla propria ragione – una ragione rigida, immatura, senza corpo né sfumature, disarmonica e impietrita poiché esanime, privata fin dalla nascita della leggerezza fanciullesca, cui non è dato respiro. Il figlio del Nord, nell'immaginario di Hölderlin e all'interno del quadro filosofico e antropologico jenense, rappresenta quell'uomo in quanto individuo singolo e come comunità, formato su un particolare tratto somatico sociale, ovvero sulla pratica della parola aggressiva intrisa di violenza propria di colui che non ascolta, poiché la voce dell'altro, del cielo, della terra, della storia – anche la voce indifesa di un narciso – è temuta almeno quanto il silenzio – va soffocata sul nascere.

La riflessione antropologica inaugurata nel *Fragment von Hyperion* è approfondita fin dal primo volume del romanzo. Così come a livello individuale, anche entro la dimensione della collettività, quanto ho definito il «tratto somatico» del «Dasein» è coinvolto nel percorso che lo proietta *verso* se stesso in forza di un'*uscita* da sé, in virtù dell'intimo legame che lo stringe al «Gefühl» e che fa sì che ogni esserci sia strutturalmente un complesso di sentire in movimento.

Si tratta, in fondo, del processo di formazione della coscienza verso la pratica del tratto somatico individuale e collettivo, gradualmente sempre più libera grazie all'esercizio linguistico, etico e artistico⁸⁵ del movimento centrifugo e centripeto di uscita e ritorno.

Ora, è chiaro il fatto che ogni «Dasein», sia esso individuo o comunità, sia naturalmente predisposto al percorso di riconoscimento e compimento cui tende, in quanto parte di un'organizzazione originariamente meccanica. Pur tuttavia è altrettanto chiaro il fatto che tale movimento coscienziale non sia univocamente determinato, poiché entro una comune «traiettoria eccentrica» che pare essere sempre uguale «secondo le sue direzioni essenziali»⁸⁶ vi sono infinite possibilità di percorsi rispetto ai quali nemmeno l'intenzionalità ha potere decisivo. Dico ciò, non solo per dare voce alla componente casuale del movimento (il che rientra

⁸⁵ Si tratta di una ricomprendimento dell'etico nell'estetico, che a sua volta investe l'intero ambito del linguaggio quale misura prima dello stare al mondo dell'uomo, tale che la pratica artistica – ciò che di fatto costantemente ricerca Hölderlin nei suoi scritti – sia sinonimo di pratica linguistica ed etica.

⁸⁶ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

certamente nello spirito della riflessione hölderliniana), quanto, soprattutto, per porre all'attenzione il ritorno, esattamente a questo punto del discorso, di un discorso già proposto attraverso la lente della lettura di Herder. Ovvero: non è forse plausibile che, nel raffigurare una strutturale unicità della direzione accanto alle innumerevoli realtà percorribili, Hölderlin si stia riferendo alle modalità potenzialmente infinite del «Gefühl» in ogni sua sfumatura? A dire: quanto e come è coinvolta la coscienza tutta nel suo moto di compimento, in relazione alla pratica degli incontri in cui essa si articola?

La percezione di sé come «natura», nei termini in cui le parole di Diotima ci portavano a riflettere all'inizio del paragrafo, trasforma *radicalmente* le possibilità di comprensione e immaginazione dei modi dell'incontro, invitando ad esplorare le innumerevoli potenzialità di contatto e a intensificarne e variegare la pratica.

Al di là della effettiva plausibilità di questa sfumatura interpretativa, per cui le “variazioni sul tema” della «traiettoria eccentrica» possano essere interpretate come concentrazioni e rarefazioni dei modi del sentire, è sicuramente interessante provare a porre la riflessione di Hölderlin entro queste coordinate di lettura. Dal momento che è propriamente in virtù della capacità del «fühlen» che l'essere esiste, ecco che una sua maggiore o minore elasticità rispetto alla forza centripeta e alla forza centrifuga incide enormemente sul grado di scioltezza e libertà con cui si snoda la continua pratica di riconoscimento della coscienza.

È chiaro che, quanto più la facoltà del sentire sia attentamente esercitata all'accoglienza delle più varie sollecitazioni, tanto più si fa profondo il grado di permeabilità, varietà e vitalità che essa può raggiungere e praticare, tanto più, ancora, acquisisce maturità e completezza, mantenendosi al contempo snodata ed elastica, la comprensione di sé e di altro sulla quale il sentire inevitabilmente ricade. In questo senso emerge come determinante la riflessione sulla «natura» comune a tutti gli esseri, tale da non ricadere in una nozione intellettualistica, né in un improbabile materialismo, entrambe posizioni frutto di assunzioni dualistiche di partenza: rispetto ad esse «natura» si proietta al di là, e per quanto difficoltoso possa risultare al sentire occidentale cogliere l'analisi di Hölderlin al di fuori di queste categorie, è questa, ovvero quella entro la quale le scissioni siano ricucite armonicamente, la veste che conferisce maggiore ricchezza al discorso dell'autore.

Mosso dal desiderio di guardarsi allo specchio, riconoscendo il tratto somatico caratterizzante della modernità e portandolo allo sviluppo massimo delle proprie potenzialità, Hölderlin suggerisce l'importanza di accogliersi e praticarsi come «natura». Questo esercizio di libertà amplifica enormemente, sia dal punto di vista quantitativo (è in gioco la varietà del sentire), sia dal punto di vista qualitativo (il riferimento va ora alla sua profondità e alla plasticità) le possibili diramazioni e gli esiti del percorso.

Per poter esperire non solamente la progressiva tendenza alla condensazione della coscienza nel suo snodarsi all'interno della riflessione storico-filosofica di Hölderlin, ma anche e soprattutto per cogliere il senso del suo «essere natura» nei termini di un esserci e un sentire al di là della separazione tra corpo e intelletto, risulta ora illuminante una lettera indirizzata a Böhlendorff nel novembre 1802. Hölderlin è di ritorno da Bordeaux: nonostante le condizioni psicofisiche problematiche in cui versa⁸⁷, nella lettera in questione non traspare sofferenza, quanto piuttosto un senso di serena consapevolezza dell'aver portato a maturazione alcune intuizioni – serenità che sfiora talvolta un più vivace entusiasmo, quasi spiazzante per il lettore che a posteriori sa della malinconia e della solitudine degli ultimi anni che precedono il periodo di isolamento del poeta nella torre di Tübingen.

Nelle parole di inizio secolo i tratti somatici dell'uomo moderno e dell'uomo greco, che necessitano l'uno dell'altro per poter definirsi⁸⁸, hanno ormai acquisito corpo e densità rispetto al tratto evanescente di cui inizialmente ancora risentivano all'interno della riflessione jenense. Ora “Grecia” e “Germania” si trovano oltre il corpo e oltre lo spirito, eppure corpo e spirito, coinvolte e plasmate l'una nella relazione con l'altra – nel «fühlen» sinolo di sensazione e sentimento, frutto di contatti che modellano nature, a loro volta nature che forgiavano contatti.

Per lungo tempo non ti ho scritto, nel frattempo sono stato in Francia e ho visto la terra triste e sola; i pastori della Francia del sud e singolari bellezze, uomini e donne cresciuti nell'angoscia dell'incertezza patriottica e della fame.

⁸⁷ Nel dicembre 1801 Hölderlin parte a piedi per Bordeaux, dove inizierà il lavoro di precettore in casa del console Meyer. Sempre a piedi, nel maggio dell'anno successivo, fa ritorno in Germania, sostando a Strasburgo, Stoccarda e giungendo infine a Nürtingen.

⁸⁸ Il fondamento filosofico che segna la complementarietà e la reciproca necessità al di là di una ipotetica precedenza logica di «Dasein» (determinazione) e «fühlen» (relazione) è indicato in F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 49-50; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 53.

L'elemento impetuoso [*Das gewaltige Element*], il fuoco del cielo [*das Feuer des Himmels*] e la quiete degli uomini, la loro vita nella natura, la loro limitatezza e il loro appagamento mi hanno costantemente catturato, e come si ripetono gli eroi posso ben dire che Apollo mi ha colpito.

Nelle vicinanze di Vendée mi ha interessato l'elemento guerresco selvaggio [*das wilde kriegerische*], ciò che è puramente virile [*das rein männliche*], per il quale la luce della vita diviene immediata negli occhi e nelle membra e che nel sentimento di morte [*im Todesgeföhle*] si sente come in una virtuosità, e riempie la sua sete di sapere.

L'elemento atletico degli uomini del sud [*Das athletische*], nelle rovine dell'antico spirito, mi ha reso più vicino all'essenza più propria dei greci; ho conosciuto la loro natura e la loro saggezza, il loro corpo, il modo in cui sono cresciuti nel loro clima, e la regola grazie alla quale hanno salvaguardato il genio sfrenato [*übermüthigen Genius*] da quanto è impetuoso dell'elemento [*vor des Elements Gewalt*].

Ciò ha determinato la loro popolarità, il loro modo di attirare [*anzunehmen*] nature estranee e comunicarsi [*mitzuthellen*] ad esse, per questo essi hanno il loro elemento proprio individuale [*Eigentümlichindividuelles*], che si manifesta vivente, fintantoché il sommo intelletto è forza di riflessione [*Reflexionskraft*] nel senso greco e ciò diviene per noi comprensibile [*begreiflich*], quando afferriamo [*begreifen*] il corpo eroico [*den heroischen Körper*] dei greci; [...]

La loro natura patriottica mi cattura anche più intensamente, quanto più la studio. Il temporale, non puramente nella sua massima manifestazione, quanto proprio in questo sguardo, come potenza e come figura, nelle altre forme del cielo, la luce in atto, nazionale e come principio e formante un modo del destino, il fatto che per noi è qualcosa di sacro, il suo impeto nel venire e andare, l'elemento caratteristico delle selve e il trovarsi insieme in una regione di differenti caratteri della natura, il fatto che ogni luogo sacro e la luce filosofica alla mia finestra è ora la mia gioia; che io possa serbare, come sono arrivato fin qui!

Mio caro! Penso che noi non commenteremo i poeti fino al nostro tempo, penso piuttosto che il modo di poetare soprattutto acquisirà un altro carattere, e che noi per questo non cresceremo, poiché noi a partire dai greci iniziamo nuovamente a cantare in modo patriottico [*vaterländisch*] e naturale [*natürlich*], propriamente originale.⁸⁹

Sul finire del 1802 Hölderlin è molto vicino alle vette filosofiche del percorso artistico intrapreso a Jena; eppure dopo le traduzioni di *Antigonä* e *Oedipus der Tyrann* (siamo nel 1803-1804) accompagnate dalle celebri *Anmerkungen* (le annotazioni che intendono fare luce sulle ragioni di alcune scelte lessicali nella trasposizione dal greco di Sofocle al tedesco) la «luce filosofica» si spegne. Con essa si esaurisce la necessità di *spiegare* a se stessi e alla propria comunità (quale, del resto?⁹⁰) ragioni, scopi, legittimità, mezzi, scelte, *teorie* che possano garantire la comprensione del perché e del come della *pratica* del poetare, del tradurre, del creare: forse Hölderlin è oramai disilluso rispetto alle potenzialità di ascolto e

⁸⁹ Hölderlin a Böhlendorff, novembre 1802, MA II, 920-922.

⁹⁰ «Ma dove sono gli amici? Bellarmin / Con il suo compagno?», in F. HÖLDERLIN, *Andenken*, MA I, 474, vv. 37-38; L. REITANI, *Rimembranza*, 343.

intesa, sicché chiarire risulta sforzo inutile. O forse, piuttosto, matura in lui la consapevolezza della vanità della fatica teoretica a corredo della *pratica* artistica. Nell'arco di dieci anni i colori inizialmente abbozzati si profilano in modo sempre più nitido, nondimeno si mescolano e sfumano l'uno nell'altro senza che sia tuttavia necessario chiarirne le ragioni, ricostruirne i movimenti o ritrovare di ciascuno le tracce nelle più compiute composizioni. Ora colori e composizioni parlano da sé, poiché le *parole*, riacquisita la densità che loro conviene, stretto nuovamente il laccio che le ancora all'esperienza, sono ben più che semplici parole.

È allora indicativo che nella lettera a Böhlendorff considerata sia utilizzato con riferimenti apparentemente differenti il verbo «begreifen»: il tratto somatico dei greci, quello che Hölderlin definisce «il loro elemento proprio individuale» si lascia *comprendere* («begreifen», appunto) solo nel momento in cui il «corpo eroico dei greci» si lascia *afferrare* (ancora «begreifen»). Che il «Begriff» («concetto») sia frutto di un afferrare che mette in gioco la componente creativa dello stare al mondo dell'uomo è certo chiarissimo; che esso sia altresì frutto dell'addensarsi di «Gefühle» custodi di ogni sfumatura accolta dai sensi, che siano queste stesse sfumature a preservare l'intima vicinanza di anima e corpo, intelletto e sensibilità, uomo e natura, tutto questo emerge sempre più chiaramente nel corso del decennio considerato della produzione di Hölderlin.

Accanto a questa progressiva presa di coscienza, di conseguenza, le parole della filosofia si fanno da parte e cedono spazio alla pratica artistica, laddove il fenomeno atmosferico del temporale diviene «potenza» e «figura» del cielo; «l'essenza più propria dei greci», ovvero l'«elemento guerresco selvaggio», prende vita come immediato contatto di «luce», «occhi» e «membra»; le «selve» sono la culla vera e propria della cultura greca. E proprio il farsi corpo della cultura greca, il contatto quanto mai fisico che Hölderlin riesce a figurarsi con quest'alterità, diviene assolutamente vitale nel tentativo di tracciare il volto della modernità nella sua compiutezza, rintracciandone il tratto somatico peculiare, quale «Dasein» caratterizzato da un particolare modo del «Gefühl».

L'incontro con l'Oriente e con la Grecia inaugura allora in *Hyperion* il primo passo di Hölderlin verso un riconoscimento sempre più libero del suo *Vaterland* (ciò che inizialmente indica come «Settentrione»), forte di un progressivo distacco

dall'effimero intellettualismo tipico del classicismo tedesco e di un parallelo avvicinamento alla pratica dell'«elemento vivente»⁹¹.

⁹¹ Si tratta di ciò che ho fino ad ora indicato, in termini comunque riduttivi, come «tratto somatico sociale»: nei capitoli a seguire dedicherò un'ampia trattazione di questa figura decisiva nella riflessione dell'autore, quale trait d'union tra il percorso di riconoscimento della coscienza di una comunità e la pratica artistica in forza della quale la comunità stessa sussiste.

L'urgenza del trapasso: in cammino verso di sé

1. Autoritratti. Svevia. Tedeschi, ma non (ancora) uomini

Certo fortemente segnata da un eclettismo delle forme, la produzione letteraria di Hölderlin si nutre della pressoché costante convergenza di pratica poetica e prassi politica. *Hyperion*, come esplicito nella prefazione, è sigillo del rapporto d'amore tra l'autore e «i tedeschi»; la prima lettera del romanzo si costruisce attorno alla densità dell'incontro tra Iperione e il «suolo natio»: eppure, i tedeschi sono patria («Vaterland»)? La legittimità della domanda è data dalla varietà degli appellativi con cui Hölderlin si rivolge a realtà che, considerata la situazione storica del presente che egli vive, sono cenere di un passato che va dissolvendosi, o piuttosto fermento di un futuro che fatica a proiettarsi nitido: a quale patria si rivolge Hölderlin? Che cosa indicano «Germania», «Vaterland» o, ancora, «Heimath»? Al fine di un sempre più nitido profilarsi e riconoscersi del presente tedesco che l'autore ha a cuore è necessaria la misura del passato greco, un passato presente, eppur in qualche modo sepolto, e con ciò sempre meno invasivo,

Giacché se la fine è giunta e il giorno spento,
 Per primo colpito è certo il sacerdote, ma con amore
 Lo segue il tempio [*das Tempel*] e l'immagine [*das Bild*] e il suo rito [*seine Sitte*]
 Nella terra oscura, e nulla potrà mai più risplendere.
 Solo, come da fiamme sepolcrali, trasvola allora
 Un fumo dorato, la leggenda, in alto.¹

Il tentativo di fare chiarezza rispetto alla questione della patria si scontra con le oggettive difficoltà di comprensione dei riferimenti geopolitici di allora, giacché, a cavallo tra Settecento e Ottocento, non vi è una «Germania» politica, né vi è bagaglio culturale condiviso e partecipato – basti pensare alla questione religiosa – che possa consentire una (auto)identificazione de «i tedeschi» che sia forte di vincoli altri rispetto a quello linguistico, necessario ma non sufficiente per poter parlare di nazione. E poi, ancora una volta, i tedeschi sono realmente parte di quel

¹ F. HÖLDERLIN, *Germanien*, MA I, 405, vv. 20-25; L. REITANI, *Germania*, 1025.

legame viscerale che emerge all'inizio di *Hyperion*, tale per cui l'incontro con la terra madre è immediato riconoscimento e partecipazione di gioia e dolore?

Vaterland, amato e cercato, pare termine di una relazione personale con Hölderlin, vissuta con quell'intensità e densità del tutto singolari proprie di colui che realmente abbia praticato un esercizio costante nel cogliere e accogliere profumi, suoni, scorci, storie, uomini, sofferenze, gioie – “dettagli”... Questo, perché tra le piante che trovano radice nel «suolo natio» salice e faggio non solo sono differenti per conformazione fisica o per le stagioni che vivono, ma sono altresì potenziali termini di un rapporto che, se praticato nella densità e nella vitalità che vi conviene, può plasmarsi in modi completamente differenti. L'esserci di un salice, inteso come «isoliertes einzelnes Dasein»², si distingue chiaramente rispetto all'esserci di ogni altro salice; tanto più si acuisce, dunque, la differenza tra un salice e un faggio. È altrettanto evidente come tale diversità si ripercuota in una potenziale molteplicità e varietà di incontri, sfumature che a loro volta mutano alla minima variazione dei termini in gioco.

Il salice diviene allora la mia storia con lui, io stesso sono la nostra storia: potenzialmente subisco il fascino della sua regalità, o forse ne avverto l'umiltà nel chinarsi a terra, forse ancora mi sento sicuro del rifugio offerto dai suoi rami – è mai stato, un salice, presente nella mia vita? Così legato all'acqua e alla terra, zona di confine tra acqua e terra, potrebbe essere per me immagine di ambiguità rischiose, o realizzazione di un estremo attaccamento alla vita, sia essa acqua, sia essa terra. Alla terra e solo ad essa è invece ancorato il faggio, dono di stabilità: rifugio certo o piuttosto prigionia nella sua fermezza; il faggio quasi mai è solo, è cappelli di colori che – bosco – mutano assieme, verdi e luminosi, arancio, rosso, bruno. Se mai *Vaterland* fosse terra di faggi, se mai avessi praticato l'esercizio quotidiano di un rapporto con essi, quell'attenzione e quell'ascolto che, pazienti, i faggi non reclamano, probabilmente le loro chiome camaleontiche sarebbero per me rintocchi dell'orologio del tempo.

Pare talvolta che il *Vaterland* di Hölderlin possa meglio identificarsi entro lo sfondo in cui i confini geopolitici che lo delimitano sono frutto della condensazione di relazioni viscerali con elementi della natura, storie certamente presenti e rilevanti nella vita dello scrittore, nature vicine intimamente coinvolte nelle sue vicende al punto da spezzare, quasi, il solco che separa la realtà dalla

² J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 419; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 90.

fantasia più sfrenata, sconfinando in una zona d'ombra confusa. O forse, questa zona (che pare) d'ombra confusa è invero realtà semplicemente più densa e vitale di rapporti intimi, esperienza quanto mai certa e veritiera, vita vissuta fino al midollo, fino a disintegrare le ordinarie umane confezioni.

Suevia felice, madre mia,
 Tu pure, come la più splendente sorella
 Lombarda di là dai monti,
 Solcata da cento ruscelli!
 E molti alberi, fioriti di bianco e vermigli,
 E altri più scuri, selvatici, folti di cupo legname,
 E le Alpi della Svizzera, vicine, anche a te donano
 Ombra; giacché accanto al focolare
 Dimori, e ascolti come là dentro
 Da patere argentee
 Scorra la fonte con fragore, versata
 Da mani pure, quando è lambito

Da caldi raggi
 Il ghiaccio cristallino e franando
 Al lieve tocco della luce
 La vetta innevata inonda la terra
 Con l'acqua più pura. Per questo
 La fedeltà ti è innata. Difficilmente lascia
 Il luogo, ciò che presso l'origine dimora.
 E tue figlie, le città,
 Sul lago che riluce in lontananza,
 Lungo i salici del Neckar, sul Reno,
 Tutte pensano che non vi sarebbe
 Per loro dimora migliore.³

Qui madre è «Svevia». Regione natale di Hölderlin, quella Svevia che confina con il lago di Costanza «che riluce in lontananza»; o forse il territorio del ducato medievale degli Staufer nel dodicesimo e tredicesimo secolo, allorché il Reno era figlio di quella stessa Svevia estesa fino alla Svizzera orientale⁴; o forse ancora Svevia come sineddoche della Germania intera, s'intenda esaltare il popolo tedesco per eccellenza, gli svevi⁵. Forse, tuttavia, Svevia è regione volutamente equivoca, a mantenere aperta e praticabile ciascuna delle possibilità interpretative, chiaramente in relazione al personale e più intimo rapporto che ciascuno vive con la «madre felice», privilegiandone uno dei molteplici volti.

³ F. HÖLDERLIN, *Die Wanderung*, MA I, 336-337, vv. 1-24; L. REITANI, *La migrazione*, 247.

⁴ Ivi, 339, v. 94; L. REITANI, *La migrazione*, 251.

⁵ Si veda il commento di Reitani alla poesia, in L. REITANI, *Friedrich Hölderlin. Tutte le liriche*, 1441-1449.

Hölderlin pare tracciare i confini politici del suo *Vaterland* sul calco sicuro di concrete passate mappe, laddove i termini di riferimento che delimitano la regione natale ritornano con costanza. Eppure lo sguardo politico sorge fisiologicamente a partire dall'esperienza più elementare di un vincolo viscerale, un legame quasi atavico. Nella forma di una certezza immediata gioia e amore («Freude und Leid») sorgono come riconoscimento spontaneo del suolo natio («Vaterlandsboden»), quasi costituissero uno stadio elementare della coscienza. Ad esso, successivamente, segue il riconoscimento maggiormente riflesso della patria («Heimath»), individuazione simbolica che scaturisce dall'esperienza in un modo che sembra naturale processualità.

Dal punto di vista prettamente geopolitico, il tracciato che definisce ciò che è «madre felice» è certo sfumato e quanto mai vago, fatta eccezione per alcune estremità puntuali, tra le quali spiccano il Neckar, il riferimento alla Lombardia e al Lago di Costanza⁶. Si tratta con tutta probabilità di frontiere reali del passato, eppure altrettanto reali assenze nel presente dell'autore: assenze di realtà che si confondono con presenze ideali, dolori di lutto che convivono con gioie fantasticate e desiderate. In questa fusione di realtà e idealità, di sofferenza e gioia, la lirica hölderliniana si plasma nella forma melanconica dell'elegia, laddove il lutto per una reale e chiaramente oggettiva perdita sconfinava con la gioia per una ideale e del tutto personale certezza di presenza, in una malleabilità di confini spazio-temporali che intersecano i confini stessi dell'esperienza e della percezione più o meno sicura della realtà.

In nessun modo vi è *Vaterland*: non vi è come «Suevia», né «Svevia», né ancora come «Germania»⁷ o come «Deutschland»⁸; ed è certo dolorosissima questa reale esperienza dell'assenza di una terra madre dai tratti definiti, costantemente cercata. Ma c'è l'acqua negli incontri con il Neckar ed il Reno e ancora con il Lago di Costanza, c'è l'ombra delle Alpi svizzere, la terra prende forma nei monti di Como, nelle valli del Neckar e ancora nelle colline ospitali, per poi tornare salici, querce, faggi e betulle: tutto ciò, ciascuno di questi quanto mai intimi legami, tanto densi e profondi, coronati di un'aura sacrale, al punto

⁶ F. HÖLDERLIN, *Die Wanderung*, MA I, 336-337, vv. 1-24; L. REITANI, *La mirgazione*, 247.

⁷ F. HÖLDERLIN, *Germanien*, MA I, 404, L. REITANI, *Germania*, 1025.

⁸ Assieme ai molteplici riferimenti a «i tedeschi» [*die Deutschen*] che si riscontrano tanto in *Hyperion* quanto nei componimenti poetici, convivono l'appellativo «Germanien» e il riferimento al «Deutschland». Uno dei motivi si ritrova in Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA II, 643.

esclusivi da sembrare imprigionati in un solipsismo ai limiti della follia, ebbene, tutto ciò vive presente come *Vaterland*, come toccarsi di piede e terra e gioia e dolore.

Ogni parte della natura che segna la vita stessa di Hölderlin definendone i tratti, i contatti, le sensazioni e i sentimenti, è ripetutamente incontrata nella lirica in un «wieder» (nuovamente) così vivo da sembrare più che mai presente, proprio perché pregno di un vissuto praticato con devozione e intensità, trattenuto certo e vitale. Ogni parte di questa natura è nominata interlocutrice privilegiata, persiste come termine altro di una relazione viscerale e radicata, la quale traccia il volto del *Vaterland* al limite tra reale e ideale, lutto e speranza.

4.

Ma certo! è il paese natale, il suolo di casa,
 Ciò che cerchi è vicino, già ti muove incontro.
 E non sosta invano, come un figlio, nel fragore delle onde
 Sulla porta, e guarda, per te cercando nomi d'amore,
 Con il canto, un pellegrino, beata Lindau!
 Una porta ospitale è questa della regione,
 Che invita verso luoghi remoti dalle molte promesse,
 Là dove sono meraviglie, là dove la fiera divina,
 Il Reno, audace si apre la strada cadendo dall'alto alla piana,
 E dalle rocce si estende esultante la valle,
 Là verso Como, attraverso chiare montagne,
 O dove il giorno tramonta, nell'aperto del lago;
 Ma soprattutto mi inviti, porta benedetta,
 A ritornare a casa, dove conosco le vie in fiore,
 A visitare il paese e le belle valli del Neckar
 E i boschi, il verde dei sacri alberi, dove
 Volentieri la quercia si unisce a quieti faggi e betulle,
 E un luogo mi fa prigioniero tra le ospitali colline.⁹

La questione della patria è fortemente segnata dall'intreccio tra linee temporali differenti, nei termini di proiezioni politiche passate e future che trovano radice in un'esperienza del tutto singolare vissuta nel privato della propria sfera più intima, impermeabile rispetto ad una reale (o meglio, realizzabile) prospettiva comunitaria, ancorché a lungo fortemente sperata.

Al profondissimo «Gefühl» che radica Hölderlin alla *propria* terra e che, nella pratica, lo trattiene nella fedeltà, non corrisponde infatti un quadro politico, né

⁹ F. HÖLDERLIN, *Heimkunft. An die Verwandten*, MA I, 321, vv. 55-72; L. REITANI, *Ritorno a casa. Ai parenti*, 847.

tantomeno un'esperienza condivisa: solamente nei toni elegiaci¹⁰ s'insinua la possibilità di un compromesso lirico che, nella sua aspirazione più intima, si rivela tuttavia votato al fallimento¹¹.

Pare talvolta che Hölderlin viva come intimo dissidio l'amore viscerale nei confronti della propria terra, costellata di acque e salici a lui cari, dal momento che solo a tratti questo sentimento convive con altrettanto fedele e profondo attaccamento a «i tedeschi». *Hyperion* è certamente, va ribadito, suggello di un amore tra l'autore e il popolo cui gli è dato appartenere, eppure è amore spesso tormentato da una manifesta sensazione di estraneità, una sorta di connaturata distanza rispetto ad un'umanità, quella dei figli del Nord¹², percepita come non del tutto propria – e nemmeno una pur auspicata rivoluzione può dar pace ad un conflitto interno di tale entità.

Se l'identità tedesca si riconosce e si configura come altra rispetto a quella greca, ecco che proprio in alcune parole di Iperione – greco – maggiormente emerge l'abisso che separa le due umanità, filtrato dai «Gefühle» dell'autore, attraverso i quali nelle ultime pagine del romanzo più che altrove egli rivela il suo sentirsi straniero tra i suoi. Il «voi» che sottende ai pesanti giudizi di Hölderlin pare, tra la rabbia, lo sconforto e l'incredulità, un dito puntato contro un popolo muto, fors'anche del tutto inconsapevole di sé e incapace di scorgere la drammaticità del proprio modo di stare al mondo: un'umanità, quella tedesca, quasi inconsistente, così è profondo il vortice di razionalità esangue in cui è coinvolta, da cui è travolta e in forza del quale è lontana dal suo originario essere natura in rapporto con la natura.

Tedeschi, ma non uomini, proprio perché rarefatti, impoveriti di una parte essenziale di se stessi e con ciò incapaci di ogni più elementare, genuino e innocente sentire – sentire divino. Questa stessa inettitudine, per cui essi sono

¹⁰ Nello stesso anno di pubblicazione delle *Römische Elegien* di Goethe (1795), la considerazione teorica del componimento elegiaco da parte di Schiller ne segna fortemente il destino. L'analisi di Schiller individua il cuore dell'elegia nella discrepanza tra natura e arte, ideale e realtà, ne scioglie la staticità in un fluttuare di sentimenti contrapposti, dolore e gioia: «O la natura e l'ideale sono oggetto di tristezza, nel momento in cui l'una è rappresentata come persa, l'altro come irraggiungibile. Oppure entrambi sono oggetto di gioia, quando siano rappresentati come reali.», in F. SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, NA 20, 448-449.

¹¹ Questa forma di fedeltà alla terra, da Hölderlin praticata e celebrata nel canto, è a lungo profondamente creduta *la* via maestra per la costituzione di un volto politico del *Vaterland*. L'esperienza comunitaria e la pratica partecipata della medesima fedeltà al *Vaterland* formano quella dimensione di condivisione da cui può sorgere una struttura politica libera, ma al di fuori della quale l'uomo corre il tragico rischio di un cortocircuito solipsistico.

¹² F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 686; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 102.

lontanissimi da qualunque «Gefühl» religioso, rappresenta l'altro volto della povertà («Ärmlichkeit») che li segna radicalmente e li configura opachi, torbidi e cupi («dumpf»), nonché privi di armonia («harmonienlos») come cocci di un vaso gettato: come può, in effetti, praticarsi un'umanità piena in forza di soli zelo («Fleiß») e scienza («Wissenschaft»)¹³, laddove i termini in questione richiamano i modi dell'incontro intellettuale, disciplinato, metodico, depauperato di ogni spontaneità corporea? E, parallelamente, come può praticarsi una relazione piena, densa e ricca, accogliente e riconoscente nei confronti di quelle più intime e venerande connessioni con il mondo – come si può essere capaci di un «göttliches Gefühl»?

Ci si chieda dove sia realtà – una constatazione o un'esortazione, a seconda dell'indole del lettore. In effetti, tra i tedeschi delle ultime pagine del romanzo, «Dasein» e «Gefühle» sono rarefatti: l'attività di un fare, agli estremi della tendenza centripeta che porta l'umano a *comprimersi*¹⁴ su di sé, non rende un uomo tale; d'altro canto, parallelamente, risulta enormemente difficile *accorgersi*¹⁵ del fatto che la quercia si unisce volentieri («gern») a faggi e betulle¹⁶.

È una parola dura e, tuttavia, la pronuncio, poiché è la verità; non mi posso immaginare un popolo [*Volk*] più dilacerato [*zerreißner*] dei tedeschi. Vedi operai, ma non uomini [*aber keine Menschen*], pensatori, ma non uomini, sacerdoti, ma non uomini, padroni e servi, giovani e gente posata, ma non uomini... non è tutto ciò simile a un campo di battaglia, dove giacciono, mescolate le une alle altre,

¹³ «Barbari, sin da tempi antichi, resi ancor più barbari dallo zelo, dalla scienza e persino dalla religione, profondamente incapaci di qualsiasi sentire religioso, corrotti sino al midollo, per buona sorte delle sacre Grazie, in ogni grado di esagerazione e povertà, offensivi per ogni anima delicata, opachi e privi di armonia come i cocci di un vaso gettato via – questi, Bellarmino, erano i miei consolatori.», Ivi, 754; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 172. Rispetto alla traduzione italiana di Amoretti, oltre a poche altre irrilevanti differenze, rendo «Gefühl» con «sentire» anziché con «sentimento» (per ragioni ormai chiare), nonché «Ärmlichkeit» con «povertà» in luogo di «meschinità», tenendo fede alla radice del termine, che in una traduzione italiana risulta di più immediato impatto.

¹⁴ Parlo di «compressione» dell'umano su di sé, amaro frutto di una pratica diligente e ossequiosa unilateralmente esercitata, come esito estremo della tendenza centripeta che fa capo al desiderio di «essere sopra di tutto», in F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

¹⁵ Ibid. Il movimento dell'«accorgersi» di sé e di quanto sta intorno a sé va ricondotto alla tensione centrifuga che fa capo all'umano desiderio di «essere in tutto». Così come l'opposta tendenza centripeta, anche qui è chiara la degenerazione di una pratica assoluta priva di mediazione dell'inclinazione, che potenzialmente conduce allo sgretolarsi dell'identità del singolo individuo. Tuttavia, nel contesto in cui ora utilizzo il termine «accorgersi», è altrettanto evidente che intendo valorizzare positivamente la tendenza all'accoglienza, il cui esercizio si trasforma in capacità di riconoscimento, spontaneità e gratitudine.

¹⁶ F. HÖLDERLIN, *Heimkunft. An die Verwandten*, MA I, 321, vv. 71-72; L. REITANI, *Ritorno a casa. Ai parenti*, 847.

mani, braccia, tutte le altre membra, mentre il sangue vitale versato si disperde sulla sabbia? [...]

[...] e quando fa festa e quando ama e quando prega e persino quando la dolce gioia della primavera, quando l'ora della riconciliazione del mondo [*Versöhnungszeit der Welt*] dissolve tutti gli affanni e magicamente ridesta l'innocenza [*Unschuld*] in un cuore colpevole, quando, ammaliato dal caldo raggio del sole, lo schiavo dimentica lieto le sue catene e, placati dalla brezza animata dal divino, i nemici degli uomini diventano pacifici come bambini – persino quando il bruco mette le ali e l'ape sciama, il Tedesco rimane chiuso entro il suo compito e non si cura molto del tempo!¹⁷

Tedeschi, ma non uomini, o piuttosto esseri a metà, corrosi da una deplorata povertà che fa di loro solo dotti e operai, servi e sacerdoti: paiono, queste, specificazioni di ruolo che pretendono (così i tedeschi) solcare la linea di confine che separa attributi e sostantivi. Venendo meno l'uomo, ciò che rimane è il dotto, che si erge a sostantivo pur rimanendo essenzialmente attributo. Il dotto è facciata che copre una perdita fondamentale: che ne è dell'uomo? Che ne è del sangue vitale che mantiene unite le membra di una *natura* – di un uomo?

La seconda parte del passo riportato si legge dolcissima e inquietante; trapela l'amore che lega indissolubile Hölderlin al suo *Vaterland* – quest'amore ha il medesimo volto di una fedeltà unica, intima, non ulteriormente condivisibile nella sua profondità, sì colma di fiducia, certo comunicabile, eppure collocata al di là di ogni praticabilità comunitaria e già gravida di sofferti monologhi. L'essere natura dell'uomo è tratteggiato nella potenziale compiutezza che gli è propria, c'è il dare e c'è il ricevere, l'agire così come il patire¹⁸.

L'uomo festeggia, ama, prega: la questione non riguarda il *che cosa* dell'azione – agire è proprio dell'uomo; oggetto d'accusa è piuttosto il *come*, poiché se l'uomo non festeggia, ama, prega con tutto se stesso, se non assapora, né annusa, né tocca, né scorge, se non trattiene ogni benché minimo profilo di sé nell'agire, che uomo è? Permane il dotto, l'operaio, il sacerdote; permangono attributi laddove vien meno l'uomo; permane il tedesco «chiuso entro il suo compito».

Il circolo vizioso che disintegra l'intero in superfici piatte e scarne coinvolge e sconvolge anche la dimensione della passione: l'accorgersi e il meravigliarsi del

¹⁷ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 754-756; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 172-173.

¹⁸ Le due tensioni antropologiche, parte integrante della riflessione di Hölderlin, sono qui volutamente in evidenza secondo i termini con i quali Herder per primo le introduce: «Deve dare [*geben*] e ricevere [*nehmen*], patire [*leiden*] e agire [*tun*], attirare a sé e delicatamente da sé rendere manifesto. Ciò rende certamente ciascun godimento incompleto, ma questo è il vero ritmo e battito della vita [*Takt und Pulsschlag des Lebens*], [...]», in J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 420; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 91.

bruco che mette le ali, il renderne grazie e il comprendere lo spazio e il tempo di cui il bruco ci dà dimensione (ebbene sì, proprio il bruco che mette le ali ci rivela il quadro di spazio e tempo dell'esserci!), tutto questo non è casualità. È invero esercizio, è pratica d'ascolto, d'olfatto, d'attenzione; è abitudine nel senso più nobile del termine, quale prassi dell'essere uomini nei termini di un essere fedeli a se stessi, ovvero all'umanità che all'uomo conviene. Tutto ciò trova traduzione nell'amore tutt'altro che ingenuo che Iperione nutre verso il proprio suolo natio. Al contrario, di tutto ciò mancano i Tedeschi, superfici piatte e scarne, senza spessore alcuno, senza corpo né sangue, senza umanità: come può l'amore per il *Vaterland* trovare in un popolo siffatto commisurato affetto? Le ultime parole di Iperione paiono proiezione sincera dei «Gefühle» di Hölderlin.

Ancora una volta volevo andarmene dalla Germania. Presso questo popolo non cercavo più nulla, ero sufficientemente risentito da offese spietate e non volevo che la mia anima si dissanguasse completamente tra siffatti uomini.

Ma la primavera celeste [*himmlische Frühling*] mi trattenne; era l'unica gioia che mi rimanesse, era certo il mio ultimo amore, come potevo pensare ad altro e abbandonare il paese dov'era anch'essa?

Bellarmino! Non avevo mai provato così quella antica e sicura parola del destino [*alte feste Schiksaalswort*], quella per cui una nuova vitalità [*Seeligkeit*] sorge nel cuore, quando persiste [*aushält*] e sopporta fino alla fine [*durchduldet*] la mezzanotte dell'afflizione, quella per cui, come il canto dell'usignolo nel buio, solamente nel profondo dolore risuona per noi, divino, il canto della vita del mondo.¹⁹

Lo sconforto che nuovamente assale Iperione si unisce al timore di soccombere integralmente, corpo e anima, laddove è l'anima a dissanguarsi, tra uomini così lontani da sé, tale il senso di estraneità avvertito. Non solo il legame ancestrale con la propria terra, evidentemente ben più solido e denso rispetto al legame con il popolo tedesco, trattiene Iperione. Emerge in questi luoghi una fede profondamente radicata nel vissuto di Hölderlin, una fede che tanto poco si lascia riconoscere in un'istituzione religiosa, quanto è pregna dell'autenticità e della

¹⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I 758; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 175-176. Rispetto alla traduzione di Amoretti, rendo «Seeligkeit» con «vitalità», anziché, come proposto, con «felicità», così da riprendere la radice «Seele» (anima). Non trovando un corrispettivo italiano che possa rinviare direttamente al termine «anima», scelgo il sostantivo «vitalità», che impedisce di ricadere nel distinguo tra un ipotetico «interno» contrapposto ad una dimensione «esteriore» dell'uomo. «Anima» si colloca al di là di dentro e fuori, mente e corpo; a ben vedere, è individuazione molto vicina al «concetto» di «natura», di cui nel precedente capitolo. È eloquente un passo dell'ultima lettera del romanzo: «O anima! [*O Seele*] Anima! Bellezza del mondo! Tu indistruttibile! Tu affascinante! Con la tua eterna giovinezza! Tu esisti; che cos'è dunque la morte e ogni dolore degli uomini?», Ivi, 760; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 178.

pienezza frutto di esperienze tutt'altro che ingenua, una fede che pur profuma dell'incenso di una tradizione penetrata nell'intimo dello scrittore.

Iperione rimane in Germania, di contro al suo più spontaneo desiderio, ma in accordo con l'«antica e sicura parola del destino», alterità rispetto alla quale egli riconosce la propria appartenenza e sceglie (o presume di scegliere) di aderire: all'interno dell'intera trama di connessioni che regge il cosmo, nessun elemento si tinge del grigio caotico della casualità e, pur collocato al di là delle umane categorie di comprensibilità, è da intendersi come momento dell'«amore che tutto serba»²⁰. Solamente in quest'ottica Iperione può riconoscere la propria sofferenza come sua unica gioia e suo ultimo amore: devoto alla parte che gli è assegnata «dall'alto» e alle radici che lo ancorano «al basso», egli rimane fedele a se stesso, al proprio *Vaterland* e alla quercia che volentieri si unisce a faggi e betulle. Lo trattiene anzitutto la fede nella «primavera celeste», promessa di una rigenerazione cosmica, trasfigurazione in forza della quale, per colui che si sente («sich fühlt») governato e sorretto²¹ dall'amore, mezzanotte e mezzogiorno coincidono.

L'attesa di una «Verjüngung» (ringiovanimento) che coinvolga il cosmo tutto è carica, pur nel fervore della fede e nella più sincera partecipazione²², d'una pazienza che mai cede il passo all'arrendevolezza. La parola sicura del destino è la medesima sicura parola della natura, che senza posa annuncia e ode – agisce e patisce – i rintocchi della propria metamorfosi: quest'unico incessante movimento di pulsazioni anima le trasformazioni dei propri intimi rapporti, segnando così il crearsi e il disfarsi di combinazioni alchemiche. Esse, queste stesse combinazioni, fissano l'alba e il tramonto delle raffigurazioni cui danno luogo, del salice sulla sponda del Neckar, del *Vaterland* di Hölderlin, di Hölderlin medesimo e del suo rapporto con quel salice e il loro comune suolo natio. L'uomo partecipa di questo battito come sua parte integrante, nondimeno ne è spettatore, tanto più distante

²⁰ F. HÖLDERLIN, *Im Walde*, MA I, 265, v. 13; L. REITANI, *Nel bosco*, 757.

²¹ Ibid. «Die allerhaltende Liebe» è amore che tutto serba, che tutto mantiene e che tutto contiene. Due, ora, mi sembrano le sfumature che con forza debbano essere sottolineate: l'amore che ogni cosa regge è anzitutto lo stesso amore che ogni cosa *governa* – nei termini di un destino ultimo rispetto al quale non hanno autonomia le singole parti del cosmo; in secondo luogo, questo stesso amore è il medesimo che ogni sua fibra *sorregge*, alimenta, anima e mantiene in vita in forza della relazione che esso stesso è.

²² Si pensi ai toni carichi di passione con cui Iperione si rivolge non solo a Bellarmino, cui in primo luogo è destinata la «professione di fede» del protagonista, ma anche e soprattutto a tutti gli elementi della natura che Iperione sente profondamente fratelli e sorelle di un'unica «vita immortale» [*unsterbliches Leben*], F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 758-760; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 175-178.

quanto più l'incessante movimento della sua coscienza si impoverisce e si rifugia effimero e scarno nella riflessione.

La ricerca di una misura tra dentro e fuori, tra la parte e il tutto, tale per cui sia fedele ad entrambe le dimensioni che l'umano con-vive, pare talvolta la maggiore preoccupazione di Hölderlin²³: si tratta del costante tentativo di accordarsi ai tempi, agli spazi e ai toni del destino – null'altro se non lo sforzo di esserci come risposta alle sollecitazioni di natura e storia.

Sovente con il sole vorrei [*sehn'ich*] percorrere veloce [*schnellhineilend*] dal sorgere al tramonto l'ampio arco, sovente vorrei seguire con il canto [*mit Gesang zu folgen*] il grande cammino dell'antica natura verso la perfezione,
E come il generale sull'elmo porta l'aquila in battaglia e nel trionfo, così vorrei che la natura mi portasse
Possente il desiderio dei mortali.
Ma anche nell'uomo dimora un Dio, poiché egli vede passato e futuro e come salendo sulla montagna dal fiume verso la fonte vaga con piacere attraverso i tempi
Dal muto libro delle sue gesta egli è noto al passato per - - che offre, d'oro²⁴

La percezione della distanza tra sé e la natura è la crepa entro la quale s'insinua il desiderio («das Sehnen») di consonanza. Che la posta in gioco sia l'identità tra soggetto e oggetto è eventualità esclusa fin dalla tavolozza di riflessioni jenensi. Nemmeno si tratta, tuttavia, di un arrendevole sintonizzarsi dell'umano sugli antichi e sicuri accordi della natura, poiché non vi è distanza che sia colmata da una servile genuflessione di fronte alla sacra legge del destino.

In *Palingenesi*, il testo sopracitato, con buone probabilità risalente al 1797 e verosimilmente legato alla lettura di Herder²⁵, Hölderlin si esprime senza indugio: il desiderio di accordarsi al pulsare della natura non corrisponde ad un'incondizionata adesione al suo corso. L'uomo, in effetti, *veloce* vorrebbe percorrere l'arco solare dall'alba al tramonto; eppure questa sollecitudine è quasi sfrontata, ben lontana dai modi della natura – al sentire umano il corso del sole è tempo lentissimo e spazio immenso. L'uomo, ancora, vorrebbe certo *seguire*²⁶ il cammino che la natura percorre verso il compimento, non tanto in un abbandono

²³ «C'è solamente un conflitto nel mondo, ovvero, che cosa ha peso maggiore [*mehr sei*], l'intero o il singolo?», in Hölderlin al fratello, seconda metà di marzo 1801, MA II, 897.

²⁴ F. HÖLDERLIN, *Palingenesie*, MA I, 166-167; L. REITANI, *Palingenesi*, 579.

²⁵ Nel 1797 Herder pubblica nei «Zestreiten Blätter» un saggio dal titolo *Palingenesie*, espressamente dedicato alla riflessione sul coinvolgimento di natura e cultura in un unitario instancabile processo metamorfico. Rinvio a J. G. HERDER, *Palingenesie. Vom Wiederkommen der menschlichen Seele*, WzB IV, 257-282.

²⁶ È importante questo «seguire» («folgen»), poiché indica un percorrere una traccia già tracciata, battere un sentiero predisposto, ovvero quello della natura.

piegato alla scia tracciata dall'eternità, ben piuttosto in forza di una ricerca ponderata e appassionata della propria *traiettoria eccentrica*²⁷ nei termini di un prendere posizione nel *canto*, come risposta. Dell'uomo è, infatti, la voce, suoi i toni, sue le mani e le scelte artistiche in base alle quali plasmare ora la creta, ora il bronzo. Temerario e fiero come l'aquila sull'elmo del guerriero: così si vorrebbe l'uomo, sigillo sul corso della natura.

L'equilibrio tra il tutto e la parte, termini che qui s'intersecano con le opposizioni di natura e cultura, necessità e libertà, è espressione di fedeltà alla contraddizione che l'uomo stesso vive. Schiacciato dal peso di questa medesima contraddizione egli potrebbe soccombere, abbandonandosi ad una sconfortata rinuncia al canto nel seguire il corso del sole, oppure all'opposto ribellandosi, aquila impavida e lesta, insofferente alla flemma e alle distanze di cui l'antica parola del destino si nutre. Iperione, in fondo, potrebbe lasciarsi morire tra i tedeschi, cedendo alla stanchezza e alla disillusione, oppure perché fermamente e intimamente devoto alla storia; potrebbe all'opposto andarsene indignato, ribellandosi al destino che sembra segnare il suo *Vaterland*. Lo trattiene una fede maturata nella pratica costante di rispetto e lealtà nei confronti di se stesso, così profondi da essere la medesima quotidiana pratica di fedeltà all'antica e sicura parola del destino, all'interno di una composizione armonica di natura e cultura intimamente cercata, creduta e vissuta.

Nel suo cammino eccentrico Iperione incontra Diotima e Alabanda, e pare cercare una misura tra i loro toni, tra la dolcezza e la purezza dell'amata, attenta ai tempi della natura, dei suoi rintocchi in riverente ascolto per potersi ad essi accordare²⁸, e la passione infiammata dell'amico, il cui orecchio pare teso a captare il solo borbottio della cultura, per poter così forgiare parole e dettare storie.

Alabanda, pur mosso dai medesimi intenti politici, non comprende Iperione, è sordo ad ogni parola che non sia eco di capovolgimento, ancorché macchiato di

²⁷ Il tema della «traiettoria eccentrica» è fondamentale in *Hyperion*, così come nei componimenti che ne precedono la veste definitiva. In particolare, nello specifico del discorso circa l'eventualità che il «seguire il corso del sole» possa parere frutto di un atteggiamento di rinuncia, ecco che risulta illuminante un passo del *Fragment von Hyperion*: «La traiettoria eccentrica che l'uomo, in generale e come singolo, percorre da un punto (di più o meno pura spontaneità) ad un punto (di più o meno completa formazione), *sembra essere*, secondo le due direzioni essenziali, sempre uguale.», in F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489, corsivo mio.

²⁸ Alla fedeltà alla natura di Diotima verrà dedicato un paragrafo nel corso del testo, perciò mi riservo in seguito di dilungarmi in modo approfondito sul suo «tono» all'interno di *Hyperion*.

sangue: se il succedersi delle epoche storiche è scandito da cesure culturali, a nulla importa il fatto che l'andamento della natura si accordi o meno, ne soffra, possa esserne scalfito in modo indelebile o ancora possa ribellarsi. Come se dolcezza fosse segno di debolezza, Alabanda pare irritato dallo sguardo incantato di Iperione, dal suo tentennare rispetto all'eventualità che l'uomo si emancipi dall'appartenenza alla natura – emancipazione che gli è essenziale nel reclamare di diritto il suo autografo nella storia²⁹. Agli occhi di Alabanda il divaricarsi di natura e cultura è fisiologico: «Dio deve dipendere dal verme? Il Dio che è in noi, al quale sta aperta innanzi, come suo cammino, l'eternità, deve fermarsi e attendere sino a che il verme gli lasci libera la via?»³⁰.

Per Iperione sarebbe il caso di mettersi teneramente («sanft») da parte. Perlopiù paziente e placido, certo talvolta anche irruento, a tratti sconfortato, mai egli pare adagiarsi sui toni remissivi di chi s'inchina intimorito all'altare del destino – la sua fede gli permette di sollevare il capo e pregare il cielo fissandolo, sia il suo uno sguardo grato e commosso o sia piuttosto un grido di dolore.

O pioggia del cielo! O fervore delle anime! Tu ci riporterai la primavera dei popoli [*Frühling der Völker*]! Lo stato non può comandarti di farlo. Ma non ti disturberebbe; tu verrai, verrai nel tuo tripudio onnipotente, ci avvolgerai in nubi d'oro e ci innalzerai al di sopra di ciò che è mortale e noi sbalordiremo e chiederemo se siamo ancora noi, noi gli assetati che chiedemmo alle stelle se là per noi fiorisce ancora una primavera - mi chiedi quando ciò accadrà? Quando la prediletta, la più giovane, la più bella figlia del tempo [*die jungste, schönste Tochter der Zeit*], la nuova chiesa [*die neue Kirche*], sorgerà da queste forme corrotte e invecchiate, quando il sentimento risvegliato della divinità porterà nuovamente all'uomo la sua divinità, al suo petto la bella giovinezza, quando – non posso annunciarla, poiché ne ho appena il sentore, ma verrà, certo, di certo. La morte è messaggera di vita, e che noi dormiamo nei nostri ospedali è segno di un vicino e sano risveglio. Allora, solo allora noi saremo, poiché sarà stato trovato l'elemento degli spiriti!³¹

Annunciata fin dall'inizio del romanzo, messa alla prova dalle disavventure storiche e umane (basti pensare alla rottura del rapporto con Alabanda e alla morte di Diotima) la fede nella rivoluzione viene apertamente riconfermata fino alle ultime parole di Iperione – il quale, degno testimone del suo credo, decide di

²⁹ «Vidi un giorno un bambino tendere la mano per acchiappare la luna, ma la luce proseguì serena la sua traiettoria. E noi stiamo così, e lottiamo per trattenere il destino che incede.», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 635; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 51.

³⁰ Ivi, 634; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 49-50.

³¹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 637; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 53.

rimanere in Germania. La fiduciosa *attesa* della «pioggia del cielo» è la stessa entusiasta *partecipazione* alla «primavera dei popoli», l'*avvento* della prediletta «figlia del tempo» è la medesima *costruzione* della «nuova chiesa»: è pressoché costante il tentativo di mantenere salda la compenetrazione di passione e azione³², ascolto e risposta, pur nel farsi sempre più variegata e complessa la struttura di relazioni in cui Iperione è immerso e di cui si trova a dover prendere parte.

Come accade nella finzione artistica tra Iperione e Alabanda, è certo che anche nella realtà Hölderlin abbia fatto esperienza di toni differenti entro i quali vivere e pensare prospettive politiche comuni, in primo luogo nel rapporto con Sinclair. L'intonazione fondamentale di una delle lettere più significative dirette a Sinclair pare compiuto accordo di flemma, pazienza, consapevolezza di necessità storico-filosofiche di gran lunga superiori all'insistente urgenza di individualità puntuali.

È bene anche, ed è pure la prima condizione di ogni vita e ogni organizzazione, che nessuna forza sia monarchica in cielo e sulla terra. La monarchia assoluta si elide da sé, poiché è senza oggetto; né ve n'è mai stata una, nel senso stretto del termine.³³

Non si tratta solo di un messaggio politico da leggere esclusivamente entro il contesto delle vicende franco-tedesche; è in gioco un ben più ampio sguardo cosmico capace di abbracciare ogni angolatura dell'esistenza. Il mantenimento e l'alimentazione di tutte le componenti di ciascuna singolarità (di ogni vita e ogni organizzazione, come recita il passo) è indispensabile affinché ogni singolarità si compia piena e densa: è l'esercizio – l'arte – di affinare, modulare, levigare.

Come i rapporti della storia, così le differenti istanze che animano un movimento politico, così anche le divinità celesti, così i toni di un carattere: sfumature da combinare, privilegiandone alcune e ponendone sullo sfondo altre, eppure tutte sempre presenti e partecipi. Così, anche e soprattutto, l'esistenza vissuta con consapevolezza, nell'attenta dedizione rivolta ai suoi aspetti ricevuti in dono e nella loro libera pratica; sì che *Vaterland*, qualora *diventi* comunità frutto di un percorso culturale che procede di pari passo con il movimento della

³² J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 420; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 91. Fortemente ripresa da Hölderlin, trova espressione in questo breve saggio di Herder la struttura ontologica che rende tale ogni singolo essere e, forte delle sue opposte tensioni centripeta e centrifuga, anima il movimento di qualunque organizzazione, cuore pulsante del cosmo stesso.

³³ Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 723.

storia, non sia immemore e incurante di ciò che per natura è *ed è diventato*³⁴, come riconoscimento immediato di piede e terra, dei faggi, dei salici, del Neckar, del cupo legname, di gioia e dolore.

È la tecnica e l'arte paziente dell'artigiano che lima «durch und durch»³⁵, come lo stesso Hölderlin scrive a Sinclair, e attende e va incontro fiducioso all'opera di cui egli stesso è parte, fino a che essa divenga un intero vivente. Ed è la medesima ragione per cui Iperione rimane fedele al movimento naturale del cosmo di cui partecipa – alla sua *evoluzione* – e in seno ad esso, in accordo con esso, prova ad intonare una propria libera risposta culturale, individuale e collettiva, quand'anche essa costituisca un momento di cesura – una risposta di *rivoluzione*³⁶.

Nucleo filosofico di decisivo supporto in primo luogo per *Hyperion*, ma in seconda battuta per molta parte delle intuizioni sulla filosofia della storia, è rappresentato ancora una volta da uno scritto di Herder, *Thiton und Aurora*: è certo che Hölderlin l'abbia letto, poiché ancora nell'estate del 1794 ne trascrive entusiasta un passo all'interno di una lettera a Neuffer³⁷. È in *Thiton und Aurora* che, oltre all'elaborazione del concetto di rivoluzione in assonanza con quello di evoluzione, Herder accenna alla questione politica centrando in particolar modo, seppur in poche righe, la figura dello stato – tutto ciò può essere letto come spunto a partire dal quale Hölderlin tratteggia una rappresentazione propria del rapporto tra uomo e natura, di cui permea le lettere di *Hyperion*.

Nell'astronomia chiamiamo rivoluzione [*Revolution*] un movimento su se stesso dei grandi corpi celesti determinato secondo misura, numero e forza, e che non è solamente in se stesso l'ordine più sereno [*die stilleste Ordnung*], ma fonda inoltre in rapporto con altre forze armoniche il regno di un ordine eterno. [...]

Non rivoluzioni, bensì *evoluzioni* [*Evolutionen*] segnano il placido corso di questa grande madre [la natura; *nota mia*], cosicché essa ridesti forze assopite [*schlummernde Kräfte*], sviluppi germogli [*Keime*], ringiovanisca [*verjünget*] la precoce vecchiaia, e spesso trasformi la morte apparente in nuova vita.³⁸

³⁴ Pongo l'accento sull'uguaglianza di «è» ed «è diventato» per mettere in luce in primo luogo l'impossibilità di individuare un principio dell'esistenza.

³⁵ L'espressione «durch und durch» dà in questo contesto proprio la sensazione della pazienza e della costanza, che al meglio si addicono all'artigiano alle prese con la propria opera.

³⁶ Il percorso che conduce ogni organizzazione ad una dimensione di massima formazione possibile non è affatto prerogativa esclusiva del solo agire umano, dimentico di quella componente ricettiva che lo connota essenzialmente. Certo sta alla libera scelta di ciascuno individuare la più consona compresenza delle due tensioni; Alabanda, nel romanzo, spesso si colloca su toni intrisi di violenza propri di colui che volentieri vorrebbe porsi «sopra di tutto».

³⁷ Hölderlin a Neuffer, 10/14.07.1794, MA I, 538.

³⁸ J. G. HERDER, *Thiton und Aurora*, WzB VIII, 227-229, corsivo dell'autore.

Da sé la scelta di individuare corrispondenze tra le leggi dei cieli e della terra (dell'astronomia, della fisica e della biologia) e molti dei concetti filosofici (come per Herder la figura della rivoluzione, così per Hölderlin quella della traiettoria eccentrica o ancora dell'avvicinamento iperbolico del quadrato e del cerchio nell'intuizione intellettuale³⁹) è segno evidente di una visione integrale, armonica e densa dell'esistenza. In questo continuum, spesso e corposo, evidentemente mancano fratture nette di spazio e di tempo: al loro posto stanno dei nodi a stringere intrecci differenti, nel segno della persistenza e del cambiamento. Da qui la ricorrenza di metafore da cogliersi fuor di metafora, come l'immagine del risveglio da un tempo di assopimento («Schlummer»), la figura del germoglio («Keim») che sboccia e cresce, il ciclico ringiovanimento («Verjüngung») della primavera. Si tratta di momenti di *rivoluzione*, ovvero di *evoluzione*, che segnano il corso della natura e coinvolgono il cosmo tutto in ogni sua parte: è così che «l'uomo vecchio in noi deve morire, affinché sorga una nuova giovinezza»⁴⁰.

E soprattutto il nostro occhio non deve aprirsi alle figure della morte: poiché non c'è morte nella creazione, non c'è nemmeno alcuna figura della morte. La si chiami putrefazione [*Verwesung*], nutrizione [*Nahrung*], sgretolamento [*Zermalmung*]; essa è trapasso ad una nuova giovane organizzazione [*Übergang zu neuen jungen Organisation*], è il filare attorno a sé il bozzolo del vecchio bruco [*Raupe*] deceduto, sì che egli appaia come una nuova creatura.⁴¹

All'interno del ciclo naturale la morte si risolve in un momento di passaggio ed entra a far parte di una vita compresa e vissuta non più con gli occhi di un uomo, quanto piuttosto con gli occhi di un uomo che è parte della natura stessa, decentrato rispetto all'egocentrismo del solo proprio io e del proprio io solo. La metamorfosi del bruco («Raupe») da bozzolo a farfalla è il passaggio più evidente dell'intero ordine della natura: tanto Herder nel passo sopracitato, quanto Hölderlin in *Hyperion* fanno tesoro di quest'immagine⁴². Eppure l'uomo, natura, è non solamente natura; in essa si riconosce, ma da essa originariamente si differenzia (il motivo della «Ur-Theilung» è simbolo dell'esserci dell'uomo come elementare partizione): libero di accordare al meglio il suo canto al cammino dell'antica natura verso la perfezione, per tornare ai versi holderliniani di

³⁹ Hölderlin a Schiller, 04.09.1795, MA II, 595-596.

⁴⁰ J. G. HERDER, *Thiton und Aurora*, WzB VIII, 234.

⁴¹ J. G. HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, WzB IV, 791.

⁴² F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I 756; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 173.

Palingenesi, l'uomo deve anzitutto riconoscere il proprio tratto somatico e aderirvi con libertà. Ciò, come messo in luce, vale tanto per il singolo individuo quanto per una organizzazione comunitaria, ovvero per ogni «Kind der Zeit» (*figlio del tempo*), espressione cara tanto a Hölderlin quanto a Herder⁴³.

Fiducioso nella potenziale piena consonanza di natura e cultura, nonché nella necessità di un intreccio armonico dei loro rispettivi percorsi, Herder si esprime in pochissime parole sulla questione politica (di che natura, se non politica, è la questione?). Nei periodi di metamorfosi, quando le sue forze sono in tensione, sia per la dissoluzione di un ordine interno, sia forse per la formazione di un nuovo ordine, lo stato non ha altro mezzo se non quello di raccogliere le sue effettive componenti sane senza lottare contro la natura delle cose⁴⁴ – ed è rivoluzione che si accorda all'evoluzione.

Nel gennaio del 1797 Hölderlin scrive a Ebel una lettera dai chiari intenti politici e dalla altrettanto robusta fede filosofica: pare di leggere alcuni passi di *Thiton und Aurora*, pare di sentire la voce fedele e fiduciosa di Iperione nelle sue ultime lettere a Bellarmino.

Lo so, è infinitamente doloroso congedarsi da un luogo dove si sono visti tutti i frutti e i fiori dell'umanità nuovamente sbocciati nelle proprie speranze. Ma si ha se stessi, e pochi altri, ed è anche bello, in se stessi e in pochi altri trovare un mondo.

E ciò concerne in generale, così ho almeno una consolazione, il fatto che ogni fermento [*Gährung*] e dissoluzione [*Auflösung*] deve necessariamente condurre ad un annientamento o ad una nuova organizzazione [*zu neuer Organisation*]. Ma non vi è annientamento, perciò la giovinezza del mondo [*Jugend der Welt*] deve tornare dalla nostra putrefazione [*Verwesung*]. Si può certo dire che il mondo mai sia sembrato così variopinto come ora. È una inquietante varietà di contraddizioni e contrasti. Vecchio e nuovo! Cultura e brutalità! [...]

Io credo ad una rivoluzione a venire dei modi di pensiero e di rappresentazione [*künftige Revolution der Gesinnungen und Vorstellungsarten*], che farà arrossire di vergogna tutto ciò che è stato fin'ora. E a ciò la Germania può forse contribuire davvero molto. Quanto più uno stato cresce quieto, tanto più può diventare signore,

⁴³ «Tochter der Zeit», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I 637; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 53; «Kinder der Zeit», in J. G. HERDER, *Thiton und Aurora*, WzB VIII, 237. Da entrambi gli autori l'espressione è utilizzata per designare la risposta culturale e comunitaria all'evoluzione naturale entro cui nasce, come struttura sociale organizzata in virtù di una scala valoriale condivisa e partecipata.

⁴⁴ «E infine, per prevenire quegli attacchi spaventosi detti sovvertimenti dello stato e che dovrebbero divenire totalmente estranei al libro dell'ordine umano, l'uomo non ha altro mezzo se non conservare o ristabilire il rapporto naturale [*natürliche Verhältnis*], l'attività sana di tutte le sue parti, il corso vivace della sua linfa, e non combattere contro la natura delle cose [*nicht gegen die Natur der Dinge zu kämpfen*]. Prima o poi la più robusta macchina deve soccombere in questa battaglia; ma mai invecchia la natura, essa ringiovanisce [*verjünget*] ciclicamente in ogni sua forza vivente», in J. G. HERDER, *Thiton und Aurora*, WzB VIII, 237, corsivo dell'autore.

giungendo a maturità. La Germania è calma [*still*], sobria [*bescheiden*], si riflette molto, si lavora molto, grandi moti animano il cuore della gioventù, senza che essa ricada in stereotipi, come altrove. Molta formazione, e ancora infinitamente di più! Materia da formare! – Bonarietà [*Gutmütigkeit*] e operosità [*Fleiß*], fanciullezza del cuore [*Kindheit des Herzens*] e maturità dello spirito [*Männlichkeit des Geistes*] sono gli elementi a partire dai quali si costituisce un popolo eccellente. Dove si trova ciò, più che tra i tedeschi? Certo l'ignobile imitazione ha portato gran sventura tra i tedeschi, ma quanto più filosofici diverranno, tanto più saranno autonomi. Lei dice lo stesso, Caro! Si dovrebbe da ora vivere per la patria (*Vaterland*). Quando lo farà? Venga qui! Venga qui, dunque!⁴⁵

Vivere per il *Vaterland*, per la Svevia, per la Germania, per i tedeschi significa al tempo di Hölderlin prendere congedo da un mondo consumato aggrappandosi a se stessi e pochi altri, ai salici che ricamano le sponde del Neckar, ai tratti somatici che per natura segnano gli uomini di quel tempo e quel luogo che Hölderlin desidera riconoscere come patria. Fiduciosa e paziente si tinge allora l'attesa di una rinnovata giovinezza: l'altro volto di questa naturale evoluzione è una coraggiosa e leale rivoluzione che coinvolge l'uomo intero nel suo stare al mondo, rendendolo libero.

La fedeltà a se stessi come natura si presenta anzitutto come riconoscimento di sé, di calma e sobrietà, di bonarietà e operosità, di una connaturata propensione alla riflessione e all'introspezione. Questo nocciolo («Keim») tedesco si trova ancora nel tempo fertile in cui dissoluzione («Auflösung») e fermento («Gährung») sono uno: è un'intima rivoluzione che si carica di attenzione e di cura, di flemma e fiducia – e come se il silenzio fosse il suo tono di fondo, par quasi che non sia affatto rivoluzione.

2. *Pratiche di libertà, pratiche di umanità.*

⁴⁵ Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA I, 642-644.

Il tentativo di scrivere filosoficamente di un'esistenza densa si arresta di fronte agli inevitabili scogli di opposizioni contro cui il pensiero si infrange: la rivoluzione a venire dei modi di pensiero e di rappresentazione, ancorché silenziosa, è da viverli in primo luogo come reale metamorfosi dei modi dell'incontro con se stessi e con il mondo. Benché destinato a questa evoluzione di sé che conduce alla libertà riconducendo alla natura, è scelta di ogni singolo uomo la pratica di avvicinamento ad un qualche momento dell'esistenza in cui ogni contrasto cessa⁴⁶. In questo senso la capacità di percorrere il cammino che conduce ad un sempre più completo stadio di libertà – cosa che chiaramente costituisce la maturazione di un seme di libertà già presente – ha un ruolo centrale nella poetica hölderliniana, poiché in questa pratica è riposto il nocciolo della nobiltà umana, potenzialmente capace di redimersi nel vivere fino in fondo i conflitti da cui l'esistenza è profondamente segnata.

La parte o il tutto, il dentro o il fuori, la cultura o la natura, la materia o la forma: è affare dell'uomo affrancare il più possibile ogni congiunzione disgiuntiva, trasfigurando ogni "o" in una consonanza di "e".

Gli alberi di quercia.

Dai giardini a voi vengo, figli del monte!
 Dai giardini, la natura là vive, familiare [*häuslich*] e paziente [*geduldig*],
 Premurosa [*Pflegend*] e tra le premure, insieme agli uomini diligenti.
 Ma voi, maestosi! come un popolo di Titaniorgete
 Nel mondo più docile e solo a voi appartenete e al cielo
 Che vi ha nutrito e allevato, e alla terra da cui siete nati.
 Nessuno di voi è mai andato alla scuola degli uomini,
 E liberi [*frei*] e lieti [*fröhlich*] vi spingete dalle robuste radici
 Nell'alto, e come l'aquila ghermisce la preda,
 Con il braccio possente afferrate lo spazio, e alle nuvole
 Ampia e lucente si leva la vostra corona piena di sole.
 Un mondo è ognuno di voi e come le stelle del cielo
 Vivete, ognuno un Dio, insieme in un vincolo libero [*in freiem Bunde*].
 Potessi solo tollerare la sudditanza [*Knechtschaft*], mai invidierei
 Questo bosco e mi unirei alla vita degli altri.
 Se alla vita degli altri non mi legasse il cuore,
 Che non smette di amare, tra voi abiterei!⁴⁷

⁴⁶ Parafraso liberamente un passo della *Vorletzte Fassung*. Si veda F. HÖLDERLIN, *Vorletzte Fassung*, MA I, 558; R. RUSCHI, «Prefazione» alla penultima stesura di «Iperione», 58.

⁴⁷ F. HÖLDERLIN, *Die Eichbäume*, MA I, 180-181; L. REITANI, *Gli alberi di quercia*, 123. Rispetto alla traduzione di Reitani, rendo «fleißigen» (v. 3) con «diligenti» in luogo di «alacri» e pongo «Bunde» (v. 13) in posizione predicativa.

Nei giardini uomo e natura s'incontrano potenziando la "o" che li unisce e in forza della quale entrambi propriamente sono: è unilaterale l'operare meticoloso e diligente dell'uomo sulla natura, che pare, dal canto suo, chinarsi paziente e docile. Nei giardini, ancora, l'uomo tende a potare qualunque asimmetrica irregolarità – qualunque spontaneità – di forme e colori, costringendo la natura entro un servile artificio, qualcosa di familiare all'uomo.

Saldamente ancorato alla terra, felicemente proteso verso il cielo, l'albero di quercia è invece del tutto ignaro della scuola degli uomini: è sola, maestosa, beata, innocente natura. È forse anche *natura sola*? Che posto è dato all'uomo tra le corone ampie e lucenti di querce che da sempre crescono liberamente unite? Che posto, se non quello di incantato spettatore? Il cuore umano non smette di amare, né è capace di svincolarsi dalle vite degli altri uomini, dagli affetti, dalle pene e dalle gioie: così come il giardino, anche il bosco vive della separazione tra uomo e natura.

Eppure, proprio tra le querce del bosco abiterebbe Hölderlin, se il suo cuore non amasse: la quiete, il silenzio e la pazienza della natura innocente e spontanea (memoria di una condizione di più o meno pura «Einfalt»⁴⁸) sono infatti ciò che di più estraneo è all'uomo, ciò di cui più è pesante l'assenza. Non solamente sospirato asilo dalle necessità e dalle incombenze della vita umana, ma anche reale modello, figura della pacatezza e della serenità, dell'ascolto silenzioso e della flemma sicura, dell'attenzione e della cura dei particolari, dell'accoglienza pacifica di ciò che si offre spontaneo. È questo il modo della natura di cui la natura umana soffre irrimediabilmente la perdita. Non vi è possibilità di ritorno ad un'innocenza incontaminata dell'umano, quale mai, in fondo, c'è stata; eppure l'uomo, destinato alla libertà, può scegliere la rivoluzione di sé in forza della propria metamorfosi – non si tratta di abitare tra le querce, ma di apprendere i modi dell'abitare delle querce.

Esordendo all'insegna di un limite strutturale del pensiero filosofico nel dire la pregnanza del «Dasein» e del «Gefühl», mi riferisco ad un effettivo cambiamento nella pratica letteraria di Hölderlin, che approda «dalla filosofia alla poesia e alla

⁴⁸ La traiettoria eccentrica che l'uomo percorre ha origine in un luogo collocato nei pressi dell'ideale unità del vivente intesa come pura spontaneità («reine Einfalt»): di questo supposto stato di pace irriflessa, quasi meccanica, dà memoria la quieta spontaneità della natura. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

religione»⁴⁹. Quanto negli abbozzi jenensi è posto sotto l'allora in auge formula filosofica di «intuizione intellettuale» («intellectuale Anschauung»)⁵⁰, viene riletto nei testi successivi al 1795 in chiave estetica e politica: è una foggia concreta quella che viene ad assumere la figura dell'«intuizione intellettuale», né evento, né momento estatico, bensì percorso di libertà. «Intellectuale Anschauung» rimane in ogni caso per Hölderlin un simbolo di rivoluzione. Fin da *Seyn, Urtheil, Modalität*⁵¹ essa realizza l'affrancamento dalla fisiologica condizione conflittuale del vivente («Ur-Theilung»): è rivoluzione che capovolge il consueto modo d'incontrarsi di uomo e natura, ora uniti «certo esteticamente»⁵². Che cosa rappresenta la dimensione estetica e come realizza la più intima partecipazione di soggetto e oggetto al di là della loro opposizione?

«Come giungiamo ad un punto di vista estetico? In virtù del fatto che l'esigenza di armonia («Einigkeit») è ciò che ci conduce all'auto/negazione («Selbst/verläugnung») di noi stessi.»⁵³ In questo modo Sinclair pone la domanda e dà risposta nel medesimo periodo in cui Hölderlin inizia a pensare il concetto di «intuizione intellettuale». Un'unità armonica che si realizza negando l'umano nella sua connaturata capacità di riflessione è negazione di coscienza e autocoscienza? Probabilmente in qualche modo è così, poiché l'opposizione cui conduce il movimento di riflessione è il cuore pulsante della coscienza. Hölderlin, tuttavia, non parla di negazione, ben piuttosto rappresenta una *rivoluzione* della figura della coscienza nell'«intellectuale Anschauung», una rivoluzione che avviene allorché ogni parola si faccia silenzio cedendo il posto all'ascolto, non appena la mano solita a chiudersi per afferrare possa aprirsi a ricevere; ancora, quando l'animo affaccendato tra gli affanni del consueto progettare sia in grado di fare spazio alla serena accettazione della propria finitudine e alla pronta accoglienza di quanto, senza ragione né merito, accade.

Tutto il mio essere ammutolisce [*verstummt*] e sta in ascolto [*lauscht*], quando le onde delicate della brezza giocano attorno al mio petto. Perduto [*Verloren*]

⁴⁹ Hölderlin a Niethammer, 24.02.1796, MA I, 615.

⁵⁰ Già nell'estate del 1795 Hölderlin e Schelling hanno la possibilità di confrontarsi sul concetto di «intuizione intellettuale», al quale entrambi stanno lavorando da alcuni mesi a partire da differenti riletture della figura dell'«amor Dei intellectualis» di Spinoza.

⁵¹ F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 49-50; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 53.

⁵² Hölderlin a Schiller, 04.09.1795, MA II, 595.

⁵³ I. VON SINCLAIR, *Philosophische Raisonnements*, in «Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel», a cura di H. HEGEL, Frankfurt am Main 1971, 251.

nell'ampio azzurro, spesso levo lo sguardo su verso l'etere e giù verso il sacro mare e mi pare che uno spirito fraterno mi apra le braccia e che il dolore della solitudine si dissolva nella vita della divinità.

Essere Uno con il Tutto [*Eines zu seyn mit Allem*], questa è la vita della divinità, questo è il cielo dell'uomo.

Essere Uno con tutto ciò che vive, tornare al Tutto della natura in una beata dimenticanza di se stessi [*seeliger Selbstvergessenheit*], questo è l'apice del pensiero e della gioia [*Gipfel der Gedanken und Freuden*], è la sacra cima del monte, il luogo della quiete eterna, laddove il meriggio perde la sua afa e il tuono il suo rombo, laddove il mare spumeggiante assomiglia alle onde di un campo di grano.⁵⁴

Il capovolgimento della coscienza nell'«intuizione intellettuale» è rivoluzione che coinvolge l'esserci integrale dell'uomo, così, come del resto il consueto modo di procedere della coscienza in tutta la sua densità interessa l'uomo nella sua interezza. Il «Dasein» c'è, strutturalmente posto in uno spazio, in un tempo, entro i confini determinati che lo separano da ciò che esso non è; in tal modo riconosce se stesso come tale e riconosce ciò che egli non è come altro da sé. Vive di opposizioni in forza delle quali è posto in essere e persiste nell'esistenza, riscoprendosi di continuo il medesimo e differente nel rapportarsi ad altro.

L'esserci dell'uomo si trova dunque in una naturale condizione di dipendenza da altro da sé, per cui il continuo bisogno di oggetti, strutture, uomini, relazioni, sentimenti, vissuti e progetti – specchi grazie ai quali possa definirsi – irrobustisce la tendenza all'attaccamento alle *cose*. Già, perché in questo modo umano di incontrare il mondo, un romanzo, il sollievo di una brezza estiva impugnato e impresso nella memoria di un passato che rimane, un affetto, una ragione di sofferenza, una semplice idea così come l'idea di Dio, in questo modo tutto diventa *cosa* di cui l'uomo si appropria. L'afferrare, sia esso concreto o intellettuale, sia «ergreifen» o «begreifen», è il moto principe della coscienza e con ciò dell'esserci dell'uomo per sua natura⁵⁵. Per questo motivo l'«intuizione intellettuale» è rivoluzione: il pugno chiuso della mano intenta nella presa si capovolge sul palmo e si schiude a ricevere; il procedere verso oggetti da inglobare *in sé* si arresta e arretra per fare spazio ad altro che si ponga *accanto* a sé; l'impossessarsi di cose proprio dell'uomo cede il posto all'appartenere solo a se stessi, al cielo e alla terra proprio degli alberi di quercia. Tutti i sensi sono

⁵⁴ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 614-615; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 29.

⁵⁵ È importante sottolineare come questa condizione di separazione («Ur-Teilung») e opposizione che si traduce nell'esserci (cosciente) degli uomini sia loro coessenziale, ossia «ihrer Natur nach», in F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 53; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59.

coinvolti e sconvolti da questo processo di metamorfosi che porta l'uomo ad affrancarsi dal suo naturale esserci come uomo (Iperione vive una «*seelige Selbstvergessenheit*») nella riscoperta del suo esserci come natura. Destinato al cammino verso il riconoscimento di sé, destinato alla libertà, l'uomo può anzitutto riconoscersi e praticarsi come natura.

Trasfigurazione della coscienza come condensazione dei modi dell'incontro del «*Dasein*» e amplificazione delle sue potenzialità ricettive, l'intuizione intellettuale non ha il carattere puntuale di un'estasi mistica che pone l'uomo fuori da sé e dalla sfera in cui abitualmente fa esperienza. La felice dimenticanza dell'esser uomo, infatti, non è una perdita di sé, poiché si tratta di un'esperienza di cui l'uomo è e rimane il protagonista, pur nell'accrescimento delle sue potenzialità ricettive. Ciò non significa (solamente) che gli organi sensoriali sono più vivacemente stimolati e che la corporeità acquisisce un maggior peso negli incontri con la realtà rispetto a strutture valoriali ereditate e rappresentazioni idealizzate, povere di contatti concreti. Ovvero: non significa che il riconoscimento immeditato della reciproca appartenenza di Iperione al proprio *Vaterland* avviene (solamente) in forza dell'incontro intenso tra i due anzitutto come piede e terra. In primo luogo, infatti, la metamorfosi dell'intuizione intellettuale *decentra* l'uomo rispetto al suo stare al mondo, ricollocandolo al contempo esattamente su se stesso. Dimenticare se stessi equivale a porsi fuori dal centro della propria esistenza, la quale non è proprietà dell'uomo; significa coltivare l'esercizio di distacco dalle cose e dagli incontri intesi in termini di «afferrare» (sia esso «*ergreifen*» o «*begreifen*»): questa dimenticanza di sé costituisce in qualche modo anche un ritorno ad un sé liberato dai rapporti vissuti come possesso.

L'uomo non è destinato ad abitare tra gli alberi di quercia, solo. La dimensione etica e politica della figura dell'«intellettuale *Anschauung*» come rivoluzione della coscienza assume sul finire del secolo una forma estetica. Ora l'intuizione intellettuale è posta a fondamento del poema tragico⁵⁶, la cui composizione trova equilibrio bilanciandosi intorno al fulcro su cui si struttura, il «ribaltamento categorico» («*kategorische Umkehr*»), ovvero il momento in cui il «segno» – la

⁵⁶ F. HÖLDERLIN, *Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht ...*, MA II, 104; R. RUSCHI, *Sulla differenza dei generi poetici*, 126.

coscienza dell'eroe tragico – è svuotato di significato, annichilito⁵⁷. Ignaro dei mutamenti della storia o della sua realtà passata, incapace di accordarsi o ancora oltraggioso nei confronti di un nuovo stato di cose – della parola sicura del destino – l'eroe tragico subisce la rivoluzione della coscienza, è vittima del suo tempo.

Dimenticare la scuola degli uomini e imparare dalle querce del bosco non serve certo a scampare il sacrificio tragico, poiché è necessario che la coscienza falsata di Edipo soffra il proprio annientamento. Eppure, la pratica del decentramento propria di colui che sceglie di percorrere la traiettoria di libertà (e liberazione) cui è destinato, prepara e abitua l'esserci dell'uomo all'ascolto delle parole del destino, all'attenzione e alla cura dei segni di rinnovamento; lo rende consapevole della reversibilità dei suoi modi di stare al mondo, ostacolando la tendenza al possesso egocentrico di ogni incontro e ogni vissuto.

Iperione confessa che tutto il suo essere ammutolisce nell'esperienza di bellezza, ma a che giova se questa esperienza di rivoluzione rimane confinata entro una puntualità, la quale sarà segnata dallo scarto incolmabile del ritorno alla solitudine?

A quest'altezza mi innalzo spesso, Bellarmino! Ma un momento di riflessione mi butta giù. Rifletto e mi ritrovo com'ero prima, solo con tutte le pene di ciò che è mortale e l'asilo del mio cuore, il mondo eternamente uno, è perduto; la natura mi chiude le braccia e io sto davanti a lei come un estraneo [*Fremdling*] e non la comprendo.⁵⁸

Certo, anche il momento di entusiasmo, come temporanea fortuita sensazione di pienezza⁵⁹, sintonia con il vivente e immensa gioia per la gratuità dell'esistenza, anche questa fortunata estasi è riconducibile ad una qualche forma di capovolgimento della coscienza. Ma non ha futuro, poiché è *rivoluzione senza evoluzione*, una fugace parentesi di libertà destinata a svanire: non è *scelta* come pratica dell'esistenza, né è *custodita* nella memoria, né, ancora, è *partecipata* da altri, ovvero non è *mediata* da una riflessione – Iperione si ritrova solo, straniero alla natura e nuovamente affranto dalle pene di ciò che è proprio della mortalità.

⁵⁷ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 316; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 141.

⁵⁸ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 615; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 29.

⁵⁹ «Schwärmerei» è il termine che Hölderlin utilizza per indicare il momento estatico di entusiasmo, altro rispetto alla rivoluzione della «intellettuale Anschauung», in F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 54; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 60.

C'è possibilità per l'uomo di affrancarsi dalla condizione di necessità di cui vive, ovvero dal suo originario naturale stare in relazione come differenza e opposizione, «Ur-Theilung»? L'unità con il vivente tutto vissuta da Iperione pare risolversi in una breve passeggiata tra gli alberi di quercia per poi fare ritorno ai giardini dell'uomo.

Se è chiaro che la traiettoria eccentrica che l'uomo percorre nella progressiva emancipazione dalla spontaneità del suo modo di esserci può solamente avvicinarsi nei pressi di una condizione dell'esistenza formata, libera, cosciente e scelta, pur tuttavia Hölderlin mai parla di una regressione allo stato di cose precedente. Non vi è «Verjüngung» che non lasci traccia di sé, capovolgimento esente da metamorfosi, spontaneità che possa essere scelta: quanto più aumenta la capacità di presa di coscienza, tanto maggiore è chiaramente il grado di libertà acquisito. All'uomo è dato di liberarsi dalla propria condizione di necessità non tanto nella fuga, né nei termini di un lasciarsi alle spalle le costrizioni dell'esistenza, quanto piuttosto in una gradualità di aggiustamenti, prove e correzioni che intervengono sul quadro rendendolo sempre più pulito e compiuto: la trasfigurazione cui è destinato – qualora lo scelga, nella misura in cui ne sia capace, secondo la traiettoria che maggiormente gli si addica – non avviene in paradiso, bensì sulla terra.

Menschlich è avverbio che connota l'esistenza segnata da ogni necessità di determinazione, ovvero da ogni tipo di strutturale separazione, a partire da un livello elementare per cui è *proprio dell'uomo* l'esserci (il «Dasein») come circoscritto in uno spazio distinto da altro, per giungere ad uno stadio più evoluto del medesimo concetto per cui è *proprio dell'uomo* il bisogno di agire entro una sfera determinata, ovvero di avere oggetti, diretti o indiretti, su cui ricadano le proprie azioni⁶⁰. Eppure questa sfera esterna è non solo frutto di un'esigenza dell'umano, altresì può divenire risultato di una sua libera scelta⁶¹. *Menschlich* si addice tanto allo stato di necessità in cui gli uomini vivono, quanto alla condizione di libertà che è loro possibile, ovvero alla trasfigurazione che li

⁶⁰ Si tratta della «praktische Ur-Theilung», per cui l'io si oppone al non io, in F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 50; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 55.

⁶¹ «Poniti con libera scelta [*mit freier Wahl*] in opposizione armonica con una sfera esterna [*mit einer äußeren Sphäre*], così come sei per natura in opposizione *armonica* con te stesso, ma in modo inconoscibile, finché rimani in te stesso.», in F. HÖLDERLIN, *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, MA II, 91, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sul procedimento dello spirito poetico*, 112.

coinvolge nel momento in cui «elevati al di sopra della necessità agiscono e patiscono» («über die Nothdurft erhaben wirken und leiden»)⁶².

«Wirken» e «leiden» sono immagine delle due opposte tensioni antropologiche che caratterizzano l'esistenza, ciò su cui maggiormente riflette Hölderlin nel periodo jenense: il pericolo di sviluppare una sola delle due dimensioni privandosi della misura che la mediazione con l'altra, opposta, può dare, rappresenta il rischio di rimanere succubi di se stessi e della propria inconsapevole meccanicità. Al di sopra della sfera della necessità, ossia dei modi di sussistere (dell'organizzazione) di cui la pura e semplice «Einfalt» (spontaneità) della natura è garante, l'uomo non è affatto esentato da ciò che lo caratterizza come finito e che ne determina i bisogni; è piuttosto capace di praticare con consapevolezza e libertà la propria natura. Per questo motivo l'evoluzione della coscienza è un percorso di riconoscimento e progressiva liberazione di sé da sé (dalla necessaria meccanicità propria dell'uomo, *menschlich*, verso la libertà cui l'uomo è destinato, ancora *menschlich*): è una rivoluzione dei modi dell'incontro, concreto percorso di metamorfosi.

Nel *Fragment philosophischer Briefe*, testo composto probabilmente nella seconda metà del 1796⁶³, il concetto di «intuizione intellettuale» è rielaborato nei termini di comparativi di maggioranza che, se da un lato rendono fluido il passaggio tra necessità e libertà, poli dei quali sono affinati i confini, dall'altro danno maggiormente ragione dell'immagine della «traiettoria eccentrica». Essa non lega un'origine e una meta distinte, ma rappresenta il percorso di evoluzione del «Dasein», l'intima metamorfosi dell'intreccio di relazioni che connota ogni identità portandola ad una maggiore consapevolezza di sé. Tale percorso di condensazione della coscienza corrisponde ad un affrancamento dalla meccanicità

⁶² F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61.

⁶³ La datazione dello scritto, composto in forma epistolare e pervenuto incompleto, è incerta. Tuttavia esso viene tendenzialmente legato ad una lettera inviata a Niethammer in cui Hölderlin fa riferimento al progetto di «Nuove lettere sull'educazione estetica dell'uomo» toccando alcuni dei temi trattati nel *Fragment philosophischer Briefe*. Il passo centrale della lettera in questione recita: «Nelle lettere filosofiche voglio trovare il principio che mi chiarisca le scissioni entro le quali pensiamo ed esistiamo, ma che sia anche in grado di far sparire il contrasto, il contrasto tra il soggetto e l'oggetto, tra noi stessi e il mondo, anche tra ragione e rivelazione, - teoreticamente, nell'intuizione intellettuale, senza che la nostra ragione pratica debba venire in aiuto. A tal fine abbiamo bisogno di un senso estetico, ed io chiamerò le mie lettere filosofiche "Nuove lettere sull'educazione estetica dell'uomo". Inoltre qui giungerò dalla filosofia alla poesia e alla religione. Schelling, che ho visto prima della mia partenza, è felice di collaborare con il tuo Journal e di essere introdotto grazie a te nell'ambiente colto. Non sempre ci siamo trovati d'accordo parlando, ma ci siamo intesi sul fatto che le nuove idee possano essere rappresentate nel modo più chiaro possibile in forma epistolare.», in Hölderlin a Niethammer, 24.02.1796, MA II, 614-615.

con cui ogni esistenza è originariamente data. Anche la «exzentrische Bahn» è trasformazione fluida: quella sempre più intima connessione che essa potenzialmente realizza pare essere il volto più cristallino dell'esistenza, fedele al suo essere natura – uno stato di più raffinata formazione («Bildung») nei pressi del suo ideale⁶⁴.

Nel segno di una rilevante continuità di pensiero, in numerose sue parti il *Fragment philosophischer Briefe* segue le orme tematiche della prefazione al *Fragment von Hyperion*, ponendo nuovamente al lettore la domanda, ora ancor più radicale, circa il rapporto tra «natura» («Natur») e «necessità» («Nothdurft» o «Noth»). La necessità che il termine utilizzato designa copre il campo semantico del «bisogno» («Bedürfnis»), indica una mancanza, è espressione di uno stato di privazione, indigenza e povertà schiacciante, che comprime, costringe, angustia, ostacola, come condizione di difetto che risulta limitante. Il moto meccanico che l'uomo esperisce naturalmente, per la struttura stessa del suo esserci come «Ur-Theilung», è dominato dalla necessità della relazione che lo definisce e lo limita, costringendolo a persistere in un costante stato di bisogno: è lo stare al mondo dell'uomo come parte, finito e cosciente, demone stretto tra «povertà» («Armuth») e «abbondanza» («Überflusse»), culla del desiderio capace di fare esperienza di bellezza⁶⁵.

Né da se solo, né unicamente dagli oggetti che lo circondano, l'uomo può esperire che nel mondo ci sia qualcosa di più di un andamento meccanico [*mehr als Maschinengang*], uno spirito, un Dio, ma solamente in un rapporto più vitale [*lebendiger*] che si eleva al di sopra della necessità [*über die Nothdurft*], un rapporto in cui si trova con quanto lo circonda.⁶⁶

Uomo, mondo, Dio: Dio come connessione tra uomo e mondo depurata – liberata – dalle ombre del proprio connaturato andamento meccanico. Questo *modo* e questo *moto* delle relazioni sostenuto dalla pura organizzazione della natura sembra tingersi di accezioni negative; di contro alla vitalità e libertà della

⁶⁴ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

⁶⁵ Rinvio al racconto mitico della nascita di Afrodite in F. HÖLDERLIN, *Prosaentwurf zur metrischen Fassung*, MA I, 513.

⁶⁶ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61. La ripetizione finale «un rapporto in cui si trova con quanto lo circonda» rispecchia lo scioglimento del pronome relativo che, è chiaro nel testo originale, non si riferisce alla necessità, bensì al rapporto più vitale. Specificarlo evita fraintendimenti: l'uomo non si eleva dalla meccanicità in cui si trova con ciò che lo circonda, bensì si eleva dalla meccanicità incontrando ciò che lo circonda in un rapporto più vitale.

relazione divina esso è implicitamente connotato come involontario, istintivo, spontaneo. Posta l'assenza di una sorta di assoluto "grado zero" della coscienza, giacché non esiste un ipotetico stadio primo dell'umanità esente dalla capacità di riflessione, il meccanismo naturale e necessario in forza del quale è sostenuto il cosmo tutto (uomo e mondo), non può che rappresentare il livello minimo della presenza umana, lo scheletro che sorregge «Dasein» e «Gefühl».

Come vive l'uomo che non fa esperienza di Dio? Quali i segni del suo essere coinvolto nella meccanicità dell'esistenza cieca della natura? E ancora, questo tratto di cecità e incoscienza attribuito alla natura non è forse un passo indietro rispetto a quell'auspicato ritorno ad una più profonda intimità con essa, tale da costituire per l'uomo «l'apice del pensiero e della gioia»⁶⁷?

Così come per ciò che concerne l'avverbio «menschlich», per cui proprio dell'uomo è tanto l'esserci come inconsapevole ingranaggio del meccanismo cosmico, quanto l'elevarsi «al di sopra della necessità», anche la natura vive una propria ambivalenza. Il suo corso è un procedere spontaneo e automatico, intrinsecamente necessitato e asservito ad una ciclicità che nella propria evoluzione ne ripropone volti tendenzialmente simili. Eppure può anch'essa esimersi dalla propria intima legge, accogliere tra le sue braccia l'uomo, orfano, oppure insorgere contro i soprusi subiti dal proprio ingrato figlio, ribelle al suo corso, e manifestarsi direttamente allo scoperto in tutto il suo impeto – tale che il segno divenga uguale a zero⁶⁸.

La condizione di indigenza e bisogno che gli uomini patiscono coinvolge sia la dimensione fisica che la sfera morale⁶⁹, alla quale non è riservato l'onore di custodire lo spazio della libertà. Le necessità fisiche non sono da ricondurre al lato istintuale e animalesco dell'uomo, come se il suo essere sensibile fosse tout cour sinonimo di costrizione dettata dall'impulso.

Il bisogno di nutrirsi potrebbe essere un esempio calzante per comprendere il rapporto tra necessità fisica e sensibilità nei termini in cui, se ben comprendo, è

⁶⁷ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 615; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 29.

⁶⁸ F. HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien ...*, MA II, 114; R. RUSCHI, *Il significato delle tragedie*, 149.

⁶⁹ Il riferimento alla costrizione fisica e morale è presente anche nelle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller: si tratta di un altro passaggio che lega il *Fragment philosophischer Briefe* alla lettera inviata a Niethammer nell'inverno del 1796, in cui ancora una volta Hölderlin si propone di andare in qualche modo al di là della riflessione di Schiller, per il quale la costrizione fisica e morale sono mediate da una terza via (l'«impulso al gioco»), né sono capaci della propria metamorfosi. Rinvio a F. SCHILLER, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, NA 20, 410.

impostato il discorso hölderliniano. È infatti assolutamente necessario alimentarsi per poter sopravvivere, l'organismo umano ha costantemente bisogno di energia, in primo luogo dal punto di vista puramente fisiologico; l'uomo mangia anzitutto rispondendo allo stimolo della fame. Non tanto la necessità di nutrirsi in sé è da etichettarsi come «*physische Nothdurft*»⁷⁰, quanto piuttosto l'incapacità di vivere il nutrimento come *più* di una semplice reazione ad un'esigenza dettata dall'impulso: la questione non riguarda il bisogno corporeo di mangiare, bensì l'esperienza del mangiare vissuta come bisogno corporeo. Una maggiore libertà dalla necessità fisica di alimentarsi, d'altro canto, non si raggiunge con l'astinenza⁷¹: non vi è netta cesura tra la dimensione del bisogno e quella della libertà, poiché l'una e l'altra differiscono solamente dal punto di vista qualitativo, entro una scala di sfumature che occupa il medesimo spazio, ovvero il «fatto» dell'umana finitezza – della coscienza.

Al di sopra della meccanicità dello sfamarsi, l'esperienza della relazione con il cibo può acquisire maggiore libertà anche grazie alla stimolazione di ogni tratto della dimensione sensoriale dell'uomo, nel momento in cui sia cosciente della sua strutturale necessità di alimentarsi. Non solo la bocca è l'organo della connessione (della relazione tra soggetto e oggetto): ben più vitale («*lebendigeren*»), più vivace e sfaccettata («*mannigfaltigeren*»), più profonda («*innigeren*») e infinitamente appagante («*unendlichere Befriedigung*»), più che meccanica («*mehr als mechanischen*») si fa la relazione con il cibo, nel momento in cui ogni senso sia pienamente coinvolto e percepisca in modo più penetrante e pervasivo («*durchgängiger empfindet*»)⁷². Anche gli occhi sono partecipi, se vivacemente attratti e stupiti dalle tinte e dalle forme del cibo, se capaci di cogliere la potenziale cura della sua disposizione nel piatto e la raffinatezza di cui

⁷⁰ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 53; R. RSUCHI, *Sulla religione*, 59.

⁷¹ L'astinenza corrisponde alla risposta che Schiller avrebbe potuto dare negli *Augustenburger Briefe*, dove sostiene che non solo è lecito, ma anche necessario che la «cieca forza della natura» sia placata, in F. SCHILLER, *Augustenburger Briefe*, 11.11.1793, NA 26, 304.

⁷² F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51-53; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59-61. L'avverbio e aggettivo «*durchgängig*», che di frequente ricorre nel testo al comparativo di maggioranza, assume una rilevanza significativa: secondo l'analisi del dizionario Grimm, all'epoca della composizione il termine è in uso con il valore latino di «*pervius*», «*penetrabilis*», «*meabilis*». Nel contesto del brano, attribuito alla «connessione» o al modo del «percepire», «*durchgängiger*» connota la relazione come un transito maggiormente fluido, penetrante e pervasivo, un passaggio più libero e permeabile, un sentire più ampio e ricettivo. In questo senso mi scosto dalla traduzione di Ruschi, che rende aggettivo e avverbio con «assoluto», una vaghezza che non esaurisce la connotazione intrinseca del termine. Rinvio all'importante supporto di J. GRIMM, W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch, Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung*, vol. II, 1614-1615.

l'accostamento dei colori può impreziosirsi. Come gli occhi, così l'olfatto può essere parte integrante del rapporto rendendolo più fluido, nel momento in cui sia maggiormente ricettivo rispetto alle sfumature dei profumi: riconoscere le spezie dalla loro consistenza, dalla forma, dal colore e dal profumo è frutto di pratica, di un coltivato esercizio d'attenzione e costante apertura alla sollecitazione dei sensi – non si tratta affatto di semplice fortunata predisposizione. Ed è questa stessa pratica che rende gradualmente più pervasiva, più fluente e variegata, più ampia e più profonda l'esperienza del nutrimento: si tratta del progressivo affrancamento del bisogno dal suo essere vissuto come tale.

È una sorta di metamorfosi di un impulso costitutivo dell'umano che si libera dal suo essere esclusivamente impulso senza che vi sia una corrispondenza tra la «necessità fisica» e la dimensione prettamente corporea, dal momento che essa stessa, fintantoché non sia esperita come pura concatenazione di stimolo e risposta, gioca un ruolo fondamentale nel percorso di libertà. Ed è chiaro come il percorso di libertà sia inevitabilmente felice sintesi di riconquista del corpo e della mente, gradualmente integrati come coscienza densa: come pensare che non sia in atto un'evoluzione della comprensione di sé, una sorta di rendersi trasparente dell'autocoscienza anche nella sua dimensione intellettuale e spirituale, parallela, ad esempio, all'esercizio dell'olfatto al piacere della terra umettata dalla brina mattutina degli ultimi giorni d'autunno?

Riconoscere e coltivare l'abitudine ad accorgersi di questo profumo del tutto particolare integra la percezione del tempo e dello spazio, nell'avvertire il trapasso da una stagione all'altra e nello scorgere la peculiare conformazione della natura, che impreziosisce e rende unico ogni luogo del volto che assume. L'intensificazione e la fluidificazione di questa percezione («durchgängigere Empfindung»), la sua custodia nel ricordo («Erinnerung») e la gratitudine («Dankbarkeit»)⁷³ che sorge dal capire profondamente come la possibilità di esistere e vivere quest'esperienza di libertà sia data gratuitamente, al di là di ogni merito o demerito dell'uomo, costituisce un momento fondamentale della «più intima connessione» con il vivente.

Quanto esposto riguardo alla strutturale condizione di bisogno fisico in cui l'uomo esiste, è da riferirsi per Hölderlin anche alla dimensione morale. La possibilità di fare esperienza di Dio, quale più infinita connessione tra uomo e

⁷³ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 53; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59.

mondo, è dunque svincolata dalla sfera del “dover essere”. Anche la dimensione morale è percorsa costitutivamente da una necessità che nulla ha a che fare con la perentorietà delle norme che regolano il vivere dell’uomo proiettato all’adesione al proprio *Sollen*: la condizione di bisogno e privazione è segnata piuttosto dai modi limitati dell’esperienza morale vissuta come costrizione, ovvero come sola esperienza del *Sollen*. I toni, nei passi in cui Hölderlin si sofferma sulla «moralische Nothdurft», si inaspriscono e paiono sfumare in note miste di sofferenza e rancore. Parole simili riecheggiano in una lettera di qualche anno successivo, nella quale il poeta sembra quasi giustificare la propria rinuncia all’assunzione dell’incarico pastorale, un *mestiere* – per l’appunto – cui la madre da tempo lo invitava.

Semplicemente non voglio consegnare il mio cuore là, dove viene frainteso, e perciò taccio davanti ai teologi di *professione*, cioè davanti a coloro che non lo sono liberamente [*frei*] e di cuore [*von Herzen*], bensì per obbligo morale [*aus Gewissenszwang*] e per vie ufficiali [*Amtswegen*], tanto volentieri quanto davanti a coloro che nulla vogliono sapere di tutto ciò, poiché fin dalla gioventù, in forza della morta lettera [*totten Buchstaben*] e del *precetto** spaventoso [*schrökende Gebot*], si è fatto perdere loro l’amore per ogni religione, che è comunque il primo e ultimo bisogno degli uomini. Carissima madre! Se anche tra queste righe c’è una parola rude, non è certo scritta per orgoglio e odio, quanto piuttosto perché non ho trovato nessun’altra forma che avrebbe potuto rendermi comprensibile nel modo più breve possibile.

* La fede non può essere imposta, così come l’amore. Deve sorgere volontariamente [*freiwillig*] e per una tensione personale [*aus eigenem Triebe*].⁷⁴

La separazione tra la sfera religiosa e la sfera morale è netta, la reversibilità dell’una nell’altra comporta la deturpazione dei rapporti religiosi, costruiti attorno alla libertà e all’amore, i quali sono convertiti in obblighi morali. Anche nel *Fragment philosophischer Briefe* Hölderlin propone una separazione di tal fatta, contrapponendo l’avvicinarsi e l’appellarsi amorevole («von Herzen») alla dimensione del divino con un opposto modo del rapporto, costretto in una memoria servile («aus einem dienstbaren Gedächtniß») o in una professione («aus Profession»)⁷⁵. Nel momento in cui invocare e ringraziare Dio non fosse (più) un moto spontaneo del cuore, libero, maturato entro l’esercizio dello stupore, la capacità di non dare per scontato né il profumo della terra pregna della brina autunnale, né tantomeno la propria stessa esistenza, nel momento in cui invocare e

⁷⁴ Hölderlin alla madre, gennaio 1799, MA II, 734-735, corsivo dell’autore.

⁷⁵ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61.

ringraziare Dio diventasse un'abitudine (auto)imposta, per noia e negligenza o per incapacità di farne a meno, ecco che la relazione divina sarebbe ridotta a semplice obbligo morale – in sé, né bene, né male, certo quanto di più lontano dal divino. Non si tratta dell'impossibilità di convertire la relazione con la divinità nella dimensione morale da riferirsi al solo campo della fede: divina è potenzialmente ciascuna relazione che sia esperita in maniera più libera rispetto alla meccanicità che strutturalmente ad essa conviene. Un rapporto d'amicizia può essere divino oppure morale: è il *modo* in cui l'esperienza è vissuta a connotarne il campo.

E dunque si può parlare dei doveri [*Pflichten*] dell'amore, dell'amicizia, della parentela, dei doveri dell'ospitalità, del dovere di essere magnanimi con i nemici, si può certo parlare di ciò che si addice o meno all'uno o l'altro modo di vivere, all'una o l'altra situazione, all'una o l'altra età o sesso, e così abbiamo realmente reso quei più raffinati e infiniti rapporti della vita in parte una morale arrogante [*arrogante Moral*], in parte una futile etichetta [*eitle Etiquette*] o una vuota regola di gusto [*schaale Geschmacksregel*], e con questi nostri ferrei concetti ci crediamo più illuminati degli antichi, che consideravano religiosi quei raffinati rapporti, ovvero tali che dovevano essere considerati non in sé e per sé [*an und für sich*], bensì in relazione allo *spirito* [*aus dem Geiste*] che domina nella sfera [*Sphäre*] in cui quei rapporti si collocano.⁷⁶

Nell'evolversi del concetto di «intellettuale Anschauung» l'esperienza di libertà rimane strettamente legata all'amore – quell'amore che tutto regge – come vincolo capace di restituire un sentire più permeabile e profondo, fissare la memoria di origine e destino, renderne grazie. Non solo libertà è deturpata qualora l'amore da cui sorge e che la alimenta sia confinato nell'appagamento dei bisogni fisici o nei doveri della morale: solo, tra le querce, l'uomo non si realizza libero, poiché il suo cuore lo lega alla vita degli altri, né smette di amare.

E torna ad essere determinante, dunque, la questione della *sfera* comunitaria come capace di libertà: si tratta della limitazione, spaziale e temporale, che sola rende possibile la fluidità di passaggio tra rivoluzione ed evoluzione come percorso di mediazione e riconoscimento tra i campi d'azione dei singoli individui in uno *spazio* comune, nonché tra i volti dei differenti assetti sociali nel *tempo*.

In fondo, si tratta del cammino verso la redenzione di sé, verso Iperione come contatto di piede e suolo natio, verso il *Vaterland* come Germania: la condensazione della coscienza del singolo non può che avvenire in virtù del suo

⁷⁶ Ivi, 55, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 60-61.

riconoscimento comunitario. È parallelo il cammino della parte e del tutto, si snoda al contempo «im Allgemeinen und Einzelnen»⁷⁷, né può essere altrimenti:

Risultato del soggettivo e dell'oggettivo, del singolo e dell'intero, è ogni prodotto ed effetto, e proprio poiché il prendere parte del singolo al prodotto non può mai essere completamente disgiunto dal prendervi parte dell'intero, allora risulta chiaro come sia intimamente connesso ogni singolo con l'intero e come ambedue costituiscano un'unica totalità vivente [*Ein lebendiges Ganze*], che di certo è *da parte a parte integralmente* [*durch und durch*] *individualizzata e sussiste in forza di parti certamente autonome, eppure così intimamente ed eternamente unite*. A dire il vero *da ciascun punto di vista finito una delle forze autonome dell'intero deve essere quella dominante*, ma può essere considerata tale solamente in modo temporaneo [*temporär*] e graduale [*gradweise*].⁷⁸

3. «Sphäre»: libertà di spazio, libertà di tempo

Sulla scia del taglio interpretativo fino ad ora proposto, il concetto di sfera, su cui Hölderlin insiste nel *Fragment philosophischer Briefe*, potrebbe essere letto come una sorta di condensazione spaziale della coscienza, che chiaramente si riflette nei rapporti più liberi tra individuo e comunità. Tutto ciò che concerne l'interazione tra privato e pubblico è riconsegnato alla potenziale dimensione della libertà investita dell'aura divina – è, ancora una volta, una questione di *modi*.

E ciascuno avrebbe dunque il suo proprio Dio, nella misura in cui ciascuno ha la sua propria sfera [*seine eigene Sphäre*] in cui agisce e di cui fa esperienza, e solamente nella misura in cui più uomini hanno una sfera comune [*gemeinschaftliche Sphäre*] nella quale essi, in quanto uomini, benché uomini [*menschlich*], agiscano e patiscano al di sopra della necessità, essi hanno una divinità comune [*gemeinschaftliche Gottheit*]; e quando ci sia una sfera in cui tutti vivono assieme e con la qualche si sentano in un rapporto più che necessario, allora, ma solo allora, essi tutti hanno una divinità comune.⁷⁹

⁷⁷ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

⁷⁸ Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 723, corsivo dell'autore.

⁷⁹ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51-52; R. RUCHI, *Sulla religione*, 61.

Per natura (*menschlich*) segnato dall'originaria meccanicità dello schiudersi e del riflettere della coscienza – dal patire e dall'agire – l'uomo esiste entro il moto necessario della relazione con sé e con altro: è questa stessa sincronia dei due opposti movimenti, centrifugo e centripeto, a costituirsi come sfera. Si tratta dello spazio vitale che circonda e definisce l'identità del singolo essere.

In effetti, la sfera è sempre “di qualcuno”, dell'individuo o della comunità, nella misura in cui essa si costituisce come campo dell'esistenza occupato da un «Dasein», ovvero, da un essere che c'è, abita uno spazio delimitato da quel «-ci» sinonimo di uno stato in luogo. Il variare del «-ci» è direttamente proporzionale alla metamorfosi dell'«è», né i due possono essere disgiunti, poiché «come posso dire: io! Senza autocoscienza?». Eppure il sinolo di coscienza e autocoscienza si costituisce come nucleo d'identità in movimento, i cui confini sono labili nella misura in cui la sfera nella quale l'uomo esiste e si riconosce è cuore pulsante che si espande e si contrae, si dilata fluidificando i propri permeabili limiti e torna su di sé concentrandosi, denso e nuovo di quanto assorbito, ridisegnando se stesso e ridefinendo lo spazio che occupa⁸⁰.

Al di sopra di questo moto meccanico, benché uomo (*menschlich*) il «Dasein» ha la capacità e il compito⁸¹ di tracciare il «-ci» della propria sfera in forza di un crescente grado di libertà – può scegliere, nei limiti dell'impossibilità della sua autarchia, lo stato in luogo che costantemente lo ridefinisce, nella misura in cui si ponga fuori da sé. La capacità di porsi fuori da se stesso si sviluppa fintantoché sia coltivata l'attitudine a staccarsi dai rapporti cosali: anche l'uomo può diventare per se stesso una *cosa*, un'identità sicura, garanzia di stabilità, un oggetto che si possa afferrare e possedere. Eppure, che cosa è realmente messo al riparo dall'improvvisazione che potenzialmente deforma la circonferenza della sfera, ma che, di fatto, assicura al «Dasein» la possibilità di occupare uno spazio rinnovato? Non è in gioco la certezza di un'ipotetica stabile identità con sé dell'uomo, quanto piuttosto una proiezione artefatta di questa stessa presunta corrispondenza, ovvero un'auto rappresentazione, ancora di salvezza dall'inquietudine generata dalla

⁸⁰ In alcune righe di Nancy intravedo la figura della «sfera» hölderliniana, come «luogo proprio delle estensioni reali, dello spaziamiento dei nostri corpi, delle partizioni delle loro esistenze e delle loro resistenze. Luogo proprio o, meglio, *proprietà del luogo* data finalmente all'estensione dei corpi.», in J. – L. NANCY, *Corpus*, 36, corsivo dell'autore.

⁸¹ Il senso della destinazione («Bestimmung») dell'uomo alla propria libertà, benché presente più o meno esplicitamente in quanto fino ad ora esposto, sarà più dettagliatamente analizzato in relazione al concetto di «Bildungstrieb» (impulso formativo).

continua metamorfosi dell'esserci – la consapevolezza dell'anarchia di cui il cosmo vive porta con sé l'orrore della morte.

Se troppo angosciato («zu ängstlich»), troppo limitato («zu eingeschränkt»), troppo misurato («zu mäßig»)⁸², schiacciato dal timore della perdita di sé e della corrosione dei confini della propria sfera, l'uomo si aggrappa all'idea del suo calco, di cui diviene *servo* fedele. Ripiegato su se stesso, mai potrebbe desiderare di abitare tra gli alberi di quercia. D'altro canto, se eccessivamente agitato («zu unruhig») e indeterminato («zu unbestimmt»), incapace di contenere il desiderio di trascendersi continuamente, il «Dasein» lima la sua sfera fino a dissolvere lo stato in luogo che lo connota essenzialmente, perde se stesso in balia del suo inesausto movimento. Non vi è libertà in questo porsi fuori di sé, poiché ad esso non segue una continua ricostituzione del «Da-» in cui lo «Sein» possa riconoscersi: ancorché credendosi *signore* di se stesso, nuovamente l'uomo è *servo* della propria passione.

La misura della libertà di scelta della propria sfera è data piuttosto dal costante esercizio di mediazione reciproca delle due opposte tendenze – si tratta dello stesso silenzioso percorso di ritorno tra gli uomini, che mai si è smesso di amare, forti dei consigli sussurrati appena dalle querce.

Strettamente legato alla questione della libertà, il concetto di «sfera», che più volte ricorre nel *Fragment philosophischer Briefe*, trova riscontro in alcune pagine di tre autori cari a Hölderlin, quali sono Schiller, Fichte e Herder. Schiller, marcando una radicale frattura tra due dimensioni dell'uomo il cui l'accordo trova spazio solamente nel compromesso di oscillazione tra gli estremi, attribuisce all'impulso formale («Formtrieb») e all'impulso sensibile («sinnlicher Trieb») due sfere d'azione differenti⁸³. Certamente anche Hölderlin associa il concetto di sfera allo spazio in cui l'uomo si pone come esistente, ma si tratta di un unico e medesimo spazio che si costituisce come *il* luogo di formazione della coscienza, sinolo di azione e passione: tendenza centripeta e tendenza centrifuga non fanno capo a due supposte distinte matrici dell'umano – così per Schiller, invece, costretto a mediare «Formtrieb» e «sinnlicher Trieb» nell'impulso al gioco («Spieltrieb»). Per Hölderlin la sfera che circonda lo «Sein» nel suo «Da-» si forma e si deforma entro un unico pulsare di dilatazione e contrazione, ragione per

⁸² F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 53; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59.

⁸³ F. SCHILLER, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, NA 20, 341.

cui il sentire («Gefühl») è strutturalmente connesso all'essere con cui intrattiene una relazione costitutiva. A dire che la sfera primaria dell'uomo (il «Da-» vitale che in origine lo connota) è frutto del movimento elementare del «Gefühl» come autocoscienza, nei termini della percezione di occupare uno spazio.

Nella *Grundlage des Naturrechts*⁸⁴ Fichte utilizza il concetto di «sfera» come spazio limite della libertà di ciascun individuo fintantoché esso viva del reciproco riconoscimento – e dunque della reciproca accettazione – degli altrui spazi di libertà. Tramite di passaggio tra individuo e comunità, ogni sfera sussiste nella propria libertà solamente nella misura in cui essa venga delimitata e riconosciuta entro il suo perimetro come campo di azione all'interno del quale un individuo si determina come libero. Scrive Fichte:

Il soggetto si determina come individuo, e come individuo libero, mediante la sfera in cui ha scelto una tra le possibili azioni date in essa, ed oppone a sé un altro individuo fuori di sé, determinato mediante un'altra sfera all'interno della quale quest'altro individuo ha scelto.⁸⁵

Laddove Fichte sottolinea il vincolo che lega intimamente il concetto di sfera alla questione della libertà in virtù del riconoscimento del suo essere luogo determinato e limitato, Herder propone una sfumatura differente del rapporto tra sfera e libertà, connessa all'essenziale indeterminatezza dei suoi *umani* confini. Nello scritto *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* la circoscrizione dello spazio dell'agire non è connotata come segno distintivo dell'uomo: tanto gli animali quanto gli uomini hanno una propria sfera vitale, ancorché essenzialmente differente. Lo spazio peculiare in cui ogni singolo animale c'è, è completamente e necessariamente determinato; ragion per cui fin dalla nascita l'animale vi appartiene e fino alla sua morte rimane in esso confinato⁸⁶. Si tratta di un luogo vitale chiuso entro un perimetro prestabilito e invariabile, connotato da un agire meccanico rispetto al quale l'animale non è in grado di affrancarsi. Di contro, la sfera umana è caratterizzata dalla sua malleabilità: la libertà di “questo” spazio d'azione consiste per l'appunto nella duttilità dei suoi confini, labili al punto da

⁸⁴ Che Hölderlin conosca l'opera di Fichte è noto da due lettere indirizzate al fratello; si veda Hölderlin al fratello, 02.06.1796, MA II, 621; Hölderlin al fratello, novembre 1796, MA II, 640.

⁸⁵ J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, SW III, 42-43; tr. it. a cura di L. FONNESU, in J. G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Bari 1994, 38-39.

⁸⁶ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 712; tr. it. a cura di A. P. AMICONE, in J. G. Herder. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Parma 1995, 46.

rendere mutevole il campo dell'agire, ovvero la sfera vitale in cui l'uomo c'è. Potenzialmente infinita, essa può trascendere la sua stessa circonferenza, di volta in volta deformarsi, ridefinirsi, ricollocarsi.

L'uomo non ha alcuna sfera così uniforme [*ein förmige*] e ristretta [*enge*], dove lo attenda solamente un compito: – un mondo di occupazioni e finalità lo circonda –

I suoi sensi [*Sinne*] e la sua organizzazione [*Organisation*] non sono focalizzati su un'unica cosa: egli ha sensi adatti a tutto e dunque sensi più flebili e torbidi per il singolo particolare.

Le forze della sua anima si propagano per l'universo; non vi è alcuna univoca direzione delle sue rappresentazioni [*Vorstellungen*]; e con ciò *nessun istinto o capacità tecnica* – e ciò che qui maggiormente interessa, *nessun linguaggio animale*.⁸⁷

Così come nel *Fragment philosophischer Briefe*, il concetto di libertà all'interno del campo d'azione dell'uomo è vincolato per Herder alla mancanza di una sfera rigida e meccanicamente determinata. In tal modo l'uomo non è univocamente destinato ad un'occupazione in particolare, i suoi sensi sono in potenza egualmente ricettivi e la sua organizzazione («*Organisation*», concetto largamente utilizzato anche da Hölderlin⁸⁸) si presenta come un compito da adempiersi per buona parte affidato all'umano – alla dimensione dell'arte, della cultura, oppure, ancora, della formazione («*Bildung*»). La capacità di esimersi dall'agire meccanico proprio degli animali si traduce non solo nella libertà, ma anche, di riflesso, nella capacità di riconoscersi – rispecchiarsi – entro lo spazio definito dal proprio agire.

Ogni pensiero non è opera immediata della natura, ma proprio per questo può divenire la sua propria [dell'uomo; *nota mia*] opera.

Se ciò comporta il venir meno di quell'*istinto*, sorto puramente dall'organizzazione dei sensi e dalla cerchia delle rappresentazioni, e che non era cieca determinazione, allora l'uomo acquisisce una *maggiore chiarezza*. Poiché egli non cade ciecamente [*blind*] in un punto e là ciecamente vi rimane, allora diventa libero [*freistehend*], può cercarsi una sfera di rispecchiamento [*Sphäre der Bespielung*], può rispecchiarsi in se stesso. Non più una macchina infallibile [*unfehlbare Maschine*] nelle mani della natura, diventa scopo e fine del proprio restauro.⁸⁹

⁸⁷ Ivi, 713, corsivo dell'autore; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 47-48.

⁸⁸ Per un abbozzo di analisi comparata tra i due autori rinvio a U. GAIER, *Hölderlin und die Theorie der Organisation. Eine Skizze*, in «Text und Kritik: Hölderlin», München 1996, 51-61.

⁸⁹ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 716-717, corsivo dell'autore; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 52-53.

Il concetto di sfera consegnato da Herder pare delineare l'estensione *libera* dello spazio vitale del «Da-sein», ovvero di quello stato in luogo che *strutturalmente* colloca l'uomo in un «ci-» e che da sempre gli permette di riconoscersi in forza dell'elementare «Gefühl» che gli conviene. Questo spazio dato dell'esistenza viene poi per gradi *liberamente* esteso, formato, corretto, deformato, «durch und durch individualisirt»⁹⁰, fino a raggiungere il proprio «Maximum» possibile. Dove, pur a distanza di qualche anno, le immagini del *Fragment von Hyperion* – la «traiettoria eccentrica», gli ideali del «Dasein» e il «Maximum» realizzabile, il concetto stesso di «Organisation» – intersecano i temi cardine del *Fragment philosophischer Briefe*, la questione della coscienza e del suo percorso viene direttamente riconsegnata alla tematica della libertà.

Al di sopra della necessità meccanica, libera scelta dei *modi* dell'agire e del patire del «Dasein», la «sfera» hölderliniana si delinea come luogo dell'autocoscienza in perenne costruzione, perimetro metamorfico dello spazio vitale.

Nel *Fragment philosophischer Briefe* lo sfondo su cui sono poste le indicazioni di Herder incontrano i luoghi in cui Fichte individua come fondamentale, ai fini della libertà della sfera di un individuo, il riconoscimento di questa stessa sfera d'azione da parte di un altro individuo o di una collettività – l'altrui presenza diventa momento decisivo di mediazione. Facendo tesoro di queste riflessioni, Hölderlin se ne avvale per ricondurre il discorso alla problematica del rapporto tra la parte e il tutto, il singolo e la comunità – ne va della costruzione libera di uno spazio sociale riconosciuto come *Vaterland* da coloro che lo abitano. Si tratta ora di dare risposta al *come* della realizzazione del passaggio dal singolo alla comunità: in realtà, assunta la strutturale conformazione dell'individuo come sintesi delle due opposte tendenze centripeta e centrifuga, il ragionamento di Hölderlin trova uno snodo consequenziale all'interno del testo.

In virtù della sua naturale capacità di aprirsi e accogliere quanto sta al di fuori di sé (è la struttura elementare della coscienza che necessita di un oggetto) e della propria sfera, l'uomo è in grado di mettersi nei panni di un altro individuo, far propria l'altrui sfera, e ancora accettare e assumere («billigen») l'altrui modo di

⁹⁰ Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 723.

sentire e rappresentare il divino⁹¹. Posto il fatto che divina è la trama di relazioni che lega uomo e mondo come sfera entro la quale l'uomo esiste in modo più che meccanico, più vivace, più malleabile, profondo e pervasivo – più libero – ecco che la capacità di accogliere e approvare l'altrui esperienza e rappresentazione del divino si traduce nella capacità di accogliere e approvare l'altrui esperienza e rappresentazione della libertà.

La potenzialità di porsi entro il perimetro dell'altrui sfera trova alimento nella ferma comprensione della propria finitezza: qualora fossi eccessivamente legato al mio peculiare modo di incontrare il mondo, qualora in questo incontro avessi raggiunto un soddisfacente grado di libertà, tale da rendere più appagante ogni esperienza, se rinunciassi a metterlo in discussione, limitandomi a fissarlo saldo come fosse una (pur divina) *cosa* di mia proprietà, per giunta a fatica *conquistata*, ecco che ne rimarrei servo, tornando ad abitare meccanicamente la mia sfera – e ogni traccia di libertà si dissolverebbe nel monotono grigiore di una consuetudine dal cuore debole.

Il cuore libero è capace di stupirsi e rendere grazie, ha imparato (da altri cuori e fors'anche dagli alberi di quercia e dagli usignoli) a vivere le proprie impellenze e i propri bisogni come se tali non fossero, a impreziosire gli incontri di una riscoperta innocenza capace di redimere il *come* di ogni *cosa*. Il cuore libero riconosce l'altrui sfera e sa accoglierne la libertà nella misura in cui nemmeno della sua stessa libertà è succube, nemmeno della sua rappresentazione del divino. E in tal modo più *puro* si fa il suo battito se incontra quello altrui e vi si accorda in un fluido scambio, arretrando di qualche passo rispetto al desiderio di fissare definitivamente i confini della propria sfera vitale.

Dunque, così come uno può approvare il limitato [*beschränkte*] ma puro [*reine*] modo di vivere di un altro, allora può anche approvare l'altrui modo di rappresentazione del divino, limitato ma puro⁹².

Lo *spazio* entro il quale strutturalmente l'uomo si trova a vivere è ugualmente *tempo* definito dal «Da-» che circoscrive l'esistenza: ambedue le coordinate sono date da che il «Dasein» esiste. E in effetti, dire che il «Dasein» esiste in uno spazio e in un tempo determinati è tautologia che Hölderlin individua come pura

⁹¹ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61-62.

⁹² Ibid; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 62.

organizzazione garantita dalla spontaneità della natura. Riconoscere questa tautologia per ciò che è, ovvero per il suo essere donata senza merito né ragione, al di là di ogni meccanica dinamica di scambio, può (e dovrebbe) al contempo tradursi in un immediato senso di devozione nei confronti dell'esistenza: non tanto al di là del tempo e dello spazio che essa si trova a vivere, bensì per il fatto stesso di essere stata posta esattamente in quel «Da-» di spazio e tempo.

Anche questa forma di ringraziamento si colloca al di là di ogni umana ragione, che pur sempre tende a pretendere giustificazioni, inventare motivi e scovare logiche ben nascoste (o forse inesistenti?): perché, ad esempio, dovrebbe essere grato alla natura, per il solo suo esistere così com'è, un cieco incapace per sua stessa natura – ovvero per il suo solo esistere così com'è – di fare appieno esperienza dello scorrere del tempo, delle espressioni del suo volto, dell'irruenza della luce del fulmine? Domanda umanamente (*menschlich*) lecita, poiché questa faticosa gratitudine è rivolta al «Da-» di spazio e tempo che definisce l'esser cieco di un cieco. La risposta grata, in grado di fare i conti con questo «Da-» nella forma in cui esso assume, può nascere solamente da un'esistenza che non vive la propria costrizione come indigenza, un'esistenza libera (*menschlich*, ancora).

L'estremo opposto, dunque, ovvero l'incapacità di stupirsi e gioire della gratuità del proprio esserci, così come di ogni altra vita, è frutto dell'incapacità di esistere «über die Noth»: è il mantenersi in vita meccanicamente come semplice ingranaggio della natura, segnato dalla necessaria connessione fisica e morale di stimolo e reazione, nell'apatia di un'esistenza spoglia di gioie e sofferenze *libere*. In questa condizione, che costituisce una tra le varie traiettorie possibili all'uomo, la sfera vitale che il «Dasein» abita è perimetro granitico, inesorabilmente circoscritto e impermeabile ad ogni ancorché minima eventualità di movimento, flessione, ristrutturazione. Entro la meccanica necessità del vivere nessuna «Verjüngung» investe l'esistenza in modo libero e quand'anche una rivoluzione accada, il suo colore è il rosso scuro del sangue, i suoi modi quelli tragici del «ribaltamento categorico» dettati dalla necessità del destino.

La possibilità di un'esistenza libera del tempo, rivoluzionaria poiché esperita nei modi silenziosi della metamorfosi, i modi per cui la rivoluzione satura silenziosamente ogni grado dell'evoluzione, è nondimeno data all'uomo e, così come per la dimensione spaziale del «Dasein», si delinea come processo dinamico, frutto di incessante mediazione. Abitare nel tempo il “proprio” «Da-»

significa ricollocarsi di continuo come mutevole interazione tra la forza centripeta da un lato, che tende a trattenere l'esistenza serva dello specchio del proprio tempo, in cui si riconosca sicura e cieca ad ogni altro frangente di storia e natura, e la forza centrifuga dall'altro, che tende al contrario a dislocare senza posa i limiti della propria sfera, rivolgendosi assidua ad un passato di cui può rimanere succube, o schiudendosi impaziente e impertinente alla più completa indeterminatezza del futuro.

Ciò che più sembra avere a cuore Hölderlin è proprio l'abitare la sua sfera, nel perimetro dato di spazio e tempo, entro il maggior grado di libertà possibile: è in gioco la profonda ricerca del volto più vitale e più compiuto del proprio *Vaterland* – una traiettoria che vive di aggiustamenti continui, tra Settentrione e Oriente, Esperia e Grecia, Germania e Suevia.

Fantastichiamo di cultura, religiosità e via dicendo, ma non ne abbiamo alcuna, è presupposta – fantastichiamo di originalità e autonomia, crediamo dire qualcosa di nuovo alzando la voce, e tutto ciò è semplicemente una reazione [*Reaction*], una mite vendetta contro la servitù [*Knechtschaft*] con cui ci siamo rapportati nei confronti dell'antichità; sembra davvero che non ci sia quasi altra scelta tra l'essere sopraffatti [*erdrikt*] da ciò che è ricevuto [*Angenommen*] e positivo [*Positivem*], e l'opporsi [*entgegenzuseyn*] con violenta presunzione come una forza vivente contro tutto ciò che è appreso, dato, positivo.⁹³

Se fin dal primo vagito l'esistenza si profila come struttura elementare di coscienza e autocoscienza, il rapporto con sé e con altro da sé le è essenziale. Come la natura, come la dimensione collettiva, come lo spazio, così anche il tempo costituisce un parametro fondamentale della relazione e conseguentemente del percorso di formazione e riconoscimento del "sé". Il tempo incarnato nella storia si specchia ovunque, prende corpo nelle istituzioni politiche e nelle tecniche pittoriche; eppure il cuore pulsante che nutre questo movimento di riflessione è il modo peculiare di fare esperienza e di rappresentare la connessione tra uomo e mondo *proprio* di un'epoca, «poiché in ogni particolare modo di rappresentazione è insito anche il significato del modo di vivere (*Lebensweise*)»⁹⁴.

È davvero una questione di modi. Il modo particolare di fare esperienza, di sentire e interpretare, fulcro a partire dal quale la coscienza – individuale e collettiva – si condensa in ogni forma del vivere umano, si alimenta (anche) della

⁹³ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 62; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

⁹⁴ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 62.

potenziale necessità data dall'abitudine, dalla negligenza, dal conforto della propria quiete che, ancorché penosa, costituisce pur sempre una sicurezza. Talvolta i modi vivono nell'incapacità di scorgere la meccanicità dalla quale rischiano di essere soffocati, servi ciechi della consuetudine: solamente il riconoscimento della cadenza ritmica e regolare del vivere che segna i tempi dell'esistenza alimenta il seme di libertà capace di trasformare il *menschlich* dell'uomo. Ma questa metamorfosi si rivela in grado di investire la «Lebensweise» solo nei termini in cui individua una misura, ovvero solo se si fa accordo del passato che la precede e del futuro che la attende.

Da sé, non basta affatto riconoscere il potenziale irrigidirsi dell'esistenza in un meccanismo monocromatico appiattito sul grigio(re) della propria apatica ripetitività. La comprensione della miseria atrofizzata di una sfera chiusa e impermeabile può, infatti, scatenare la risposta antitetica di un dinamismo delirante privo di direzione. Si tratta di una risposta istintiva, reazione cieca allo stimolo innescato da un primo immaturo stadio di riflessione: l'exasperazione della tendenza centrifuga, che all'estremo di permeabilità del «Dasein» mira alla distruzione di «tutto ciò che è appreso, dato, positivo»⁹⁵, si traduce in un movimento autodistruttivo, proprio perché irrompe come scompiglio di energia disorientata e incapace di convogliarsi in una traiettoria.

Hölderlin riconosce la complessità del suo tempo, segnato da un'eccentricità che pare dibattersi tra due soli estremi alternativi e – pur sempre – ben lontani dal centro di una sfera “propria”, frutto della libera graduale estensione del proprio stato in luogo. *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, composto probabilmente nell'estate del 1799⁹⁶, è il testo chiave in cui l'autore ricolloca dal punto di vista del rapporto al tempo il concetto di sfera, già largamente utilizzato qualche anno prima nel *Fragment philosophischer Briefe*. «Fantastichiamo di cultura» – così l'inizio del testo: il termine in questione è «Bildung», espressione di quella stessa idea di formazione, compimento e concretizzazione del potenziale umano che nel *Fragment von Hyperion*

⁹⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 62; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

⁹⁶ Dal punto di vista tematico *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben* è molto vicino ad una lettera indirizzata a Neuffer, nella quale Hölderlin si dice sempre più sicuro che gli uomini del suo tempo oscillano «tra i due estremi della sregolatezza [*Regellosigkeit*] e della cieca sottomissione [*Unterwerfung*] alle antiche forme e la conseguente connessa costrizione e la falsa applicazione.», in Hölderlin a Neuffer, 03.07.1799, MA II, 780.

rappresenta la tappa sufficientemente stabile ed equilibrata del processo di intersezione e scambio tra uomo e natura (il «Maximum» della «exzentrische Bahn»). In altre parole, «Bildung» costituisce il livello di libero e progressivo consolidamento del rapporto tra il «Dasein» e il proprio «Da-»: è questa la ragione per cui tra il percorso che dalla elementare condizione di meccanica spontaneità in cui l'esistenza è *data* come autocoscienza, alla condizione di massima formazione raggiunta, vi è solamente una differenza di grado. E in effetti, nella metamorfosi della coscienza è in gioco il *grado della libertà*.

Così come l'esistenza esperita meccanicamente non corrisponde alla dimensione della natura, anche la sua pratica libera non corrisponde alla sfera della formazione, o cultura. Infatti, fintantoché la disposizione il più vicino possibile all'ideale, pervasa dalla massima libertà acquisita⁹⁷, non sia capace di liberarsi anche da se stessa, rischia di risolversi nella statica proiezione di un ideale positivo, rigido e impermeabile al reale dinamismo della storia. Piuttosto, l'irragionevole anarchia del vivente esige dall'uomo incessante duttilità in ogni suo modo di abitare – esige che l'uomo si accordi al suo libero tono di fondo.

E ciò che è stata la ragione generale del declino [*Untergang*] di tutti i popoli, ovvero che la loro originalità, la loro peculiare natura vivente [*eigene lebendige Natur*] abbia ceduto alle forme positive e al lusso che i suoi padri avevano creato, ciò sembra essere anche il nostro destino [...]⁹⁸

Il percorso di evoluzione di autocoscienza e coscienza si qualifica allora, giunti al termine di questo secondo capitolo, come un prendere corpo del «Da-» inteso nei termini di peculiare «natura vivente» di un'esistenza che, da che c'è, è collocata entro una definita coordinata spazio-temporale. Una «natura vivente» che non solo si condensa nello spazio ridefinendosi continuamente come sfera, ma altresì si estende nel tempo per la durata della propria intensità: diviene potenzialmente voce della storia, essa stessa fa la storia⁹⁹.

⁹⁷ È chiaro come il riferimento alla relazione tra «ideale» e «Maximum», così come ogni ricorrenza dei termini «spontaneità» e «formazione» vogliano rinviare al *Fragment von Hyperion*, nel segno di una continuità e coerenza del pensiero di Hölderlin.

⁹⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 62-63; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

⁹⁹ «A fondamento del lavoro teoretico del primo periodo di Homburg sta l'esperienza per cui il tempo [*Zeit*] è una *realtà concreta* [*Wirklichkeit*] che viene a portarsi nella natura e nella storia, nella coscienza umana, nell'arte, nel linguaggio.», in H. HÜHN, *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart 1997, 124, corsivo dell'autore.

Nel testo in questione Hölderlin dà risposta alla domanda che chiede perché il «Dasein» è mosso alla condensazione e all'intensificazione di se stesso. A dire: dove ha origine la spinta che mette in moto il processo di formazione della coscienza? Il *Fragment philosophischer Briefe* chiarisce in modo esemplare i termini di necessità e libertà entro cui l'esistenza si muove, nondimeno svincola la questione dall'ambito della morale e delinea la dimensione della libertà come inesausto movimento di definizione e superamento del limite della propria sfera. *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, oltre a mettere a tema l'intera problematica in rapporto al tempo, prospettando il presente come *relazione* tra passato e futuro (come metamorfosi), ricolloca la questione della libertà sullo sfondo di una più ampia prospettiva, in forza del concetto di «Bildungstrieb»: impulso formativo – impulso alla libertà?

Ebbene, che l'uomo sia votato alla libertà, è per necessità. Strutturalmente, per il meccanismo naturale stesso in forza del quale esiste, l'uomo è mosso da un

[...] impulso originario [*ursprünglichen Triebe*], teso a dare forma [*bilden*] a quanto ne è privo [*Ungebildete*], a portare a compimento l'originario naturale, cosicché naturalmente e ovunque l'uomo, nato per l'arte [*zur Kunst geborene Mensch*], predilige dirigersi verso ciò che è grezzo, informato e incolto, piuttosto che verso una materia già formata, laddove tutto è già preordinato per lui, che invece vuole dare forma.¹⁰⁰

Il nucleo elementare costituito dal «Dasein» ai minimi termini della propria esistenza, originariamente deforme in quanto organizzato dalla spontaneità della natura, di necessità pulsa verso la condensazione della propria coscienza, ovvero è istintivamente mosso ad una sempre più completa formazione del proprio «Da-». A partire dalla minima determinazione del suo esserci tende ad una forma, misurandosi costantemente con le più o meno compiute sfere del passato. La provvisoria identità di ogni singola esistenza è dunque groviglio di relazioni *temporali*, giacché è un presente che vive in forza del rapporto con passato e futuro, e *spaziali*, per il fatto stesso che il suo esserci è determinato dai rapporti con le altre esistenze che delimitano e ridefiniscono la sua sfera.

L'impulso formativo è propriamente un innato *prendere le misure* spaziotemporali altrui, che di riflesso si riversa in un prendere le proprie misure spazio-

¹⁰⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 62; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

temporali e in relazione ad esse conferire spessore, pregnanza e compimento al proprio «Da-». Si tratta della connaturata tensione al passaggio dall'*esserci* allo *stare*, dal *trovarsi* all'*abitare*, laddove il grado di libertà si distingue per la capacità e l'esercizio della libertà medesima, nei termini di capacità ed esercizio di costante affrancamento da sé e ridefinizione di sé – pratica di libera oscillazione tra «gli Dei della Grecia»¹⁰¹ e «il Dio a venire»¹⁰²; e ancora, pratica di libera oscillazione tra l'incontro intimo e privato del piede di Iperione con il suolo natio e una comunità da farsi, che abita il *Vaterland* celebrando lo stesso Dio.

Hölderlin si esprime in modo deciso sulla questione di ciò che potremmo chiamare «circolo virtuoso della libertà» amplificato dall'azione reciproca di forza centrifuga e forza centripeta nel loro autoalimentarsi, ovvero nel loro progressivo farsi corpo nello spazio e nel tempo nella forma del «noi»: a tal fine risulta essenziale il riconoscimento dei modi in cui si siano condensate le esistenze «prima e intorno a noi» (*vor und um uns*)¹⁰³. L'impulso formativo costituisce dunque la forza motrice della coscienza, che, nel nutrirsi e potenziarsi della propria stessa tensione tra la definizione del limite e il suo superamento, rappresenta «un vero e proprio servizio che gli uomini rendono alla natura»¹⁰⁴. Ingranaggio di un meccanismo naturale, l'impulso formativo spinge la natura medesima ad affrancarsi da se stessa, ponendo, deformando e ridefinendo costantemente le proprie dinamiche.

Parlo allora di «natura che si redime da se» in termini analoghi a quello con cui ho discusso l'ambivalenza del termine *menschlich*: in fondo, l'uomo stesso è natura, ragion per cui riconsegnarlo al suo intimo esserne parte originaria («Ur-Theilung»), ovvero ridefinirlo per ciò che è, equivale ad andare al di là, pur

¹⁰¹ F. SCHILLER, *Die Götter Griechenlandes*, NA I, 190-195; tr. it. a cura di G. PINNA, *Gli déi della Grecia*, in *Friedrich Schiller. Poesie Filosofiche*, Milano 2005, 3-9. Il componimento di Schiller è sintomo di un attaccamento al passato di cui rimane succube, servo incapace di costruire il proprio presente. «Mondo bello, dove sei? Ritorna, / della natura soave primavera! / Solo nella terra fatata dei canti / la tua traccia fiabesca vive ancora. / Senza vita, in lutto è la campagna, / al mio sguardo non si offre nessun dio / di quella calda immagine di vita / solo l'ombra è rimasta.», Ivi, 194, vv. 145-152, G. PINNA, *Gli déi della Grecia*, 7-9.

¹⁰² «Der kommende Gott», in F. HÖLDERLIN, *Brod und Wein. An Heinze*, MA I, 374, v. 54; L. REITANI, *Pane e vino. A Heinze*, 941. Estrapolare la celebre e discussa figura del «Dio a venire» ha in questo contesto un'unica intenzione, quella cioè di mettere in luce come Hölderlin, al punto gli sta a cuore il presente, non rimane vittima di un passato glorioso e paralizzante, bensì, attende, si apre e si prepara alle incombenze del futuro.

¹⁰³ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 63, in corsivo nel testo originale; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 73.

¹⁰⁴ Hölderlin al fratello, 04.06.1799, MA II, 769-770.

servendosene, delle strette maglie dell'opposizione tra natura e uomo, necessità e libertà, spontaneità e formazione.

C'è in effetti una differenza, se quell'impulso formativo agisca ciecamente [*blind*] o con consapevolezza [*mit Bewußtseyn*], se sappia donde (*woraus*) provenga e a che cosa [*wohin*] tenda, poiché questo è l'unico errore degli uomini, ovvero che il loro impulso formativo si perda, assuma una direzione indegna o del tutto falsa, oppure che fallisca la dimensione che gli è propria, o ancora, avendola trovata, rimanga a metà strada, inchiodato a quei mezzi che dovrebbero condurlo al suo scopo.¹⁰⁵

Benché intrinsecamente teso al dilatarsi della coscienza forte di un sempre maggiore grado di libertà, l'impulso formativo può persistere nella sua attività entro il meccanismo naturale che in principio lo connota. Necessariamente votato alla libertà, può infatti rimanere servo di questo stesso automatismo e, incapace di trascenderne la traiettoria segnata dalla natura, aderirvi ciecamente.

Potenziare massimamente il concetto di libertà significa allora per Hölderlin, ancora una volta, attribuirvi anche la libertà di affrancarsi dalla sua stessa necessaria vocazione, ritornando sulla direzione assunta per correggerla, intensificarla o smorzarla, rinvenirne la provvisorietà e ricollocarne i contorni in maniera mai esaustiva. In fondo, tutto ciò altro non significa se non perlustrare fiduciosi tempi, spazi e modi in cui si è, per poi, passo dopo passo, incamminarsi liberamente verso se stessi.

Certo, è possibile percorrere un sentiero solitario, ma il costituirsi comunità è bisogno («Bedürfnis»)¹⁰⁶ umano. Hölderlin pare ancora stretto tra la prossimità del passato greco, essenziale termine di misura di sé, e l'incombenza del futuro tedesco; capace di un sentire intimo e pregno, in grado di riconoscere il *Vaterland* negli alberi di quercia, eppure ancora sofferente per la mancanza di una condivisione comune, cui lo spinge l'amore per gli uomini. È dunque il tempo di scrutare le possibili direzioni del percorso; è il tempo di un primo specchiarsi del «Da-», che ancora ha da riconoscere il tratto peculiare dei propri modi di incontro.

¹⁰⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 63, in corsivo nel testo originale; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 73.

¹⁰⁶ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 62.

«Das Lebendige»: esistenza, esperienza, linguaggio

1. «*Bildungstrieb*». Ovvero, della vera natura dell'arte.

Il concetto di «*Bildungstrieb*», intersecando la nota figura della «traiettoria eccentrica» e occupandone l'intero spazio, traccia altresì un solco di interrogativi filosofici che si concentrano ai suoi lati come due alternative, ancorché cariche di sfumature che le avvicinano, di fronte alle quali urge fermarsi e arretrare. Già, perché la scia che l'immagine dell'impulso formativo lascia dietro di sé incrocia le considerazioni fino ad ora emerse e giunge all'epilogo, sottile ma capillare, del dilemma tra natura e arte. O meglio, della domanda che chiede della natura.

Si è parlato di «*Dasein*», nei termini di nucleo minimo di autocoscienza: il suo semplice esserci, come elementare spazio occupato, dà fin da subito percezione dello spazio e del tempo. L'esserci meccanico – qualunque esserci, uomo, foglia, *Vaterland* – in un «-ci» che si realizza qui ed ora è naturalmente orientato al mantenimento di sé nel tempo e all'espansione di sé nello spazio, in forza della continua rielaborazione del nucleo di relazioni che propriamente ne permette l'esistenza. Il «*Bildungstrieb*» rappresenta per l'appunto questa tensione verso l'ideale di una più completa formazione di sé, organizzazione sempre più libera e vivace dei propri meccanismi, elastica e incessantemente rinnovata nelle sue individuazioni.

Il concetto di impulso formativo non altera l'immagine della traiettoria eccentrica, ma rende più palesemente manifesta la questione della sua origine: se il «Da-» elementare dell'esistenza è *dato*, il movimento di riflessione di cui l'autocoscienza si alimenta è analogamente *dato*. Ancora una volta, infatti, «Come posso dire: io! Senza autocoscienza?». Eppure, dato: determinato? Prodotto? Un'esistenza che per natura sia interamente un risultato consegnato dalla storia, del tutto priva di un «in sé» autonomo? Estrema conseguenza di questa causalità esterna (ma poi, nemmeno esterna, poiché, a questo punto, *a che cosa* sarebbe esterna?) è il venir meno della «natura»; una natura che si riversa in prodotto artistico – un labile confine che viene demolito. Davvero le cose stanno così? O

meglio, davvero, propriamente, nulla vi è che fin dal proprio minimo vagito, fin dal più elementare «Da-» sia *qualcosa* al di là del puro esito dell'azione reciproca di forze che lo determinano?

È in gioco la questione della «persistenza». Poiché l'impulso formativo è diretto in primo luogo verso il compimento di *se medesimo* del «Dasein», che certo si profila come intreccio organizzato e vivace di rapporti, è chiaro che la «Bildung» da intendersi come «Selbstbildung» pone anzitutto il problema del «Selbst». È la continuità stessa di destino e origine ad esigere che questo discorso sia affrontato, filosoficamente così come nel campo delle scienze naturali, in quello spazio denso, ancora aperto nella seconda metà del Settecento, in cui convivono l'organico e l'inorganico. Si tratta di domande decisive, che chiedono dell'origine della vita, del percorso evolutivo di ogni singolo essere, del suo potenziale margine di indipendenza rispetto a connessioni meccaniche che determinano la metamorfosi dell'esistenza. Ne va, infine, del rapporto tra natura e arte, nei termini stessi in cui la posta in gioco è lo spazio dell'umana libertà.

A partire dalla ricchezza di questo ampio campo d'indagine Hölderlin si avvale dell'espressione «Bildungstrieb», formula coniata da un noto anatomista, fisiologo e antropologo della Scuola di Göttingen: *Über den Bildungstrieb*, scritto di Blumenbach destinato a riscuotere un ampio successo al di là delle discipline di stretta pertinenza¹, esce per la prima volta nel 1781.

Convinto dell'inesistenza di semi preesistenti all'atto generativo², Blumenbach individua nell'impulso formativo una particolare forza vitale costantemente in attività, capace di portare alla propria maturazione e destinazione («zur seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung») il materiale generativo ancor grezzo e deforme («rohen ungebildeten Zeugunstoff»)³ dei corpi organizzati. Nulla vi è,

¹ «Da Goethe a Schelling, da Fichte a Hegel, non c'è pensatore del tempo che non abbia tentato di rielaborare, all'interno dei rispettivi impianti di pensiero, il concetto di *Bildungstrieb*, o che non abbia intravisto nella visione biologica e antropologica di Blumenbach un inizio importante per nuove esperienze intellettuali», in A. DE CIERI, *Il Bildungstrieb tra filosofia e scienza*, in «Johann Friedrich Blumenbach. Impulso formativo e generazione», a cura di A. DE CIERI, Salerno 1992, 11, corsivo dell'autore.

² La preesistenza di semi entro i quali ogni parte dell'organismo è contenuta prima del proprio sviluppo è il nodo centrale della teoria del preformismo, sostenuta tra i tanti anche da Leibniz. Di contro, la soluzione alternativa è rappresentata dalla tesi epigenetica, che risolve ogni esistenza nel meccanismo relazionale di unione e disgregazione di parti completamente autonoma rispetto a qualunque predeterminazione. Tra gli esponenti della teoria epigenetica uno dei più noti studiosi tedeschi è Wolff, a seguito di una folta corrente francese.

³ J. F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1789 (II), ed. anast. LaVergne, TN USA 2010, 24.

dunque, che in qualche modo predetermini il «Dasein», poiché l'intima natura di ogni singolo vivente è completamente risolta nella contingenza del suo esistere: «il *Bildungstrieb* esprime a livello simbolico un'iscrizione dell'organismo nello spazio e nel tempo»⁴.

L'idea di genesi nei termini di aggregazione, sviluppo ed espansione meccanica di parti in forza delle loro affinità, così come il concetto di dissoluzione inteso come spontanea e naturale disgregazione di parti eterogenee, sembra non lasciare spazio all'immagine di una dimensione fluida in cui la forza vitale sia irriducibile a trama di rapporti, né tantomeno all'idea di un movimento e una relazione affrancati dalla naturale accidentalità entro la quale le esistenze si generano, si formano e si dissolvono. Lo sguardo epigenetico pare concentrato sulla struttura esclusivamente quantitativa della vita (se mai fosse possibile parlarne in questi termini): manca di intensità e vitalità, snatura il concetto stesso di forza⁵.

Nel tentativo di interpretare le parole di Blumenbach, rintracciando lo sfondo filosofico della teoria epigenetica, ci si accorge di essere molto vicini alle tematiche del *Fragment philosophischer Briefe*. In effetti, l'impulso formativo si lascia intendere esattamente come espressione di solida legge naturale, automatismo incapace di affrancarsi dalla propria intrinseca «Noth» artistica.

Eppure Blumenbach apre uno spiraglio di fluidità che Hölderlin non manca di cogliere e sviluppare: l'impulso formativo costituisce la garanzia stessa di continuità temporale, poiché esso «forma la nuova creatura a partire dal materiale generativo informe della vecchia»⁶.

⁴ A. DE CIERI, *Il Bildungstrieb tra filosofia e scienza*, in «Johann Friedrich Blumenbach. Impulso formativo e generazione», 59, corsivo dell'autore.

⁵ Nel suo saggio *Bildungstrieb* lo stesso Goethe nota la lacuna filosofica di Blumenbach, il quale non esplora come conviene il fondamento materiale sul quale agisce l'impulso formativo: «[...] ma nella teoria dell'aggregazione ed assimilazione (ciò che concepisce lo sviluppo dell'organismo come una metamorfosi determinata insieme da un impulso creativo interno e dall'azione degli elementi ricevuti e appropriati dall'ambiente esterno) si presuppone pur sempre qualcosa che aggrega e qualcosa che dev'essere aggregato e, se non vogliamo pensare ad una preformazione, giungiamo però ad una predelineazione, ad un prestabilire, predeterminare, o comunque si voglia battezzare ciò che dovrebbe venire prima che noi percepiamo qualcosa. Questo oso sostenere: quando un essere organico appare, l'unità e la libertà dell'impulso formativo sono incomprensibili senza il concetto della metamorfosi.», in J. W. GOETHE, *Tendenza alla formazione*, in «Scritti scientifici», Opere, vol. V, a cura di L. MAZZUCCHETTI, Firenze 1961, 66-67.

⁶ Blumenbach compie un'aggiunta decisiva nella terza sezione del testo, sostenendo che l'impulso formativo «das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungstoff *der alten* ausgebildet.», in J. F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1789 (II), 83, corsivo mio.

Potrebbe trattarsi di una mera continuità filtrata dalle lenti della misura quantitativa del tempo, certo; Hölderlin ne rilegge però l'indicazione in termini qualitativi, conferendo intensità, vitalità e profondità al concetto di relazione. Non semplicemente struttura ordinata, nel senso di una riorganizzazione di quantità che si sommano e si sottraggono, dando luogo a combinazioni sempre differenti, bensì *sfera intensa* e potenzialmente armonica, generata dalla metamorfosi delle relazioni che animano le esistenze. Ciò che rimane al loro dissolversi non è puramente «das Ungebildete», da intendersi come qualcosa di grezzo («Rohe»), grossolano («Ungelehrte») e non ancora maturo («Kindliche»)⁷, supporto puramente materiale privo di qualsiasi autonomia, meccanicamente rinnovato. Benché ancora deforme, il «Da-», qualunque «Da-», ramo, uomo, mondo, è piuttosto cuore pulsante destinato a diventare il centro della propria sfera *se libero* nell'intensificare la sua peculiare natura vivente («ihre eigene lebendige Natur»)⁸.

Al di là dei rapporti puramente meccanici di attrazione e repulsione, *ciò che persiste* – e torniamo dunque alla questione del «ciò», ovvero alla domanda sulla natura – nel trapasso che accorpa generazione e dissoluzione è *qualità*: paiono mancare le parole per indicare questa sorta di intensità, densità, pregnanza, forza, e vitalità che caratterizza la natura. *Energia*, forse? È in gioco un nucleo concettuale che rinvia alle misteriose parole di Diotima: «Come potrei perdermi al di fuori della sfera della vita, laddove l'amore eterno, che è in tutte le cose, trattiene assieme tutte le nature?»⁹.

Nello scritto *Das untergehende Vaterland ...*, che risale alla fine del diciottesimo secolo, Hölderlin mette in evidenza il valore qualitativo aggiunto rispetto alla connotazione dell'«Ungebildete» di Blumenbach accostando due termini: ciò che rimane «dei rapporti e delle forze» nei momenti di metamorfosi è non solo «Unerschöpfte», ovvero non solo non esaurito, svuotato o depauperato, bensì anche «Unerschöpfliche»¹⁰, ovvero inesauribile e ineshausto, vitale e imperituro. La natura vivente è energia che non si consuma, né può disperdersi nella dissoluzione dei legami tra le varie componenti che formano un'esistenza,

⁷ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 62; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

⁸ Ibid.

⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 749; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 166-167.

¹⁰ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72-73; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

poiché la forza in gioco, ancorché relazione, non si risolve a sua volta nelle relazioni che crea e disfa, né, dunque, svanisce al disgregarsi delle composizioni che di volta in volta si formano. Blumenbach offre qui un appoggio teorico:

Un impulso che fa dunque parte delle forze vitali, ma che altrettanto chiaramente si differenzia dagli altri modi della forza vitale dei corpi organici (della capacità di contrazione, dell'irritabilità, etc.) così come si differenzia dalle altre generali forze fisiche del corpo; [...]¹¹

«Bildungstrieb» null'altro indica se non una forza irriducibile e irrinunciabile della vita, energia della quale la dimensione esperienziale riconosce solamente il costante effetto («Wirkung»), senza comunque mai poter accedere alla causa. Blumenbach si appella ad Ovidio: «*causa latet, vis est notissima*»¹²: dell'impulso formativo unicamente il venire alla vita, la metamorfosi, il decorso e la dissoluzione delle esistenze sono attestate dall'esperienza.

Il naturale espandersi della sfera del «Da-» come effetto della sua stessa intrinseca e nascosta forza vitale è certo ingranaggio di un meccanismo cosmico; in questo senso il «Bildungstrieb» può essere letto come un vero e proprio impulso alla vita, da intendersi nei termini di un istinto di sopravvivenza, epicentro che incessantemente rigenera l'attitudine a persistere nell'esistenza. Ma poiché non si tratta di una forza vincolata inscindibilmente all'organo entro il quale agisce e tramite il quale si manifesta, bensì è piuttosto in gioco un intreccio di cerchi concentrici il cui unico centro pulsa nel cosmo tutto, allora è chiaro che l'energia vitale che pervade naturalmente ogni singola esistenza è ritmo indifferente alla persistenza in vita delle singole esistenze – organi di energia. Lo sguardo è più ampio, la dimensione permeata è cosmica: è in gioco un “concetto” di vita che va al di là dell'altalena di nascita e morte – vita che certo è fermento («Gährung») e giovinezza («Jugend»), ma che altresì è dissoluzione («Auflösung») e putrefazione («Verwesung»)¹³.

L'andamento ritmico del cosmo in vita è naturale, automatico, spontaneo. S'intensifica, si è detto: e, in effetti, l'energia che pulsa come vita si manifesta nel respirare, nel muoversi, nel mangiare e nel dormire, nel costruire, nell'inventare e immaginare, nel disobbedire e via dicendo. E così il «Da-» si forma, si espande e

¹¹ J. F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, 24-25, in corsivo nel testo.

¹² Ivi, 26, corsivo dell'autore.

¹³ I termini ricorrono nella lettera di Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA II, 643.

si rafforza, contraendosi e dilatandosi traccia il perimetro della sfera che abita, esperisce su se stesso gli effetti della propria attività del formare, fecondità che sorge nel cuore stesso di una mancanza¹⁴.

Tutto ciò, benché energia irriducibile a rapporto, benché intensa, inesauribile, densa e pervasiva, benché capace di un graduale affinamento nelle connessioni, tutto ciò rimane relegato a movimento meccanico che si traduce nell'essere determinati dal proprio «Bildungstrieb».

Risiede qui il nucleo centrale della rielaborazione di Hölderlin. L'impulso formativo può *agire* sull'uomo, nel momento in cui esso operi ciecamente («blind»)¹⁵, senza coscienza della propria origine e della propria meta, ovvero incapace o negligente nel captare «ciò che persiste» della dissoluzione, la sua intensità, il suo carattere specifico, il ritmo del suo pulsare. *Agito*, invece, l'impulso formativo è guidato dall'uomo che, sempre più libero, sa collocare il proprio epicentro e persiste ancorato e fedele al suo «Da-»: la sfera si espande allora più armonica, poiché la sua intensificazione, l'estensione del suo raggio, la duttilità e infine ogni «Wirkung» dell'impulso formativo si costituiscono come risposta ad un ascolto e non reazione ad un impulso. È la libertà di vivere e non subire vita.

Già si è detto dell'importanza di considerare attentamente i modi in cui la vita abbia permeato forme in ciò che non è «Da-», cioè in quanto precede l'esistenza presente e ne occupa lo spazio circostante¹⁶: questo è, in effetti, il primo passo di uscita dal meccanismo naturale, è il momento dell'*ascolto*. In fondo, si tratta di una riflessione sulla libertà conferita all'esistenza dalla pratica dell'attitudine ricettiva, che porta ad accogliere consapevolmente ciò che è dato, ciò che persiste nel trapasso e che si fa linfa di una rinnovata vitalità.

Le direzioni che l'impulso formativo può intraprendere rappresentano i volti storici della destinazione («Bestimmung») dell'umanità; esse sono a loro volta determinate in forza delle precedenti direzioni che il «Bildungstrieb» ha assunto. Poiché non vi è alcuna cesura tra dissoluzione e generazione, la peculiare natura

¹⁴ È l'analogo meccanismo del desiderio, che scaturisce dalla percezione della propria indigenza: questa stessa struttura segna la continuità di pensiero di Hölderlin tra gli scritti jenensi e i componimenti successivi.

¹⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 63; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

¹⁶ Hölderlin conferisce particolare rilievo alla capacità di comprendere le direzioni essenziali che l'impulso formativo ha percorso «vor und um uns», *Ibid.*, R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 73.

vivente che definisce il «Da-» elementare di ogni esistenza è costituita da ciò che sussiste nella disgregazione del trapasso, ovvero da ciò che il divenire consegna alla storia. Eppure, nel momento in cui l'espansione della sfera è ancorata al proprio centro, ovvero al carattere particolare del «Dasein», nel suo rarefarsi, nella dissoluzione dei suoi rapporti, ciò che persiste come materia vitale di esistenze a venire *sembra* essere per l'appunto il centro restio alla decomposizione: è allora sempre lo stesso cuore a dilatarsi e contrarsi ritmicamente? La direzione del suo impulso formativo è sempre la medesima? Rimangono invariati i lineamenti dei volti dell'uomo nel succedersi delle epoche? La storia, la realtà, la natura stessa smentiscono tutto ciò.

Questo accadrebbe, invero, se l'uomo esistesse *solo*, se non interagisse costantemente e inevitabilmente con altre sfere, se non potesse essere plasmato dall'azione reciproca nelle relazioni di cui vive. Ma l'uomo, anche nel suo più elementare «Da-», è da sempre in relazione! Egli stesso è relazione! E in effetti la traiettoria che compie, in generale e come singolo individuo, è «eccentrica» (è fuori dal centro), le sue direzioni «*sembrano* essere sempre uguali»¹⁷, ma l'implemento e l'intensificazione del centro è di volta in volta differente. I minori o maggiori gradi di libertà, densità e vitalità nel percorso dell'autocoscienza dipendono in primo luogo dalla capacità di riconoscere in ciò che sta al di fuori («vor und um») del nucleo elementare del «Da-» il tratto somatico che la storia gli ha consegnato in eredità, ovvero ciò che costituisce la sua peculiare natura vivente.

Entro questo intreccio di sguardi, a partire dalla riflessione sul «Dasein» come nucleo minimo di autocoscienza data nel sentire (come «Gefühl»), sulla sua densità irriducibile a effimera trama relazionale, ancora sulla necessità di altro entro cui specchiarsi per intravedere i propri lineamenti e sulla potenziale libertà nel portarsi a compimento come sfera, risulta evidente come il grado di libertà nella percezione e nella rappresentazione di spazio e tempo giochino un ruolo decisivo. L'«um» determina lo *spazio* occupato dalla sfera: è *dato* come rapporto meccanico tra la parte e il tutto, *può formarsi* come rapporto libero tra il singolo individuo e la comunità. Il «vor» scandisce il *tempo* in cui la sfera sussiste: *originariamente* connessione meccanica tra il prima e il dopo, eppure *potenziale* connessione più libera tra l'antichità e il presente – l'elemento orientale («das

¹⁷ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489, corsivo mio.

Orientalische») ¹⁸ greco e la chiarezza della rappresentazione («Klarheit der Darstellung») ¹⁹ esperica.

Il «Maximum» cui l'esistenza tende in forza del suo impulso formativo è figura che Hölderlin riprende dalle annotazioni di Herder nelle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784). Ancora una volta è in questi luoghi dai confini sfumati tra scienze della natura e scienze umane ²⁰ che il «Dasein» prende forma anzitutto come sfera, suggerendo costantemente analogie tra i viventi, animati dallo stesso unico fulcro di energia, parti di una sola e medesima indissolubile natura vivente.

Nella scienza matematica della natura è dimostrato che *per la persistenza [Beharrungszustande] di una cosa in ogni tempo è necessaria una specie di perfezione, un Maximum o un Minimum, che deriva dal modo di operare delle forze di questa cosa.* Così, per esempio, la nostra terra non potrebbe più durare, se il centro della sua gravità [*Mittelpunkt ihrer Schwere*] non si trovasse nel luogo più profondo e tutte le forze non operassero in equilibrio armonico su di esso e da esso. Ogni cosa sussistente porta dunque in sé, secondo questa bella legge naturale, la sua verità, bontà e necessità fisica come il nucleo del suo sussistere. ²¹

Il centro di gravità della sfera costituisce propriamente ciò che Hölderlin individua come la sua «particolare natura vivente» ²², cuore pulsante di energia che persiste nella dissoluzione di definite determinazioni spazio temporali (del «vor» e dell'«um») e scandisce il corso della storia, il succedersi dei modi dell'incontro tra uomo e natura – infine, la complessa metamorfosi del *Vaterland*.

Siccome però l'uomo singolo per se stesso può sussistere soltanto in un modo molto imperfetto, così con ogni società si forma un *Maximum superiore di forze tra loro cooperanti*. In stato di confusione selvaggia queste forze si scontrano fino a quando, secondo leggi infallibili della natura, le regole contrastanti si limitano reciprocamente e nasce una sorta di equilibrio [*Gleichgewicht*] e armonia del movimento [*Harmonie der Bewegung*]. Così le nazioni si modificano a seconda del luogo [*nach Ort*], del tempo [*Zeit*] e del loro carattere interno [*ihrem innern*]

¹⁸ Hölderlin a Wilmans, 28.09.1803, MA II, 925.

¹⁹ Hölderlin a Böhlendorff, 04.12.1801, MA II, 912.

²⁰ A. DE CIERI, *Il Bildungstrieb tra filosofia e scienza*, in «Johann Friedrich Blumenbach. Impulso formativo e generazione», 82-92.

²¹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, WzB VI, 647, corsivo dell'autore; tr. it. a cura di V. VERRA, *Herder. Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bari 1992, 302.

²² F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 62; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 72.

Charakter]; ognuna di esse porta in sé la misura della propria perfezione [*Ebenmaß ihrer Vollkommenheit*], che non è paragonabile a quella delle altre.²³

Il ritmo irregolare dell'energia snoda il filo conduttore della storia, intreccio di necessità naturale e potenziale libertà umana, a costituire quella che Herder definisce «una catena della cultura, in una linea curva molto irregolare»²⁴.

Hölderlin intravede in questo profondo vincolo storico, qualora esso sia riconosciuto e orientato con libertà, ovvero qualora sia risposta e non reazione, un effettivo servizio («ein eigentlicher Dienst»)²⁵ che l'uomo rende alla natura. E dunque, si tratta di intuire e captare il *come* – giacché il *dove* e il *quando* sono già dati – del centro di gravità dei tedeschi, che (così Iperione) ancora non sono uomini²⁶, ma che possono e debbono rimanere fedeli alla propria natura e portarla a compimento. Nell'intensificazione della sfera abitata, la libertà è commisurata alla capacità di persistere nella fedeltà a se stessi, né esistenza cieca e meccanica, né stizzito rinnegamento: il centro è dato, ereditato dall'intreccio di natura e storia; abitarlo significa in primo luogo serbarlo. Assieme alla metafora dell'abitare da intendersi nei termini di un rispondere all'ascolto è immediata l'immagine dell'operare dell'architetto: Hölderlin stesso coniuga misteriosamente lo sguardo poetico alla storia e l'architettonica del cielo²⁷.

L'architetto, propriamente, *non crea* un'abitazione, bensì la *rielabora*. Il suo progetto è abbozzo che segue a numerosi tentativi: esso, se immune ai dettami delle mode e del gusto, se rispettoso delle esigenze di chi abiterà realmente lo spazio progettato, non può che prendere avvio da un esercizio di ascolto. Riconoscere l'epicentro dato della sfera che potenzialmente attorno ad esso si sviluppa significa in primo luogo esplorare il territorio in cui il suo nucleo è posto (l'«um»), osservarne i colori e le forme, stare in ascolto dei suoni o rendersi amaramente conto dei frastuoni, aver cura dei profumi, spesso accorgersi

²³ J. G. HERDER, *Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit*, WzB VI, 649, corsivo dell'autore; V. VERRA, *Herder. Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, 304. Rispetto alla trasposizione di Verra «un Maximum superiore di forme tra loro cooperanti» (il corsivo è mio) traduco con «un Maximum superiore di forze tra loro cooperanti». L'originale recita infatti «ein höheres Maximum zusammen-wirkender Kräfte»: probabilmente la versione di Verra, che rende «Kräfte» con «forme», è frutto di un errore di battitura.

²⁴ Ivi, 650, corsivo dell'autore; V. VERRA, *Herder. Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, 305.

²⁵ Hölderlin al fratello, 04.06.1799, MA II, 769-770.

²⁶ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 754-755; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 172.

²⁷ Hölderlin a Leo von Seckendorf, 12.03.1804, MA II, 928.

preventivamente degli odori nauseabondi da cui la costruzione potrebbe essere infestata. E dunque il primo abbozzo di progetto va ridefinito, alcuni materiali, forme o strutture non *si accordano* al meglio a ciò che già è presente e attende una risposta architettonica. Progettare la sfera vuol dire non solamente studiarne lo spazio; è decisivo interrogarne il tempo, chiedendone la storia (chiedendo del «vor») e cercando di comprendere il *modo* in cui la storia stessa abbia consegnato quel territorio da abitare. L'operazione genealogica ha un significato enorme nel momento in cui ci si rivolga al passato, in fondo, per tratteggiare il volto del presente in modo più libero e più fedele.

Parallela al mutamento degli spazi e dei tempi è la metamorfosi dell'immagine ideale della sfera, ovvero del progetto di costruzione, affinché esso sia fedele al territorio in trasformazione. Abitare con libertà la sfera in cui si è posti significa allora, anzitutto, progettare una misura tra le possibilità estreme della cieca sottomissione alla propria natura («blinde Unterwerfung») e della più totale sregolatezza («Regellosigkeit»)²⁸, che invece la rinnega affatto: significa uscire da se stessi e aprirsi a ciò che è estraneo (è il movimento centrifugo), appropriarsene (è la forza centripeta) e intensificare il «Da-» ereditato, cercando una mediazione tra i due opposti, ridefinendosi in fedeltà, gioia e libertà.

Sul finire del 1798 Hölderlin si esprime in termini molto sinceri e passionali sulla ricerca che più lo affascina, lo tormenta e lo occupa in quel periodo, la questione dell'«elemento vivente» («das Lebendige»), concetto sul quale tornerà ripetutamente nel corso del 1799, parallelamente al progetto della rivista *Iduna*²⁹:

L'elemento vivente nella poesia [*das Lebendige in der Poësie*] è ciò che ora occupa più di tutto i miei pensieri e i miei sensi [*meine Gedanken und Sinne*]. Sento così intensamente quanto io sia ancora lontano dal coglierlo e tuttavia la mia anima intera vi si sforza affannosamente, e io ne sono spesso così scosso da dover piangere come un bambino quando sento come alle mie rappresentazioni, in questo e in quel punto, esso manchi, e nonostante ciò non riesco a tirarmi fuori dagli errori poetici [*poëtischen Irren*] tra cui vago.³⁰

²⁸ Hölderlin a Neuffer, 03.07.1799, MA II, 780.

²⁹ Il progetto hölderliniano, poi naufragato, è un esplicito riferimento a Herder, giacché rievoca il saggio *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*. Rinvio a J. G. HERDER, *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*, WzB VIII, 155-172.

³⁰ Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 710-711; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/20104. Sono minime le differenze rispetto alla traduzione della Portera.

Alla ricerca del carattere più intimo e peculiare del suo *Vaterland*, affinché questo centro sia preziosa indicazione per la traiettoria dell'impulso formativo, Hölderlin pare leggere nel «Lebendige» il nesso tra sfera dell'esistenza e linguaggio poetico. Il cuore del vivente palpita in una filosofia della storia che, snodandosi, è scandita dai modi peculiari in cui l'energia vitale prende corpo: il centro dell'esserci, di volta in volta delimitato dallo spazio che esso stesso non occupa e dal tempo in cui non sussiste, è vita in fermento che originariamente si contrae e si dilata, in quanto tempo e spazio di transito dal vecchio al nuovo, nel coincidere di dissoluzione e genesi. È «principio reale»³¹ che pulsa nell'eccedenza delle forze della natura, immuni alle cesure della storia, e nella persistenza di alcune forme resistenti al fisiologico momento di trapasso di un mondo.

Il nocciolo vitale di passato pregno di futuro è propriamente *natura*, comune agli uomini e ad ogni vivente, vincolo che stringe indissolubilmente ogni esistenza al cosmo di cui partecipa, entro il quale prende forma, si evolve e tende al proprio «Maximum», per poi confluirci nuovamente, deforme. Le ultime parole di Iperione sono felice ritratto di quest'immagine:

Dal cuore si dipartono e al cuore ritornano le vene e il Tutto è un'unica, eterna vita incandescente.³²

Cogliere l'elemento vivente nella poesia diviene necessario nel momento in cui l'impulso formativo voglia essere esperito con libertà: si tratta di individuare un *modo* in accordo con il nocciolo di realtà che già pulsa come nucleo energetico consegnato dalla storia; ancora, un modo in forza del quale questo fulcro di natura data possa intensificarsi, addensarsi, formarsi secondo la «misura della propria perfezione»³³. Canale privilegiato dell'impulso formativo, la posta in gioco è un modo essenzialmente artistico, etico, politico, religioso, e dunque estetico.

Etico. È cura nel cogliere il peculiare *modus vivendi* che sussiste nonostante l'accasciarsi su se stessa della sfera; essa, «mondo particolare divenuto ideale»³⁴, lascia traccia di sé nel residuo di natura che persiste al suo dissolversi.

³¹ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

³² F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 760; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 178.

³³ G. HERDER, *Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit*, WzB VI, 649; V. VERRA, *Herder. Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, 304.

³⁴ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

Parzialmente sopravvivono pratiche e costumi, benché vuoti del valore che avevano nell'orizzonte di senso precedentemente condiviso. Eppure, proprio in queste forme invecchiate, se sgravate della fermezza e dalla rigidità proprie di ciò che di esse resiste alla dissoluzione di un mondo, è da rinvenirsi il fulcro vitale in fermento, in attesa di una rinnovata conformazione. Il cuore che ne sta alla base è il tono di fondo di una melodia del passato, la quale esige ora un nuovo spartito, fedele eppur composto con libertà.

Il componimento si profila come esercizio etico, nondimeno è modo *politico*: proprio perché il suo cuore pulsa in ogni organo, la ridefinizione di un orizzonte valoriale, di pratiche e modi di vivere si prospetta frutto partecipato di condivisione comunitaria. Nutrendosi di rapporti e delle loro metamorfosi, l'intensificazione libera della sfera del «Dasein» non può che assumere una forma collettiva altrettanto libera. Il volto politico dell'abitare comunitario si fa dunque specchio reale di esistenze fedeli alla loro originaria anarchia.

Infine, il modo del vivere che l'impulso formativo tende a definire è altresì *religioso*, fintantoché i rinnovati rapporti che circoscrivono la sfera dell'esistenza nel suo crescere siano esperiti al di sopra della necessità fisica e morale che li connota. Se ciò accade, costante pratica di ristrutturazione di sé e apertura alle potenzialità di metamorfosi, ogni relazione è vissuta in modo più vitale e più variegato, più profondo e pervasivo: è esperienza di bellezza e redenzione, è esperienza del divino.

L'oggetto del «Bildungstrieb» diretto al compimento della natura si prospetta dunque come un ringiovanimento di modi fedeli al «Lebendige» e al contempo liberi rispetto ad esso: etici, politici e religiosi, la loro comune matrice è estetica, ciò che ne rappresenta la fusione è l'arte. Nel cosiddetto “discorso di Atene”, in *Hyperion*, l'arte è misteriosamente definita come «la prima creatura della bellezza umana e della bellezza divina»³⁵.

La questione si fa più articolata in una lettera di Hölderlin indirizzata al fratello risalente all'estate del 1799, arco di tempo in cui il poeta sta intensamente riflettendo sull'elemento vivente, come epicentro di energia in grado di accordare natura e arte realizzando un accordo storico tra il principio di realtà e il modo del linguaggio. Sintesi di disposizione naturale e potenziale libertà artistica, l'impulso

³⁵ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 683; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 99.

formativo rappresenta la via di intensificazione del nocciolo elementare dell'autocoscienza («das Lebendige») destinato a formarsi come sfera.

E proprio questa via, che gli uomini per la maggior parte percorrono ciecamente, spesso di malumore e con ripugnanza, e troppo spesso con una generale viltà, indicare loro questa via, cosicché essi la percorrano con occhi aperti e letizia, questo è compito della filosofia, dell'arte bella e della religione, che sorgono esse stesse da quell'impulso. La filosofia porta a coscienza quell'impulso, gli indica il suo oggetto infinito nell'ideale e in sua virtù lo rafforza e lo purifica. L'arte bella rappresenta a quell'impulso il suo oggetto infinito in un'immagine vivente, in quel mondo superiore; la religione gli insegna a presagire e a credere in quel mondo superiore proprio là, dove esso lo cerca e lo vuole creare, ovvero nella natura [*in der Natur*], in quella sua peculiare [*in seiner eigenen*], e nel mondo dato tutt'intorno [*in der ringsumgebenden Welt*], come una disposizione nascosta [*verborgene Anlage*], come uno spirito [*Geist*] che voglia essere dispiegato.

Filosofia, arte bella e religione, queste sacerdotesse della natura [*Priesterinnen der Natur*], agiscono dunque in primo luogo sull'uomo, sono qui per lui, e solamente nella misura in cui esse gli conferiscono la sua reale attività, che opera immediatamente sulla natura, una direzione nobile, forza e gioia, solo allora anche quelle operano sulla natura e operano realmente in modo mediato su di essa. Queste tre, e in particolare la religione, fan sì che l'uomo, al quale la natura si abbandona come materia della sua attività, materia che esse racchiudono nella loro infinita organizzazione come una potente *ruota motrice*, che l'uomo non si creda loro maestro e signore, e si chini in ogni sua arte e attività, modesto e pio, al cospetto dello spirito della natura [*vor dem Geiste der Natur*] che egli porta in sé [*in sich*], che egli ha attorno a sé [*um sich*] e che gli dà materia e forze; poiché l'arte e l'attività degli uomini, benché tanto abbia fatto e tanto possa fare, non può comunque creare l'elemento vivente [*Lebendiges*], non può produrre da se stessa la materia originaria [*Urstoff*] che trasforma e rielabora, può accrescere la forza creatrice, ma la forza [*Kraft selbst*] in sé è eterna, né è prodotto dell'opera umana.³⁶

Il cuore pulsante di vita su cui il «Bildungstrieb» opera è indicato dalla filosofia, che ha l'arduo compito di riconoscerlo e portarlo a coscienza; l'arte bella lo rappresenta poi in un'immagine che sia fedele alla sua vitalità e al contempo il più possibile libera. La religione accredita quest'opera viva dell'arte: essa è figurazione di un mondo superiore pregno di una più intima, pervasiva e variegata connessione tra uomo e natura, il cui grado di libertà è dato dall'accordo armonico tra la natura umana e la natura che circonda l'uomo nel tratto comune di cui ambedue partecipano.

Di fatto, la religione ha il compito di garantire la *sussistenza* del volto di un mondo presagito e creduto, condiviso e partecipato in un «intero armonico dei modi di vivere»³⁷; essa si profila dunque come strumento di fede in una superiorità presente e riconosciuta nella natura – è natura, questa, nei termini di

³⁶ Hölderlin al fratello, 04.06.1799, MA II, 770, corsivo dell'autore.

³⁷ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 60.

vita, energia, forza eterna. Dell'elemento vivente prendono parte, infatti, l'uomo e ogni altra vita che lo circonda, poiché è in gioco il pulsare di una forza consegnata dal fluire della storia, presente e comune a tutto ciò che vive: è questa la ragione per cui di estrema importanza è il momento dell'intuizione, del riconoscimento e dell'accoglienza dell'epicentro vitale della sfera a venire. Questo fulcro inesausto di energia nutre tanto il principio di realtà *data* come originaria materia di rielaborazione, quanto l'immagine vivente *creata* dall'arte; il loro accordo armonico, l'intensità, la densità e il compimento della sfera abitata storicamente da uomo e natura si misurano allora in virtù della libertà con cui l'impulso formativo è condotto.

Religione, arte e filosofia sono sacerdotesse della natura in forza della loro capacità di intuire, presentificare, veicolare e rendere possibile la partecipazione del «Lebendige», fulcro di un mondo a venire: essenzialmente *artistiche*, esse rappresentano «il punto di vista dell'umanità»³⁸, il suo destino politico.

L'arte non è un diversivo («Zerstreuung»)³⁹, una sfumatura più accesa che spicca tra i toni grigi di monotonia delle consuete necessità. La libertà resa all'arte, come ben chiaramente emerge tra le righe del *Fragment philosophischer Briefe*, non è affatto da intendersi come parentesi (ri)creativa; in questi termini essa perderebbe il suo afflato rivoluzionario – non vi sarebbe alcuna primavera a venire, né alcuna celeste pioggia ristoratrice, né, ancora, alcuna giovinezza del mondo. L'arte non è nemmeno un gioco («Spiel»)⁴⁰: è difficile, qui, non leggere un riferimento ai *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Certo, nobile è il tentativo di Schiller di celebrare l'esperienza della bellezza ponendola a risoluzione dell'umano conflitto tra ragione e passione – tentativi di conciliazione che si presentano come vissuto ordinato, composto, moralmente elevato e

³⁸ Importante testimonianza dello sforzo filosofico e poetico di Hölderlin nell'estate 1799 è una lettera inviata a Schelling, in cui ancora una volta è discussa la relazione tra l'impulso formativo e l'elemento vivente nell'arte. Hölderlin riprende ripetutamente il concetto di «Humanität» negli stessi termini in cui Herder lo utilizza nelle *Ideen*, ovvero come ideale di perfettibilità e compimento cui l'uomo è destinato, storicamente determinato in modo differente di epoca in epoca. Sulla stessa linea, Hölderlin si esprime a proposito del suo progetto di rivista («Iduna»), che si propone essenzialmente «storicamente e filosoficamente formativa in generale, dal punto di vista dell'umanità». Hölderlin a Schelling, luglio 1799, MA II, 792-793.

³⁹ Hölderlin al fratello, 01.01.1799, MA II, 727; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 8. Rispetto alla traduzione della Portera, che rende «Zerstreuung» con distrazione, utilizzo il termine «diversivo», poiché più mi sembra rendere l'effetto della considerazione dell'arte cui Hölderlin intende opporsi.

⁴⁰ Ibid.; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 4.

nondimeno percepito dai sensi. Schiller sembra talvolta parlare dell'arte nei termini di un esercizio etico, così come Hölderlin, del resto. Tuttavia per Schiller l'impulso al gioco è esercizio nei termini di uno sforzo costante di mediazione tra due umane tendenze: bello è il risultato ideale della loro combinazione. Hölderlin capovolge quest'impostazione: bellezza sta all'origine, artistico è ogni modo di stare al mondo dell'uomo, etica è la pratica di libertà architettonica che costantemente va comprovata, interrogata, ricollocata. L'intensificazione del «Dasein» nel suo formarsi come sfera rappresenta, come si è detto, il modo artistico che porta a compimento quello che Hölderlin chiama «l'originario naturale». Questo volto storico dell'abitare umano, l'arte, è essenzialmente linguistico. Vi è forse umanità, al di fuori del linguaggio?

Nel bosco.

Ma in capanne abita l'uomo e si ricopre
 di pudichi abiti, giacché è più fervido
 più sollecito anche, e a serbare [*bewahre*] lo spirito,
 come la sacerdotessa serba la fiamma celeste,
 a ciò mira il suo intelletto.
 E per questo gli è dato l'arbitrio e l'eccelsa potenza
 di fallire [*fehlen*] e adempiere [*vollbringen*], a lui, simile agli Dei, all'uomo,
 il più pericoloso dei beni [*der Güter gefährlichstes*], il linguaggio [*Sprache*]
 gli è dato affinché operoso [*schaffend*], distruggendo [*zerstörend*], e
 soccombendo [*untergehend*] e ritornando [*wiederkehrend*] alla sempre vivente,
 alla maestra e madre, egli testimoni che cosa
 sia, per aver ereditato [*geerbet*], appreso da lei ciò
 che ha di più divino, l'amore che tutto serba [*die allerhaltende Liebe*].⁴¹

L'arte è onere e onore dell'umano, prova della sua libertà, giacché può errare oppure portare a compimento, esistere nella povertà dei rapporti meccanicamente determinati e poi costruiti, o piuttosto amplificarne la sfera.

Ogni sfumatura della dilatazione densa del «Dasein» come gemma di autocoscienza è linguistica. Per questa ragione *il linguaggio, ovvero il modo dell'impulso formativo*, rappresenta il bene più pericoloso, giacché, eccentrico, crea e disfa le relazioni in forza delle quali un mondo sussiste. Il linguaggio può e deve accordarsi all'eccedenza ereditata dalla natura, ovvero a «ciò che permane»: è segno di gratitudine e testimonianza che vivifica la spontaneità naturale del «Lebendige» in un'organizzazione più formata. È, infine, trama di continuità tra

⁴¹ F. HÖLDERLIN, *Im Walde*, MA I, 265; L. REITANI, *Nel bosco*, 757.

natura e arte, capace, se esperito in modo libero, di nobilitare l'arte nel suo valore etico, politico e religioso, quale specchio della natura. Nel discorso di Atene Hölderlin annuncia questo stesso vincolo, il continuum tra natura e arte, in termini di autocoscienza – a partire dalla pregnanza del «Gefühl»:

In essa [nell'arte; *nota mia*] l'uomo divino ringiovanisce [*verjüngt*] e ripete [*wiederholt*] se stesso. Vuole sentirsi [*sich selber fühlen*], e per questo si pone di fronte alla propria bellezza.⁴²

2. Esistenza e linguaggio: una teoria

Riconsegnare l'esistenza al linguaggio rendendola testimone del suo continuo rinnovamento è disegno condiviso da Herder e Hölderlin. Benché entrambi si muovano entro il medesimo vastissimo campo abitato da filosofia e letteratura, Herder si spende a più riprese in numerosi suoi scritti nell'elaborazione di una teoria, mentre Hölderlin pare tacitamente appoggiarsi al suo sostegno filosofico e, a partire da qui, proporre possibilità di pratiche linguistiche rigenerate e rigeneranti. Laddove Herder ripensa il linguaggio in termini di relazione spaziale e temporale, tra l'interno e l'esterno, tra ciò che è consegnato dal passato e quanto il presente ha da portare a compimento, e ancora come termine medio tra la variegata ricettività dei sensi e la creatività unificante della facoltà immaginativa, Hölderlin è piuttosto alla ricerca dell'elemento vivente in forza del quale riaccordare l'esistenza al linguaggio in un reciproco rinnovamento storico. Herder, filosofo, espone teorie sulla natura del linguaggio; Hölderlin, poeta, offre parole da praticare.

Ben al di là del celebre *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, della riflessione di Herder sul linguaggio è pregno ogni scritto, fin da *Zum Sinn des Gefühls*: è qui, anzitutto, che la valorizzazione della pregnanza del «Gefühl», come nucleo primo di autocoscienza, si apre alla considerazione dell'uomo nella

⁴² F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 683; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 99.

sua interezza. In un terreno in cui ogni discorso sull'uomo è riformulato in termini di incontro denso, è inevitabile che la speculazione herderiana abbracci la dimensione gnoseologica in modo del tutto particolare, prendendo a poco a poco le distanze dalla filosofia critica e confluendo in una metacritica.

Quello di Herder è un intento chiaro già dagli esordi filosofici: si tratta di pensare «una fisiologia dell'anima e del corpo»⁴³ che permetta di restituire consistenza e vitalità all'astratto «Ich bin Ich». Compattato il soggetto e consegnatolo al campo della fisica⁴⁴, i modi dell'incontro con se stesso e con il mondo si costituiscono in primo luogo come forza, spazio e tempo, tanto ad un livello elementare dell'autocoscienza, quanto nel suo prendere posizione come sfera – l'abitare dell'uomo è frutto di un'accurata pratica di esplorazione del luogo in cui è posto. Herder insiste su quella che potremmo definire la fisiologica condizione di *erede* propria dell'uomo⁴⁵, fatto che ha come diretta conseguenza la potenziale intensificazione della sua dimensione ricettiva, onere e onore della fase architettonica dell'ascolto.

Seguendo l'esperienza, vediamo che l'anima non tesse, non sa, non conosce nulla *a partire da sé*, bensì solo ciò che la totalità del mondo le sospinge dall'interno e dall'esterno e ciò che il dito di Dio le indica. Dal regno di cui parlava Platone non le arriva proprio nulla; non si è posta da sé nel luogo [*Platz*] ove si trova, non sa neppure come vi sia giunta. Ma essa sa, o dovrebbe sapere, che può conoscere solo ciò che questo luogo le mostra, che non vi è affatto uno specchio dell'universo che si crei *da se stesso*, e neppure un infinito accrescersi della sua forza positiva verso un'onnipotente egoità. Essa frequenta una scuola che non si è assegnata essa stessa, ma che è stata istituita dalla divinità, deve pertanto utilizzare gli stimoli [*Reize*], i sensi [*Sinne*], le forze [*Kräfte*] e le occasioni [*Gelegenheiten*] che le furono resi partecipi attraverso una fortunata, immeritata eredità [*eine glückliche, unverdiente Erbschaft*], oppure ritrarsi in un deserto dove la sua forza divina perde forza e chiarezza. L'astratto solipsismo, dunque, per quanto possa essere solo linguaggio scolastico, mi sembra opposto alla verità e al manifesto corso della natura.⁴⁶

⁴³ J. G. HERDER, *Zum Sinn des Gefühls*, WzB IV, 236.

⁴⁴ Ivi, 237. A partire dallo scritto in questione Herder individua i modi dell'esistenza dell'uomo nello spazio, nella forza e nel tempo: ciò che muta, nel corso delle produzioni, è la loro funzione, la scala valoriale che essi formano. Nella *Metakritik*, il frutto ultimo della fatica speculativa di Herder, «lo spazio e il tempo altro non sono che gli intermediari nei quali la forza agisce». J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 368, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 53.

⁴⁵ La medesima caratterizzazione del «Dasein» è uno dei fulcri della riflessione di Hölderlin fin dall'inizio, basta ricordare uno dei primissimi abbozzi a *Hyperion*. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Ich sollte das Vergangene...*, MA I, 488.

⁴⁶ J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, WzB I, 354-355, corsivo dell'autore; F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1, 122.

Riconoscere che il luogo circoscritto dal «Da-» è dono che va al di là delle ragioni di merito costituisce il primo indispensabile passo verso una più profonda comprensione della finitezza dell'uomo, delle limitazioni e dell'indigenza di cui vive. L'esistenza non gli appartiene: l'uomo è piuttosto il custode di un dono che mai diviene sua proprietà, poiché nessuna forma di vita può essere imprigionata in rapporti cosali. È la realtà stessa a smentire continuamente la facile e rischiosa conversione dell'eredità ingiustificata in virtù della quale l'uomo c'è (lo stesso «Dasein») con un bene di proprietà che esige una difesa egoista. Comprendere l'impossibilità di una tale identificazione significa aprirsi alla possibilità di una trasfigurazione dei modi dell'esistenza che prende avvio da una pratica di gratitudine. Riconoscere il dono dell'è che prende corpo in un *ci* si traduce in un rendere grazie. A chi? A che cosa? *A niente e nessuno in particolare, o più probabilmente a tutto*, alla vita stessa, alla natura comune ad ogni vivente al di là della distinzione tra uomo e natura⁴⁷, al nocciolo ultimo non ulteriormente divisibile⁴⁸ dell'essere che è da sempre e sempre sarà, cadenzato dai cicli del suo fiorire e appassire.

Nel saggio *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* Herder si sofferma a lungo sul concetto di stimolo («Reiz»), l'elementare e più immediato luogo di transito tra “interno” ed “esterno”, momento di massima profondità nel processo esperienziale e dunque figura primaria della relazione. Lo stimolo

⁴⁷ Il sentimento di gratitudine per il solo fatto immeritato dell'umana esistenza è ben espresso nella “Professione di fede del Vicario Savoiano” di Rousseau, che dopo aver constatato la nobiltà dell'uomo nell'ordine dei viventi esclama: «Questa riflessione, più che inorgogliarmi, mi commuove, poiché tale condizione non è frutto di una mia scelta, né poteva derivare dai meriti di un essere che non esisteva ancora. Posso io vedermi privilegiato in tal guisa, senza compiacermi dell'onorevole posizione che occupo e senza benedire la mano che me l'ha assegnata? Da questo primo tornar col pensiero a me stesso, sento nascermi in cuore un sentimento di riconoscenza e benedizione per l'autore della mia specie, e da tale sentimento scaturisce il mio primo omaggio alla Divinità benefattrice. Adoro la potenza suprema, commosso dalla bontà delle opere sue. Non ho affatto bisogno che mi venga insegnato questo culto: me lo detta la natura stessa.», in J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, 376-377. Al giorno d'oggi, analoghe parole di gratitudine sono significativamente rievocate da D. Goldoni: «Propongo che il cuore della filosofia sia un *ethos*: la gratitudine verso l'esistenza, che, nella sua nudità, nessuno si è guadagnato e perciò non dà ragione di rivendicare nei suoi confronti delusioni di attese e risarcimenti futuri. Si è avuto già molto da quando si è nati, se si ha di che vivere in salute e in buona compagnia: più di quanto si sia meritato.», in D. GOLDONI, *Parola, mano, cuore*, in «Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini», a cura di R. DREON, G. L. PALTRINIERI, L. PERISSINOTTO, Milano 2011, 770.

⁴⁸ J. G. HERDER, *Versuch über das Sein*, WzB I, 19.

costituisce il veicolo di un perenne passaggio di forze incapace di fissarsi, in quanto altalena di pulsazioni centripete e centrifughe⁴⁹.

Si è mai visto qualcosa di più meraviglioso di un cuore che batte [*schlagendes Herz*] con il suo stimolo inesauribile [*unerschöpflichen Reize*]? Un abisso di interne forze oscure, l'autentica immagine dell'onnipotenza organica, che è forse più profonda del dinamismo di soli e terre. E dunque lo stimolo si espande da questa fonte e abisso inesauribili nell'intero nostro io, anima ogni piccola fibra in gioco; tutto secondo una semplice legge uniforme.⁵⁰

L'unica legge secondo la quale pulsa lo stimolo, così come l'immagine del cuore evoca immediatamente, vive di attrazione e repulsione, senza posa dilata e condensa la natura scandendone la metamorfosi, dissolvendo e formando corpi. È energia vitale continuamente alla ricerca di organi in cui possa manifestarsi: lo stimolo costituisce la dimensione elementare in cui si crea il rapporto di intersezione e partecipazione di attività ricettiva e spontanea.

L'abisso di tutti gli stimoli e le forze organiche sembra alternativamente [*wechselseitigen*] traboccante d'energia [*Überströme*]: la scintilla della creazione si accende e diviene un nuovo io, la spinta motrice di nuove sensazioni e stimoli, un terzo cuore batte.⁵¹

Si tratta di un passaggio decisivo: è in gioco l'alternarsi di misura ed eccesso di vita. Tempi e spazi entro i quali le forze pulsano⁵² in modo ordinato e si costituiscono come organizzazioni equilibrate si succedono a tempi e spazi che paiono logori, poiché incapaci di contenere l'eccedenza delle forze e degli stimoli. Quest'ultima fase segna il disgregarsi delle forme, dighe travolte da energia

⁴⁹ «Ben diverso dall'impulso esterno, necessario a dare movimento alla macchina corporea, il *Reiz* è il pungolo interno che anima la materia organica, la sollecita alla ricerca fuori di sé di elementi ad essa affini, per tornare nuovamente a sé arricchita di nuovo nutrimento. Questo stimolo è la scintilla che muove l'intero organismo in un costante alternarsi di espansione e contrazione che Herder pone a fondamento tanto dei processi fisiologici quanto di quelli psicologici.», in I. TANI, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, 65-66.

⁵⁰ J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, WzB I, 332; F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 102.

⁵¹ Ivi, 336; F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 105. Mi discosto leggermente dalla traduzione della Marelli, che rende «im wechselseitigen Überströme» con «(sembra trovarsi) periodicamente in una condizione di sovrintensità»: la sua versione pare infatti concentrata esclusivamente sul valore temporale dell'aggettivo «wechselseitig», tralasciando altre possibili sfumature della reciprocità.

⁵² Le esistenze del mondo «costituiscono dunque, se si vuole, fenomeni modificati delle forze divine, ciascuna secondo il luogo, secondo il tempo e secondo gli organi nei e con i quali appaiono.», in J. G. HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, WzB IV, 703.

straripante, un eccesso di vita destinato ad accendere la scintilla della creazione e pulsare in un nuovo cuore. Il riferimento di Herder al «traboccare» delle forze all'origine di una nuova esistenza ricorda l'«inesausto e inesauribile dei rapporti e delle forze»⁵³ di cui parla Hölderlin in *Das untergehende Vaterland ...*, nei termini di residuo denso, vitale e fecondo di vite a venire.

Nella misura in cui l'intento di Herder in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* risponde alla volontà di fare luce sul percorso esperienziale e conoscitivo dell'uomo, mettere in campo l'equivalenza tra esistenza ed esperienza è un passo determinante. L'analisi prende avvio con una riflessione sul concetto di «Reiz» come figura minima e oscura del processo del sentire: la vita stessa è stimolo, incessante pulsare di forze che si contraggono e si dilatano⁵⁴. Del resto, che vita sarebbe se non fosse, appunto, *viva*, continuamente coinvolta nel movimento di composizione e disgregazione di esistenze che è l'esperienza? Ovvero, che vita sarebbe se non fosse esperienza?

La reversibilità di esperienza ed esistenza è oggetto di discussione nella prima parte della *Metakritik*, laddove la ragione decisiva di decostruzione dell'apparato kantiano è data dall'inconsistenza della struttura aprioristica dell'umano⁵⁵. Ciò che per ogni singolo «Dasein» costituisce l'azione reciproca delle forze di attrazione e repulsione⁵⁶, ovvero la stessa sua ragione di esistenza, assume un valore particolare in riferimento all'uomo. La forza attrattiva rappresenta perlopiù la disposizione ricettiva, sensoriale, senziente: emblema del lato indigente e vulnerabile dell'umano, ma anche fonte della sua apertura e disponibilità all'accoglienza di stimoli, essa può essere alimentata e convertita in pratiche di attenzione, raccoglimento silenzioso, cura della sfera abitata. La forza centripeta, al contrario, si traduce sostanzialmente nella disposizione creativa dell'umano,

⁵³ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72-73; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

⁵⁴ J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, WzB I, 331; F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 101.

⁵⁵ La critica di Herder a Kant suona decisa: «Giudizi che siano nell'animo nostro prima e in assenza di ogni esperienza, sono, perché privi totalmente di contenuto, giudizi vuoti, vale a dire non sono giudizi; infatti, anche quando dico $A=A$ l'oggetto A mi deve esser dato come pensabile, cioè come un *concetto interno dell'esperienza* [innerer Erfahrungsbegriff], altrimenti non ho pensato né detto nulla.», in J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 340, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 24.

⁵⁶ «Anziehung und Zurückstoßung», in J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 407; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 81.

come capacità rappresentativa e formativa, nutrita dal desiderio di espandere la propria sfera, incrementando lo spazio d'esistenza grazie alle proprie produzioni e attività – la ricerca dell'autonomia è la sua principale sorgente. Fin dal primo ed elementare momento d'esperienza, e dunque di coscienza (il «Gefühl»), ambedue le dimensioni connotano i modi d'incontro dell'uomo con se stesso e con la realtà tutta⁵⁷. È un labile confine, quello che separa la posizione di Herder da ricadute dualistiche, eppure è mantenuto, in virtù dello sforzo continuo di trattenere la pregnanza unitaria dell'umano⁵⁸, poiché l'uomo tutto è fatto «per ricevere e dare, per azione e gioia, per agire e patire»⁵⁹.

L'intera riflessione di Herder è frutto del suo primo e decisivo passo filosofico, quello cioè di individuare nel concetto di «forza» la struttura elementare tridimensionale della relazione. L'attività di unione e separazione – dilatazione e contrazione – non si dà né esclusivamente in senso orizzontale, né esclusivamente in senso verticale, né nella sola dimensione dello spazio, né in quella del tempo: la relazione intesa come forza è densa, folta, vitale e variegata, ha un'intensità sferica eccedente rispetto alla superficie piana entro la cui cornice è immediato figurarsi la forma basilare del rapporto. Sulla base del “concetto” di relazione nei termini di forza, Herder sviluppa e organizza le intuizioni dei primi scritti sul «Gefühl»: si tratta di spunti che, rielaborati, approfonditi e puntualmente ordinati, prendono forma nella *Metakritik*, non solo metacritica alla filosofia critica di Kant, ma anche autonoma elaborazione filosofica. La ricchezza di questo testo rivoluzionario permette di avvalorare la vitalità che costituisce il fulcro delle opere di Hölderlin.

⁵⁷ «La distinzione di Kant tra passività della sensazione, empirica e soggettiva, e attività oggettivante dell'intelletto, tra materia data ai sensi e forma data dai concetti puri, deve infatti essere corretta nel senso di una compresenza di materia e forma già a livello della sensazione. Alla luce delle nuove interpretazioni energetiche del vivente Herder modifica quella polarizzazione kantiana in cui si riflette ancora il classico paradigma meccanicistico, nel senso di una compresenza di oggettivo e soggettivo nella relazione stessa. [...] Ma se i sensi già selezionano e formano le rappresentazioni viene meno la necessità di un ponte tra l'elemento formale e quello materiale della conoscenza.», in I. TANI, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, 79-80.

⁵⁸ «È una e una sola l'anima che pensa e che vuole, che intende e che sente, che ragiona e che desidera. Tutti questi poteri sono così prossimi tra loro, non soltanto nell'uso, ma anche nello sviluppo e forse nella loro origine, sono così intrecciati quando operano insieme, che dando nomi diversi a diverse manifestazioni non dobbiamo figurarci di avere denominato poteri diversi.», in J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 319; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 6-7.

⁵⁹ J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, WzB I, 334; F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 103.

Al capovolgersi dell'estetica trascendentale kantiana e al concretarsi dell'esistenza come vivo processo esperienziale privo di un apparato che lo preceda e ne condizioni i modi dell'esserci, l'uomo di Herder, anzitutto, prende corpo come forza organica. L'esistenza, in tutta la concretezza, lo spessore e il peso del suo esserci come ardente brama di vita, costituisce l'unico possibile prius: spazio e tempo sono dunque prodotti del «Dasein» dell'uomo che, in virtù del suo fisiologico fare esperienza (o, il che è lo stesso, in virtù del suo fisiologico *essere in esperienza*), al contempo subisce e realizza misure di spazio e tempo. Subisce e realizza: l'accostamento dei due verbi rende ragione delle due complementari dimensioni dell'esperienza, in cui mai l'uomo è semplicemente attore (signore onnipotente, sarebbe un Dio), né, tuttavia, è esclusivamente spettatore (può esimersi dall'asservimento al meccanismo naturale che pur lo coinvolge).

Se vogliamo ricondurla ad un concetto comprensibile, l'Estetica trascendentale non può definirsi altrimenti che un'*Organica*, ossia una scienza dell'essere [*Wissenschaft des Seins*], non in quanto questo si limita a rendere in qualche modo possibile lo spazio e il tempo, ma perché *esprime* se stesso, *si presenta*, e *attraverso se stesso costituisce lo spazio e il tempo*. Questo è il solo *a priori* attivo che sia dato pensare: se si considerano lo spazio e il tempo come intuizioni di per sé date, si annulla il vero prius, che è *l'esistenza di una forza continuamente esplicante un'energia attiva* [*das wahre Prius des Daseins daurender energischer Kraft*], e grazie alla quale soltanto spazio e tempo possono *diventare* misure esteriori.⁶⁰

L'energia, il solo *a priori* pensabile, è la natura stessa dello «Sein», forza concentrata nel dono di un «Da-» che fa esperienza. Da che c'è, sa di sé poiché si sente: l'intuizione decisiva di *Zum Sinn des Gefühls*⁶¹, si articola ora in un'organica del corpo nei modi di spazio, tempo e forza.

Spazio, anzitutto, poiché il «-ci» in questione costituisce il centro intorno a cui si intensifica la sfera dell'esistenza, nel passaggio dal «trovarsi» all'«abitare».

1) Noi *siamo* e, più precisamente, siamo *con altri*; il *dove* noi siamo inerisce alla nostra esistenza, proprio come il *dove* di quelli che non sono noi. Questo *dove* si dice *luogo* della nostra esistenza [*Ort unsers Daseins*]; noi *lo occupiamo*, il che significa che un altro non può in questo stesso istante trovarsi *dove* siamo.

⁶⁰ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 368-369, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 54.

⁶¹ «Ich fühle mich! Ich bin!» J. G. HERDER, *Zum Sinn des Gefühls*, WzB IV, 236.

2) Il nostro essere è *delimitato* [*umgrenzt*], e dove noi *non* siamo possono esserci altri: questo dove che nega lo chiamiamo *spazio* [*Raum*].⁶²

La prospettiva di Herder è sicuramente suggestiva e certo, se da un lato pare ricondurre l'uomo al centro del processo esperienziale e farne misura dello spazio, dall'altro lato elude il rischio antropocentrico indicando nel medesimo centro, capace di misura, il condizionamento strutturale dell'umano. Il «Da-» è in effetti al contempo termine di riferimento dello spazio e suo limite, poiché è un dove localizzato: il fatto del «-ci» costituisce la condizione dello spazio che a sua volta è condizionata dallo spazio stesso. Se non *ci* fossi, non *acquisirei* certo il concetto di spazio, né *potrei sapere* del mio essere circoscritto nel dove che occupo e dunque di essere condizionato nello spazio.

Ciò che ancora pone problema è il modo dell'esperienza: sembra mancare il tramite del passaggio dall'esserci spazialmente delimitato al sapersi spazialmente delimitato. Nella concretezza dei fatti – giacché di fatti (l'esistenza immotivata del «Da-») e concretezza (la fisicità del dove) stiamo parlando – come esperisco lo spazio? Come divengo cosciente del luogo che occupo? Dal fatto che la mia esistenza sia strutturalmente un determinato spazio occupato non segue immediatamente che io ne sia consapevole e possa così acquisire il concetto stesso di spazio. Si tratta di una questione cardine: sviscerandola, Herder rimette realmente in gioco l'esistenza come corpo. Lo spazio è frutto della sensazione («Empfindung») del limite; la misura dello spazio è conferita dal movimento («Bewegung») grazie al quale il limite viene oltrepassato; la vista è il senso per eccellenza capace di percepire il movimento e guidarvi gli altri sensi; l'occhio, infine, è il suo organo⁶³.

Vedo: immediatamente percepisco la distanza che mi separa da ciò che vedo; si formano un dentro e un fuori che circoscrivono il perimetro basilare (il «-ci») del mio esserci. Guardo: ciò che sta fuori si sposta e si differenzia in singolarità

⁶² J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 350, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 33.

⁶³ Ivi, 350-351; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 33-34. Il senso della vista rappresenta ora il modo eminente della sensazione in grado di fornire il concetto di spazio, occupando il posto precedentemente assegnato al «Gefühl». Non si può tuttavia parlare di una sorta di sostituzione del senso del tatto con il senso della vista: *Zum Sinn des Gefühls* è una composizione non ancora matura in cui Herder inizia a costruire la propria Organica a partire da un "concetto", quello di «Gefühl», che non indica solamente il senso del tatto, bensì comprende un più vasto e profondo «sentire», matrice di ogni altro modo della sensazione. Rinvio a J. G. HERDER, *Zum Sinn des Gefühls*, WzB IV, 236.

distinte le une dalle altre, delimitate, eppure dai mobili confini; si forma un sopra, un sotto, un accanto, un ordine e un disordine. La vista rappresenta il senso maestro della distanza e della differenza, permette l'esperienza elementare dello spazio, la quale costituisce a sua volta una forma immediata dell'autocoscienza. Alla tesi kantiana secondo cui lo spazio non sia un concetto empirico bisognoso dell'apporto esperienziale («Erfahrungsbegriff») Herder risponde:

Certo che lo è, anzi, è la nostra prima esperienza [*unsre erste Erfahrung*], posta [*gesetzt*] e data [*gegeben*] con la nostra esistenza finita [*beschränkten Dasein*] nell'universo. Abbiamo portato al mondo *con noi stessi* lo spazio, cioè un *fuori di* e un *accanto ad altro* [*ein Außer- und Nebeneinander*], un qualcosa di rappresentato in *luoghi* diversi, e abbiamo portato con noi anche un'anima, capace di *avvertirlo*, di *prenderne atto*. L'esperienza dello spazio era dunque connaturata, congeniale per l'intelletto alla nostra forma organizzata, alla nostra esistenza finita, e tutto ha contribuito a risvegliare e sviluppare nelle nostre membra una coscienza [*Innewerden*] di noi stessi, accanto ad altri che non siamo noi, cioè nello spazio. Già la distinzione [*Unterscheidung*] «io e non io» era un concetto empirico dello spazio [*Erfahrungsbegriff*]: questo concetto ci è *dato*, in noi e *fuori* di noi, inseparabile dalla nostra esistenza [*unabtrennlich vom unserm Dasein*].⁶⁴

Autocoscienza e coscienza si evolvono parallele all'evolversi della percezione dello spazio; a dire che percepisco me stesso nella misura in cui avverto anzitutto il luogo che occupo, distinguendomi dallo spazio che sta fuori di me. Esso, questo spazio libero, funge per me da specchio in cui possa riflettermi e vedermi, per l'appunto, e, così come il «non-io», mi conferisce la misura di me stesso. A partire dall'epicentro in cui sono posto («gesetzt») e che mi è dato («gegeben») sono strutturalmente cuore pulsante che si contrae e si dilata, formando e deformando senza posa i confini della mia sfera⁶⁵. Il mio luogo e lo spazio circostante mutano, avverto me stesso e la realtà di fronte a me di volta in volta differenti, autocoscienza e coscienza si intensificano, la sfera che occupo si espande e include in sé il campo del mio agire più o meno meccanico.

A questa estensione del mio luogo è direttamente proporzionale la sua rarefazione: la percezione dello spazio è data dal progressivo confluire dei numerosi modi del sentire, che tuttavia, nel loro affinarsi, prendono le distanze

⁶⁴ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 353-354, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 36-37.

⁶⁵ Fin dalla sua fase elementare, in cui è lo stimolo a giocare il ruolo determinante, la Tani definisce il percorso esperienziale come un «processo di andirivieni, sintesi di ricezione e sforzo attivo» che «non può essere collocato univocamente né dalla parte dell'oggetto né quella parte del soggetto.», in I. TANI, *L'albero della mente. Sensi, Pensiero, Linguaggio in Herder*, 94.

dall'esperienza. Al loro mutare e al loro perdere peso, cambia conseguentemente lo spazio che percepisco, fino a voler elevarsi a «concetto intellettuale puro, cioè assolutamente non sensoriale»⁶⁶. Il vedere quanto mai concreto si evolve in un vedere sempre più meta-fisico, l'organo dell'occhio tende a cedere il posto all'organo intellettuale, la sfera che occupo sconfinata nel presente all'interno di una filosofia della storia. La mia immagine allo specchio si fa opaca, ne è smorzata la lucentezza, indebolita la vitalità: è una fisiologica e nondimeno rischiosa metamorfosi; eppure, come mi vedo? Quale realtà vedo? O meglio, i miei occhi vedono ancora?

Come autocoscienza *vedo* la mia stessa immagine, traccio i contorni della sfera che abito. Trattenere la pregnanza delle percezioni visive è, ancora una volta, frutto di esercizio, attenzione e cura dei dettagli, laddove il «vedere» diventa «osservare» i toni principali e le loro sfumature, le forme delle figure, le loro posizioni e i rispettivi rapporti, le distanze e i movimenti che le deformano. Significa serbare tutti i risvolti della metamorfosi, fulcro della «Bewegung» che mi dà la percezione dello spazio e che costantemente ridisegna il mio luogo.

Il *tempo*, così come lo spazio, è un concetto elementare dell'esperienza; la sua percezione è garantita in primo luogo dall'udito, nella misura in cui permette l'esperienza della successione delle cose («Folge der Dinge»⁶⁷); l'organo per eccellenza è l'orecchio. Il tempo partecipa in modo determinante dell'esperienza dell'autocoscienza, poiché ne intensifica l'immagine allo specchio, cogliendo un prima e un dopo, percependo una cadenza sonora scandita regolarmente o piuttosto un ritmo che accelera o rallenta, segnandone la metamorfosi in virtù del parametro della successione, la modulazione lenta o veloce del movimento.

A partire dal mio esserci in questo momento e il conseguente cogliere il mio esserci precedente, o ancora a partire dal comprendere che nel momento stesso in cui afferro l'istante esso appartiene già al tempo passato, la sfera che abito si espande e si contrae, si condensa parallelamente all'intensificarsi della mia esperienza dello spazio e del tempo.

Il «qui» e l'«ora» dell'epicentro divengono un'«epoca», il luogo che l'esistenza occupa e la durata in cui persiste scivolano l'uno nell'altra, intersecando altri luoghi e altre persistenze – spazio e tempo convergono e si concentrano in

⁶⁶ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 352; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 36-35.

⁶⁷ Ivi, 367; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 51.

un'unica esperienza densa di autocoscienza e coscienza. Questa stessa esperienza è indisgiungibile dal processo di metamorfosi delle forme della natura, o meglio, le configurazioni che la natura assume *sono* esperienze intense di spazio e tempo: come potrebbe altrimenti la natura – o l'essere, che dir si voglia – sentire lo spazio e il tempo nella sua eterna immobile indifferenza? Non potrebbe percepire alcunché, poiché nemmeno esisterebbe.

La vista e l'udito, lo spazio e il tempo in virtù della forza che li congiunge.

La *vista* e l'*udito* si determinano e limitano di continuo reciprocamente, dando con ciò gli attributi dello spazio e del tempo alla stessa interna forza che li tiene insieme. Per mezzo della forza il *movimento* [*Bewegung*] e la *successione* [*Folge*] infondono la vita nell'inerte *contiguità*; grazie alla *forza*, *metà*, *inizio* e *fine*, pensati come compresenti e tra di loro connessi, producono il concetto di causa. Non posso pensare alcuna successione senza questi tre, giacché il mio *momento* presente ne conclude uno precedente e ne inizia uno futuro; pertanto lo *spazio*, il *tempo* e la *forza* diventano una cosa sola [*Eins*], confluiscono cioè l'uno nell'altro [*sie fließen selbst in einander*]. Il tempo ha *animato* lo spazio inerte, lo spazio ha reso *presente* tanto il passato che il futuro; e poiché le due cose non potevano accadere in assenza d'una forza, neppure possono essere rappresentate senza una forza viva. Così l'anima *concepisce*, ovvero *comprende*, *intende*, un uno nei molti, una unità, *nella successione e nella contiguità*, che non poteva nascere se non *per mezzo* di un terzo, l'*essere* [*das Sein*], la *forza vivente* [*lebendige Kraft*]. Ogni nostro *rappresentare*, *figurare*, *immaginare*, *appetire*, *desiderare*, si riferisce a queste tre cose e da esse ha origine: ma lo *spazio* e il *tempo* altro non sono che gli intermediari [*Medien*] nei quali la *forza agisce*. Tre dimensioni della nostra esistenza secondo l'organizzazione della nostra natura, che è essa stessa una *forza che opera secondo successione e contiguità*.⁶⁸

Una teoria, quella di Herder: la natura, al di là di ogni distinzione di genere tra uomo, foglia, rivolo, si manifesta come energia, vitalità, corpo animato, esistenza condensata in forze organiche, che immediatamente è esperienza di spazio e tempo, nondimeno immediatamente coinvolge altre esistenze e altre esperienze. Prima e al di fuori di esse non vi è nulla, né spazio, né tempo, né forza.

L'a priori di tutti questi concetti non consiste nel loro essere fuori e prima d'ogni esperienza, onde io debba elucubrare su di essi e dunque sulla mia propria esistenza e sulla forma della mia sensibilità; consiste invece in una *vivente esistenza che si dà nella e con l'esperienza* [*lebendigen Dasein in und mit der Erfahrung*] giacché non appena un *essere vivente* vien posto, subito *ne fa esperienza*. È esso stesso

⁶⁸ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 367-368, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 52-53.

esperienza [*Es ist sich selbst Erfahrung*]: un ente in sé compiuto di forze interiori che si manifesta nello spazio e nel tempo.⁶⁹

Nell'uomo la corporeità – occhio, piede, orecchio, naso, bocca – rappresenta la prima forma di autocoscienza nei termini di percezione di sé, della propria identità: l'esistenza, in tutta la sua concretezza fisica, è immediatamente esperienza. O, come Hölderlin ancora una volta ripeterebbe, «come posso dire: io! Senza autocoscienza?».

La rivoluzione filosofica di Herder mette in gioco una sensibilità passiva e spontanea al contempo, poiché nella struttura corporea pulsa già il cuore senziente e creativo in forza del quale l'uomo esiste e fa esperienza: sensi e nervi non si limitano ad accogliere e filtrare gli stimoli e le sensazioni provenienti dall'esterno e dall'interno, poiché in essi già è operante «la più intima forza capace di trasformare in una chiara unità la molteplicità che fluisce verso di noi»⁷⁰ – forza viva in ogni tratto del percorso dell'esperienza. Più volte, tanto in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* quanto nella *Metakritik*, Herder sembra alla ricerca di un termine medio in grado di sostenere il ruolo di nucleo relazionale unificante e trasversale che componga dimensione ricettiva e rappresentativa, molteplicità e unità, l'eccedenza caotica degli stimoli, delle impressioni, dei modi della sensibilità e una loro possibile configurazione ordinata e organizzata.

Il filo rosso in questione è il linguaggio: la «Sprache» percorre l'esperienza tutta, in ogni sua forma è connaturata allo stare al mondo dell'uomo. L'uomo che esiste fisiologicamente nell'esperienza, esiste in quanto tale nel linguaggio. «Sprache» non rappresenta, tuttavia, un termine medio tra “interno” ed “esterno”, tra dimensione ricettiva e creativa dell'umano, dal momento che esse si compenetrano l'una con l'altra, né fanno capo a differenti facoltà, costituendo piuttosto attività diverse di un'unica e medesima capacità. Il linguaggio pare allora costituire il *movimento* di reciproco rinvio tra queste attività, tratto unificante dei molteplici modi del contatto che formano coscienza e autocoscienza – i modi dell'esistenza, dell'esperienza.

⁶⁹ Ivi, 370, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 56.

⁷⁰ J. G. HERDER, *Von Empfinden und Erkennen der menschlichen Seele*, WzB I, 354; F. MARELLI, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 122.

Entro la prospettiva di Herder, dunque, non si ascolta una musica senza con ciò rendersi conto di ascoltare, né la si ascolta senza trarne percezione del tempo, della frequenza delle battute che accelerano o rallentano, scandendo il ritmo alla ricerca di un assestamento, di suoni più acuti o gravi, delle stonature. Ciò che, variegato, mi giunge dall'esterno, in primo luogo attraverso l'organo dell'orecchio, immediatamente confluisce nelle mie rappresentazioni del tempo, del ritmo, della melodia, delle sensazioni che essa desta in me, dei ricordi che affiorano: tutto questo, ogni percorso dell'esperienza e con ciò ogni modo dell'esistenza è per Herder linguaggio.

[...] l'impressione [*Eindruck*] esercitata dall'oggetto diventa subito, per l'organo e attraverso di esso per il senso *che la riconosce*, un tipo ideale [*geistiger Typus*]. Grazie a una metastasi che non comprendiamo, l'oggetto [*Gegenstand*] diventa per noi un pensiero [*Gedanke*].⁷¹

L'esperienza stessa è questo processo di metamorfosi dell'oggetto in pensiero. Si tratta di un processo linguistico, laddove al linguaggio non è conferita una semplice funzione rappresentativa nei termini di trasposizione di qualcosa che per ipotesi lo preceda, poiché non vi è sensazione, impressione, pensiero, idea o quant'altro al di fuori del linguaggio. L'esperienza tutta, in ogni suo modo e ad ogni suo grado è situata entro l'orizzonte linguistico, al di fuori del quale non si dà esperienza, né esistenza – non v'è umanità. Pensando al linguaggio, Herder non fa riferimento a un termine medio, un segno o un apparato strumentale⁷², in quanto «Sprache» è dimensione unitaria ricettiva e creativa, tale che «l'anima umana pensa *con le parole*; non soltanto si esprime, ma designa se stessa e ordina i propri pensieri per mezzo del *linguaggio*»⁷³.

È davvero rivoluzionario dire che l'uomo esiste linguisticamente, o, il che è lo stesso, che il linguaggio è l'avverbio elementare che accompagna ogni azione

⁷¹ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 418, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 103.

⁷² È significativa l'annotazione della Tani: «Se le strutture conoscitive non sono date apriori, come per Kant, ma sono il distillato di processi di formazione eminentemente linguistici, ciò che si deposita nelle forme linguistiche è il risultato di un'attività corporea di pertinentizzazione dell'esperienza. Il linguaggio, pertanto, non si limita a mediare il rapporto tra pensiero e mondo, come accade nella prospettiva dualistica, in cui esso resta riferito essenzialmente al piano logico-mentale. In quanto modalità di astrazione, l'attività linguistica, nella sua complessa articolazione semantica e sintattica, trova il suo radicamento primario nell'estetica; [...]», in I. TANI, *L'albero della mente, sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, 147-148.

⁷³ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 320, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 7.

dell'umano, che l'uomo, infine, è una creatura linguistica («Sprachgeschöpf»)⁷⁴? Lo è, certamente, nella misura in cui la dimensione linguistica non è contenuta entro la sola formulazione di parole, né è da riferirsi alle sole rappresentazioni concettuali: linguaggio è risposta, certo, ma in primo luogo ascolto, poiché sorge dai variegati modi del sentire («Gefühle») articolati in virtù dell'impronta («Gepräge» o «Abdruck» sono i termini che tendenzialmente utilizza Herder) del senso interno. Più o meno fedele a questa *impronta sensibile*, più o meno fedele ai *modi del contatto*, il linguaggio si forma e si trasforma segnando formazione e trasformazione di coscienza e autocoscienza, il cui percorso è dunque eminentemente linguistico.

La vera rivoluzione che Herder compie è racchiusa nella valorizzazione massima delle potenzialità di ciò che ho chiamato «modi del contatto», in tutta la ricchezza e la pregnanza propria di questo elementare *incontro di nature*: la *rappresentazione sensibile*, linfa vitale del linguaggio, è il primo, più intimo, profondo e inevitabile essere attratto, accostarsi e riconoscersi natura dell'uomo – nocciolo energetico che Hölderlin più volte indica come «das Lebendige».

Sul piano della conoscenza generale, dove si tratta dell'*essere*, dell'*esserci*, della *durata* e della *forza* nella loro prima comprensione, dominano in primo luogo le rappresentazioni sensibili [*sinnliche Vorstellungen*]; esse costituiscono il senso comune [*Gemeinsinn*] e sono il tessuto fondamentale di ogni linguaggio [*Grundgewebe aller Sprache*].⁷⁵

Über Bild, Dichtung und Fabel, saggio del 1787, non costituisce un semplice contributo al dibattito allora in voga sul concetto di favola; ben piuttosto si presenta come un'analisi del processo esperienziale, il cui cardine è rappresentato dal carattere produttivo della conoscenza⁷⁶. Esso, in realtà, emerge già chiaramente all'interno della riflessione sul «Gefühl», la cui pregnanza, densità e sincronia di ricettività e creatività investe l'intero campo dell'esperienza e della conoscenza.

⁷⁴ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 747; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 85.

⁷⁵ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 425, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 111. Mi scosto lievemente dalla traduzione italiana indicata.

⁷⁶ Una panoramica sul saggio è presentata da T. BORSCHE, *Bildworte. Vom Ursprung unserer Begriffe*, in «Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema» hrsg. Von U. GAIER, R. SIMON, München 2010, 55-69. Più dettagliata la ricognizione di C. STETTER, *Herder und Kant. Anmerkungen zu Herders Abhandlung "Über Bild, Dichtung und Fabel"*, in «Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema», 71-91.

Eppure *Über Bild, Dichtung und Fabel*, a vent'anni dalle prime riflessioni gnoseologiche di Herder, non si limita a rappresentare in modo più sistematico e completo la questione, ma va ad insistere sulla vicinanza semantica al «Gefühl» di altri due termini decisivi, «Empfindung» e «Wahrnehmung»: le sfumature che li separano potrebbero spingersi in profondità e scavare un profondo solco concettuale nella loro funzione gnoseologica. Infatti, laddove «Wahrnehmung» è tendenzialmente da intendersi come percezione nei termini di sensazione unita a coscienza, una premessa alla «Vorstellung» (rappresentazione mentale), «Gefühl» e «Empfindung» verso la metà del diciottesimo secolo, pur continuando talvolta ad essere usati come sinonimi, vengono a differenziarsi l'uno nei modi di una sensazione oggettiva di cui indica la dimensione sensibile, fisica, corporea, l'altra nei modi di una sensazione soggettiva cui, accanto al carattere sensibile, appartiene un lato spirituale non presente nel «Gefühl»⁷⁷. È chiaro che questa distinzione non è accolta da Herder: come già ho messo in evidenza, il «Gefühl» non individua una sensazione ridotta ai minimi termini del suo potenziale significato, un puro contatto fisico non ancora interiorizzato come «Empfindung», né portato a coscienza come «Wahrnehmung». Ed è altrettanto chiaro che la più o meno marcata differenziazione dei termini e il loro conseguente utilizzo in particolari contesti decida della più o meno profonda separazione delle supposte differenti facoltà conoscitive dell'umano: l'avvicinamento semantico proposto da Herder risponde all'esigenza di trattenere in unità la complessità tutta dell'umano, l'intera e quanto mai concreta realtà che la modernità pare aver screditato – corpo, piede, fantasia, lobo, labbra, battito in un unico sentire e creare⁷⁸.

L'immagine («Bild») è il primo frutto dell'incontro di corpi; costituisce perciò il contatto elementare in forza del quale l'uomo esiste, vitale, denso, al contempo sentito e creato: «Bild» è «quella rappresentazione di un oggetto unita alla propria

⁷⁷ Per quanto sia difficoltosa la distinzione in lingua tedesca, considerata l'evoluzione di significato dei termini al giorno d'oggi e considerato il loro essere in costituzione all'epoca di riferimento, è di particolare aiuto il dizionario Grimm, a cui devo le lapidarie annotazioni presentate. Rinvio a J. GRIMM, W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch, Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung*, «Empfindung»: vol. III, pp. 432-433; «Gefühl»: vol. V, 2167-2186; «Wahrnehmung»: vol. XIII, 963-967.

⁷⁸ Al di là di una dettagliata ricognizione dei testi herderiani che hanno per oggetto la problematica gnoseologica, Hans Adler offre in un densissimo scritto una panoramica più ampia per ciò che concerne le ragioni profonde e gli sviluppi del pensiero di Herder. Rinvio all'importante lavoro di H. ADLER, *Die Prägnanz des Dunklen*, Hamburg 1990.

coscienza della percezione»⁷⁹. Si tratta del primo passo all'interno del processo esperienziale e conoscitivo, nonché primo frutto dell'umana creatività, dal momento che non si dà sensazione esclusivamente ricettiva. È questa la ragione per cui l'intera esistenza, entro la prospettiva herderiana, è una *poetica*, un continuo percorso formativo («Bildungsprozess»)⁸⁰ dell'umano.

Tutti gli oggetti dei nostri sensi, infatti, divengono nostri in virtù del fatto che noi *ce ne accorgiamo* [*wir sie gewahr werden*], ovvero che li connotiamo con maggiore o minore chiarezza e vivacità con il conio [*Gepräge*] della *nostra coscienza*. Nella selva degli oggetti sensibili che mi circondano mi oriento e divento signore e maestro sul caos delle sensazioni (*Empfindungen*) che mi giungono, così da separare gli oggetti l'uno dall'altro, conferire loro contorno [*Umriß*], misura [*Maß*] e forma [*Gestalt*] e con ciò crearmi un'unità nella molteplicità e connotarli in modo vivace e fiducioso con il conio del mio *senso interno* [*inneren Sinnes*], come se esso fosse marchio della verità. L'intera nostra vita è dunque in qualche modo una *poetica*: noi non vediamo, bensì ci creiamo immagini [*wir erschaffen uns Bilder*].⁸¹

L'esistenza poetica è incessante pratica di «metaschematizzazione»: si tratta di una continua trasformazione, allegorizzazione, non semplicemente rielaborazione, bensì più profondamente conversione da un modo dell'umano linguaggio ad un altro, traduzione dei modi linguistici, per cui l'oggetto diviene immagine, poi pensiero, e ancora, come successione di immagini, poesia.

È in gioco un processo in forza del quale la Natura dialoga con se stessa sentendosi – laddove l'onore dell'iniziale maiuscola vuole differenziare l'energia vitale da ogni configurazione che di essa partecipa, uomo o quercia. L'intera poetica dell'umana esistenza, in effetti, trae nutrimento da quell'esserci originario come «Gefühl». «Noi non poetiamo se non ciò che sentiamo in noi»⁸² costituisce forse la più ricca definizione dell'avverbio «dichterisch», che accompagna l'intera esistenza dell'uomo e che potenzialmente accompagna l'uomo verso la propria interezza – verso la propria umanità. In effetti, l'evoluzione dell'immagine in sequenza di immagini («Reihen von Bildern») confluisce in poesia («Dichtung») è null'altro che un interno sviluppo del medesimo processo. Solamente una distinzione di grado differenzia tanto la singola immagine dal più composito

⁷⁹ L'originale recita: «Bild nenne ich jede Vorstellung eines Gegenstandes mit einigem Bewußtsein der Wahrnehmung verbunden.», in J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB IV, 635, corsivo dell'autore.

⁸⁰ T. BORSCHKE, *Bildworte. Vom Ursprung unserer Begriffe*, in «Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema», 63.

⁸¹ J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB IV, 635, corsivo dell'autore.

⁸² Ivi, 642.

componimento poetico, quanto il senso interno dal più articolato modo di sentire e di pensare («Empfindungs - und Denkart»)⁸³.

Pare essere in gioco un principio di fluidità e permeabilità garante della conversione dei modi del linguaggio l'uno nell'altro e dell'armonia infusa nella loro articolazione; ciò che rende possibile questa trasposizione di contatti in organi differenti è la struttura stessa dell'uomo, una creatura ben organizzata («viel organisierten Geschöpfs»)⁸⁴, composita, eclettica, intimamente differenziata. Come il cosmo, così anche l'uomo è organizzato secondo un'elementare e destinale consonanza di toni⁸⁵. Tale è la sua intima naturale conformazione, tale è anche la sua libera formazione.

La pura *mediazione* [*Mittelbarkeit*], la comunicabilità [*Kommunikabilität*] dei nostri molteplici sensi l'un con l'altro e l'*armonia tra loro*, alla quale tende questa comunicazione, solo questo costituisce la forma interna [*innere Form*] o la cosiddetta perfettibilità [*Perfektibilität*] dell'uomo.⁸⁶

Il «Da-» in cui l'esistenza è posta costituisce una composizione originariamente fluida e intimamente linguistica: la meta di perfettibilità e compimento è il grado massimo del percorso nel linguaggio della sfera umana, laddove la fedeltà al proprio epicentro si rivela primo passo verso un'esistenza libera. Questo avviene tanto per il singolo individuo, quanto a livello comunitario, nel *Vaterland* di Hölderlin, in forza della più o meno profonda corrispondenza tra il modo di pensiero e rappresentazione di un popolo e il suo modo di sentire⁸⁷. Si tratta di un unico originario e anarchico abitare, cui è libera pratica dell'umano rimanere fedele.

L'estetica come filosofia delle percezioni sensibili («Philosophie der sinnlichen Empfindungen»)⁸⁸ è ripensata da Herder in una ancorché poco sistematica teoria; Hölderlin non articola ampie limpide riflessioni sul linguaggio, sull'estetica stessa, sulla poetica, lasciando solamente poche e sparse annotazioni. Ciò che egli consegna al lettore è piuttosto un'esperienza poetica vissuta, sentita e creata, parlata, in cammino verso la riscoperta e la pratica libera del proprio fulcro vitale.

⁸³ J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB IV, 642.

⁸⁴ Ivi, 636.

⁸⁵ J. G. HERDER, *Liebe und Selbstheit*, WzB IV, 421; S. TEDESCO, *Amore ed egoità*, 92.

⁸⁶ J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB IV, 636, corsivo dell'autore.

⁸⁷ «Die Denkart eines Volks ist die Blüte seiner Empfindungsweise» J. G. HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, WzB I, 368.

⁸⁸ J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB IV, 634.

Hölderlin pare alla ricerca della gravidanza delle rappresentazioni sensibili, nient'affatto per disquisire del loro valore, quanto piuttosto per tornare a parlare attraverso la loro energia e la loro natura. Intuirne la vitalità e la libertà, accoglierla e darvi voce fedele: è questo il primo abbozzo della rivoluzione a venire dei modi di pensiero e rappresentazione – una rivoluzione poetica *ovvero* politica.

3. *Nature che parlano: una pratica*

La figura di Diotima dà vita ad un primo momento di rivoluzione linguistica nelle composizioni di Hölderlin. Ancora è lontana dal costituire una consapevole rivoluzione politica: i toni di Diotima non sono patriottici. Eppure il suo modo di esistere non è semplice rappresentazione artistica di un ideale proiettato da uno sguardo innamorato, quello di Iperione; Diotima è liberamente creata da Hölderlin come corpo vivo, cuore pulsante di natura comune all'uomo e alla natura. Diotima è figura rivoluzionaria all'interno del romanzo poiché in ogni suo tratto *c'è* in modo diametralmente opposto rispetto all'esserci de «i tedeschi».

Membra esangui, i tedeschi formano un'accozzaglia di note stridenti accostate senza intimità, né vitalità: inermi e irrigiditi dal freddo e dalla miseria della loro stessa artificiosità, oscillano tra toni di mesta rassegnazione e cupo rancore, modulati da un diffuso torpore di fondo – *sentono* forse la loro agonia? I tedeschi vivono in fuga, il loro tempo è cadenzato dai battiti di un cuore assillato dal pensiero angosciante della morte⁸⁹: flessi su se stessi a difendere l'esistenza che credono in loro possesso, offendono la vita che invero li pone in essere, caricandola degli affanni nei quali la identificano. Come se fosse loro, quell'esistenza che a nessuno appartiene se non a se stessa è costretta entro sorde necessità umane, tale da non apparire più sorella di ogni altra figura in cui

⁸⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 756; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 174.

l'esuberanza vitale ha trovato forma. La sfera dei tedeschi si riconosce nei soli prodotti dell'interagire umano: esistono vite di operai, di sacerdoti e studiosi, di madri e pittrici, eppure né donne, né uomini. Esistenze buie intrappolate in un io, incapaci di scorgere altre nature, imperturbabili di fronte ai tempi e agli spazi del bruco che mette le ali e dell'ape che sciama, insensibili al calore del raggio di sole, cieche alla luminosità diffusa dell'Etere⁹⁰, nella ferma convinzione che la morte sia l'irreversibile venir meno di se stessi e di ogni altra vita.

Diotima è devota alla natura che non le appartiene, cui piuttosto ella riconosce di appartenere: la sua fedeltà parla quasi senza parole e si erge pacifica e gioiosa tra chi già ha assaporato e praticato modi ricchi dell'esistenza. Ancor prima di incontrare l'amata, in un placido arretrare ai minimi termini della propria coscienza, Iperione ritrova quel sentire elementare svuotato di concetti, un esserci disteso e silenzioso, riconciliato dall'assenza di tensioni, umilmente disposto a riformularsi. È pronto ad accogliere Diotima, un nuovo tempo, uno spazio differente, una forza rifiorita, terra e cielo, quercia e ramo senz'alcuna gerarchia tra i viventi.

C'è un oblio di tutto ciò che esiste, un silenzio del nostro essere, dove per noi è come se avessimo trovato tutto [*alles gefunden*].

C'è un silenzio, una dimenticanza di tutto ciò che esiste, dove per noi è come se avessimo perso tutto [*alles verloren*], una notte della nostra anima, dove non splende per noi alcuna luce stellare, nemmeno un legno imputridito.

Ora ero diventato calmo. Nulla mi spingeva più verso la mezzanotte. Non ardevo più nella mia propria fiamma.

Guardavo davanti a me calmo e solitario e non spingevo più il mio sguardo verso il passato [*Vergangenheit*] e il futuro [*Zukunft*]. Ciò che è lontano [*Fernes*] e ciò che è vicino [*Nahes*] non pressava più i miei sensi; non vedevo gli uomini, a meno che non mi costringessero a farlo.

In altri tempi questo secolo mi si presentava come il vaso delle Danaidi, eternamente vuoto, e la mia anima si espandeva con esuberanza d'amore per colmare le lacune; ora non vedevo più alcuna lacuna e la noia della vita non mi opprimeva più.

Parlavo sempre al fiore, sei mio fratello! E alla fonte, siamo della stessa stirpe! Fedele [*treulich*] come un'eco, davo a ogni cosa il suo nome.

Come un torrente tra le aride rive, dove nessun ramo di salice si specchia nell'acqua, così scorreva davanti a me il mondo disadorno.⁹¹

L'oscillazione tra i due estremi dell'aver trovato tutto e dell'aver perso tutto si placa e la fiamma di Iperione non brucia più da sé, poiché necessita di alimentarsi

⁹⁰ Ivi, 754-756; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 172-173.

⁹¹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, 646-647; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 62-63.

di altro, di legna, d'aria – si riscopre esistenza che non basta a se stessa. Gli occhi fissano un “davanti” spazzante, dal momento che non rievocano, stanchi, il passato, né incalzano proiettandosi nell'affanno del futuro. Anche lo spazio della sfera di Iperione si accascia su se stesso, si sgonfia e si appiattisce in attesa di rinnovata densità – e muta la percezione delle distanze. Si tratta di un primo momento di metamorfosi, per cui mettere da parte il desiderio di possedere la propria esistenza è già aprirsi ad altro, sgretolare consuetudini di spazio e tempo, vivificare le capacità di accorgersi dei modi della natura.

Iperione parla al fiore e lo riconosce fratello, comprende il comune partecipare della fonte alla natura della quale anch'egli è parte, una vita al di là di ogni vivente alla quale si presta fedeltà. *Come* parla Iperione? Quale il legame che stabilisce – o suppone di stabilire – con la fonte? Il suo parlare è in primo luogo una risposta: Iperione si rivolge alla fonte che già precedentemente gli ha parlato con il fragore del suo scroscio, forse con la freschezza delle sue acque e con la sua vitalità, probabilmente grazie all'energia dirompente del suo scorrere. Silenzioso e decentrato rispetto al proprio ego, Iperione ha saputo ascoltare il fiore, la fonte; la sua intimità con la natura è intimità con se stesso. Egli inizia a cogliere i segni di questo nuovo linguaggio di nature che parlano – non solamente uomini, bensì corpi viventi in comunione e dunque capaci di parlarsi. Iperione è ora pronto ad accogliere la presenza di Diotima, fulcro energetico in grado di attrarre sguardi accorti, allietare orecchi preparati, parlare un linguaggio più libero.

Diotima giunge a Iperione come un'esperienza trasfigurante; il loro incontro cambia in primo luogo la percezione del tempo. Non coincidono affatto il tempo e i battiti dell'orologio, cadenzati dal succedersi di ore dalla durata invariabile, poiché il concetto di tempo si alimenta dell'esperienza, costantemente rinnovata, irripetibile. «Dimentichiamo che ci sia il tempo, non contare i giorni della vita!»⁹²: è un invito a fare esperienza dello scorrere degli istanti, ponendo attenzione ai *modi* secondo cui il corpo intero c'è e partecipa attivamente alla formazione del concetto di tempo, *sentendosi*. L'esperienza del dolore non disgrega forse le ore e i minuti, dilatando all'infinito istanti che paiono fissarsi irremovibili, senza possibilità di scivolare nel passato? Iperione e Diotima esistono il tempo

⁹² F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 658; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 74.

straordinario dell'amore: «Che cosa sono i secoli rispetto all'istante in cui due esseri si presagiscono e si avvicinano?»⁹³.

Parlammo assai poco assieme. Ci si vergogna della propria lingua. Si vorrebbe diventare toni e unirsi in un canto celeste.

E poi, di che dovevamo parlare? Vedevamo solo noi. Evitavamo di parlare di noi.

Parlammo infine della vita della terra.

Ad essa mai venne cantato un inno tanto ardente e semplice.⁹⁴

Esistendo nell'amore con-fondono gli spazi e le sfere che come spazi occupati si circoscrivono – dall'alto al basso e viceversa si offuscano i confini di terra e cielo. I due amanti si appellano alla terra quale fiore del cielo, al cielo quale giardino infinito della vita: è natura che esplose in cielo, fiorisce in terra, si disseta di pioggia, s'irradia di luce solare. Eppure, ciascuna di queste parole, se non è *vissuta*, è cosa di poco conto, poiché si risolve in un concetto privo di corpo – *scarno* – destinato a soccombere per la propria secchezza. La parola vuota di natura e sterile di vita non parla a nessuno, propriamente non dice nulla. Iperione lo sa bene, mentre scrive a Bellarmino.

Così parlavamo. Te ne comunico il contenuto [*Inhalt*], lo spirito [*Geist*]. Ma che cos'è ciò senza la vita [*ohne das Leben*]?⁹⁵

Di contro allo zelo dei tedeschi, alla loro artificiosità senza cuore, all'indigenza del loro vivere meccanico e all'imperturbabilità nei riguardi di ogni altra esistenza e del divino patto d'amore che mantiene unito il cosmo, Diotima gioisce di vita e, fedele a se stessa, parla come natura alla natura.

Tra i fiori era di casa il suo cuore, come se fosse uno di loro.

Lei li chiamava tutti per nome, ne creava di nuovi dall'amore, di più belli; conosceva di ciascuno la stagione più lieta.

Come una sorella, quando da ogni angolo le viene incontro uno dei suoi cari e ciascuno vorrebbe essere salutato per primo, così la dolce creatura era occupata con l'occhio e con la mano [*mit Aug und Hand*], felicemente distratta, quando camminavamo sul prato o nel bosco.

E ciò non era cosa ricevuta [*angenommen*], studiata [*angebildet*], bensì era cresciuta con lei [*mit ihr aufgewachsen*].

È una verità eternamente certa e si mostra ovunque; quanto più un'anima è innocente [*unschuldiger*], è bella [*schöner*], tanto più vive nella fiducia [*vetrauer*] con gli altri esseri felici, che vengono detti senz'anima.⁹⁶

⁹³ Ibid., V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 74.

⁹⁴ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 658; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 75.

⁹⁵ Ivi, 659; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 75.

Diotima è espressione del tono ingenuo, innocenza incontaminata, natura che senza alcuno sforzo, nella più completa spontaneità, esiste pienamente. Sorella tra i fiori, il suo parlare e ascoltare non è esclusivamente riposto nelle parole: non sarebbe forse un monologo tutto interno all'umano? Nel dialogo di tenerezza – laddove l'intimità del rapporto familiare è avvalorata dalla quiete e dalla serenità («Stille») – le parole coinvolgono sguardi e mani. Si crea un rapporto, un sentire più autentico e denso, fedele alla natura comune a Diotima e ai fiori⁹⁷. Questi parlano con il loro profumo: Diotima se ne accorge, ascolta attenta e ne gioisce, impara a distinguere il nobile giglio dal più umile mughetto, la bacca selvatica dal ribes. Le loro fragranze, i loro colori, le loro stagioni cadenzano in primo luogo la percezione del tempo da parte di Diotima, la quale si sintonizza sulla successione delle note della natura, riaccordandosi in tal modo alla sua stessa dimensione naturale; ugualmente muta la percezione dello spazio, anch'essa pacificata secondo la convivenza di differenti nuclei elementari della vita. *Qui* il ribes, *là* le bacche.

Il mughetto fiorisce annunciando l'arrivo della primavera e avvertendo dell'avvicinarsi dei monti: parla di gioia questo candido e indifeso segno di rinascita in luoghi prossimi all'austerità, al silenzio dell'impervia natura montana. La pratica di una relazione densa con i fiori ridefinisce l'esperienza dello *spazio*, del *tempo*, della stessa *forza* vitale (forza: come possono le foglie del mughetto, benché robuste, proteggere con tanta premura i gracili fiori dalle ultime brine primaverili?). La ristrutturazione dei concetti è frutto di un esercizio d'intimità e fiducia reciproca tra piede e terra, per ricordare l'incipit di *Hyperion*, un rapporto avvalorato da una fedeltà viscerale, simile al legame profondissimo che stringe dei consanguinei: e in effetti, non si è tutti natura – Iperione, Diotima, il mughetto, la

⁹⁶ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 661; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 77-78.

⁹⁷ Nella dimensione affettiva pare talvolta che le parole non solo accompagnino costantemente i gesti, ma anche li svelino, li rivelino: «[...] la parola interviene continuamente e a volte sembra risolutiva. Ma la risoluzione giunta alla coscienza con la parola non dice di sé di essere l'origine o la fine del processo. Una carezza, un abbraccio hanno l'aspetto di un discorso implicito soprattutto quando sono molto convenzionali, ma nei casi più intensi e generativi di mutamento non lo sono, anzi stanno in una zona che fatica a trovare le parole, e quando le trova rischia di ridurre le sue possibilità in una codificazione convenzionale. [...] Ma se il linguaggio non mente, bisogna riconoscere che fra queste dimensioni-di-mondo ci sono zone di condivisione senza parole [...]», in D. GOLDONI, *Parola, mano, cuore*, in «Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggerini», a cura di R. DREON, G. L. PALTRINIERI, L. PERISSINOTTO, 763-764.

quercia, il piede, il monte, la mano e l'occhio? Questa fedeltà, in fondo, non è forse celebrazione dell'«amore che tutto serba»⁹⁸?

Pareva sempre dicesse così poco e diceva invece così tanto!⁹⁹

Il tono ingenuo di Diotima parla al di là delle parole che pronuncia, la sua lingua trabocca di natura e, alla radice delle espressioni concordate dagli uomini, rifocilla l'esperienza dell'energia vitale del vedere, del toccare, dell'annusare, del gustare e dell'udire. Un più profondo riconoscimento di questa stessa energia è pratica linguistica, un sentire che costituisce il canale privilegiato di comunione con il vivente tutto – nell'esserci e nel parlare *come* natura. La vita, intimamente anarchica, non patisce gerarchie: comprenderlo significa in primo luogo aver cura di ogni suo elemento in una più profonda partecipazione.

Raramente si udiva un “com'è bello!” dalla sua bocca, benché il cuore devoto non lasciasse inascoltato nessun fruscio di foglia, nessun gorgogliare di fonte.¹⁰⁰

Come emerge in questo ripercorrere le lettere del romanzo a partire dalla seconda parte del primo libro, l'entrata in scena di Diotima nella sua presenza integrale, nel suo esistere e fare esperienza della ricchezza corporea, è accompagnata da annotazioni sparse e spesso cifrate sul linguaggio. È annuncio di una metamorfosi contagiosa che progressivamente coinvolge e sconvolge anche Iperione.

Di che parleremo, rapidamente, oggi? Potei esclamare. Spesso è faticoso, non si riesce a trovarne la materia [*Stoff*], a fissarvi i pensieri [*die Gedanken daran festzuhalten*].

Si levano nuovamente nell'aria [*Reißen sie wieder aus in die Luft*]? Ribatté la mia Diotima. Devi legare piombo alle loro ali, o li voglio annodare ad un filo, come il fanciullo con il drago volante, perché non ci sfuggano [*daß sie uns nicht entgehn*].¹⁰¹

Questo scambio di battute tra i due amanti è lezione di fedeltà. L'incontro e il contatto con Diotima spingono Iperione a interrogarsi e ridefinire i confini della propria sfera. È in gioco anzitutto il suo abitare linguistico, poiché si tratta di

⁹⁸ F. HÖLDERLIN, *Im Walde*, MA I, 265; L. REITANI, *Nel bosco*, 757.

⁹⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, 662; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 78.

¹⁰⁰ *Ibid.*; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 78.

¹⁰¹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, 670; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 86-87.

individuare il vincolo che stringe l'elemento materiale e quello intellettuale, la materia che rende vitali i pensieri. Talvolta essi evaporano in un'evanescenza che li scorpora, tagliando i lacci che ne definiscono la concretezza e l'autenticità dell'essere. Si levano nell'aria, nota Diotima: il rischio è che essere e linguaggio si dipartano, che l'esistenza prenda a vivere nell'infedeltà poiché il suo esserci è depauperato – per noia, per negligenza, per abitudine. O forse, ancora, a causa di quella solitudine della coscienza, che crea abissi non solamente tra l'uomo e la natura, ma tra gli stessi uomini accostati l'uno all'altro senza comunità – uomini che occupano e condividono uno spazio internamente segnato da misure scialbe, ovvero da “esserci accanto” puramente meccanici.

Come rendere la metamorfosi del linguaggio? Riannodando i lacci che stringono parole e natura, suggerisce Diotima. Riconoscere il piombo che ancora la coscienza alla terra è fondamentale affinché i pensieri non sfuggano nel cielo dell'astrazione. Nelle parole di Diotima ancora una volta è evocata l'immagine del cielo; appare anche la terra, figura chiamata in causa implicitamente dai lacci e dal piombo: è rivendicata l'intimità delle due dimensioni. Cielo e terra tendono a confondersi, quando il linguaggio si fa denso e la terra è uno dei fiori del cielo, il cielo il giardino della vita¹⁰²; ciò accade allorché il “sopra” e il “sotto” siano riavvicinati nel riconoscimento della comune partecipazione alla natura. Nella puntualità elementare dell'esserci la sfera è ancora compatta, tempi e spazi non patiscono ampie distanze, il «Gefühl» è chiaro, denso, poche sono le sue sfumature.

L'amore tra Diotima e Iperione trasfigura entrambi, anche Diotima si lascia coinvolgere da quest'esperienza di metamorfosi. La sua esistenza non è più costantemente in ascolto, attenta con ogni senso alle sollecitazioni della natura: la dedizione di occhi e mani non è più rivolta al mughetto, alla terra, all'aurora e a ogni vivente della natura. Ogni suo sguardo d'amore incantato è ora indirizzato verso Iperione, polo del desiderio e fonte della gioia. Diotima, creatura genuina, ha timore di questo suo mutamento, quasi fosse empietà: convogliare verso un'unica meta il proprio amore sconfinato – null'altro se non il più puro e innocente desiderio di vita, fulcro energetico e forza dell'esserci – significa infatti stabilire una sorta di scala dei viventi, fissare un ordine creaturale che gerarchizza la vita. Può forse l'esistenza essere misurata? Quantificata? Soppesata? Può forse

¹⁰² Ivi, 658; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 75.

Iperione polarizzare tutto il fascino che prima del suo apparire nella vita di Diotima esercitavano api, mughetti, nubi, monti, querce e ogni altra natura?

L'innocente! Ancora non conosceva la pienezza possente del suo cuore e, dolcemente spaventata da questa ricchezza in sé, la seppelliva nella profondità del suo cuore – E come proclamò la sua sacra innocenza [*heilige Einfalt*], come lacrimando confessò di amare troppo, e come si congedò da tutto ciò che prima cullava nel cuore e disse: Sono diventata infedele [*abtrünnig*] al maggio, all'estate e all'autunno, non mi curo più del giorno e della notte, come un tempo, non appartengo più al cielo e alla terra, appartengo ad uno [*gehöre nur Einem*], uno solo, ma i fiori del maggio, l'ardore dell'estate e la maturità dell'autunno, e la terra e il cielo sono per me riuniti [*vereint*] in quest'uno! Così amo io!¹⁰³

È una questione cruciale, quella della fedeltà, forse uno dei nodi centrali dell'intero pensiero e della poetica di Hölderlin. La traiettoria eccentrica che l'uomo compie nella condensazione della propria sfera *può* essere fedele o meno al proprio epicentro: è libera scelta di ciascuno tentare i modi del percorso. Il linguaggio *può* riconoscersi e incrementarsi, mutare e fissarsi consono o meno al proprio elemento vivente: si tratta, ancora una volta, di rinvenire l'intimità di uomo, storia e linguaggio nella natura.

Natura non è mai definitivamente *solo* natura, come se fosse natura *sola*, giacché il nocciolo vitale che costituisce il «-ci» dell'esistenza, ciò che Herder individua come «immeritata e fortunata eredità» consegnata dal passato è da sempre commistione di natura e storia nel linguaggio. Quest'eredità forma il nucleo vivente a partire dal quale l'uomo, come singolo individuo e come comunità, *può* formarsi ed esistere entro pratiche di fedeltà, nell'attenzione e nella cura costante del proprio esserci corporeo, elementare struttura percettiva a partire dalla quale possono darsi rappresentazioni autentiche dello spazio, del tempo, della forza, della destinazione cui tendere.

Entro la prospettiva holderliniana fedeltà è sinonimo di autenticità. Infedele al maggio, Diotima percepisce il proprio smarrimento in primo luogo come un tradimento nei suoi stessi confronti: che ne è della sua spontanea intimità con la natura, del suo dialogo con ogni vivente, della sua gratitudine e della sua attenzione, nel momento in cui nemmeno si accorge del giungere del maggio? Come se le viole non profumassero, una luce diffusa non irradiasse raggiante le giornate, le sere non tardassero a giungere, come se una comune sensazione di

¹⁰³ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 680; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 96.

frizzante risveglio e di gioia non rigenerasse gli animi: Diotima esiste ora come se tutto ciò non fosse più un sentire pregno che segna la sua percezione del tempo e dello spazio, del rinnovarsi dell'energia naturale¹⁰⁴. Che cosa cadenza il tempo di Diotima, che cosa le porge il senso dello spazio, che cosa si plasma come energia che a lei si rapporta, nel momento in cui, infedele al maggio perché anzitutto infedele a se stessa, sente di tradire la natura? Rispondere a questa domanda equivale a varcare la soglia del tragico nella poetica di Hölderlin.

Esistere nella fedeltà a se stessi e alla natura significa esistere nell'autenticità, riscoprendo l'innocenza e la spontaneità della fanciullezza, quando ancora il cuore e i sensi si aprono sinceri e lieti ad accogliere con stupore quanto di volta in volta offerto dalla vita: «solo nella spontanea limitatezza del bambino trovai ancora le pure melodie»¹⁰⁵, ammette Iperione.

Il bambino ascolta per apprendere la parola, osserva con cura lo spazio attorno a sé quando muove i suoi primi passi, assaggia ogni cosa e forma così il proprio gusto, imparando a riconoscere ciò che è buono da ciò che non lo è; annusando comincia a discernere i profumi, toccando acquisisce la sensazione del caldo, del freddo, di ciò che è ruvido o liscio, e così via. Il bambino vive inconsapevole nell'autenticità e nell'innocenza del suo esserci come natura: la freschezza e il candore puerile diventano figure di perfettibilità, laddove *ogni* vita in movimento desta un sorriso o un pianto – non importa che sia sorriso o pianto, si tratta comunque di un sentire denso, pregno, traboccante di vitalità, e dunque autentico.

Quand'ero fanciullo
 Spesso un Dio mi salvò
 Dalle grida e dalla frusta degli uomini,
 Allora giocavo mite e sicuro
 Con i fiori del bosco
 E le brezze del cielo
 Giocavano con me.

E come allieti
 Delle piante il cuore,
 Quando incontro a te
 Tendono le braccia,

Così tu hai allietato il mio cuore,
 Padre Elio! E come Endimione

¹⁰⁴ È chiaro il continuo riferimento a spazio, tempo e forza come capisaldi dell'Organica di Herder discussi nel precedente paragrafo.

¹⁰⁵ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 642; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 58.

Ero il tuo prediletto,
Sacra Luna!

Fedeli Dei,
Amici! Sapeste
Come la mia anima
Voi tutti ha amato!

Certo ancora non vi invocavo
Con nomi, allora, né voi
Mi chiamavate, come fanno gli uomini,
Quasi si conoscessero.

Eppure vi conoscevo meglio
Di quanto abbia mai conosciuto gli uomini,
Il silenzio dell'Etere ho inteso,
Mai le parole dell'uomo.

Mi educò il suono armonioso
Del bosco fruscante
E ad amare imparai
Tra i fiori.

Crebbi tra le braccia degli Dei.¹⁰⁶

Sono i suoni a reggere il componimento: dalle loro differenti modulazioni sorgono modi dell'esistenza e rapporti; è il sentire che si articola in un'altalena di gioia e dolore («Freude und Leid»)¹⁰⁷. La frusta sferzata sui corpi schiocca, il suo colpire brutale è accompagnato dalla rabbia di grida aggressive e urla di dolore, che sfogano sensazioni di potenza e dominio, generano circoli di sofferenza, rancore, terrore, alimentano conflitti di signoria e servitù: tutto questo scaturisce immediatamente dai colpi secchi delle frustate – *modi del contatto*. All'estremo opposto, tutt'altri suoni: il silenzio, anzitutto¹⁰⁸. Il silenzio dell'Etere è una presenza sentita («geföhlt»), la sua quiete vive qui dell'assenza di parole umane, è custodita dal fruscio del bosco: il mormorare delle piante è suono e molto più che suono, è un *modo del contatto* che sfiora corpi, infonde brividi, desta stupore,

¹⁰⁶ F. HÖLDERLIN, *Da ich ein Knabe war ...*, MA I, 167-168; L. REITANI, *Quand'ero fanciullo ...*, 577-579.

¹⁰⁷ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613; V. AMORETTI, *Iperione*, 27.

¹⁰⁸ Sulla figura silenziosa della coscienza innocente si veda ancora una volta Rousseau: «Grazie al cielo, eccoci liberati da tutto questo spaventoso apparato della filosofia: possiamo essere uomini senza esser sapienti; affrancati dall'obbligo di consumare la nostra vita nello studio della morale, possediamo una guida meno costosa e più sicura in questo immenso dedalo delle opinioni umane. Ma non basta che tale guida esista: occorre saperla riconoscere e seguirla. Ma se parla a tutti i cuori, si dirà, perché sono così pochi quelli che la odono? Il fatto è che *essa parla la lingua della natura, che tutto ha contribuito a farci dimenticare*. La coscienza è timida, ama la solitudine e la pace; il mondo e il suo frastuono la spaventano [...]», in J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, 396, corsivo mio.

annuncia la vicinanza della natura. Avvertire il bisbiglio del bosco muove talvolta un leggero senso di inquietudine, uno spaesamento nutrito dalla sensazione di estraneità alla natura. È un misto di angoscia e attrazione nei confronti di ciò che non si intende perché – così l'uomo intimorito – il fruscio non si lascia comprendere, non parla. In effetti, il bosco è *silenzio di parole*. Eppure è pregno di vita, di sentire, sensazioni, sentimenti densi; la sfera che cresce e educa («erziehen» è il verbo che utilizza Hölderlin) il fanciullo trabocca di natura che parla. *È il linguaggio dei corpi che alimenta le parole degli uomini*: nel vincolo linguistico che unisce la natura tutta, l'uomo non è solo, come per Hölderlin, così anche per Herder.

Fu con un ultimo tocco materno che la mano dell'artefice natura impresse in tutti, alla nascita la legge: *Non tenere per te ciò che senti, il tuo sentire risuoni [dein Gefühl töne]!* E poiché quest'ultima impronta creatrice fu comune a tutti gli individui di una stessa specie, ne risultò la provvida legge: *Il tuo sentire risuoni in un unico modo nella tua specie, così che sia inteso e partecipato da tutti e da ciascuno!* Non si tocchi, dunque, un tale essere fragile e senziente! Per quanto paia solo ed esposto ad ogni assalto dell'universo ostile, solo non è: è posto in un patto con l'intera natura! Ma la natura ha riposto in queste corde toni che, non appena suscitati e avvivati, a loro volta destano creature altrettanto delicate e, come attraverso una catena invisibile, comunicare a un cuore lontano scintille di simpatia per questa creatura non vista – *Questi sospiri, questi suoni, sono linguaggio [Sprache]. Esiste dunque un linguaggio del sentire [Sprache der Empfindung] che è immediata legge di natura [unmittelbares Naturgesetz].*¹⁰⁹

I toni della natura risuonano, in modi differenti gli uomini rispondono parole. Il fanciullo mira i colori delle piante, fiuta i loro profumi, le osserva stupito, forti e protese verso l'alto, nondimeno radicate al suolo. Spunta un germoglio, cresce, fiorisce, appassisce, torna terriccio: il fanciullo fa esperienza del tempo, ne acquisisce il concetto. Il tempo della natura, ben diverso dal tempo incalzante dell'umana esperienza, non perseguita i viventi, vorace di se stesso, poiché la natura non ha fretta; paziente, non pretende da sé ciò che non è in grado di offrire. I fiori del bosco e le brezze del cielo, gli accostamenti di colori, i profumi e i suoni partecipano dello stesso spazio, occupando luoghi differenti, talvolta docili, talvolta ritrosi. Sul fianco di un albero si posa del muschio, attecchisce, si estende facendosi spazio, il tronco gli cede alcune sue cavità, la brina lo nutre, intrecci di chiome lo proteggono dalla luce: mentre la natura muta nella ridefinizione di

¹⁰⁹ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 698, corsivo dell'autore; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 32.

luoghi, il fanciullo fa esperienza di sfere che si formano e si deformano, apprende il concetto di spazio.

Non sono forse *giochi*, questi modi dell'incontro? Non appartengono forse al linguaggio, come nature che parlano? Non mutano forse vitali, i rapporti fedeli alla natura, quella Natura, vita, energia, essere, o che dir si voglia, cui uomo e natura appartengono?

Eppure per l'uomo i suoni diventano sempre parole: gli uomini nominano («nennen») come se («als») conoscessero («kennen») le vite con cui interagiscono. Hölderlin stringe nominare e conoscere grazie ai lacci di un'ipotesi («come se») che certo conviene agli uomini, ma che ancora non è tra le capacità del fanciullo. Il fanciullo conosce («kennen») le forze divine della natura, quanto poco conosce gli uomini; ben comprende («verstehen») il silenzio dell'Etere, ovvero i suoi suoni privi di parole, non comprendendo tuttavia le parole degli uomini; ancora non chiama per nome («nennen») il vivente, come invece fanno gli uomini.

Diversamente dal fanciullo, gli uomini non partecipano della dimensione giocosa e gioiosa dell'esistenza, progressivamente perdono corpo e assegnano nomi come se conoscessero ciò che li circonda, forse stanchi di ascoltare il fruscio delle piante, a poco a poco incapaci di riconoscere la metamorfosi della luna che cadenza i tempi della natura, probabilmente non paghi di un originario scambio tra nature – uomo, luna, foglia – pregno della fragilità e dell'umiltà del sussurrare. Il sussurro, lieve, pacato, talvolta esitante, è risposta congrua all'ascolto del mormorio del bosco. Gli uomini non si curano della libertà, della fluidità e della reversibilità cui rinunciano lasciandosi alle spalle la leggerezza dell'interpretare e, affidandosi alle parole che nominano, che descrivono sicure, che fiere decidono, edificano mondi su vacillanti fondamenta. Certo, vacillanti, perché se non viene costantemente alimentata, l'energia vitale si spegne, segnando un sempre più profondo divario tra essere e linguaggio. Laddove la distanza si fa insostenibile, quando le parole evaporano sradicate dalla natura, gli uomini tentano risposte violente, s'impongono con la frusta e gridano di rabbia¹¹⁰.

L'esercizio di fedeltà è allora da intendersi nei termini di un serbare, nutrire, rinnovare l'accordo di natura e parola, elemento vivente e poesia. Esso si

¹¹⁰ La violenza rivoluzionaria scatenata dal reciproco allontanarsi di essere e linguaggio è tema del prossimo capitolo, dedicato alla questione mitologica come eminente forma (artistica e politica) di adesione tra la dimensione della natura e quella della parola.

presenta, ancora una volta, simile a ciò che ho suggerito come pratica architettonica di ascolto, cura paziente, creatività: in fondo, è rapporto d'amore. Il rispetto dell'esperienza e dell'esistenza in tutta la sua concretezza conserva l'intimità, la familiarità e la densità del sentire: il linguaggio che parla è fermamente ancorato all'ascolto – l'arte si fa orecchio e voce della storia.

La *poetica* di Hölderlin si fonda sulla capacità *politica* di portare a compimento il «Bildungstrieb» nel linguaggio: si tratta dell'autocoscienza stessa di un popolo che si costituisce come condensazione del «Da-» ereditato dalla storia, tracciando così il perimetro della sua sfera e ridefinendo i propri lineamenti. Asse portante di questo percorso di evoluzione è la libertà con cui una comunità sia in grado di potenziare e perfezionare la propria dimensione specifica senza patire il suo tratto somatico.

Hölderlin prova a tracciare liberamente il volto del proprio *Vaterland* in virtù del costante rapporto con il mondo greco, poiché solamente il confronto con l'alterità temporale (il «vor») e spaziale (l'«um»)¹¹¹ conferisce la misura dell'autocoscienza. In questi termini, non può che trattarsi di una relazione linguistica, in quanto l'esistenza stessa (in generale e come singolo) si snoda nel linguaggio: alla ricerca dei *modi* storici di incontro denso e libero tra uomo e natura nel linguaggio, Hölderlin approda al mito.

¹¹¹ F. HÖLDERLIN, *Der Gesichtspunkt aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, MA II, 63; R. RUSCHI, *Il punto di vista da cui dobbiamo considerare l'antichità*, 73.

Sorgono mondi, sorgono miti

1. *Il mito di Dio. Ovvero, l'arte risponde*

Il mito hölderliniano ha origine laddove l'arte ascolta le parole della natura e vi risponde intonando un canto corale. L'intensità della melodia, la disposizione del coro, i tempi dettati dallo spartito formano il perimetro della sfera comunitaria, estesa a partire dal «-ci» originario che la determina, progressivamente capace di riconoscersi in un'armonia particolare e farla propria. La forza della sintonia tra gli elementi in gioco determina il protrarsi dell'eco del canto: poco a poco le voci squillanti sono smorzate dalla fatica e si fanno rauco borbottare, l'entusiasmo scema, le combinazioni dei ruoli stridono e piccole correzioni devono essere apportate alla spartitura, fino a che dissonanze e stonature prevalgono sull'armonia originariamente composta. Allora, se anche non convengono, le voci devono attenuarsi e cedere il posto al linguaggio dell'ascolto: la natura, infatti, non smette di parlare; viene il tempo di un'aria nuova. La fase architettonica dell'ascolto è ciò su cui si fonda il processo di rinnovamento politico di una comunità, nella misura in cui la custodia e la vivificazione dell'elemento vivente siano garanzia di continuità del dialogo tra natura e arte. La rivoluzione politica dev'essere necessariamente ancorata ad una premessa «rivoluzione dei modi di pensiero e rappresentazione»¹, intimamente sentita e interiorizzata da ciascun individuo, ma condivisa e partecipata, nel momento in cui voglia condurre ad un reale rinnovamento dell'abitare comunitario².

Il rapporto tra «il singolo e l'intero» è sostenuto, alimentato e potenziato in ogni fase della metamorfosi senza mai esaurire l'imprescindibile elemento individuale. Nello snodarsi del processo di trasformazione delle relazioni, ovvero nella loro articolazione come totalità, ogni singolo elemento conserva un ruolo vitale: la sua vivificazione, la sua pregnanza e corposità sono direttamente

¹ Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA II, 643.

² Giustamente, nota Heinrichs, se anche l'uso della violenza rivoluzionaria fosse imprescindibile, essa non porterebbe a nulla, depauperata della rivoluzione spirituale che ne costituisce lo scheletro. J. HEINRICHS, *Revolution aus Geist und Liebe*, 539.

proporzionali alla vivacità e alla densità della relazione, la quale non si scorpora dalla propria componente naturale. Si tratta di ancore di sensibilità, vivono nell'odore intenso di terra umida che invade lo spazio del bosco, nelle carezze del vento, o forse nei suoi schiaffi di rabbia; nei lineamenti della luna, ritmo del tempo; negli sguardi perplessi dei contadini, in silenzio fissi al cielo nelle serate di fine estate – sarà pioggia di benedizione o furia dannata?

La struttura politica del *Vaterland* non può non riconoscere, trattenere e integrare i modi elementari del contatto («Gefühl») tra uomini e spazio occupato: l'incontro tra il piede di Iperione e il suolo natio è certo un modo limitato, peculiare e individuale dell'esperienza, eppure ogni uomo (ogni altro tedesco) può, in un rapporto di reciprocità, fare propria l'autenticità e la fedeltà che caratterizzano ciascun particolare modo di sentire e rappresentare. La necessità dello scambio è connaturata nell'umano, poiché, e questo è esplicito fin dai primi abbozzi del periodo di Jena, l'alterità è costitutiva dell'identità.

Al contrario è un bisogno [*Bedürfnis*] degli uomini, nella misura in cui non siano offesi e irritati, oppressi e indignati, coinvolti in una lotta più o meno giusta, associare [*zugesellen*] l'uno all'altro i loro differenti modi di rappresentazione del divino proprio come fanno per altri interessi, e dunque conferire libertà [*Freiheit*] alla limitatezza [*Beschränktheit*] che ciascun singolo modo di rappresentazione ha e deve avere, essendo questo da intendersi in una totalità armonica dei modi di rappresentazione [*in einem harmonischen Ganzen von Vorstellungsarten*], e al contempo, proprio perché in ogni particolare modo di rappresentazione è insito anche il significato di un particolare modo di vivere che ciascuno ha, conferire libertà alla necessaria limitatezza di questo modo di vivere, nella misura in cui questo è da intendersi in una totalità armonica dei modi di vivere [*in einem harmonischen Ganzen von Lebensweisen*].³

Come già annotato nei precedenti paragrafi, la libertà che i modi della relazione infondono alla sfera è metamorfosi della consuetudine entro cui essi, ciechi, si arrugginiscono. Eppure il grado di redenzione della struttura meccanica che sostiene la sfera del singolo individuo si fa ancor più profondo nel momento in cui essa sia in grado di esimersi dalla sua stessa dimensione di libertà “isolata” progressivamente raggiunta. Se l'esistenza si articola come reciprocità di rapporti, come estensione e contrazione, ecco che è bisogno dell'uomo non solo presentare, proporre, diffondere – *dare* – la propria rappresentazione del divino, ma anche approvare («billigen»), accogliere e apprendere le altrui rappresentazioni in virtù

³ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 62.

di un costante confronto – *ricevere*. Questo scambio di misure, oltre a costituire la garanzia di un più profondo grado di libertà che coinvolge l'esistenza di ciascuno, è tappa decisiva del processo politico di formazione e consolidamento di una comunità storica, come passaggio dalla sfera vitale del singolo individuo alla dimensione collettiva: si tratta del processo politico di condensazione della coscienza del singolo individuo indisciungibile dalla coscienza collettiva – non più convivenza meccanica, ma partecipazione consapevole.

È in gioco la metamorfosi dell'esserci che, nella valorizzazione, intensificazione e sempre più libera pratica del «-ci» ricevuto, si avvicina alla potenzialità massima del suo stare. Per comprendere il passaggio dall'individuale occupare uno spazio in cui fortuitamente ci si ritrova, all'abitarlo partecipi di un accordo collettivo, è necessario rivedere le condizioni della struttura elementare del «Dasein».

Mi chiedi perché quand'anche gli uomini, per loro natura [*ihrer Natur nach*], si elevino al di sopra della necessità e si trovino così in un molteplice e più profondo rapporto con il loro mondo, quand'anche, nella misura in cui si elevano al di sopra della necessità fisica e morale, vivano sempre una vita umana superiore [*menschlich höheres Leben*], cosicché vi sia una superiore più che meccanica connessione, un più elevato destino [*Geschik*] tra se stessi e il loro mondo, quand'anche questa più elevata connessione sia per loro davvero la loro più sacra [*ihr heiligstes*], poiché in essa sentono [*fühlen*] uniti se stessi e il loro mondo, e tutto ciò che hanno e sono, mi chiedi perché devono rappresentarsi [*vorstellen*] la connessione tra sé e il mondo, perché devono farsi un'idea o un'immagine del loro destino [*eine Idee oder ein Bild machen müssen*] che, a ben vedere [*genau betrachtet*], né si lascia pensare legittimamente [*recht denken ließe*], e nemmeno sta davanti ai sensi [*vor den Sinnen liege*]?⁴

Nella misura in cui l'articolazione della sfera vitale dell'esistenza gradualmente si sottrae ai propri fisiologici meccanismi, la più intima redenzione dell'umano fare esperienza è consegnata alla sfera del sacro. La metamorfosi dei modi di incontrare se stessi e il reale, tendenzialmente segnati dal flemmatico automatismo della consuetudine e della negligenza, è via d'accesso a modi di stare al mondo pur sempre umani, eppure più liberi, contatti che rilassano i lineamenti del volto e lo illuminano dell'aura divina.

Ebbene, l'uomo avverte il bisogno di rappresentare il suo esistere trasfigurato come proprio storico spazio del sacro: si tratta della necessità, definita dalla forza del «müssen», di farsi un'idea o un'immagine del suo destino. Destino di

⁴ Ivi, 53, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59.

un'esperienza vissuta serbato nella dimensione del sacro? Ad essa, alla dimensione del sacro, è consegnata l'immagine («Bild») della relazione più intima, più fluida e vitale tra l'uomo e il mondo, ovvero l'immagine del sentire («Gefühl») divino.

L'esperienza del divino trascende la puntualità del presente e si stende nello scorrere infinito del tempo. Il *presente* si impregna di un sentire più pervasivo e permeabile («durchgängigere Empfindung»): qui il nominare umano si redime in un sussurrare fanciullesco, le brezze tornano ad accarezzare il viso e la falce lunare si fa vanto di sguardi innamorati. Il nocciolo vitale di natura di cui l'uomo, l'ape, il ramo e ogni altro vivente partecipano è presente nella certezza immediata della sua energia, cui nessuna forma è impermeabile⁵: mai l'articolo determinativo viene assorbito dalla vita che attraversa il cosmo tutto e ad ogni elemento è comune. Anche il *passato* rivive nell'esperienza del divino, intenso nel ricordo («Erinnerung») di un ideale accordo tra uomo e natura, forse memoria dell'originaria comunione del vivente nell'amore: sorge qui un canto di gratitudine («Dankbarkeit») – davvero l'esistenza è una «fortunata, immeritata eredità». Ancora, il divino profuso nella storia, a trasfigurare la relazione tra uomo e mondo, è proiettato nel *futuro* come ideale di massima potenzialità, amplificazione e fluidità del sentire, fungendo da meta di perfettibilità dell'umano («Maximum»). Si è al cospetto di un'esperienza del tutto singolare: la dilatazione del sentire, l'intensificazione del ricordo e la testimonianza di gratitudine sono termini di fedeltà alla propria esistenza, al tempo e al luogo in cui si è posti ad abitare, quasi che la trasfigurazione dei modi dell'incontro, illuminati di luce divina, sia in grado di ancorare più saldamente l'uomo al centro della propria sfera.

Per natura ci si rappresenta l'incontro con il sacro: quale il valore del «Bild», o della «Idee»? Quale il valore della rappresentazione nei termini di «Vorstellung», parola chiave sottolineata dal corsivo dell'autore? In questi luoghi la rappresentazione nulla ha a che fare con la riproduzione artistica o la trasposizione di un elemento da un piano ad un altro: non si tratta di un passaggio, giacché non sono chiamati in causa due poli.

Nessun due è congiunto in forza della «Vorstellung»: farsi un'idea è farsi un'immagine, ovvero rappresentarsi. Parte del processo esperienziale, e con ciò

⁵ Non rievoca forse, tutto ciò, le osservazioni di Herder nello scritto *Versuch über das Sein*?

momento costitutivo dello stare al mondo dell'uomo, la rappresentazione pare qui condensare il processo di «metastasi» teorizzato da Herder, in virtù del quale l'oggetto diventa pensiero, la molteplicità si concentra in unità, la percezione sensibile si evolve come pensiero e progressivamente come concetto, l'immagine assume poi in sequenza una forma poetica⁶.

La rappresentazione dell'incontro trasfigurato tra uomo e mondo, se correttamente analizzata («genau betrachtet») non è legittima proprietà del pensiero (laddove l'avverbio «recht» connota essenzialmente la possibilità di concettualizzazione), né tantomeno è oggetto dato ai sensi, poiché non è in gioco un rapporto cosale. I passi del *Fragment philosophischer Briefe* paiono stare al dialogo con l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* di Herder: ne va, così come nel testo di Hölderlin, dei *modi* della rappresentazione.

Che nesso c'è fra vista e udito, colore e parola, odore e suono? Negli oggetti, nessuno. Ma allora cosa sono queste proprietà negli oggetti? Sono puramente percezioni sensibili [*sinnliche Empfindungen*] in noi e, in quanto tali, confluiscono tutte assieme? Noi siamo un sensorio comune pensante [*Ein denkendes sensorium commune*], che viene però sollecitato da più parti. – Qui risiede la spiegazione.

Tutti i sensi affondano le radici nel sentire [*Gefühl*] ed esso lega le sensazioni più eterogenee in modo così profondo [*inniges*], così tenace [*starkes*] e così indefinibile [*unaussprechliches*] che da questa connessione sorgono i fenomeni più singolari. [...]

Nelle creature sensibili, che sentono simultaneamente attraverso i sensi, è inevitabile l'affollamento di idee; giacché, che altro sono i sensi [*Sinne*], se non modi della rappresentazione [*Vorstellungsarten*] di una forza positiva dell'anima?⁷

Quale idea di «Vorstellung» ha in mente Hölderlin, se non una sorta di accordo – o un patto, che dir si voglia – *profondo, tenace e indefinibile*, seguendo la lettura di Herder, che stringe con forza in unità corpo e mente, sensibilità e concetto, e al contempo costituisce molto più che il semplice accordo di sensibilità e concetto? Se capace di mantenere la pregnanza, la densità e la fluidità che connotano il *modo* dell'esperienza del divino, la rappresentazione trabocca di vita, nocciolo elementare di natura impermeabile alla sola percezione e al contempo idea di destino incontenibile nell'astrazione concettuale. Il modo della rappresentazione del divino, scrive Hölderlin, al di là dei confini di pensiero e memoria, di rappresentazione intellettuale e storica, si apre allo spazio denso del mito.

⁶ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 418; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 103.

⁷ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 743-744; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 81-82.

La dimensione mitologica hölderliniana, ancor prima dell'acclarato valore socio-politico, si colloca dunque sul piano estetico, ovvero, seguendo le orme della riflessione teorica di Herder, è figura gnoseologica. *Mitica* è anzitutto *l'immagine del sacro*, che, nel rinnovato accordo tra arte ed esperienza come «estetica»⁸, eccede rispetto alle rappresentazioni di ogni altra connessione meccanica.

Ma nella misura in cui vi è nella sua vita reale una superiore più infinita connessione tra lui e il suo elemento, essa non può essere riprodotta [*wiederholt*] semplicemente nel *pensiero* [*Gedanken*], né semplicemente nella *memoria* [*Gedächtniß*], poiché il puro pensiero, per quanto nobile sia, può riprodurre solamente la *connessione necessaria*, solamente le leggi incrollabili, sempre valide, indispensabili alla vita, e, nella misura in cui osa uscire da questo ambito a lui proprio e pensare la più intima connessione della vita, rinnega anche il carattere che gli è proprio, che consiste nel poter essere osservato e dimostrato senza esempi particolari. Quegli infiniti, più che necessari, rapporti della vita possono certamente anche essere pensati, ma non *solamente* pensati; il pensiero non li esaurisce [*erschöpft sie nicht*], [...] ⁹

Lo spazio del sacro, connubio di natura e arte in cui la dimensione creativa dell'uomo è maggiormente presente, sconfinava al di là del campo delimitato del pensiero, rispetto al quale la rappresentazione del divino è eccedente. Il termine in gioco, «erschöpfen», è chiamato in causa in un altro simile contesto all'interno di *Das untergehende Vaterland*. Qui indica ciò che resiste alla dissoluzione di un mondo e permane in quanto energia vitale inesauribile («Unerschöpfliche») e inesausta («Unerschöpfte») ¹⁰, eccesso denso di natura impermeabile alla disgregazione delle forme nelle quali di volta in volta confluiva e dalla cui dissoluzione è di volta in volta sprigionato. È vita che trabocca rispetto al solo sentire corporeo, poiché non sta come oggetto alla portata dei sensi rapaci; e tuttavia nemmeno può essere convogliata nel solo pensiero, in grado di rappresentare esclusivamente le connessioni meccaniche della vita. Meccaniche sono infatti le relazioni esperite come automatismo di stimolo e reazione, opache rispetto alla luminosità dei rapporti divini, più profondi, più liberi e fluidi nello scambio di ascolto e risposta – essi, solamente, schiudono una dimensione di autentica gioia.

⁸ J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB IV, 634.

⁹ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 54, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 60.

¹⁰ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

Hölderlin distingue modi della connessione e modi della rappresentazione: l'eccesso di vita, fulcro dei rapporti religiosi, è trattenuto nel mito.

Differenza tra i rapporti religiosi [*religiöser Verhältnisse*] e i rapporti intellettuali, morali, civili da una parte, quelli fisici, meccanici, storici dall'altra, tali per cui i rapporti religiosi abbiano da un lato, nelle loro parti, la personalità, l'autonomia, la limitazione reciproca, la coesistenza negativa equivalente dei rapporti intellettuali, dall'altro lato l'intima connessione, l'essere dato dell'uno per l'altro, l'inscindibilità nelle loro parti che caratterizza le parti di un rapporto fisico, cosicché i rapporti religiosi nella loro *rappresentazione* [*Vorstellung*] siano né intellettuali [*intellektuell*], né storici [*historisch*], bensì intellettuali storici, ovvero *mitici* [*Mythisch*], sia per ciò che concerne la loro materia, sia per ciò che concerne la loro forma. Essi dovranno contenere a riguardo della materia né una pura idea, o un concetto, o un carattere, né una pura datità, una fatticità, e nemmeno entrambe disgiunte, bensì entrambe in unità [*beedes in Einem*], [...] ¹¹

Nell'affrontare la questione della libertà è stato messo in luce ampiamente come non sia in gioco una semplice opposizione tra esperienza libera ed esperienza meccanica. Si tratta di sfumature molto più sottili, dal momento che libertà è da intendersi nei termini di *differenza di modi nei rapporti*, redenti dall'automatismo che naturalmente connota l'esperienza fisica e morale.

Che la sfera dell'esistenza acquisisca un sempre maggiore grado di libertà, non significa affatto che l'uomo sia progressivamente sgravato da ogni sorta di impulso fisico e, asceta, possa dimenticare di essere corpo, né tantomeno che possa comprimere la sfera morale privandola, ad esempio, dei rapporti di diritto e dovere, proteso verso una propria presunta completa autonomia. E così la pregnanza dell'esperienza religiosa eccede rispetto al semplice sottrarsi all'esperienza fisica e morale: i modi liberi entro cui il sentire si articola costituiscono un valore qualitativo che va al di là sia del potenziamento massimo delle varie forme del sentire stesso, sia della loro rarefazione ¹² – in entrambi i casi l'uomo rimarrebbe all'interno della dimensione meccanica dell'esistenza, «in tutto o sopra di tutto», credendosi servo o signore della propria sfera.

Il gioco di densità che trascende lo spazio stesso entro cui si muovono strutture meccaniche riguarda allora anche i modi della rappresentazione: nella

¹¹ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 56, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 62-63.

¹² Aiuta forse l'annotazione di Herder riferita ai «toni del sentire»: «Nella loro connessione vitale, nell'intera immagine della natura operante, accompagnati da tanti altri fenomeni sono vivaci ed efficaci, ma separati dal resto, sradicati, depauperati della vita, non sono altro che cifre.», in J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 700; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 34.

rappresentazione mitica del sacro tanto le componenti intellettuali, quanto quelle storiche «sono sempre parti accessorie in rapporto all'autentica parte principale, al *Dio del mito*»¹³.

E dunque, in primo luogo Dio. Indicibile eterno. Passato che rivive nel desiderio memore di una pienezza originaria– ideale. Presente che rende grazie nel sentirsi natura accolta dalla natura – realtà. Futuro di un destino di riconoscimento, di tracce gravide, attese, scrutate, talvolta ripudiate, talvolta seguite – libertà. «Sicuro, deve giungere la pienezza! Deve! Così annuncia la forza segreta in te, da cui, nutrita da raggi ardenti, si sviluppa la tua eterna crescita»¹⁴: Dio di uomo e natura, di uomo che si riconosce natura, di natura che parla e di uomo che risponde.

Né c'è uomo senza Dio, né Dio senza natura, né, ancora, uomo senza natura. Due inni tardi di Hölderlin¹⁵, ambedue di vicina datazione, probabilmente risalenti al primo decennio del 1800, sono preziosa testimonianza di questa originaria coappartenenza di Dio, uomo e natura che la storia rinnova.

Cos'è la vita degli uomini? un'immagine della divinità.
 Quando tutti i terrestri vagano sotto il cielo, lo
 Guardano. Leggendo [*Lesend*] però, quasi come
 In una scrittura, imitano [*nachahmen*] l'infinità e la ricchezza
 Gli uomini. È dunque ricco
 Il semplice cielo? Come gemme sono
 Le nuvole argentee. Ma piove da lì
 La rugiada e l'umido. Ma quando
 L'azzurro si è spento, il semplice [*Einfältige*] azzurro, risplende
 L'opaco, che a pietra di marmo somiglia, come metallo,
 Segno della ricchezza.¹⁶

¹³ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 56, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 63. Hölderlin prosegue nella considerazione delle funzioni delle componenti intellettuali e storiche nel mito: «I suoi elementi vengono da una parte composti in modo tale che in virtù della loro assoluta, reciproca, opportuna limitazione nessuno di essi risalta *troppo*, e di conseguenza ognuno raggiunge un certo grado di autonomia, e in questo modo l'esposizione rivestirà un carattere intellettuale; essi, d'altra parte, poiché ogni elemento va un po' più oltre di quanto è necessario, ricevono quella inseparabilità che altrimenti è propria solo degli elementi di un rapporto fisico, meccanico.», Ivi, 57, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 63.

¹⁴ F. HÖLDERLIN, *Hyperions Jugend*, MA I, 528.

¹⁵ F. HÖLDERLIN, *Was ist der Menschen Leben ...*, MA I, 907; L. REITANI, *Cos'è la vita degli uomini?...*, 1225; F. HÖLDERLIN, *Was ist Gott ...*, MA I, 907; L. REITANI, *Cos'è Dio?...*, 1225. Per ciò che concerne la datazione delle due poesie, tutt'ora incerta, rinvio al commento di Reitani e di Knaupp; si veda L. REITANI, *Cos'è la vita degli uomini?...*, 1859-1860; *Cos'è Dio?...*, 1860; F. HÖLDERLIN, *Was ist der Menschen Leben ...*, MA III, 353; *Was ist Gott ...*, MA III, 353.

¹⁶ F. HÖLDERLIN, *Was ist der Menschen Leben ...*, MA I, 907; L. REITANI, *Cos'è la vita degli uomini?...*, 1225.

Che l'uomo *ci* sia è annuncio e testimonianza di Dio, come se l'uomo stesso fosse cuore pulsante della divinità, suo specchio e possibilità di sentirsi («sich fühlen») – autocoscienza di Dio?

Hölderlin è enigmatico in *Hyperion*: sconosciuti a se stessi, «in principio l'uomo e i suoi dei erano uno»¹⁷. Eppure pare potersi dire che l'esistenza stessa c'è come separazione originaria di uomo e Dio («Ur-Theilung»), spazio occupato che segna il confine tra cielo e terra e storicamente ne ridisegna l'appartenenza reciproca. I celesti lasciano tracce nella spartitura del cielo (scrivono di sé), i terrestri guardano al cielo e, nel tentativo di decifrarne il linguaggio, ne imitano la ricchezza (leggono di sé). Uomini e Dei si parlano, l'esistenza stessa è il loro colloquio¹⁸, si nutre della reciproca distanza, di segni in cui rivive la spontaneità («Einfalt») del loro originario accordo, di risposte artistiche, di rappresentazioni mitiche. Se l'uomo fosse pienamente se stesso, saturo di umanità, allora, *sconfinato*, non si sentirebbe, cesserebbe di esserci, poiché sarebbe riassorbito da Dio, egli stesso sarebbe Dio – e non lo saprebbe.

Così come l'origine ancorata al passato, è ideale anche la meta d'unità proiettata nel futuro; il presente vive invece colmo di storia, teatro impuro della purezza.

La purezza [*Das Reine*] può rappresentarsi solo in ciò che è impuro [*im Unreinen*]; cerca di dare nobiltà senza consuetudine, se ne starà allora come la cosa più innaturale, più insensata, e certo perché la stessa nobiltà, non appena giunge a manifestazione [*zur Äußerung kömmt*], porta i colori del destino [*Farbe des Schicksaals*] entro cui è sorta, poiché la bellezza [*das Schöne*], non appena si rappresenta nella realtà [*in der Wirklichkeit*], necessariamente assume una forma delle condizioni da cui proviene, una forma che non le è naturale e che diviene naturale solo in virtù del fatto che si accettino proprio le condizioni che le hanno conferito di necessità questa forma.¹⁹

I colori del destino sfumano intensamente la purezza, la bellezza, la nobiltà dello spazio anarchico infinito in cui cielo e terra si confondono; eppure non è affatto ignobile sacrilegio. Piuttosto, si renda grazie ai colori del destino: vediamo

¹⁷ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 683; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 99.

¹⁸ Alla questione del «colloquio delle esistenze», irriducibile alla cosalità e con ciò inesauribile fonte di interrogazione filosofica, Mario Ruggenini ha dedicato lavori che spesso rivelano una profonda e appassionata lettura dei testi hölderliniani. Si veda in primo luogo M. RUGGENINI, *Il discorso dell'altro*, Milano 1996.

¹⁹ Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 712; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 5. Rispetto alla traduzione della Portera, la versione qui presente si scosta leggermente.

cielo, tocchiamo terra, udiamo vento! E nominiamo cielo e terra, e invochiamo gli dei, ci sentiamo natura e sentiamo la natura, e in lei ci specchiamo, e ascoltiamo e (le) parliamo – *ci siamo*.

Nel mito l'autentica parte principale è Dio, poiché il mito è rappresentazione di esistenze trasfigurate nel segno della libertà, nomi densi di cielo e terra che eccedono rispetto al loro meccanico essere *solo* cielo e terra, siano essi concetto, natura o ambedue assieme. Ogni passo della storia è pregno dei colori del destino, ovvero è animato dall'«elemento vivente» che ne definisce la sfumatura caratteristica, determinando la direzione dell'impulso formativo. Fedele a quanto ereditato dalla natura e dalla storia, cioè alle condizioni entro le quali solo può giungere a manifestazione il volto di Dio, testimone del «Da-» attorno a cui si sviluppa la sfera, il mito trattiene vivaci i toni delle proprie rappresentazioni. In ogni epoca il cielo si distingue in modo differente dalla terra, è appellato con nomi diversi, poiché occupa uno spazio di volta in volta altro, come di volta in volta altro è il suo rapporto con la terra e con l'uomo. Pioggia può essere allora la tristezza del cielo, o forse il suo peculiare modo di amare la terra. Anche i tempi che il cielo cadenza sono diversi, talvolta la sua quiete rasenta l'immobilità e il suo esserci non segna più il ritmo del tempo umano.

«È dunque ricco / Il semplice cielo?»²⁰.

«Sconosciuto, eppure / Colmo di qualità è il volto / Del cielo, di lui.»²¹

I nomi del mito sono risposte all'umano bisogno di farsi un'idea o un'immagine del proprio destino. Dio parla attraverso la natura, nel corso della storia cambiano le espressioni del suo volto, l'energia si convoglia entro forme differenti di epoca in epoca, il cielo dissemina tracce della propria ricchezza. Nel suo eccentrico vagare l'uomo, in virtù del suo essere in esperienza, ascolta le parole della natura, cerca di leggere la volta celeste come fosse alfabeto, o di ascoltarla come fosse sinfonia. Il mito coglie la chiave in cui la partitura è composta e, «educato dal suono armonioso del bosco fruscante»²², risponde fedele agli accordi di base, nomina Dio.

²⁰ F. HÖLDERLIN, *Was ist der Menschen Leben ...*, MA I, 907; L. REITANI, *Cos'è la vita degli uomini?...*, 1225.

²¹ F. HÖLDERLIN, *Was ist Gott ...*, MA I, 907; L. REITANI, *Cos'è Dio? ...*, 1225.

²² F. HÖLDERLIN, *Da ich ein Knabe war ...*, MA I, 168, vv. 28-29; L. REITANI, *Quand'ero fanciullo ...*, 579.

Nel mito è dunque in gioco una duplice istanza, nei termini di una necessità storica da un lato, giacché l'uomo ha bisogno di tracciare i lineamenti del volto di Dio nella rappresentazione, e una matrice poetica dall'altro: il mito è allora abbozzo di un autentico progetto architettonico.

In questo modo ogni religione sarebbe per sua essenza poetica.

(Qui si può ancora parlare dell'unione di più religioni in una, in cui ciascuno onori il suo Dio e tutti onorino un Dio comune in rappresentazioni poetiche [*dichterischen Vorstellungen*], in cui ciascuno celebri la propria vita superiore e tutti celebrino miticamente [*mythisch feiern*] una comune vita superiore, la festa della vita [*Feier des Lebens*] [...]).²³

Hölderlin stabilisce un rapporto d'intimità tra mitologia, religione e poesia, senza tuttavia definirne spazi e distanze; è forse questa compartecipazione di sfumature a mantenere profonda l'affinità delle componenti in gioco. Certo, il mito è per essenza poetico, nella misura in cui, se la pratica di Hölderlin sia letta sulla scia della teoria di Herder, ciascun linguaggio è intrinsecamente poetico, fintantoché sia libera risposta a un già parlato e già ascoltato: «Noi non poetiamo se non ciò che sentiamo in noi»²⁴. Anche il mito può essere riletto come frutto della pratica incessante di «metaschematizzazione», natura che dialoga con se stessa, o più profondamente, colloquio vitale tra uomo e Dio.

Nello spazio del sacro, l'uomo non è solo, bensì è propriamente comunità, poiché nel mito è già avvenuto il passaggio ad una più completa dimensione della libertà garantita dallo scambio: se il mito si costituisce come accordo di rappresentazioni del divino, e dunque la sua risposta nel colloquio con Dio è *corale*²⁵. Poetica è l'esistenza del singolo individuo²⁶, mitica è l'esistenza di una comunità.

Che ne è della sua sussistenza? Ovvero, quale *forza* consente ad una collettività di persistere nel *tempo* tracciando il prima e il poi di un'epoca, occupando uno *spazio* il cui perimetro ne circoscrive la sfera, separandola e differenziandola così dal luogo che non occupa?

²³ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 57; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 63.

²⁴ J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB I, 642.

²⁵ Già in *Hyperions Jugend* Hölderlin nota come «il sacro che è in tutto si comunica attraverso il discorso [*Rede*], l'immagine [*Bild*], il canto [*Gesang*].», in F. HÖLDERLIN, *Hyperions Jugend*, MA I, 545.

²⁶ «L'intera nostra vita è dunque in qualche modo una *poetica*: noi non vediamo, bensì ci creiamo immagini.», in J. G. HERDER, *Über Bild, Dichtung und Fabel*, WzB I, 635, corsivo dell'autore.

Nella poesia, suggerisce l'ultima parte del *Fragment philosophischer Briefe*, trova radice anche la religione. E in effetti, potrebbe forse sopravvivere il mito se non si organizzasse storicamente come religione? Se non fosse comunicato, accreditato, condiviso e partecipato? Che ne sarebbe se fosse privo di fondamenta politiche capaci di reggere, sostenere, tutelare e vivificare l'elemento vivente che lo alimenta? Ci si può chiedere, ora, che altro sia, se non religione, l'esperienza mitica di una collettività che nomina il medesimo Dio, ripone nella forza di questo stesso nominare modi condivisi di stare al mondo, ovvero di pensare e agire, fare esperienza, abitare la comunità. Una comunità, infine, che unanimemente partecipa delle medesime pratiche legittimate, nutrite e avvalorate in virtù delle rappresentazioni del divino entro cui sorgono²⁷ – una celebrazione di gioia.

La religione, scrive Hölderlin al fratello nell'estate del 1799, alimenta la fede nel volto di Dio, poiché dà sussistenza al suo linguaggio: essa indica nel mito l'immagine nella quale una comunità si rispecchia, insegna a credere nell'ideale di un mondo superiore portato a coscienza dalla filosofia e rappresentato dall'arte²⁸, fedele al suo elemento vivente. Nella lettera in questione Hölderlin non parla di mitologia, eppure fa riferimento, nei termini di «mondo superiore», a quella sfera più libera, oggetto del *Fragment philosophischer Briefe*, all'interno della quale i rapporti sono esperiti al di là della meccanicità prudente e paralizzante di cui spesso sono intrisi. La composizione trasfigurata delle relazioni di un mondo, ovvero lo spazio del sacro²⁹ che si articola in modo più infinito, più profondo e pervasivo, più vitale, variegato e libero, è da cercarsi nella natura («in der Natur»), nella peculiare natura dell'uomo («in seiner eigenen») e del mondo dato tutt'attorno a lui («in der ringsumebenden Welt»)³⁰.

Che altro significa, questo, se non che il mito, rappresentazione di Dio, viene storicamente accreditato come ideale solo nella misura in cui trae la propria linfa vitale dal «Lebendige», da quella fortunata eredità di natura, comune all'uomo e

²⁷ «[...] poiché in ogni particolare modo di rappresentazione è insito anche il significato del modo di vivere.», in F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 62.

²⁸ Hölderlin al fratello, 04.06.1799, MA II, 770.

²⁹ La sfera redenta in forza di una più intima e divina connessione tra uomo e natura rappresenta il massimo cui storicamente l'uomo possa anelare, ragione per cui all'interno della gradualità vi è una meta ideale relativa e praticabile, in luogo di un assoluto irrealizzabile. È a questo ideale relativo, storico, che l'uomo deve tendere: il volto di Dio (la rappresentazione mitica) non può che rappresentarsi entro le condizioni proprie del finito, certo impure, e dei colori del destino. F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 53; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59.

³⁰ Hölderlin al fratello, 04.06.1799, MA II, 770.

alla natura, che riconosce e gioisce, cui presta fedeltà? Che altro significa, questo, se non che le pratiche di fedeltà collettiva (una fedeltà a se stessi, in fondo) capaci di supportare, nutrire e dare corpo al mito, altro non sono se non pratiche religiose?

Nella lettera al fratello emerge un altro punto focale, non toccato eppure presente sullo sfondo del *Fragment philosophischer Briefe*: la questione del nome mitico di Dio, così come la questione della religione quale corpo visibile e sostegno di Dio, è strettamente connessa alla figura dell'impulso formativo. Il «Bildungstrieb», processo di metamorfosi della coscienza, ha di mira il riconoscimento e la libera pratica del fulcro di vita traboccante di energia di cui partecipano uomo e natura in un determinato contesto spazio-temporale. Il mito di Dio, così come la fede in esso e la pratica politica (o religiosa, che dir si voglia) che lo celebra, è risposta artistica alle parole stesse di Dio: fedeltà si crea laddove il linguaggio, di Dio e dell'uomo, della natura e dell'arte, sia vivo, pregno di corpi, saldamente ancorato al pulsare del medesimo cuore, del «Lebendige». Vi è fedeltà laddove l'arte si sintonizza, libera, sulle stesse note della natura, libera, e ne apprende così l'alfabeto, impara a parlare la medesima lingua. Solamente entro questo esercizio d'intimità, infatti, è possibile comprendere profondamente ciò che si ascolta, si condensano pregni di significato i nomi pronunciati, in una pratica partecipata dell'impulso formativo.

Mito e religione sono dunque pervasi da quella libertà che caratterizza i rapporti depurati dai meccanismi naturali; proprio per questo si tratta di modi di abitare in itinere, la cui tensione è costantemente alimentata, né può esaurire la loro perfettibilità. In questo senso benché la religione si formi come sistema politico storico legittimato dal mito, il mito stesso si costituisce in forma aperta, né è parola definitiva. Mito e religione sono piuttosto sottoposti ad un'interrogazione continua sui sistemi di legittimazione delle pratiche sociali, fondati sul principio di consensualità³¹ e revocabilità: invocare Dio potrebbe non ricevere alcuna risposta, il rito in forza del quale il nome di Dio sussiste potrebbe atrofizzarsi in una morale arrogante, o in una futile etichetta, o ancora in una vuota regola di gusto³².

³¹ Il momento della consensualità rappresenta quello che potremmo definire come il “nocciolo di intersoggettività” a fondamento della costruzione del mito. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61-62.

³² Ivi, MA II, 55; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61.

Ciò che impone la richiesta di legittimità, tanto in relazione al sorgere di una risposta mitica, quanto rispetto alla ciclica involuzione del mito³³, è ancora una volta la natura. Esservi fedeli è una sorta di destino: lo so voglia o meno natura e arte sono votate ad un reciproco profondo accordo – sono destinate a parlarsi, benché il loro dialogo assuma ciclicamente la forma di una disputa.

2. Rivoluzione è linguaggio

Quando l'uomo sta autenticamente al colloquio con la natura, sta al contempo al colloquio con una comunità in cui si riconosce. Sia la dimensione dell'ascolto, sia quella della risposta, maturano come progettazione architettonica solamente nella dimensione collettiva. «Colmo è di bontà; ma nessuno comprende / Da solo Dio»³⁴: il movimento fluido tra singolo individuo e comunità è segnato nel *Fragment philosophischer Briefe* da tre momenti che sembrano confarsi alla natura dell'umano, non solo nella meccanicità dell'*esserci* come collettività, bensì anche nella tensione verso un *abitare* come collettività in una sfera più libera, nella celebrazione di un Dio comune.

È proprio dell'uomo porsi («sich versetzen») nella sfera altrui, farla propria («zu seiner eigenen Sphäre machen»), approvarla, accettarla, assumerla («billigen»): questo passaggio avviene in modo del tutto naturale («natürlicher weise»)³⁵. Il mito, parola umana, si costruisce in virtù della tensione tra forza centrifuga e forza centripeta, per cui da un lato il singolo individuo, relativizzando il grado di libertà raggiunto nella propria sfera, è sollecitato ad aprirsi al confronto con gli altrui modi di stare al mondo, dall'altro è in grado di assimilarne la libertà

³³ Il processo di invalidazione del mito assume in Hölderlin, qualora le dissonanze tra natura e arte rimangano inavvertite, la forma del tragico.

³⁴ F. HÖLDERLIN, *Patmos. Dem Landgrafen von Homburg (zweite Fassung)*, MA I, 453, vv. 1-2; L. REITANI, *Patmos. Al langravio di Homburg (seconda rielaborazione)*, 1189.

³⁵ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61-62.

e farli propri, arricchendosi di modi maggiormente sollevati dal bisogno³⁶. Solo in virtù di questo scambio l'esistenza vive un'autentica libertà, che non si riversa in un rapporto servile, eccessivamente legato alla propria rappresentazione – *troppo fedele*³⁷.

Lo spazio del sacro non si costituisce per Hölderlin come dimensione uniforme, poiché ciascuno vive i propri peculiari modi della libertà e al contempo a tutti è dato, nel mito, celebrare la condivisione di una più libera sfera comune. Non si tratta, infatti, di un accordo dettato dalla necessità di un compromesso, cosa che potrebbe piuttosto appartenere alla sfera dei rapporti meccanici, cui tuttavia Hölderlin non fa in alcun modo riferimento. Il nome di Dio pare piuttosto emergere da sé, pacificamente condiviso senza sforzo alcuno, quasi che la risposta artistica alle parole della natura sorga spontaneamente come coro armonico. Al fondo di questa visione (in apparenza) innocente e fluida della relazione tra individuo e comunità sta una più profonda fede nella legge della necessità naturale (nel destino), in grado di assolvere la potenziale violenza di ogni rivoluzione in un'evoluzione scevra di cesure: pare che l'alba e il tramonto del mito siano passaggi del quieto fluire della storia.

Laddove la mitologia non è espressione di verità, bensì della forza di sussistenza poetica («poetische Bestandheit»)³⁸ di ciò che di epoca in epoca, collettivamente, è accreditato come verità, Hölderlin fa eco a Herder. Come se non vi fossero fratture tra natura e arte, il mito pare da sé capace di rispondere correttamente alle parole della natura, segnando il sorgere di un mondo, per poi farsi pacificamente silenzioso e tacere al momento opportuno, quando non sia più in grado di interpretare i cenni del vivente e scivoli allora nel passato, tracciando il declino di un mondo.

³⁶ Mi pare si possa rintracciare una certa analogia tra il discorso hölderliniano e il procedere di Herder nel *Gott*. Il movimento creaturale per Herder è naturalmente segnato dal momento della «Beharrung», lo stato di quieta sussistenza di ogni singolo essere, che potrebbe corrispondere in Hölderlin alla conquista di una più libera dimensione dell'esistenza rispetto alla meccanicità di cui ciascun individuo fa fisiologicamente esperienza. A questa condizione di equilibrio seguono i movimenti di «Vereinigung» e «Scheidung»: ciò che per Herder costituiscono unione e separazione si configura per Hölderlin come la fase in cui la sfera di ogni uomo si apre al confronto con l'altro e, capace di porsi nell'altrui condizione, in essa si riconosce e da essa si distingue. Infine, il momento herderiano della «Verähnlichung» corrisponde per Hölderlin al ritorno alla sfera d'azione di ciascuno arricchita dal processo di assimilazione dei modi altrui, passaggio che conferisce un grado ancor maggiore di libertà. Rinvio a J. G. HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, WzB IV, 779-786.

³⁷ Il rischio autistico della libertà incompleta, poiché priva della mediatezza che sola la rende autentica, è esplorato nell'ultima parte del lavoro, dedicata per l'appunto a *Empedokles*.

³⁸ J. G. HERDER, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie*, WzB I, 433.

Una filosofia della storia senz'ombra di sangue *sembra* ad uno sguardo ingenuo quella abbozzata in *Das untergehende Vaterland*; privo di qualunque screzio il dialogo tra natura e arte: eppure il saggio in questione è corredo della terza stesura di *Empedokles* – una tragedia.

La patria in declino, la natura e gli uomini, quando esercitano un particolare influsso reciproco, costituiscono un mondo *particolare* divenuto ideale e un particolare rapporto fra le cose, e si dissolvono per far sorgere da questo, dalla generazione rimanente [*überbleibenden Geschlechte*] e dalle rimanenti forze della natura [*überbleibenden Kräften der Natur*], che sono l'altro principio reale, un nuovo mondo, un nuovo, ma sempre particolare influsso reciproco, proprio come quel declino era scaturito da un mondo puro ma particolare.³⁹

Il mondo particolare che natura e uomini costituiscono in questo passo corrisponde alla sfera comunitaria che nel *Fragment philosophischer Briefe* è frutto della consonanza di modi di rappresentazione del divino e conseguenti modi di vivere. Si tratta di una dimensione certo esonerata dalla meccanicità dei rapporti, eppure individuata da pratiche sociali determinate – è un mondo *particolare* – le quali a loro volta trovano legittimazione nel mito di Dio, consensualmente nominato da una collettività. Dio, per quanto risposta storica, benché coro di rappresentazioni della libertà saldamente ancorato alla dimensione terrena da cui sorge come sentire pervasivo, proprio in virtù del naturale accordo che lo celebra viene sollevato nello spazio del «Maximum»⁴⁰. La sfera retta dalla più profonda, vitale e libera intimità di uomo e natura, ipoteticamente sgravata del peso del finito, eppure data entro una determinata cornice spazio-temporale perfetta, si erge nel cielo dell'*ideale* e diventa meta cui tendere incessantemente⁴¹.

Dio non costituisce affatto una rappresentazione statica, un'idea fissata definitivamente in forza dell'accordo di una collettività: il suo potenziale di libertà volge all'infinito, perciò tanto il singolo individuo, quanto la comunità, sono costantemente chiamati ad interrogarsi sui rapporti entro cui esistono e a sollevarli

³⁹ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

⁴⁰ Si tratta, ancora una volta, della condizione di più o meno completa formazione cui l'uomo tende, in generale e come singolo individuo: il «Maximum», una sorta di ideale relativo, rappresenta infatti la condizione più elevata e più bella raggiungibile all'uomo. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489.

⁴¹ Di fatto quest'ideale rappresenta l'impossibilità del darsi della purezza in modo puro, esentato dalla commistione con il finito che ne è, invero, condizione di possibilità. La purezza, ricorda Hölderlin, può rappresentarsi solamente nell'impurità; rinvio alla lettera di Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 712; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 5.

di continuo dalla meccanicità nella quale rischiano di arenarsi. Solo se liberata fino in fondo, fino a superare se stessa rinnegando le determinazioni entro le quali di volta in volta prende forma, la libertà è autentica – e certo, aderire in fedeltà alla reale anarchia del vivente, desta timore talvolta paralizzante.

Nel momento in cui Dio diventa *cosa* scontata, l'abitudine può soffocare il sentimento di gratitudine, le pratiche possono scivolare nella consuetudine incapace di cogliere la profondità di ogni singolo istante, la memoria della vitalità da cui Dio sorge rischia di arrugginirsi in tradizioni senza cuore, un servilismo assuefatto, mediocre e dimentico della gratuità dell'esistenza. Dal canto suo, la natura non smette di parlare all'uomo, i suoi cenni sono oggi altri dalle parole di ieri, l'elemento vivente si trasforma senza posa e sta all'uomo accordarsi al suo tono fondamentale. All'invalidarsi dell'accordo tra natura e uomini si sgretolano le fondamenta su cui poggia un mondo: si sfalda il suo principio di sussistenza («Bestandheit»), che altro non è se non il *modo* del linguaggio in grado di sostenere il colloquio tra uomini e natura – l'alfabeto storico della natura che parla tra sé e sé.

«Ciò che persiste» nella dissoluzione di un mondo è principio di realtà («reale Prinzip»), quella stessa energia, fulcro vitale di natura, comune agli uomini e alla natura, destinata a costituire l'elemento vivente («das Lebendige») di un mondo a venire, nuovo e particolare. In effetti, nei primi passi di *Das untergehende Vaterland*, Hölderlin chiarisce come al crollo di un mondo persista sia una residuale generazione («Geschlecht»), ovvero una stirpe, una famiglia, un tratto di genere umano, sia un'eccedenza di forze della natura («Kräfte der Natur»). Si tratta dei due volti di quell'unico e medesimo principio di realtà che costituisce, di epoca in epoca, il canale di potenziale comunicazione tra natura e uomini, garanzia della possibilità di un accordo tra natura e arte, ragione della fluidità del loro scambio.

Il «vincolo che unisce tutti gli esseri»⁴² è l'elemento vivente del linguaggio, il cui diventare scheletro di un mondo particolare, linfa di una cornice di spazio e tempo, è legato al modo in cui gli uomini siano in grado di riconoscersi in esso, di celebrare come comunità il nocciolo di vita in cui sono fortuitamente posti (il

⁴² F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 749; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 167.

«Da-» ereditato dalla storia) e abitarlo, nominando Dio nel mito – in una risposta poetica⁴³ alle parole della natura.

Infatti, il mondo di tutti i mondi [*Welt aller Welten*], il tutto di tutte le cose, che sempre *sussiste* e dal cui essere tutto viene visto, si *rappresenta* [*stellt sich dar*] soltanto in ogni tempo, o nel declino o nel momento oppure, più geneticamente, nel divenire del momento e all'inizio del tempo e del mondo [*Untergang und Anfang von Zeit und Welt*], e questo declino e questo inizio sono come il linguaggio [*Sprache*], espressione [*Ausdruck*], segno [*Zeichen*] e rappresentazione [*Darstellung*] di una totalità vivente ma particolare, che a sua volta diviene tale nei suoi effetti e cioè in modo che in essa, come nel linguaggio, sembra che da un lato non ci sia se non poco o nulla di sussistente e vivo, mentre dall'altro tutto. In ciò che è sussistente e vivo predomina un certo tipo di relazione e di *materia*, per quanto anche tutti gli altri tipi siano intuibili; in ciò che è transitorio prevale la possibilità di tutte le relazioni [*Möglichkeit aller Beziehungen*], ma se ne può dedurre e ricavare quella particolare, cosicché da questa infinità scaturisca l'effetto finito⁴⁴.

La «sfera della vita», cui Diotima nel romanzo *si sente* indissolubilmente legata, chiaramente non corrisponde alla sfera dei rapporti meccanici, né tuttavia coincide con la sfera potenzialmente libera e redenta dell'umano stare al mondo. La sfera della vita di Diotima è amore eterno la cui energia demolisce ogni barriera temporale e ogni limite spaziale; è l'essere comune a tutte le nature, lo «Sein» al fondo di ogni «Da-sein», ora indicato da Hölderlin come «mondo di tutti i mondi» che in ogni cosa sussiste. Spazio e tempo s'infrangono perché il nocciolo di vita, l'essere che spesso è stato definito come “natura comune agli uomini e alla natura”, non è ancorato ad un *esserci*: si tratta dell'energia vitale *ipoteticamente* non ancora convogliata nel «ci-» di un vivente che *c'è*, e proprio per questa ragione incapace dell'esperienza spazio-temporale. È vita eterna, vita ovunque, e pare corrispondere a ciò che Herder individua come «il solo *a priori* attivo che sia dato pensare», ovvero «l'esistenza di una forza continuamente esplicante un'energia attiva»⁴⁵. Il mondo di tutti i mondi è l'ipotesi dell'essere scorporato dall'esserci, ovvero la realtà dell'essere incarnato in ogni esserci⁴⁶.

⁴³ Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 710; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 4.

⁴⁴ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

⁴⁵ J. G. HERDER, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, WzB VIII, 368-369, corsivo dell'autore; I. COBEDDU, L. FORMIGARI, I. TANI, *Johann Gottfried Herder. Metacritica*, 54.

⁴⁶ Analogamente Gaier: «[...] das unbestimmte Sein bedarf der bestimmten eischränkenden Erscheinung; diese kann nur existieren auf dem Grund des Seins.», in U. GAIER, *Hölderlins Ode über die Mythologie*, in G. KURZ, «Gedichte von Friedrich Hölderlin», Stuttgart 1996, 132.

Eppure, solamente nel momento genetico di un'esistenza, nel suo concretarsi come vita nascente, o nel suo scorporarsi come vita morente, può essere rappresentato l'essere («absolutes Seyn»).

La dissoluzione [*Auflösung*], infatti, non potrebbe essere percepita [*empfunden werden*] senza unificazione [*Vereinigung*], e se quindi ciò che sussiste deve venire percepito, ed è percepito, nella sua dissoluzione, allo stesso modo ciò che è *inesausto e inesauribile delle relazioni e delle forze* [*Unerschöpfte und Unerschöpfliche der Beziehungen und Kräfte*], e la dissoluzione stessa, devono venire percepiti più attraverso questa (unificazione) che viceversa, perché dal nulla non nasce nulla e questo, inteso per gradi, significa che ciò che tende alla negazione non può agire, in quanto va oltre la realtà e non è ancora qualcosa di possibile.⁴⁷

Nella dimensione del trapasso i colori del destino permettono alla vita pura di giungere a manifestazione; nell'empietà della bestemmia Dio eccede rispetto alla caducità del suo nome – ma solo ai mortali è dato rendere l'unica possibile testimonianza dell'immortalità di Dio, in una forma di sacra infedeltà⁴⁸. L'arte della risposta alle parole della natura è la dimensione stessa del linguaggio entro cui l'uomo esiste e cui è votato; la forza di persistenza di un mito è relativa alla sua capacità di ascoltare il vivente entro cui si genera e accordarsi ai suoi toni. Eppure, benché miticamente sia festeggiata la festa della vita, è nella dissoluzione che l'unità del vivente può sentirsi.

Ciascuna di queste considerazioni rappresenta solamente un amalgamarsi o uno sfumare rispetto ai colori primari abbozzati a Jena: non giunge, tutto ciò, dall'evidenza di fondo, radicalmente interpretata, per cui l'esistenza è «partizione originaria»⁴⁹, o ancora da un dubbio atroce che accompagna l'autore, quello stesso dubbio che già nel testo in prosa della *Metrische Fassung* si chiede che ne sia del divino, al di là dell'umano annuncio?⁵⁰

Il linguaggio è espressione della «legge regina», ovvero della rigorosa «mediatezza» («*Mittelbarkeit*»)⁵¹ in forza della quale Giove non può che

⁴⁷ F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland ...*, MA II, 72-73, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 95.

⁴⁸ L'immagine di «infedeltà sacra» anticipa il tema del prossimo paragrafo, in cui analizzo il processo di demitizzazione nella sua forma tragica. Rinvio per ora a F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 316; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 141.

⁴⁹ F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 49; R. RUSCHI, *Giudizio ed essere*, 55.

⁵⁰ «[...] ma allora cos'è, che senza il nostro intervento sarebbe così com'è?», in F. HÖLDERLIN, *Prosaentwurf zur metrischen Fassung*, MA I, 513.

⁵¹ F. HÖLDERLIN, *Das Höchste*, MA II, 381; R. RUSCHI, *La cosa più alta*, 152. *Das Höchste* fa parte dei cosiddetti «frammenti pindarici»: Pindaro rappresenta un punto di riferimento per

succedere a Saturno e, pur infedele, testimoniare la grandezza. Si tratta della medesima legge che segna il passaggio fluido tra rappresentazione sensibile e rappresentazione intellettuale nel mito, quella stessa mediatezza che pervade il rapporto tra singolo e intero in una totalità «durch und durch individualisirt»⁵², con costanza e intensità più e più volte riarticolata e mediata. A quest'unico profondo conflitto che pervade il mondo, l'opposizione tra il singolo e l'intero, risponde la legge della mediatezza.

Natura e arte, ovvero Saturno e Giove.

Alto imperi nel giorno e la tua legge
 Fiorisce, tu reggi la bilancia, figlio di Saturno!
 E distribuisci i destini, riposando lieto nella
 Fama delle arti immortali di chi comanda.

Ma nell'abisso, si dicono i cantori,
 Il vecchio padre, il tuo, un tempo hai
 Confinato, e laggiù, dove sono a ragione
 I barbari da prima del tuo regno, si lamenta

Senza colpa il Dio dell'età dell'oro, da molto ormai:
 Un tempo senza pene e di te più grande, sebbene
 Non pronunciasse ordini e nessuno dei
 Mortali con nomi lo invocasse.

Giù [*Herab*], dunque, o non vergognarti di ringraziare!
 E, se vuoi restare, servi il più vecchio
 E concedi a lui che, prima di tutti,
 Uomini e Dei, lo nomini il cantore!

Giacché, come dalla nuvola il tuo fulmine, così giunge
 Da lui ciò che è tuo, guarda! così di lui testimonia
 Ciò che tu comandi e dalla pace di
 Saturno ogni potenza è nata.

E se ho sentito [*geföhlt*] nel cuore il flusso
 Della vita [*Lebendiges*], mentre sfumano le tue creazioni,
 E si è addormentato nella culla in un
 Incanto il tempo ondeggiante,

Allora ti ascolto, Cronio, allora ti conosco,
 Saggio maestro che, figlio, come noi,
 Del tempo, dai le leggi e annunci
 Quel che il sacro crepuscolo nasconde.⁵³

Hölderlin non solo per ciò che concerne la metrica, ma anche dal punto di vista tematico, in quanto poeta cantore della *charis* – espressione di grazia e ringraziamento (la «Dankbarkeit» hölderliniana). Rinvio a G. CARCHIA; *L'estetica antica*, Roma-Bari 1999, 3-57.

⁵² Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 723.

⁵³ F. HÖLDERLIN, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter (Zweite Niederschrift)*, MA I, 285; L. REITANI, *Natura e arte, ovvero Saturno e Giove (seconda stesura)*, 801-803.

La luminosità che corona Giove cadenza il tempo e, scindendo il giorno dalla notte, confina le tenebre al di fuori del suo regno. Ben più lungo è il tempo per cui il vecchio padre di Giove è sovrano, tempo che rinvia ad un passato indefinito e pur permane nel presente: ogni nome di Dio è tratto dalla sua pace innominata. Forza divina cui uomini e dei appartengono, Saturno non sa di sé, né i mortali sanno di lui, né viene invocato con nomi, né, ancora, legifera, poiché costituisce quell'«eterna bellezza ignota a se stessa»⁵⁴ che in sé sola non sussiste e precede il tempo dei nomi e delle leggi – Saturno non è figlio del tempo.

Il vivente («das Lebendige») ha bisogno di essere sentito («geföhlt») dai mortali, nominato dal poeta prima di ogni altro, celebrato nel mito in un coro comunitario. Certo, Saturno, infinita possibilità di vita, natura eccedente ogni forma, deve essere riconosciuto e festeggiato, ora come Giove, ora con altri nomi; la sola caducità del mito, infatti, nel circoscriversi come storia, apre lo spazio possibile di ciò che non è soggetto al tempo, né allo spazio, né alla forza, in quanto infinita densità di tempo, spazio e forza. Nondimeno è necessario serbare la memoria della fugacità di Giove, figlio del tempo come ogni altro mortale: travolgente nell'usurpare il trono del padre, eppure giù («Herab»), anch'egli coinvolto nella finitudine, travolto dall'evoluzione della storia.

Non v'è pretesa d'assolutezza che possa essere soddisfatta, teologica, filosofica, poetica, politica. Che nessuna forza sia monarchica, né in cielo, né in terra⁵⁵: è un appello all'uomo, giacché la natura non ha mai patito gerarchia alcuna, né ha mai necessitato di ammonimenti all'anarchia che, invero, da sempre, felice, vive. Il colloquio di uomini e Dei è al contempo annuncio di Dio e sua prigionia nello spazio del sacro: e dunque sia devoto a Saturno il nome di Dio, quell'unico Dio visibile, intuibile, praticabile agli uomini, sia esso Giove, Cristo, Dioniso o chi per lui, in altri tempi e altri spazi.

Onere o onore di nominare Saturno, il pianeta della melanconia caro agli artisti⁵⁶, spetta al poeta. Il tema del nominare Dio coinvolge il poeta nella più

⁵⁴ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 684; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 99.

⁵⁵ Politico, ma anche poetico, filosofico, storico, antropologico e teologico, fa eco il monito rivolto a Sinclair. Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 723.

⁵⁶ È Aristotele, in primo luogo, a mettere in luce la disposizione melanconica degli artisti e dei poeti: «Perché tutti gli uomini eccezionali, nell'attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento "melanconico" – ovvero atrabiliare – alcuni a tal punto da essere persino affetti dagli stati patologici che ne derivano?» ARISTOTELE, *La "melanconia" dell'uomo di*

ampia questione di filosofia della storia che, intersecando le vicende politiche più vicine al presente di Hölderlin⁵⁷, si apre al tema della delegittimazione del mito. Il regno di Saturno, di cui *rimane* solamente il vuoto (un rimanere che rinvia alla fondazione poetica di *Andenken*)⁵⁸, subisce di tempo in tempo l'assedio di un Dio: rispetto alla figura di Saturno l'ode di Hölderlin risente chiaramente anche dell'influsso della *Rede über die Mythologie*, scritto che Friedrich Schlegel pubblica nella primavera del 1800. Nel saggio di Schlegel Spinoza e Saturno subiscono il medesimo destino: ambedue sono detronizzati; eppure, dalla fonte inesauribile del repertorio poetico che essi offrono, il poeta moderno può e deve trarre nuove allegorie e nuove figurazioni della bellezza.

Spinoza mi pare avere un destino uguale a quello del buon vecchio Saturno del mito. I nuovi dèi hanno precipitato [*herabgestürzt*] lo splendido sovrano dall'alto trono della scienza; egli si è ritirato nell'ombra sacra della fantasia, e là vive ora con gli altri Titani in dignitoso esilio. Trattenetelo lì! Il ricordo che egli serba dell'antica sovranità si dissolva, nel canto delle Muse, in sommessa nostalgia. Egli si spoglia degli ornamenti guerrieri del sistema, divida poi con Omero e Dante la dimora nel tempio della nuova poesia e si unisca ai lari e alle presenze amiche e familiari di ogni poeta ispirato dagli dèi.⁵⁹

Se nella *Rede über die Mythologie* poesia e mitologia sono «cosa unica e inscindibile»⁶⁰ cui è dato delimitare lo spazio storico del sacro, così come intima è la loro familiarità nel *Fragment philosophischer Briefe*, il bisogno di nuovi miti è tuttavia avvertito secondo ordini differenti da Schlegel e da Hölderlin. Quasi che la mitologia costituisse un valore aggiunto rispetto alla possibilità del formarsi di una comunità, Schlegel confina la questione all'interno del dibattito tra antichità e modernità⁶¹. Certo, la posta in gioco non si esaurisce nell'innovazione della

genio, in «Problemata 30, 1», a cura di C. ANGELINO, E. SALVANESCHI, Genova 1981, 11. Rinvio anche, chiaramente, all'importante lavoro di R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturn und die Melancholie*, Frankfurt am Main, 1990; in particolare si veda la terza parte dedicata al rapporto tra melanconia e arte (319-350; 367-394).

⁵⁷ Gaier ricorda come quello dell'usurpazione diventi tema politico rilevante dopo l'ascesa di Napoleone a primo console nel 1799. U. GAIER, *Hölderlins Ode über die Mythologie*, 126, in G. KURZ, «Gedichte von Friedrich Hölderlin».

⁵⁸ F. HÖLDERLIN, *Andenken*, MA I, 475, v. 59; L. REITANI, *Rimembranza*, 345.

⁵⁹ F. SCHLEGEL, *Rede über die Mythologie*, in «Friedrich Schlegel. Gespräch über die Poesie», hrsg. von H. HEICHNER, Stuttgart 1968, 316-317; tr. it. a cura di A. LAVAGETTO, in *Friedrich Schlegel. Dialogo sulla poesia*, Torino 1991, 39-40.

⁶⁰ Ivi, 313; A. LAVAGETTO, *Friedrich Schlegel, Dialogo sulla poesia*, 36.

⁶¹ «Alla nostra poesia – questa è la mia idea – manca un centro, quale è stata la mitologia per gli antichi. La sostanza di tutto ciò per cui la letteratura moderna è inferiore all'antica si può racchiudere nelle parole: noi non abbiamo una mitologia.», in F. SCHLEGEL, *Rede über die Mythologie*, 312; A. LAVAGETTO, *Friedrich Schlegel. Dialogo sulla poesia*, 36.

produzione letteraria; eppure, nel sottolineare la mancanza di una mitologia garante di coerenza e intrinseca unità del panorama letterario moderno, Schlegel mai mette in discussione la forza di sussistenza interna ad un mondo: la mitologia non costituisce, come per Hölderlin, una necessità antropologica, dal momento che per Schlegel anche al di fuori dello spazio mitico sorgono mondi. Nel mito, infatti, assume nome, forma e corpo lo spazio del sacro che già c'è; esso diviene fulcro di ogni poesia e oggetto di coscienza in quanto si lascia guardare («schauen» è per l'appunto il verbo che l'autore utilizza). Il mito di Schlegel sorge come rappresentazione assieme sensibile e spirituale di un mondo già sorto.

La mitologia ha un grande pregio. Ciò che altrimenti rifugge dal giungere alla coscienza, si palesa qui ai sensi [*sinnlich*] e allo spirito [*geistig*], e viene fermato e trattenuto, come l'anima nel corpo che l'accoglie, che la fa rilucere nei nostri occhi e parlare al nostro orecchio.⁶²

Anche per Hölderlin il mito è rappresentazione in cui si fondono l'elemento sensibile e quello intellettuale, ma s'innesta solamente in un secondo tempo nel rapporto tra antichità e modernità, dal momento che mitico è in primo luogo, più profondamente, il processo storico di fondazione di ogni comunità – e dunque, ma solo secondariamente, del peculiare mondo moderno. Rispondendo all'umana necessità di riconoscersi nell'appartenenza ad una medesima struttura sociale, identificarne il tratto somatico, valorizzarlo e legittimare di conseguenza una scala valoriale condivisa, il mito hölderliniano si delinea come prassi costitutiva dell'uomo di ogni tempo e ogni luogo.

Benché costituisca una dimensione del tutto naturale dell'umano e dunque *in qualche modo* riconducibile alla sfera meccanica dell'esistenza, il mito, nome del Dio «figlio del tempo», così come Giove, *può* essere celebrato nella libertà. Ancora una volta, si tratta di una questione di modi del linguaggio: il rischio è un cieco e servile scivolare nella consuetudine del rito, presagio di declino di un mondo, come crepa che s'insinua tra linguaggio e vita fino a spezzarne l'unità e colpire, blasfema, un Dio ormai morente.

Rispetto alla naturale confluenza – un accordo pressoché meccanico – di natura e arte nel mito proposta da Herder⁶³, Hölderlin, pur convenendo nel riconsegnare

⁶² Ivi, 318; A. LAVAGETTO, *Friedrich Schlegel. Dialogo sulla poesia*, 41.

⁶³ Ancor più di *Vom neuern Gebrauch der Mythologie*, espressamente dedicato alla tematica, *Über Bild, Dichtung und Fabel* testimonia l'appartenenza della mitologia alla dimensione gnoseologica,

la questione mitologica ad una dimensione essenziale dell'umano, rivendica la centralità della parola poetica. La sfera del sacro trae nutrimento dall'«elemento vivente» che costituisce il tratto somatico di una comunità: questo nocciolo di vita in fermento altro non è se non cenere residuale dei modi del rapporto tra uomo e natura, delle pratiche e dei linguaggi, impermeabili al tramonto del precedente mondo. Per questa ragione il principio di realtà è energia vitale comune alle «generazioni rimanenti» e alle «rimanenti forze della natura», residuo dei modi di esistere nei quali una collettività può ancora identificarsi e individuare l'epicentro attorno al quale costituirsi come sfera.

Un sentire diffuso, pratiche condivise, parole dense di significato, modi partecipati e alleggeriti della pesante meccanicità in cui potenzialmente incappano, non rendono comunque ragione sufficiente del nome di Dio – quasi mancasse un direttore d'orchestra. Lo scambio tra natura e arte, benché apparentemente fluido e pacifico, avviene solo in virtù della parola poetica, che innesta il seme di *rivoluzione* all'interno del percorso di *evoluzione* della storia. Sta ai poeti, infatti, indicare nel canto le cesure rivoluzionarie della traiettoria eccentrica che l'umanità è destinata a compiere.

Per lo più i poeti si sono formati all'inizio o alla fine di un'epoca del mondo. Con il canto i popoli scendono dai cieli della loro infanzia [*aus dem Himmel ihrer Kindheit*] nella vita attiva, nella terra della cultura [*ins Land der Kultur*]. Con il canto essi da qui tornano alla vita originaria. L'arte è transizione [*Übergang*] dalla natura alla formazione [*Bildung*], e dalla formazione alla natura.⁶⁴

Quasi fosse particolarmente votato e fedele al suo essere uomo, fosse capace di comprimere il nocciolo di esistenza ereditato dalla storia fino ai limiti dell'ego cui non può rinunciare (pena, la morte), per dilatarsi ad abbracciare in ogni vivente l'«anima comune e propria di tutte le cose e di ciascuna»⁶⁵, il poeta riveste una funzione sacerdotale. Poiché gli spetta il compito di rendere possibile il colloquio tra uomini e dei egli è apostolo di Dio, fedele alla legge della mediatezza⁶⁶.

laddove il mito è da rileggersi come esito storico del processo conoscitivo, di tempo in tempo differente nei modi di percezione e rappresentazione, nei modi del sentire e del creare.

⁶⁴ F. HÖLDERLIN, *Abschrift der Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg*, MA III, 317; R. RUSCHI, *Alla principessa Auguste von Homburg [Nel primo volume di «Iperione»]*, 65.

⁶⁵ F. HÖLDERLIN, *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, MA II, 77; R. RUSCHI, *Sul procedimento dello spirito poetico*, 100.

⁶⁶ Hölderlin lega la figura dell'apostolo alla legge della mediatezza («Mittelbarkeit») in relazione alla questione del tragico, in F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigonä*, MA II, 373; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 145.

Più di ogni altro uomo e prima di ogni altro uomo il poeta ha sentito («geföhlt»), si è appropriato («zugeeignet»), ha fissato («vestgehalten»), si è accertato («versichert») e si è posto fuori di sé («aus sich heraus») ⁶⁷: il movimento di attrazione e repulsione è in lui al punto vivace e libero dalla meccanicità entro la quale esso pulsa in ogni altro uomo, da renderlo quanto mai intimo al vivente tutto, battito di un unico cuore pulsante. Sfiando il venir meno di se stesso in un movimento iperbolico ⁶⁸ di decentramento, il poeta è vigile nello scorgere il «Lebendige» della natura in transito verso un nuovo mondo, per accoglierlo e quanto più liberamente possibile consegnarlo alla cultura nella poesia.

Più vicino alla natura, agli uomini e a Dio, egli ha il dono di compiere in modo più consapevole e più profondo, più infinito e pervasivo, ogni gesto elementare dell'esistenza, a partire dall'atto del respirare, relazione vitale tra interno ed esterno, moto di assorbimento e restituzione dell'aria che abbraccia ogni vita – uno scambio nel dare e ricevere). Tutti gli uomini respirano, eppure solo il poeta *si sente respirare*, pienamente presente a sé ne coglie la gratuità e, memore di un dono, pratica liberamente il suo scambio con il vivente: il suo porsi in modo gioioso in opposizione armonica con una sfera esterna, depurato di ogni cieca abitudine e ovvietà del respirare, come se respirare fosse *cosa scontata*, costituisce il modo di libertà cui l'uomo è destinato. Nella pratica di un respirare proprio dell'umano («menschlich») ⁶⁹, eppur scevro dell'irrigidirsi opaco della natura ormai banalizzata – *un respirare trasfigurato* –, il poeta porge agli uomini il nome di un Dio «figlio del tempo». Il dono da lui offerto ad un mondo in transito è dono restituito alla natura, gioia commisurata alla gioia: è una risposta poetica – è linguaggio.

In tal modo l'uomo raggiunge la sua destinazione [*Bestimmung*], che è conoscenza [*Erkenntniß*] dell'armonicamente opposto in lui, nella sua unità e individualità, e ancora conoscenza della sua identità, della sua unità e individualità

⁶⁷ F. HÖLDERLIN, *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, MA II, 77; R. RUSCHI, *Sul procedimento dello spirito poetico*, 100.

⁶⁸ Il riferimento all'iperbole rimanda direttamente alla figura dell'intuizione intellettuale, elaborate nei primi anni di Jena e ripresa nel contesto della riflessione sul tragico. Hölderlin ha più volte paragonato l'intuizione intellettuale all'infinito tendere del ramo d'iperbole verso i suoi asintoti. Rinvio a Hölderlin a Schiller, 04.09.1795, MA II, 596.

⁶⁹ L'avverbio «menschlich» ricorda l'ambivalenza dell'umano e di ogni pratica dell'esistenza: così come è *umano* stare nella condizione di partizione originaria e meccanicità del vivere, è altrettanto *umano* esimersi da questa naturalezza ed elevarsi ad una dimensione più libera dell'esistenza. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 52; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59.

nell'armonicamente opposto. Questa è la vera libertà della sua essenza, [*wahre Freiheit seines Wesens*] e se egli non è troppo legato a questa sfera esterna armonicamente opposta, se non si identifica con essa, come con se stesso, cosicché non possa più astrarre da essa, e se non si lega troppo nemmeno a se stesso, così da poter astrarre troppo poco da sé come essere indipendente, se non riflette troppo su se stesso, sulla sua sfera e sul suo tempo, allora è sulla giusta strada in vista della sua destinazione.⁷⁰

Sacerdote, il poeta celebra il Dio della sua sfera rispondendo alle parole della natura. Eppure, laddove la dissoluzione di un mondo sprigiona le inesauribili potenzialità di vita in eccesso, il cui fermento è destinato a lievitare in un mondo ringiovanito («*verjüngt*»), *come* parla la natura? Quale il compito di un poeta? Quale celebrazione è possibile mentre crollano i templi e si aprono crepe e spaccature non rimarginabili nel terreno del sacro?

«Herab!»⁷¹: il primo gesto poetico è la dissoluzione dei nomi antichi⁷², in una forma di profondissima fedeltà a Saturno, il Dio senza nome. Ma se la retrocessione alla prima parola poetica è votata all'infinito, allora pare non vi sia parola altra all'origine se non, in primo luogo, usurpazione di un trono, demitizzazione di un mondo, delegittimazione di riti e pratiche sociali. Il poeta, dunque, per sua vocazione, altro non è se non un ribelle di Dio in qualche modo intimamente fedele a Dio. È una sorta di elezione, la sua, che fin dal principio si preannuncia tragica: al tramonto di un mondo, i poeti rispondono ai cenni degli dei in un balbettare ancora incomprensibile agli uomini.

Ma a noi spetta, sotto le folgori del Dio,
Poeti! restare a capo scoperto,
Il fulmine del padre, anch'esso afferrare
Con le mani e al popolo, avvolto
Nel canto, porgere il dono celeste.
Giacché solo se avremo puro il cuore
Come fanciulli, e mani innocenti,
Il fulmine del padre, il puro fulmine non incenerirà⁷³

Il cuore dev'essere puro («*rein*»): come il cuore di un fanciullo, deve dilatarsi ad accogliere il vivente nella gratuità in cui si presenta senza pretese, carpirne

⁷⁰ F. HÖLDERLIN, *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist ...*, MA II, 92-93; R. RUSCHI, *Sul procedimento dello spirito poetico*, 113.

⁷¹ F. HÖLDERLIN, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter (Zweite Niederschrift)*, MA I, 285, v. 13; L. REITANI, *Natura e arte, ovvero Saturno e Giove (seconda stesura)*, 801.

⁷² Ancora una volta si tratta di un gesto poetico e al contempo politico. U. GAIER, *Hölderlins Ode über die Mythologie*, in G. KURZ, «*Gedichte von Friedrich Hölderlin*», 138.

⁷³ F. HÖLDERLIN, *Wie wenn am Feiertage ...*, MA I, 263-264, vv. 56-63; L. REITANI, *Come quando nel giorno di festa*, 753-755.

ogni sfumatura vivace e intensa vivificando i propri sensi, rimanervi fedele. Le mani devono essere innocenti («schuldlos»)⁷⁴; libero dev'essere lo scambio di doni con la propria sfera, celeste e terrestre: solamente colui che ha cuore puro e mani innocenti può fare silenzio attorno a sé e intuire i cenni del Dio. Eppure il poeta, sacerdote e apostolo, è investito al contempo di un ruolo religioso e politico, nella misura in cui politico è il suo agire rivoluzionario, seme di rivoluzione all'alba o al tramonto di un mondo.

Il seme, tuttavia, deve morire, affinché proprio dalla sua morte vi sia nuova vita. Ma il cuore ama d'amore umano l'oggetto desiderato, e intimo, forse troppo intimo, è il vincolo che lega il poeta alla comunità nascente. C'è il rischio di sfociare in un rapporto cosale, quasi che la comunità diventasse proprietà del poeta, o viceversa, quasi che il poeta diventasse proprietà della comunità. Come serbare la purezza del suo cuore? Le mani hanno sferrato colpi mortali al vecchio dio agonizzante, l'hanno sepolto affossando con esso usanze e antichi riti. Come proclamare la sua innocenza, poeta carnefice.

3. *Una più profonda fedeltà. Il mito tragico.*

In chiusura al *Fragment philosophischer Briefe* Hölderlin si ripropone di discutere dei «fondatori di religioni, dei sacerdoti, di che cosa siano da questo punto di vista»⁷⁵, ovvero dal punto di vista mitologico. Certo, all'intento non segue una lucida formulazione della questione, almeno per quel che è dato sapere al lettore, dal momento che il testo è pervenuto in forma frammentaria ed è interrotto proprio laddove s'introduce il problema. Probabilmente non è un azzardo sostenere che la più esaustiva risposta alla domanda con cui si chiude il *Fragment philosophischer Briefe* sia data dall'opera tragica di Hölderlin,

⁷⁴ «Cuore puro» e «mani innocenti» sono riferimenti biblici; rinvio a SALMI 24, 4.

⁷⁵ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 57; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 63.

comprensiva di *Empedokles* e dei testi in prosa che lo accompagnano, delle traduzioni da Sofocle e delle *Anmerkungen*.

Emerge in questi luoghi la profonda affinità tra il poeta e l'eroe tragico. Ambedue sono voci destinate a rappresentare una cesura storica, quale «transizione dalla natura alla formazione e dalla formazione alla natura»⁷⁶. Ambedue, ancora, sono votati alla rivendicazione di una fedeltà più intima al proprio elemento vivente e ai modi in cui la natura farfuglia parole ancora incomprensibili in quel determinato spazio e tempo in cui uomo e natura convivono nel declino di un mondo; una fedeltà più intima, infine, ad un modo di sentire e rappresentare che è presagito appena, del quale, tuttavia, ancora non è chiaro l'alfabeto.

Eppure, proprio per ancorarsi nella fedeltà, il poeta e l'eroe tragico sono in primo luogo destinati a rappresentare la solitudine di uomo e natura, i loro rispettivi monologhi incapaci di sentirsi, ascoltarsi, risponderci. Ciò significa non solo portare a coscienza le crepe che fendono la piana beata⁷⁷ in cui linguaggio ed essere stanno in colloquio, ma anche insinuarsi entro queste stesse spaccature, affondarvi e violentemente separare i piani: nel tradimento si compie l'ultimo rivoluzionario atto del deicidio⁷⁸. Questa forma di infedeltà è sacra, dal momento che forzando violentemente la mano sulla terra ormai arida – il mondo in declino («das untergehende Vaterland») – sprigiona l'eccesso di Dio, fonte che zampilla insperata – inquietante («ungeheure»).

La rappresentazione del tragico si fonda principalmente sul fatto che l'elemento inquietante [*Ungeheure*], il modo in cui il Dio e l'uomo si accoppiano e illimitatamente la forza naturale e la parte più intima dell'uomo diventano uno nella collera, si comprende in virtù del fatto che il diventare uno illimitatamente si purifica [*sich reiniget*] in una separazione illimitata.⁷⁹

La purificazione che ridesta la memoria di Dio esige il sacrificio di colui che intuisce il balbettio della natura in fermento («Gährung») e l'agonia del mondo in

⁷⁶ F. HÖLDERLIN, *Abschrift der Prinzessin Auguste von Hessen-Homburg*, MA III, 317; R. RUSCHI, *Alla principessa Auguste von Homburg [Nel primo volume di «Iperione»]*, 65.

⁷⁷ Il riferimento alla beatitudine («Herrlichkeit») è tratto da *Hyperions Jugend*, laddove Hölderlin indica in questi termini la condizione di reciproco accordo tra uomo e natura, realizzazione della potenziale divinità del vivente. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Hyperions Jugend*, MA I, 527.

⁷⁸ Pochi sono gli eletti cui è dato tradire in modo sacro; i più rimangono fedeli all'immagine in frantumi del Dio passato, rimanendo così nell'infedeltà. Eppure «Restare fedeli a un'immagine morente del divino significa tradire la memoria della sua inesauribile potenzialità.», in M. PEZZELLA, *La concezione tragica di Hölderlin*, Bologna 1993, 36.

⁷⁹ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 315; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 140.

dissoluzione («Auflösung»)⁸⁰. Il poeta infedele ripudia il luogo del sacro custode del *Dio che fu*, quel «figlio del tempo»⁸¹ destinato a perire, abbatte le mura che lo trattengono e spiana così la strada al *Dio che viene*⁸².

La successione al trono degli dei, pregna di una violenza spesso inevitabile, allorché gli uomini siano sordi e ciechi alla natura, cadenza il ritmo della storia, regola la necessaria metamorfosi del linguaggio con cui uomini e natura comunicano⁸³. Questa forma d'infedeltà è sacra poiché, nell'eruzione di Dio, nutre la memoria di un'originaria ineludibile differenza tra ciò che è mortale, come uomini, così dei, e quell'unico immortale, Dio, natura, essere, forza, energia o come si voglia nominare ciò che da sempre e per sempre è destinato a sopravvivere ai propri nomi. Se nella metamorfosi dei reticoli che strutturano il cosmo, ovvero nel succedersi dei mondi, uomo e natura s'irrigidiscono nei rispettivi soliloqui incapaci di dialogo, allora non rimane che confidare in una cesura tragica.

Rivoluzione che s'innesta nell'evoluzione, la cesura poetica (tragica) ristabilisce la differenza tra mortale e immortale, decidendo una separazione illimitata di ciò che illimitatamente è unito. Illimitatamente unito: nella reciproca incomprensione dei monologhi che, ovattati, mettono lentamente a tacere il mondo in declino, il poeta è votato a parole altre, intuisce, risponde, intrattiene, coltiva, si affida, esiste, infine, un dialogo del tutto particolare con la natura, della quale nutre la memoria.

Nessuno, ancora, comprende le parole nuove del poeta; sono segreti affidati ai posteri. È un dialogo sacro, di fedeltà, di profonda intimità, di unità illimitata e al contempo illimitata separazione, poiché l'ultima battuta è l'assassinio di un Dio che solo il poeta vede lucidamente come logoro, roso e corroso dalle mani degli uomini ai quali è divenuto disponibile. Tutto ciò accade nei momenti di trapasso, quando

⁸⁰ «Fermento» e «dissoluzione» sono due termini fondamentali della simbologia del mondo in declino. Si veda la lettera di Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA II, 643.

⁸¹ F. HÖLDERLIN, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter (Zweite Niederschrift)*, MA I, 285, vv. 22-23; L. REITANI, *Natura e arte, ovvero Saturno e Giove (seconda stesura)*, 803.

⁸² «Der kommende Gott», in F. HÖLDERLIN, *Brod und Wein. An Heinze*, MA I, 374, v. 54; L. REITANI, *Pane e vino. A Heinze*, 941.

⁸³ «L'epoca sconvolta dalla dissoluzione reale non è in grado di presentire altri possibili, di integrarli nel suo linguaggio. Deve allora patirli nel rivolgimento, come la forza annientante che si afferma contro la sua rigida unilateralità.», in M. PEZZELLA, *La concezione tragica di Hölderlin*, 41.

[...] in un tempo di ozio [*in müßiger Zeit*] il Dio e l'uomo, affinché il corso del mondo non abbia lacune e la *memoria* [*Gedächtniß*] *dei celesti non si esaurisca, comunicano nella forma dell'infedeltà che tutto dimentica*, poiché l'infedeltà divina [*göttliche Untreue*] dev'essere considerata nel modo migliore.

In un tale momento l'uomo dimentica se stesso e il dio e si rivolge a lui, seppure in modo sacro, come un traditore. – Ai confini estremi della sofferenza non sussiste infatti alcunché, se non le condizioni dello spazio o del tempo.

Qui l'uomo dimentica se stesso, poiché è completamente nel momento, il Dio dimentica se stesso, poiché non è null'altro che tempo; entrambi sono infedeli, il tempo, perché in un tale momento si rovescia categoricamente e fa sì che inizio e fine in esso non si accordino in nessun modo; l'uomo, perché in un simile momento deve seguire il ribaltamento categorico [*kategorischen Umkehr*] e di conseguenza nel seguito non può più in alcun modo assomigliare a ciò che era all'inizio.⁸⁴

Nel tragico si corrode la legge della «rigorosa mediatezza»⁸⁵ in una sorta di implosione per cui propriamente uomini e dei si con-fondono in modo inquietante e paradossale, poiché i loro soliloqui diventano inaccessibili l'uno all'altro, sono tutto per se stessi e nulla per l'altro, e dunque insostenibili per mortali e immortali. Vien meno l'intesa, vengono meno parole che parlano nell'accordo del linguaggio: irrigiditi nell'ozio serafico delle rispettive più che mai precarie autarchie, uomini e dei esistono nella reciproca incuranza.

La cesura d'infedeltà s'innesta nel momento di trapasso («Übergang»), che certo non può assumere la forma dell'annientamento («Vernichtung»)⁸⁶, giacché si configurerebbe come un venir meno del linguaggio, laddove invece, benché irretiti nei propri monologhi, i mortali continuano a parlare – da soli. Eppure il mondo non patisce lacune, grazie ad uno solo, al poeta o all'eroe tragico, al quale è dato sfondare il confine della solitudine e ricucire il colloquio con Dio, un sussurro quanto mai intimo ed esclusivo, troppo intimo e troppo esclusivo.

Nel momento del trapasso avviene una rivoluzione inizialmente tutta interna al rapporto tra il poeta e Dio: eccessivamente famigliari l'uno all'altro, la vicinanza estrema diviene confusione e si ribalta categoricamente nell'estrema scissione. Come una corda tesa i cui termini opposti si allungano fino a spezzarsi, così Dio non si riconosce figlio del tempo, ma *solamente tempo*. Tempo illimitato, tempo come pura successione, unità indistinta pari al nulla. Eppure, in questo momento

⁸⁴ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 315-316, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 141.

⁸⁵ «Per questo l'immediato, a rigore, è impossibile, sia per i mortali che per gli immortali. Ma la rigorosa mediatezza [*strenge Mittelbarkeit*] è la legge.», in F. HÖLDERLIN, *Das Höchste*, MA II, 381; R. RUSCHI, *La cosa più alta*, 152.

⁸⁶ Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA II, 643.

Dio non può che essere tempo, dal momento che, ancora privo di un rapporto con l'uomo, non ancora nominato, non ancora distanziato, aggiustato, inquadrato tra i mortali come parte mortale di un mondo, manca propriamente di una comunità che di lui faccia esperienza, lo riconosca, gli conferisca esistenza mitologica.

In questo rapporto del tutto particolare all'interno del mondo in declino ne va, come di Dio, anche del poeta tragico; l'«infedeltà che tutto dimentica» colpisce anche lui. Il ribaltamento categorico è annichilimento della coscienza, la cui intera struttura non può che essere travolta dal capovolgimento di Dio. L'esistere il tramonto di un mondo passato presagendo appena l'alba di un mondo in fermento trattiene il poeta in una condizione di difficoltà estrema, poiché la sua sfera deformata si affloscia su se stessa, ovvero sul passato di sé, né è ancora in grado di condensarsi attorno ciò che di sé rimane, epicentro incerto del proprio futuro. Se il lavorio dell'esperienza plasma i concetti di spazio e tempo a partire dal nucleo elementare dell'esistenza, al poeta pare rimanere appena il residuale *-ci* del proprio *esserci*. Il suo ribaltamento categorico, che segue il ribaltamento di Dio, è al punto doloroso da costituire il momento limite della sofferenza, talmente impetuoso da travolgere ogni cognizione dello spazio e del tempo, permettendo la sussistenza delle loro sole condizioni di possibilità. E in effetti il poeta *c'è*; pur nello svuotamento della sua coscienza sussistono le condizioni per riformulare concetti d'esperienza, ma «nel seguito non può più in alcun modo assomigliare a ciò che era all'inizio»⁸⁷.

Nella rappresentazione tragica il movimento iperbolico è spinto fino ad aderire all'asintoto: l'originario è violentemente e immediatamente – ovvero senza mediazioni – allo scoperto, la coscienza si trova al punto zero, il ramo d'iperbole e uno dei due asintoti s'incontrano, il cerchio aderisce al quadrato⁸⁸.

⁸⁷ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 316; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 141.

⁸⁸ Nel periodo di Jena il momento dell'intuizione intellettuale è raffigurato dalla figura dell'iperbole, come avvicinamento infinito all'asintoto. Se ora si disegna un cerchio inscritto in un quadrato, altra figura che ricorre come immagine dell'intuizione intellettuale, è evidente come i quattro angoli del quadrato formino quattro rami d'iperbole nella circonferenza del cerchio. Su questo sfondo di tensione, l'apex tragico è irruzione illimitata del Dio e riduzione a zero della coscienza umana: l'iperbole raggiunge gli asintoti. Credo non sia affatto causale che l'intuizione intellettuale sia posta a fondamento del poema tragico, laddove torna, misteriosa, la figura del ramo d'iperbole. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Vorletzte Fassung*, MA I, 558; R. RUSCHI, «Prefazione» [alla penultima stesura dell'«Iperione»], 58; *Hermokraters an Cephalus*, MA II, 51; R. RUSCHI, *Ermocrate a Cefalo*, 52; Hölderlin a Schiller, 04.09.175, MA II, 595-596; *Die Bedeutung der tragödien ...*, MA II, 114; R. RUSCHI, Il significato delle tragedie, 149; *Das lyrische dem Schein nach idealische Gedicht ...*, MA II, 104; R. RUSCHI, *Sulla differenza dei generi poetici*, 126.

Il passaggio considerato delle *Anmerkungen* è decisivo nella misura in cui, rispetto al lavoro fino ad ora condotto, svela, pur in modo lapidario, il convergere di tre nuclei concettuali cari a Hölderlin. Il testo, che si apre con la figura della *memoria*, è di fatto percorso dalla questione della perdita di memoria: uomo e dio dimenticano se stessi, avendo anzitutto dimenticato ciascuno l'altro da sé. Si tratta di un tema intrinsecamente legato a quello della *fedeltà*, laddove solamente l'infedeltà divina, che appartiene al poeta e all'eroe tragico, può ridestare la memoria dei celesti. Al contrario, l'infedeltà propriamente mortale, nei termini di un misconoscimento dell'elemento vivente e della propria destinazione («Bestimmung»), e ancora modo dell'esistenza raggrinzito entro l'abitudine, la noia e la sicurezza, s'insinua come crepa che isola progressivamente essere e linguaggio, rendendo il colloquio tra uomini e natura in un copione morto, da recitare meccanicamente. Questa forma di infedeltà, ottusa e adulta⁸⁹, avvia il lento processo di tramonto di un mondo di cui gli attori protagonisti recitano ciechi, incapaci di scorgere l'imminente crollo del palcoscenico. L'ultima questione decisiva che il brano estratto dalle *Anmerkungen* offre è l'intersezione di *spazio e tempo*, ridotti a semplici coordinate, concetti svuotati dell'esperienza e sussistenti come pure condizioni di esistenze da riformulare.

Ebbene, il quadro del trapasso pare quello di un mondo profondamente ammalato, travolto da una sorta di Alzheimer epocale che investe e corrode inesorabilmente uomo e natura. Nella misura in cui ogni esistenza si alimenta e si riconosce in virtù dei rapporti che propriamente la pongono in essere è chiaro che al venir meno della memoria di questi stessi rapporti, allo sgretolarsi delle connessioni, gradualmente rarefatte e sbiadite, corrisponde il venir meno della memoria di sé. Ovvero: individuato il volto dell'uomo in uno specchio che si alimenta della sua storia, della sua terra e del suo cielo, di madre e padre, dell'esperienza che l'ha portato a costruire concetti di tempo e spazio, nel momento in cui i vincoli si irrigidiscono e il colloquio inizialmente spontaneo e felice cede il posto prima ad una partitura meccanica e poi al silenzio, ecco che l'uomo dimentica la sua terra, il suo cielo, la sua storia.

⁸⁹ Il modo dell'infedeltà proprio dei mortali, ben diverso dall'infedeltà divina, è da intendersi come «adulto» nella misura in cui si contrappone al modo dell'esistenza fedele praticata dal fanciullo, educata dalla natura. Si veda F. HÖLDERLIN, *Da ich ein Knabe war ...*, MA I, 167-168; L. REITANI, *Quand'ero fanciullo ...*, 577-579.

Isolato in una perdita di memoria irreparabile, gli occhi smarriti fissano riflessi di luce, fiochi e consueti; i passi regolari battono automaticamente sentieri noti senza più sentire il profumo della terra, dono di stabilità: e in effetti cielo e terra non sono più l'alto e il basso che delimitano la sfera dell'uomo. L'abitudine si avvinghia su di sé chiudendosi in un circolo suicida e l'uomo dimentica ciò che sta «vor und um». Non è poi così difficile scordare la propria storia, se il rapporto non è costantemente, talvolta a fatica, pazientemente e soprattutto amorevolmente alimentato, nutrito della densità conveniente al «Gefühl», fonte delle coordinate dell'esistenza: «*in un tempo di ozio l'uomo dimentica se stesso e il dio*»⁹⁰.

La tragedia di una patria in declino («*untergehende Vaterland*») è annunciata dalla perdita di memoria che inevitabilmente coinvolge e travolge il cosmo intero nel decorso della malattia, poiché dio e uomo vivono l'uno dell'altro, e dunque dimenticare dio si ripercuote in un dimenticare l'uomo e viceversa. Ben prima di condurre all'irreparabile perdita della propria identità, l'Alzheimer ha un decorso silenzioso e inizialmente impercettibile. Se i sintomi della malattia conducono tutti ad una complessiva condizione di oblio, la dimenticanza della coppia «sé medesimo», nell'incapacità di riconoscersi autocoscienza e nominarsi, è solamente l'ultima tappa del percorso. Ciò avviene, infatti, quando tutti i rapporti che nutrono e sostengono l'esistenza si sono a poco a poco sgretolati, quando non v'è più risposta al «dove», al «quando», al «chi» e la sfera si accascia sul proprio centro, oramai completamente sradicato dalla realtà e dimentico di sé. Il momento del ribaltamento categorico, quando la coscienza è depauperata di ogni esperienza fino al completo annichilimento⁹¹, è esattamente il momento in cui la rarefazione cui conduce l'oblio giunge al culmine e la sofferenza si fa estrema.

Memoria e fedeltà si incontrano ancora una volta, con molta probabilità nello stesso periodo in cui Hölderlin lavora alle *Anmerkungen*, nelle due rielaborazioni di *Mnemosyne*: centro di questo intreccio tematico è nuovamente il linguaggio e sullo sfondo sta ancora una volta il poeta, non nominato eppure presente⁹² – quasi che la sua presenza assente sia presagio tragico.

⁹⁰ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 316, corsivo mio; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 141.

⁹¹ F. HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien ...*, MA II, 114; R. RUSCHI, *Il significato delle tragedie*, 149.

⁹² Entro il quadro delle divinità greche discendono da Mnemosyne le Muse che ispirano il poeta nella creazione artistica.

Un segno siamo, senza spiegazione
 Siamo senza dolore e quasi abbiamo
 Perso il linguaggio in terra straniera.
 Quando infatti è dissidio sugli uomini
 In cielo, e con passo maestoso
 Incedono le costellazioni, cieca è la fedeltà, ma quando
 Sulla terra si china il Migliore, proprio diventa allora
 Il vivente, e trova una patria
 Lo spirito.⁹³

Al culmine della malattia della memoria l'uomo è segno senza significato, eppure c'è come condizione elementare del ricostituirsi di significato, dal momento che il corso del mondo nel suo comprimersi e dissolversi non soffre lacune. Il primo sintomo dell'oblio è il colloquio abdicato, arreso di fronte all'irrigidirsi di monologhi le cui distanze diventano incolmabili: è questa stessa distanza che rende estranei («fremd») l'uno all'altro uomini e dei. Eppure, se gli dei sono *risposte* storiche, politiche, religiose – mitologiche – alle parole della natura, non è forse la perdita di memoria una malattia tutta interna all'uomo? Non si spegne il colloquio «in un tempo d'ozio»? E non è forse ragione determinante dell'ozio il farsi meccanico dei modi dell'esistenza, il suo rimanere imprigionata nella consuetudine e nella pace, in sicurezze – serve dell'angoscia – che non necessitano di desiderio e portano l'uomo a disabituarsi all'amore? Ciò che lo conduce a dimenticare se stesso e gli dei è una «fedeltà cieca», avvinghiata in un procedere automatico incapace di rispondere all'incedere ormai consueto delle costellazioni – quale gioia, ora, nell'anarchia delle stelle?

Fedeltà e memoria si nutrono l'una dell'altra, ma quando la fedeltà degenera in una servitù timorosa e necessitante, la memoria si consuma nell'oblio. *Mnemosyne* diviene allora figura della fedeltà, sullo sfondo di un modo di pensare la memoria forse più vicino alla Grecia arcaica che alla modernità: in effetti, il verbo greco «μνησκω» non indica il recupero di un'esperienza passata che diviene oggetto di un pensiero presente; mette in gioco piuttosto una funzione pratica. Nei poemi omerici «ricordare» significa ridestare e intensificare «un'energia momentaneamente sopita», «riacuire il sentimento, risvegliare uno

⁹³ Vista la complessità di questi passi del componimento riporto integralmente la versione originale: «Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren. / Wenn nemlich ein Streit ist über Menschen / Am Himmel, und gewaltigen Schritt / Gestirne gehn, blind ist die Treue dann, wenn aber sich / Zur Erde neiget der Beste, eigen wird dann / Lebendiges, und es findet eine Heimath / Der Geist.», F. HÖLDERLIN, *Mnemosyne (Entwurf)*, MA I, 436, vv. 1-10; L. REITANI, *La ninfa*, 1107.

stato d'animo, riaccendere un'aspettativa»⁹⁴. Più che di una semplice ripresa del passato, dunque, si tratta di uno sprofondare nel presente rivitalizzandone le radici, così da «proiettarsi con maggiore determinazione verso il futuro»⁹⁵. Diametralmente opposto a «μυμνήσκω», «λανθάνω» (dimenticare) è usato da Omero «per indicare l'atto di trascurare, affievolire, spegnere»⁹⁶.

Ripercorrendo le tematiche fino ad ora trattate e tentando di metterle a dialogo, che cosa ritrae *Mnemosyne*, se non una pratica di condensazione e vivificazione dei rapporti che nutrono il configurarsi dell'esistenza? Che cosa, se non un modo di esistere nella fedeltà a se stessi che continuamente deve essere nutrito, affinché la coscienza non corra il rischio, in una progressiva rarefazione, di accasciarsi su di sé e, annichilita, subire ciecamente la malattia dell'oblio?

La memoria greca di Hölderlin pare delinearci nei termini di esercizio di cura e pazienza, di attenzione, intensità e amore, cui è chiamato «l'uomo nella sua interezza, come sistema di percezioni»⁹⁷, come esistenza integrale capace di riattivare la densità delle relazioni⁹⁸ – un rapporto più profondo, più vivace e sfaccettato, più appagante e pervasivo, più libero e felice⁹⁹. In una seconda rielaborazione di *Mnemosyne*, fedeltà e memoria sono ancora una volta messe in rapporto nei termini di una reciproca appartenenza.

[...] E sempre
Va nell'assoluto un desiderio. Molto però è
Da serbare. E necessaria la fedeltà.
Avanti però e indietro non
Vogliamo vedere. Lasciarci cullare
Sul mare nel dondolio della barca.¹⁰⁰

⁹⁴ A. M. STORONI PIAZZA, *Mnemosyne*, in «Il tempo è un fanciullo che gioca. Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci», Roma 2008, 32-40.

⁹⁵ Ivi, 33.

⁹⁶ A. M. STORONI PIAZZA, *Mnemosyne*, in «Il tempo è un fanciullo che gioca. Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci», 33.

⁹⁷ «Ein Empfindungssystem, der ganze Mensch», in F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 309; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 135.

⁹⁸ Sul ruolo del corpo e sull'«aspetto psico-somatico del ricordare-dimenticare» rinvio a A. M. STORONI PIAZZA, *Mnemosyne*, in «Il tempo è un fanciullo che gioca. Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci», 34-35.

⁹⁹ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51-53; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59-61.

¹⁰⁰ Anche di questi versi riporto integralmente la versione originale: «[...] Und immer / Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht. Vieles aber ist / Zu behalten. Und Noth ist die Treue. / Vorwärts aber und rückwärts wollen wir / Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie / Auf schwankem Kahne der See.», in F. HÖLDERLIN, *Mnemosyne*, MA I, 437, vv. 12-17; L. REITANI, *Mnemosyne*, 1109.

Il movimento innescato da *Mnemosyne* sembra assumere in questi versi la forma di un circolo intenso che sgretola la netta separazione tra presente e passato secondo la quale si è soliti pensare alla figura della memoria. Il verbo che si addice a *Mnemosyne* è «behalten», nelle sfumature che indicano serbare, conservare, trattenere e mantenere presente qualcosa che potrebbe scivolare nell'oblio del passato: figura della vivificazione intensa di un vissuto, «behalten» è accompagnato da dedizione, cura premurosa e pazienza nei confronti di ciò che, sia esso uno stato d'animo, una situazione, il nome di Dio, è prezioso, va partecipato e custodito. *Mnemosyne* si condensa dunque come fedeltà e amore, alimentata dal desiderio («Sehnsucht») che tende verso ciò che non ha vincoli ed è perciò incondizionato («Ungebundene»), *ma* – è decisivo l'«aber» in chiusura del verso – necessita di essere esperito, nutrito e conservato¹⁰¹.

Questa pratica di cura che rende intensa e pregnante l'esperienza si presenta come condensazione di passato, presente e futuro, poiché, trattenendo memoria, volge lo sguardo in avanti («vorwärts»): il passato che viene assorbito e rivitalizzato nel presente è già gravido di futuro, rende più fluida e più libera la proiezione verso quanto ha ancora da venire. La figura di *Mnemosyne* come articolazione densa di tempo disteso, scevro di nette cesure, rievoca nuovamente la possibilità, tratteggiata nel *Fragment philosophischer Briefe*, di uno stare al mondo più profondo, libero e pervasivo, esonerato dall'ozio servile della meccanicità.

«Lasciarsi cullare / Sul mare nel dondolio della barca»: non vi è forse un profondo legame tra quest'immagine e l'articolazione elastica della percezione del tempo come ricordo («Erinnerung»), sentire più pervasivo («durchgängigere Empfindung») e gratitudine («Dankbarkeit»? L'esperienza fluida del tempo sembra plasmare l'esistenza infondendo leggerezza e gioia, fedeltà e memoria, come «Gefühl» nel tempo e del tempo a tratteggiare il volto del «Dasein». L'esito della pratica di incontro con *Mnemosyne* vivifica, ridesta, riaccende l'esistenza sopita, richiamando alla mente un passo tratto dalla quinta de *Le fantasticherie del passeggiatore solitario* di Rousseau:

¹⁰¹ L'«aber» che spezza la tensione verso l'indeterminato cui tende il desiderio è segno della necessità della mediatezza, ovvero dell'incontro, della rappresentazione di ciò che è puro. «Per questo l'immediato, a rigore, è impossibile, sia per i mortali che per gli immortali. Ma la rigorosa mediatezza [*strenge Mittelbarkeit*] è la legge.», in F. HÖLDERLIN, *Das Höchste*, MA II, 381; R. RUSCHI, *La cosa più alta*, 152.

L'esercizio della mattina e l'umore allegro che ne è inseparabile mi rendevano molto gradito il ristoro del pranzo; ma, se si prolungava troppo e il bel tempo mi invitava, non m'adattavo ad aspettar tanto e, mentre gli altri erano ancora a tavola, io sgusciavo via e saltavo su una barca che conducevo in mezzo al lago quando l'acqua era calma; e là, steso tutto lungo nella barca con gli occhi volti al cielo, *mi lascio andare lentamente in balia delle onde*, talvolta per più ore, immerso in mille fantasticherie confuse ma deliziose che non avevano nessun oggetto determinato e costante, eppure mi riuscivano infinitamente più gradite di tutto quel che di più dolce può trovarsi in quelli che si chiamano i piaceri della vita. Spesso, quando il calar del sole mi dava l'avvertimento che bisognava rientrare, mi trovavo così lontano dall'isola da dover remare a tutta forza per giungere prima di notte. Altre volte, invece di allontanarmi in mezzo al lago, godevo a costeggiare le lussureggianti rive dell'isola le cui limpide acque e le fresche ombre spesso mi hanno invitato a bagnarmi. Ma una delle mie navigazioni preferite era di andare dall'isola grande alla piccola, di sbarcarvi per trascorrere il pomeriggio, talvolta percorrendo itinerari ben determinati in mezzo ai salici, alle persicarie e ad alberelli di ogni specie, tal'altra fermandomi in cima a un monticello sabbioso coperto di erbetta, di timo, di fiori, perfino di ginestrella e di trifoglio che certamente era stato seminato in altri tempi ed era molto adatto ad ospitar conigli i quali avrebbero potuto moltiplicare in pace senza nulla temere e senza nuocere a nulla.¹⁰²

Il passaggio evidenziato dal corsivo dev'essere molto caro a Hölderlin, che lo rievoca anche in *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter*. Anche qui il poeta nobilita il tradimento sacro del cantore, cui per primo è dato nominare il figlio di Saturno, e pone questo più intimo e profondo modo della fedeltà in relazione al tempo: «E si è addormentato nella culla in un / Incanto il tempo ondeggiante»¹⁰³.

Nel brano di Rousseau il tempo è chiaramente concetto d'esperienza; sono infatti i modi in cui la natura parla a segnare i tempi del protagonista, attento all'ascolto. Il bel tempo invita ad uscire: Rousseau è pronto a percepire i mutamenti che gli indicano la successione del prima e del poi, nella luce che ravviva i colori, nei profumi, nel tepore che si spande nell'aria e nei suoni di cui gioisce un'esistenza delicata e fedele. È ancora la natura, al calar del sole, a ravvisare il trascorrere del tempo, in una sorta di sussurro che consiglia di rientrare. Le onde che cullano la barca ripristinano la sensazione di serena spensieratezza dell'infanzia, il corpo disteso è rassicurato dal cielo e dall'acqua che definiscono lo spazio attorno, sopra e sotto di sé.

Non sembra, forse, di scorgere *Mnemosyne*, sullo sfondo di questo scorcio di vita intenso, pregno di sensazioni conservate nella loro vaghezza e nella loro

¹⁰² J. J. ROUSSEAU, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, a cura di N. CAPPELLETTI TRUCI, Milano 2002, 260-261, corsivo mio.

¹⁰³ F. HÖLDERLIN, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter (Zweite Niederschrift)*, MA I, 285, vv. 19-20; L. REITANI, *Natura e arte, ovvero Saturno e Giove (seconda stesura)*, 801.

densità, nella vitalità e nella ricchezza, accoglienti nel coinvolgere l'uomo nella sua interezza? Il colloquio con la natura è nutrito di un'attenzione e una cura del tutto particolari, pronte a captare i dettagli, fedeli nel rispondere nominando e riconoscendo ogni pianta secondo il suo profumo unico, il colore, la forma, il tempo e il luogo in cui cresce, ridestando e rinforzando i vincoli di una comune appartenenza. Il tempo memore di questa appartenenza è il tempo della fedeltà, fluido e pervasivo nel presente, custode del passato, traboccante di futuro. Il tempo della reciproca dimenticanza di uomini e dei corrisponde, invece, al tempo ozioso dell'infedeltà, arido nelle relazioni al punto che ogni coscienza sembra accasciarsi, *povera*¹⁰⁴, su se stessa.

Eppure, il tempo tragico in cui solamente al poeta, empio nei confronti del dio morente, è dato celebrare il trapasso, è gravido di vitalità. Ne è figura l'acqua, elemento vitale, fluido e pervasivo nella misura in cui avvolge e invade ciò che accetta o è destinato a rendersi permeabile. Il mare, ricchezza sconfinata, prende e dà memoria: del «nehmen und geben» che tesse il rapporto tra acqua e uomini si nutre *Mnemosyne*, figura del tempo disteso e pregno di vitalità che nutre il colloquio con la natura.

Al suo ritorno da Bordeaux nella primavera del 1802, Hölderlin rinnova in *Andenken* il patto di fedeltà e amore che, nel dono poetico, ridesta la memoria in tempi di povertà e solitudine. Il tono elegiaco di sofferenza e desiderio è custodito fin dal titolo del componimento: *Rimembranza*, vivificando l'intimità di presenza e assenza, salda in *Mnemosyne* l'estrema vicinanza di passato, presente e futuro.

Rimembranza

Soffia il nordest,
Tra i venti a me il più
Caro, poiché lo spirito infuocato
E buona traversata promette ai naviganti.
Ma va', ora, e saluta
La bella Garonne,
E i giardini di Bordeaux
Là, dove sulla riva scoscesa
Corre il pontile e nel fiume
Cade profondo il ruscello, ma dall'alto
Una nobile coppia guarda
Di querce e argentei pioppi;

¹⁰⁴ Il riferimento alla povertà richiama volutamente l'attenzione sulla «Dürftigkeit» dei tempi dell'oblio, poveri, indigenti, mancanti. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Brod und Wein. An Heinze*, MA I, 378, v. 122; L. REITANI, *Pane e vino. A Heinze*, 941.

Ancora me ne ricordo e come
 Il bosco d'olmi piega
 Le ampie cime, sul mulino,
 Ma nel cortile cresce un albero di fichi.
 Nei giorni di festa là vanno
 Le donne brune
 Su un suolo di seta
 Al tempo di marzo,
 Quando il giorno è uguale alla notte,
 E su indolenti pontili,
 Gravi di sogni dorati,
 Soffiano brezze che cullano.

Ma si porga,
 Colmo della luce oscura,
 A me il calice profumato,
 Per riposare; giacché dolce
 Sarebbe il sonno tra ombre.
 Non è bene essere
 Inanimi per pensieri
 Mortali. Ma bene
 È un colloquio e dire
 L'avviso del cuore, ascoltare molto
 Dei giorni dell'amore,
 E delle gesta che accaddero.

Ma dove sono gli amici? Bellarmin
 Con il compagno? Molti
 Hanno timore di andare alla sorgente;
 Inizia infatti nel mare
 La ricchezza. Loro,
 Come pittori, mettono insieme
 La bellezza della terra e la guerra alata
 Non disprezzano, e
 Vivere soli, per anni, sotto
 Lo spoglio albero maestro, dove la notte non rischiarano
 I giorni di festa della città,
 E non la cetra e non la danza nativa.

Ma dagli indiani ora sono
 Andati gli uomini,
 Là, in riva alla punta ariosa,
 Ai vigneti sui monti, dai quali
 Scende la Dordogne,
 E insieme con la sfarzosa
 Garonne vasto come il mare
 Sfocia il fiume. Ma prende
 E dà memoria il mare,
 E l'amore, è vero, fissa assiduo gli occhi.
 Ma ciò che resta è un dono dei poeti.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Riporto integralmente il testo: «Der Nordost weht, / Der liebste unter den Winden / Mir, weil er feurigen Geist / Und gute Fahrt verheißet den Schiffen. / Geh aber nun und grüße / Die schöne Garonne / Und die Gärten von Bordeaux / Dort, wo am scharfen Ufer / Hingehet der Steg und in

La sufficienza del mito di un dio, figlio del tempo, è l'altro volto dell'infedeltà mortale che conduce all'oblio. Uomini e dei si allontanano, paghi del patto di fedeltà fissato in un passato ormai dimenticato; né la cetra, né le danze celebrano il loro colloquio («Gespräch»), quasi non avesse necessità di essere costantemente vivificato da *Mnemosyne*. E, ancora una volta, il colloquio in cui si esprime il rapporto tra uomo e natura, prende avvio con l'ascolto da parte degli uomini («zu hören viel»), poiché la natura eterna non smette di parlare loro.

La trasfigurazione che sola ripristina la differenza tra Dio e i mortali può essere costantemente praticata, serbata nella memoria, affinché l'uomo sia fedele a se stesso e a Dio. Si tratta di un esercizio etico cui si prestano costanza e dedizione, pazienza, cura e assiduità racchiuse nell'avverbio «fleißig» – non certo zelo ottuso, intrappolato in una cieca obbedienza, quanto piuttosto quella più intima e profonda fedeltà che si addice al rapporto d'amore. Nei tempi d'ozio i sussurri dell'amore cedono invece il posto al silenzio, prima, all'estrema violenza, poi: quasi che l'uomo sia destinato per necessità alla metamorfosi che ne ribadisce mortalità e differenza¹⁰⁶, l'amore esplode in una rivoluzione tragica e si manifesta nella figura della morte.

Il presente che Hölderlin vive è intensamente percepito come tempo dell'oblio. La distanza da Dio e la distanza da se stessi (da «i tedeschi», dal *Vaterland*, dal

den Strom / Tief fällt der Bach, darüber aber / Hinschaut ein edel Paar / Von Eichen und Silberpappeln; // Noch denket das mir wohl und wie / Die breiten Gipfel neiget / Der Ulmwald, über die Mühl', / Im Hofe aber wächst ein Feigenbaum. / An Feiertagen gehen / Die braunen Frauen daselbst / Auf seidnen Boden, / Zur Märzzeit, / Wenn gleich ist Nacht und Tag, / Und über langsamen Stegen, / Von goldenen Träumen schwer, / Einwiegende Lüfte ziehen. // Es reiche aber, / Des dunkeln Lichtes voll, / Mir einer den duftenden Becher, / Damit ich ruhen möge; denn süß / Wär' unter Schatten der Schlummer. / Nicht ist es gut, / Seellos von sterblichen / Gedanken zu seyn. Doch gut / Ist ein Gespräch und zu sagen / Des Herzens Meinung, zu hören viel / Von Tagen der Lieb', / Und Thaten, welche geschehen. // Wo aber sind die Freunde? Bellarmin / Mit dem Gefährten? Mancher / Trägt Scheue, an die Quelle zu gehen; / Es beginnet nemlich der Reichtum / Im Meere. Sie, / Wie Mahler, bringen zusammen / Das Schöne der Erd' und verschmäh'n / Den geflügelten Krieg nicht, und / Zu wohnen einsam, jahrlang, unter / Dem entlaubten Mast, wo nicht die Nacht durchglänzen / Die Feiertage der Stadt, / Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht. // Nun aber sind zu Indiern / Die Männer gegangen, Dort an der luftigen Spiz' / An Traubenbergen, wo herab / Die Dordogne kommt, / Und zusammen mit der prächt'gen / Garonne meerbreit / Ausgeh't der Strom. Es nehmet aber / Und giebt Gedächtnis die See, / Und die Lieb' auch heftet fleißig die Augen, / Was bleibt aber, stiften die Dichter.», F. HÖLDERLIN, *Andenken*, MA I, 473-475; L. REITANI, *Rimembranza*, 341-345.

¹⁰⁶ «Al culmine del linguaggio, il Nome esprime la riconosciuta separazione degli dei e dei mortali, l'individualità dell'uomo che nomina e del dio nominato, e la distanza di entrambi dall'indistinzione originaria. L'esserci dell'uomo si delimita grazie alla potenza del Nome. Con la capacità di nominare l'uomo esce dall'infanzia mitica, il suo spirito e la natura si pongono in relazione come differenti, l'uno di fronte all'altro.», in M. PEZZELLA, *La concezione tragica di Hölderlin*, 90.

proprio elemento vivente) si alimentano l'una dell'altra fino a travolgersi in una sorta di sacro duello, quello che spetta al poeta combattere. «Herab denn!»: le parole di tradimento che egli pronuncia danno avvio al processo di demitizzazione che solo ai posteri sarà palese. In questo senso, la rivoluzione dei modi di pensiero e rappresentazione nella quale Hölderlin pare estremamente fiducioso¹⁰⁷ non può che innescarsi nella prassi poetica, capace di intuire il sentire comune, per poi rivoluzionare pratiche sociali e politiche condivise¹⁰⁸ – se ogni singolo individuo abbia interiorizzato un proprio modo della rivoluzione.

Il rapporto con la cultura greca si intensifica nella misura in cui è più intensamente percepita la necessità di delinarsi tedeschi abitanti di un *Vaterland* comune, di nominare Dio, di specchiarsi comunità e celebrare nuovi inni, senza timore di andare alla fonte. In *Andenken* Hölderlin assume su di sé il rischio di perdersi nel mare pregno del Dio senza nome, così da ridestarne la memoria e sussurrarne l'esistenza mitologica al presente, giacché la comprensione della pratica poetica come modo proprio dell'abitare umano è indisgiungibile dall'urgenza del suo rinnovamento («Verjüngung»).

L'autoritratto del moderno è frutto di un colloquio intenso con il mondo greco, in prima istanza con la sua pratica artistica e, più profondamente, con il «Gefühl» che ne è all'origine, quale modo di sentire, pensare, rappresentare e creare che della cultura greca costituisce il tratto somatico. Fin da *Hyperion* Hölderlin nutre un rapporto di profonda affinità con la natura greca, in una sorta di interrogazione che assume sempre i tratti di una ricerca di sé della modernità, ma è nell'opera tragica che il «begreifen» si distende mantenendosi denso e articolato, «prendendo» integralmente l'elemento proprio dell'alterità greca, nella comprensione di una *natura* differente che è tutt'uno di corpo e concetto.

Se *Andenken*, composta al ritorno da Bordeaux, richiama i poeti al dono di *Mnemosyne*, la lettera a Böhlendorff, a sua volta stesa al ritorno da Bordeaux, si concentra sul fine del rapporto artistico che il moderno è chiamato ad intrattenere con la cultura greca: è in gioco la possibilità di «cantare in modo patriottico e naturale, propriamente originale»¹⁰⁹. Ebbene, pochissimi giorni prima di partire

¹⁰⁷ Hölderlin a Ebel, 10.01.1797, MA I, 642-644.

¹⁰⁸ Il rapporto tra il «ribaltamento patriottico» e il «ribaltamento di ogni modo di rappresentazione e ogni forma» è imprescindibile. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigöna*, MA II, 375; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 147.

¹⁰⁹ Hölderlin a Böhlendorff, novembre 1802, MA II, 922.

per Bordeaux, incontro ad un viaggio faticosissimo, percorso per la maggior parte a piedi, Hölderlin si esprime in maniera lapidaria, eppure lucida, sul «Gefühl» che lega la sfera di cui egli è parte alla sfera greca: nutrire questa relazione è assolutamente indispensabile per riscoprire, rivitalizzare e intensificare ciò che di peculiare caratterizza la modernità, portandone a compimento l'impulso formativo. L'interlocutore privilegiato è ancora una volta Böhlendorff.

Per noi nulla è più difficile da imparare dell'uso libero dell'elemento nazionale. E come credo, proprio la chiarezza della rappresentazione [*Klarheit der Darstellung*] è per noi originariamente naturale quanto per i Greci il fuoco del cielo [*Feuer vom Himmel*]. Proprio per questo i Greci saranno *superati* nella bella passione che anche tu hai conquistato, piuttosto che in quella presenza dello spirito e nel talento nella rappresentazione tipici di Omero.

Suona paradossale. Ma lo ripeto ancora una volta e lo rimetto al tuo esame e al tuo libero uso; ciò che è l'elemento propriamente nazionale diverrà con il progredire della cultura un vantaggio sempre minore. Per questo i Greci sono meno maestri nel sacro pathos [*heiligen Pathos*], poiché questo è loro innato, di contro lo sono principalmente nel talento della rappresentazione, da Omero in poi, poiché l'interiorità di quest'uomo straordinario fu sufficiente per catturare la *sobrietà giunonica* occidentale [*abendländische Junonische Nüchternheit*] nel suo regno apollineo e appropriarsi veramente dell'elemento estraneo.

Presso di noi accade il contrario. Per questo è anche così pericoloso astrarre le regole dell'arte unicamente e solo dalla perfezione greca. A lungo mi ci sono tormentato e adesso so che, al di là di ciò che deve essere il massimo sia per noi che per i Greci, ovvero il rapporto vivente e il destino, non ci è lecito avere qualcosa di uguale a loro.

Ma ciò che è proprio deve essere imparato così come ciò che è estraneo. Per questo i Greci ci sono indispensabili. Noi però non li seguiremo nel nostro elemento specifico, nazionale, poiché, come già detto, l'uso *libero* di *ciò che è proprio* [*freie Gebrauch des Eigenen*] è la cosa più difficile.¹¹⁰

La gravidanza del sentire l'alterità greca dà misura della configurazione, della densità e delle potenzialità di riconoscimento e partecipazione alla sfera d'identità tedesca. Fintantoché l'elemento vivente di cui essa si nutre sia esperito nell'ingenuità e nella meccanicità, non c'è modo per il *Vaterland* di Hölderlin varcare la soglia di un cieco e sordo disconoscimento di sé, ovvero non c'è possibilità di praticare liberamente la propria connaturata «chiarezza di rappresentazione». Essa, altrimenti detta «sobrietà giunonica» è non solo nocciolo vitale irriducibile e irrinunciabile dell'*essere tedeschi*, epicentro di una sfera in formazione ereditato dal corso della storia, ma è altresì *esito del percorso formativo greco*, eccessivamente riverso nell'estremità opposta alla propria

¹¹⁰ Hölderlin a Böhlendorff, 04.12.1801, MA II, 912-913, corsivo dell'autore.

originaria tendenza¹¹¹. La rivisitazione filosofica del concetto di «Bildungstrieb» di Blumenbach è propriamente ciò che consente a Hölderlin di individuare un nucleo qualitativo persistente alla disgregazione del mondo greco e dunque seme generativo del futuro tedesco.

Il tratto specifico che originariamente definisce la cultura greca è individuato in figure come «fuoco del cielo», «sacro pathos», «elemento selvaggio», «elemento orientale»: esso può essere interpretato come tendenza alla dispersione caotica, pulsione verso ciò che è illimitato e deforme, ciò che tende all'eccesso e all'esuberanza insofferente verso ogni moderazione. Questo fulcro di energia e irruenza viene smorzato, se non represso, nell'opposta tendenza alla misura conquistata da Omero: il termine di mediazione della brama vitale greca è la dimensione dell'equilibrio, della compostezza, della precisione controllata che ridefinisce i canoni di bellezza. Il presente contemporaneo a Hölderlin eredita come proprio «elemento vivente» questa tensione alla chiarezza rappresentativa, alla sobrietà e alla determinatezza originariamente estranee al mondo greco, istanze di ordine, misura e compostezza.

Il rischio è tuttavia quello di rimanere succubi di se stessi, chiusi entro un atteggiamento servile, incapaci di praticarsi liberamente poiché incapaci di portare a termine in maniera completa il proprio processo formativo, ovvero, ancora, incapaci di accordarsi alle parole della natura e dunque incapaci di rispondere in forza di un sentire pregno, coltivando fedeltà, gratitudine e memoria.

Meriterebbe un lavoro a sé il corpus di traduzioni da Sofocle, in cui il poeta si cura oltremodo della vitalità del linguaggio¹¹² dell'*Antigone*, le cui radici orientali, eccedenti sono sopite entro le forme discrete e ordinate di Sofocle. Un errore artistico («Kunstfehler»)¹¹³, dunque, quello dell'autore, strettamente legato all'errore di traiettoria (eccentrica) che porta al declino del mondo greco, soffocato in una dimensione troppo misurata – terra straniera, terra esperica. In un passaggio tratto dalle *Anmerkungen*, in cui Hölderlin corregge l'«errore» di Sofocle, è messo chiaramente in luce il profondo legame che, nell'evoluzione del linguaggio e nel suo farsi mito, sposa natura e arte, segnando la fecondità o

¹¹¹ «Solo una considerazione superficiale della storia, può pensare che il già stato sia separato da noi dal muro dell'irreversibile, sottoposto a una radicale cancellazione. Ma il nostro spirito è piuttosto composto da una polifonia di voci, che possono attivarsi indipendentemente dal tempo della successione.», in M. PEZZELLA, *La concezione tragica di Hölderlin*, 99.

¹¹² Hölderlin a Wilmans, 08.12.1803, MA II, 925.

¹¹³ Hölderlin a Wilmans, 28.09.1803, MA II, 925.

l'aridità del loro colloquio, l'alba o il tramonto di un tempo. Hölderlin commenta ora se stesso traduttore, nei versi dedicati al destino di Niobe, «immagine del genio prematuro»:

Essa contava al Padre del Tempo
I rintocchi dorati (987 s.)

Invece di: «amministrava per Zeus l'aureo scorrere del divenire». Per avvicinarsi di più al nostro modo di rappresentazione [*Vorstellungsart*]. In ciò che è più o meno determinato [*Bestimmteren oder Unbestimmteren*] certo si deve dire Zeus. *In ciò che è più grave* meglio: Padre del Tempo [*Vater der Zeit*] o: Padre della Terra [*Vater der Erde*], poiché il suo carattere è, contrariamente all'eterna tendenza, di capovolgere *il tendere da questo mondo all'altro in un tendere da un altro mondo a questo*. Dobbiamo infatti rappresentare il mito ovunque in modo *più dimostrabile* [*beweisbarer*]. L'«aureo scorrere del divenire» ben significa i raggi della luce, che appartengono anche a Zeus, fintantoché il tempo che viene indicato è più calcolabile in virtù di questi raggi. E questo accade sempre, quando il tempo viene misurato nella sofferenza, perché allora l'animo molto più segue il mutare del tempo in modo partecipato [*mitfühlend*] e così comprende [*begreift*] il semplice corso delle ore, senza però che l'intelletto proceda dal presente al futuro.¹¹⁴

Infondere vitalità al linguaggio dell'*Antigone*, per recuperare i corpi ardenti delle parole, raffreddati dalla misura di Sofocle, significa in primo luogo denunciare la sconvenienza della sobrietà greca in tempi moderni, denunciando l'illegittimità di «Zeus». Il Dio greco non è vicino ai modi della rappresentazione propri della modernità, che ancora è alla ricerca del «Dio del mito» con cui *stare* a colloquio; ancora è alla ricerca di se stessa. È anzitutto necessario proclamare la morte di dio, celebrarla nel dono poetico, varcando la linea di confine che nomina e distanzia uomini e dei in un ordine simbolico particolare.

Zeus, l'alfabeto greco che nutriva il canto corale della natura in colloquio con gli uomini, non è più decifrabile: non parla, non risponde, non *si* sente – né un *si* riflessivo, né un *si* impersonale). «Quasi abbiamo / perso il linguaggio in terra straniera»¹¹⁵: il limbo che il presente di Hölderlin vive nella notte del trapasso è appena rischiarato dalla luce fioca della luna¹¹⁶, ragione per cui «Padre del Tempo» o «Padre della Terra» è ciò che di più significativo può sostenere il poeta nel presente grave – laddove «sostenere» è da intendersi nella duplice accezione di «dire» e «sopportare». «Zeus» è individuazione «più o meno determinata»,

¹¹⁴ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigöna*, MA II, 372, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 144.

¹¹⁵ F. HÖLDERLIN, *Mnemosyne (Entwurf)*, MA I, 436, vv. 2-3; L. REITANI, *La ninfa*, 1107.

¹¹⁶ Per la simbologia della notte e della luce lunare, nella sua connessione alle figure di memoria e oblio, rinvio a M. PEZZELLA, *La concezione tragica di Hölderlin*, 127-152.

positiva, mitica; è nome di un «figlio del tempo»¹¹⁷ il cui padre non può essere nominato, immortale fulcro di vita e sorgente di ogni mito.

Nella terra straniera e buia, arida di parole, il mito del *dio che fu* si frantuma per mano del poeta e torna ad essere semplicemente sconfinata distesa di *tempo*, incapace di sentirsi poiché gli uomini ancora non sanno cogliere il loro modo di esperire il tempo, o piuttosto sconfinata distesa di *terra vergine*, laddove gli uomini ancora non sanno progettare architetture, né sanno abitare. Tempo e terra rinviano alla mortalità, poiché l'esserci nel tempo, così come l'esserci terrestre, imprime il limite di finitezza che accomuna ogni uomo: quand'anche Hölderlin non possa ancora nominare il dio del mito del suo *Vaterland* e non possa dunque progettare architetture che abitino la sua terra, quand'anche non possa *sostenere* (ancora nella duplice accezione del verbo) la distanza che separa gli uomini da Dio, può comunque indicarne la differenza – una pura differenza senza nome, un passo vicino al paradosso. Non ancora circoscritto in un'individuazione mitica, «Padre del tempo» o «Padre della terra», nella sua indeterminazione, mette allo scoperto tutte le infinite possibilità mitiche, svela l'«inesausto e inesauribile dei rapporti e delle forze», quell'esuberanza di vita di orientale provenienza che la vocazione rappresentativa occidentale ha rinnegato.

L'appellativo «Padre del tempo» o «Padre della terra» risponde dunque all'esigenza moderna di capovolgere la consueta tendenza a sollevare «questo» mondo, il mondo reale, verso un «altro», circoscritto come spazio mitico, positivo, «mondo particolare divenuto ideale». E in effetti la modernità procede piuttosto all'inverso, in una tensione che dall'«altro» mondo torna a «questo», poiché, incapace di cantare, non può che srotolare parole in un balbettio.

Nell'estrema sofferenza, quando Dio non può essere che tempo, l'uomo, incapace di orientamento, fa esperienza del divenire in modo elementare, quasi fosse costretto a esistere e resistere come fanciullo: il puro e semplice mutare della luce scandisce il ritmo della successione. La luce cambia: è questo, ora, l'unico alfabeto in forza del quale la natura parla all'uomo. Ma proprio nel momento in cui il «-ci» dell'esserci umano pare appiattito su se stesso, consumato da un processo irreversibile di frantumazione della coscienza, ecco che sussiste la possibilità di relazioni rinnovate e dense: nell'esperienza del tempo, ovvero

¹¹⁷ F. HÖLDERLIN, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter (Zweite Niederschrift)*, MA I, 285, vv. 22-23; L. REITANI, *Natura e arte, ovvero Saturno e Giove (seconda stesura)*, 803.

nell'ascolto della luce, «mitfühlen» e «begreifen» sono trattenuti e concentrati in un'unità gravida di rappresentazioni.

Per noi, giacché siamo sotto uno Zeus più autentico [*eigentlichen*], che non solo *si mantiene in mezzo* tra questa terra e il feroce mondo dei morti, ma *spinge in modo più deciso verso la terra* il corso della natura, eternamente nemico dell'uomo, nel suo cammino verso un altro mondo, e giacché questo cambia enormemente le rappresentazioni essenziali e nazionali – e la nostra poesia deve essere nazionale, cosicché la sua materia sia scelta secondo la nostra visione del mondo e le sue rappresentazioni siano nazionali –, per noi le rappresentazioni greche, la cui tendenza principale è quella di potersi afferrare [*sich fassen zu können*], si trasformano nella misura in cui proprio in questo consisteva il loro punto debole, mentre al contrario la tendenza principale nel modo di rappresentazione del nostro tempo è quella di poter incontrare qualcosa [*etwas treffen zu können*], di avere un destino [*Geschik zu haben*], dal momento che ciò che è senza destino, il *δυσμορον*, è il nostro punto debole.¹¹⁸

A partire da Omero si smorza la fiamma celeste della natura greca, l'elemento orientale che originariamente induce a rispondere parole dense e poliedriche: esso trova mediazione nella compostezza, nella misura e nella sobrietà, al punto che l'originaria incapacità di «afferrare», oggettivare, nominare e articolare, diviene il punto di forza della cultura greca, culmine e declino del suo percorso formativo. La modernità sorge entro questo sfondo rigido e monocorde di costruzioni determinate, frutto di una connaturata tendenza all'individuazione mitica: l'eredità greca è tratto somatico moderno.

L'aridità composta dei tedeschi, incapaci di qualunque sentire divino, irrigiditi dallo zelo, dalla scienza e dalla religione¹¹⁹, infiacchiti fin dalla nascita da un torpore diffuso in odore di prudenza rassicurante, plasma un popolo chiuso all'incontro, chino sulle sue convenienze, tremante di paura. Per compiere se stessi, per «avere un destino» in un'epoca in cui Dio è puramente tempo e terra, la modernità deve spingersi ad un contatto ravvicinato con il mondo greco, deve scavare in profondità fino alle radici orientali dell'eccesso. In attesa di parole nuove di fedeltà, dall'Asia tamburella il tirso di Dioniso e dove colpisce terra spruzzi d'acqua zampillano – risposte segrete.

¹¹⁸ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigöna*, MA II, 373-374, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 146.

¹¹⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 754; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 172.

In attesa di destino

1. Questo è il suo giardino:

invano dire con gioia ciò che è più gioioso

Un profondissimo vincolo stringe le rappresentazioni hölderliniane di Dioniso e di Cristo; simili sono i contorni che l'autore traccia delle due figure, innominate eppur vivaci le loro presenze nell'*Empedokles*. Non è obiettivo prioritario di questo studio ricostruire la genesi delle tre stesure della tragedia, né analizzarne nel dettaglio le implicazioni rispetto agli avvenimenti francesi, né, ancora, rinvenirvi minuziosamente i momenti focali teorizzati nei testi in prosa a corredo della seconda e della terza stesura – sull'argomento già fioccano letture interessanti¹.

È un altro il sentiero fino ad ora battuto per presentare alcuni tratti di Friedrich Hölderlin, di altra natura è l'interesse rispetto alla fatica incompiuta di comporre una tragedia moderna: è questo, infatti, il campo in cui ritornano i temi con cui il presente lavoro prende inizialmente forma, intensi al punto da osare indicare *Empedokles* come fallimento del progetto mitico. Accanto, o al fondo, di questa considerazione, si delinea la possibilità di interpretare *Empedokles* come rappresentazione del rischio tragico di un «Gefühl» estremo, quanto mai vicino all'autismo: un nuovo inquietante tratto somatico della modernità già senza memoria² e incapace di parole. Eppure, proprio di questa modernità Empedocle è

¹ Per un panorama dettagliato degli studi sull'*Empedokles* di Hölderlin rinvio a E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 402-412. Segnalo tuttavia, di particolare interesse per la chiave di lettura della tragedia, G. BUHR, *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragmenten "Über Religion" und "Das Werden im Vergehen"*, Frankfurt am Main 1972; B. HABERER, *Sprechen, Schweigen, Schauen: Rede und Blick in Hölderlins "Der Tod des Empedokles" und "Hyperion"*, Bonn 1991; J. SÖRING, *Die göttlichgegenwärtige Natur bedarf die Rede nicht: wozu also Dichter?*, in HJb 30, 1996-1997, 58-82.

² Il riferimento alla modernità «senza memoria» va ovviamente alla chiusura del precedente capitolo, in cui si è indicato l'Alzheimer come il tratto patologico del presente di Hölderlin. Non è un azzardo sostenere una certa familiarità tra le due malattie che colpiscono l'umanità moderna, l'Alzheimer e l'autismo: entrambe soffrono l'isolamento estremo, l'una nel consumarsi nell'oblio

figlio, «del suo cielo, del suo tempo e della sua patria»³. Nato poeta, egli è costretto ad assumere i colori del destino che la storia gli riserva, vestendo i panni dell'eroe tragico.

Così in Empedocle si individualizza la sua epoca, e quanto più essa si individualizza in lui, quanto più splendente, effettuale e visibile appare in lui la soluzione dell'enigma, tanto più necessaria diviene la sua fine.⁴

La prima stesura si apre interamente al femminile, in una scena immobile in cui protagonista è il colloquio stesso tra Pantea⁵ e Delia, l'una figlia del sacerdote di Agrigento, l'altra, straniera, appena giunta in Sicilia. Empedocle è nominato solo dopo uno scambio di battute dense tra le due donne, battute che già hanno suggerito i toni del protagonista, tratteggiando inconsueti rapporti di luci e ombre, cielo, terra e suoni, parole singolari di intimità con la natura. A Pantea spetta il compito di schiudere lo spazio abitato da Empedocle, tracciandone i confini di sacralità, quasi volesse circoscrivere il suo tempio o la sua chiesa, il suo culto. Non vi è però tempio, né chiesa, né culto, poiché Empedocle non è riconosciuto miticamente da una comunità partecipe – le parole di Pantea sono voce solitaria estranea al canto corale, riportano i tratti di un rapporto esclusivo:

Questo è il suo giardino! Era là
recentemente, quando passai,
là nell'oscurità segreta, dove sgorga la sorgente...⁶

L'oscurità e il mistero che caratterizzano i luoghi di Empedocle contrastano con la vitalità e la limpidezza della fonte, ma lasciano intuire il bisogno di serbare pregnante l'ambivalenza di smarrimento, timore, gioia ed energia che questa particolare sfera del sacro può suscitare nell'incontro *immediato* tra uomo e

di ogni relazione, fino ad un'irrimediabile crisi d'identità, l'altra nell'impossibilità di stare nella relazione in un modo condiviso e di partecipare di un linguaggio comune.

³ F. HÖLDERLIN, *Die tragische Ode ...*, MA I, 870; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 217.

⁴ Ivi, 873; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 223.

⁵ Il personaggio di Pantea è presente anche nella biografia di Empedocle scritta da Diogene Laerzio, che Hölderlin sicuramente legge nel periodo di composizione del dramma. Si veda la lettera di Hölderlin a Sinclair, 24.12.1798, MA II, 722. Rinvio inoltre a DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, Milano 2005, Libro ottavo, 1001.

⁶ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 769, vv. 1-3; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 19.

natura⁷. È un intimo colloquio in cui si creano inconsueti riferimenti spaziali, “alto” e “basso” si avvicinano fino a sfiorarsi e in pochissimi versi quasi si confondono cielo e terra al contatto con Empedocle. Alla sua presenza anche luci e tenebre si scompongono e, mescolandosi, spostano i reciproci confini, fino a che l’oscurità segreta del giardino cede il posto allo splendore del giorno.

Si dice che le piante fremano
 al suo passaggio, e che le acque sotterranee
 zampillino dove il suo bastone tocca il terreno;
 e quando, durante i temporali, guarda il cielo,
 le nuvole si aprono ed ecco risplende
 il giorno sereno.⁸

Basta un *tocco* del suo bastone e dal di sotto del terreno su cui poggiano i piedi di Empedocle sgorga dell’acqua in superficie. Il richiamo alla presenza di Dioniso è suggerito immediatamente, se si pensa alle *Baccanti*: Euripide riporta la scena di una menade posseduta dal Dio, che «prende il tirso, colpisce una roccia e da lì comincia a zampillare acqua»⁹. Uno *sguardo* al cielo in tempesta e si apre inaspettato uno spazio di luce, come se l’ira della natura potesse placarsi alle sole parole di Empedocle e farsi serenità: lontano dal parlare degli uomini, santissimo ed empio, egli si riconosce familiare e intimo con gli elementi della natura, con i quali coltiva un colloquio che molto ricorda quello di Cristo¹⁰.

⁷ In un breve saggio Uvo Hölscher suggerisce la presenza nella tragedia dell’Empedocle filosofo, nell’appellarsi hölderliniano a fuoco, terra, aria e acqua, nonché ai principi cosmologici di amore e odio. Inoltre, prosegue l’autore, la dottrina di Empedocle s’incontra nella fede hölderliniana in una particolare corrispondenza tra i quattro elementi presenti in natura e nel corpo umano: i loro incontri costituiscono la base dell’esperienza e della conoscenza, a partire dal presupposto di una comune appartenenza dell’uomo e di ogni vita alla natura. Rinvio a U. HÖLSCHER, *Empedokles und Hölderlin*, Eggingen 2001, 23-31.

⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I 769, vv. 14-19; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 19.

⁹ EURIPIDE, *Baccanti*, introduzione, traduzione e commento a cura di D. SUSANETTI, Roma 2010, 89, vv. 704-705.

¹⁰ «La sera di quello stesso giorno Gesù disse ai suoi discepoli: “Andiamo all’altra riva del lago”. Essi lasciarono la folla e portarono Gesù con la barca nella quale già si trovava. Anche altre barche lo accompagnarono. A un certo punto il vento si mise a soffiare con tale violenza che le onde si rovesciarono dentro la barca, e questa si riempiva d’acqua. Gesù intanto dormiva in fondo alla barca, con la testa appoggiata su un cuscino. Allora gli altri lo svegliarono e gli dissero: “Maestro, affondiamo! Non te ne importa nulla?” Egli si svegliò, sgridò il vento e disse all’acqua del lago: “Fa’ silenzio! Calmati!”. Allora il vento si fermò e ci fu una grande calma.», in MARCO, 4, 35-39.

Confidente della natura («Vertraute der Natur») è tra gli epiteti più ricorrenti con cui Empedocle è indicato¹¹ e condivide il medesimo campo semantico di altri termini consueti, quali fedeltà («Treue») e fiducia («Vertrauen»). Il rapporto che il protagonista e la natura praticano è infatti intimo e familiare («vertraut»), quasi si riconoscessero l'uno nell'altro e pur si mantenessero differenti, partecipi di una comune energia vitale che va al di là di ogni individuazione, desiderio di possesso, tentativo di subordinazione – al di là degli umani rapporti di signoria e servitù: è un patto di fedeltà che rievoca i modi dell'esistenza di Diotima. In questo spazio di intimità si distendono le relazioni irrigidite dall'abitudine e, conseguentemente, si sgretolano e si confondono presunte identità fossilizzate: la paura del buio segreto è ora, al contempo, speranza vitale; il temporale è anche luminosità e serenità del cielo; il bastone che percuote il terreno fa anche zampillare dell'acqua. Il divino non è solamente luce radiosa, bensì rievoca toni freddi e scuri, poiché si scorge a terra e nella penombra del bosco¹².

Empedocle è dunque colui che *tutto trasforma* («allverwandelnd»)¹³, il suo sentire («Gefühl») il vivente in divenire è sì denso e profondo da risultare spesso inaccessibile agli abituali modi del rapporto, che necessitano univocità – Delia non riesce a comprenderlo, ad afferrarlo.

E come vive con gli altri? Non comprendo [*begreife*] nulla
di quest'uomo¹⁴

Il fulcro del rapporto con Empedocle non può essere la coscienza intesa come modalità oggettivante, poiché non è in gioco una relazione il cui centro sia costituito dall'atto del «fassen» o del «begreifen»: la familiarità tra gli interlocutori che prendono parte al colloquio, o gli elementi che partecipano

¹¹ «Vertraute»: F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*, Erster Entwurf, MA I, 770, v. 47; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 21. Ivi, 778, v. 277; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 37; F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*, Erster Entwurf, MA I, 780, v. 348; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin, La morte di Empedocle*, 41. «Vertraulich»: F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*, Erster Entwurf, MA I, 783, v. 436; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 47; Ivi, Zweiter Entwurf, 856, v. 495; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 191.

¹² F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 770, vv. 33-34; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 21.

¹³ Ivi, 769, v. 22; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 19.

¹⁴ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 769, vv. 23-24; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 19.

dell'incontro (o ancora i termini del rapporto tra soggetto e oggetto), è intima e profonda al punto da realizzarsi in una reciproca appartenenza priva di qualunque scala gerarchica. La pretesa di *afferrare* un tale modo del rapporto e renderlo oggetto di riflessione è paragonabile alla pretesa di interporre mediazioni laddove l'immediatezza della con-fusione non lo permette, come se si pretendesse scovare ragioni e contorni di un rapporto d'amore, che di fatto si può "comprendere" solamente nell'esperienza diretta, come partecipazione¹⁵.

Rifletto su di lui, ma quanto ancora
dovrò riflettere? E anche se
lo comprendessi [*gefaßt*], a cosa servirebbe? Essere lui [*Er selbst zu seyn*],
questa è la vita, e noi non ne siamo che il sogno.¹⁶

Colui che tutto trasforma e coltiva un rapporto di intimità con la natura è simbolo, così come Dioniso e Cristo, dell'urgenza rivoluzionaria che fa irruzione nei momenti di «declino o transizione della patria» e mette in discussione, empia, consuetudini e ordinamenti paralizzati da ogni sorta di inquietudine, abitudini irrigidite dalla monotonia e assuefatte alla gioia entro cui hanno preso inizialmente forma, una gioia ormai intristita.

Coloro che entrano in rapporto con Empedocle, se da un lato ne subiscono il fascino, dall'altro ne avvertono con timore la presenza destabilizzante: come Dioniso e Cristo, anch'egli sfugge al principio di individuazione; parla un linguaggio inconsueto, producendo un «frastuono incomprensibile»¹⁷ che nessun alfabeto è ancora in grado di decifrare. Ambigue e ambivalenti sono anche le parole di Dioniso: *Bromio* («Βρόμιος») è uno degli epiteti più frequenti, a individuare il dio come «il fragoroso», «il mugghiante». Questa caratterizzazione non si limita, però, a mettere in luce la valenza ermetica dell'elemento dionisiaco, poiché al contempo fa emergere di essa l'elemento oscuro e inquietante, sfuggente e selvaggio, un sostrato opaco, denso, impenetrabile e sovversivo. Minaccia e seduzione convivono:

¹⁵ Fin da *Hyperion* Hölderlin individua nell'esperienza dell'amore un modo privilegiato della comprensione: «Essere uno con tutto» è, infatti, formula differente per comunicare l'esperienza dell'intuizione intellettuale. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 614; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 29.

¹⁶ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 772, vv. 97-98; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 25.

¹⁷ Ivi, 775, v. 185; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 31.

Il suono della sua voce: in ogni sillaba
risuonavano tutte le melodie,
e lo spirito delle sue parole!¹⁸

La gravidanza e la ricchezza dello stare al mondo di Empedocle e dei rapporti che egli pratica sono consegnate da Hölderlin attraverso (ancora una volta) una metafora musicale che certo ricorda la lettera con cui *Hyperion* si conclude¹⁹. In ogni sillaba è presente e partecipe l'intera composizione armonica, così come in ogni esperienza è intensamente coinvolta ogni sua possibile modalità: quando Empedocle cammina indisturbato fra i suoi fiori²⁰, la gioia è profonda in virtù dell'accoglienza di profumi, colori, ricordi, presagi, immagini. Si intensificano contatti, sensazioni e sentimenti – «Gefühle» fecondi, per cui in ciascuna sillaba risuona la melodia nella sua interezza.

Qui si sente [*fühlt er sich*]
fra i suoi elementi come un dio, e la sua gioia
è canto celeste²¹

La fedeltà alla natura sconfinata in un sentimento di profonda appartenenza alla vita tutta, una pienezza di gioia quanto mai contagiosa in un tempo di noia e disorientamento bisognoso di un'autorità, un signore. Eppure Empedocle tenta di sfuggire alle mortali recinzioni del suo spazio sacro: le parole di Pantea lasciano intuire, scoprendolo senza delimitarlo, il territorio segreto su cui l'eroe tragico si muove, senza tuttavia voler gettare le fondamenta del proprio tempio.

E proprio quando,
vedendolo spesso, vorrebbero abituarsi a quell'uomo
sempre estraneo [*immerfremden*], prima che se ne rendano conto
è sparito: lo attira fra le sue ombre
il silenzioso mondo vegetale, dove si sente meglio,
con la sua vita misteriosa che alla sua presenza
si manifesta con tutte le sue forze.²²

¹⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 771, vv. 63-65; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 23.

¹⁹ «Siamo toni viventi, noi, in accordo con la tua armonia, natura!», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 760; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 178.

²⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 771, vv.73-74; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 23.

²¹ *Ibid.*, vv. 82-84; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 23.

«Chi credi / che io sia?»²³, chiede Empedocle al discepolo Pausania.

«E voi, che dite? Chi sono io?»²⁴, chiede Cristo a Simon Pietro.

«Avanti, comincia col dirmi le tue origini»²⁵, intima Penteo a Dioniso. Per tutta risposta, poco dopo Dioniso sbotta: «Tu non sai come vivi, non sai cosa vedi, non sai neanche chi sei!»²⁶.

Empedocle, Cristo, Dioniso: uomini, capaci di un colloquio del tutto particolare con il vivente, fatto di parole nuove e inconsuete, che hanno ascoltato le brezze e sentito il terreno. Sono uomini in piena sintonia con ogni parte della natura nella quale si riconoscono natura, un'armonia entro cui *si sentono* («sich fühlen») dei, sfuggenti alla presa degli uomini e ad ogni loro tentativo di afferrarli («fassen») e comprenderli («begreifen»). Chi sono? Sono *gli uomini di rivoluzione* e al contempo *la natura in evoluzione; sempre stranieri* («immerfremden» è Empedocle, «ξένος»²⁷ è Dioniso, il regno di Cristo «non è di questo mondo»²⁸), fanno irruzione nella penombra mitica e vacillante della patria in declino, sovvertendo tempi e spazi, origini e destini, alto e basso, e, avendo sconvolto ogni relazione, scompongono ogni identità. Nella vicenda tragica gli uomini di rivoluzione sono chiamati a testimoniare una profondissima fedeltà alla natura, empia agli altrui occhi: l'unione di uomo e natura assume nel dramma la forma del conflitto supremo.

L'ode tragica inizia nel fuoco più alto; lo spirito puro, l'interiorità pura, ha oltrepassato i suoi limiti, non ha saputo moderare a sufficienza quegli aspetti della vita [*Verbindungen des Lebens*] – la coscienza [*Bewußtseyn*], la riflessione [*Nachdenken*] o la sensibilità fisica [*physische Sinnlichkeit*] – che sono comunque, di per sé, necessariamente, inclini al contatto e che, in una situazione di completa interiorità, sviluppano a dismisura questa inclinazione. Così, per un eccesso di interiorità [*Übermaas der Innigkeit*], è nato il conflitto [*Zwist*] che l'ode tragica simula all'inizio per rappresentare ciò che è puro [*um das Reine darzustellen*]. [...] [...] *ecco allora che l'organico, divenuto aorgico, sembra ritrovare se stesso e ritornare in sé poiché acquisisce individualità, e l'oggetto, l'aorgico, sembra*

²² F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 771-772, vv.89-95; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 23-25.

²³ Ivi, 830, vv. 1707-1708; E. POLLDERI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 141.

²⁴ MATTEO, 16, 15.

²⁵ EURIPIDE, *Baccanti*, 69, v. 460.

²⁶ Ivi, 75, v. 506.

²⁷ EURIPIDE, *Baccanti*, 59, v. 263.

²⁸ GIOVANNI, 18, 36.

ritrovare se stesso poiché anche'esso trova contemporaneamente l'organico nel massimo estremo dell'aorgico, cosicché in questo momento, nella nascita della suprema ostilità [höchsten Feindseeligkeit], sembra realizzarsi la suprema riconciliazione [höchste Versöhnung]. Ma l'individualità di questo momento è soltanto un prodotto del conflitto supremo, e anche la sua universalità è soltanto un prodotto del conflitto supremo.²⁹

Coscienza, riflessione e sensibilità fisica sono alcuni modi della relazione: siano indicate queste «Verbindungen des Lebens» (laddove spicca il *movimento* di connessione del verbo «verbinden») come rapporti, modi di vivere, incontri, o ancora contatti, il fulcro attorno al quale ruotano è un medesimo e ancestrale «Gefühl». Sentire elementare, denso e pregnante, del quale ogni senso partecipa vivacemente con-fuso, esso si articola gradualmente in molteplici forme di connessione, delle quali sensi differenti partecipano più o meno intensamente. Rispetto a ciascuna di queste distinzioni *eccede* l'interiorità pura di Empedocle, i suoi modi di incontrare il vivente si compenetrano l'un l'altro, si concentrano e accrescono la loro inclinazione al reciproco contatto: confluiscono, più che mai ricettivi e produttivi, nell'unico corposo nucleo elementare del «Gefühl». Empedocle vive un eccesso di interiorità, un'inconsueta eppur divina intimità con la natura, una profonda fedeltà ad essa, nella quale si riconosce, e dunque una profonda fedeltà a se stesso, come «uomo nella sua interezza».

Nella pienezza, egli si sente uomo, natura, dio. L'«organico» costituisce il principio ordinato e sistematico, articolato e strutturato coerentemente, che più intensamente è presente nell'uomo: in Empedocle il nucleo determinato si assopisce e il suo equilibrio si sfalda nell'«aorgico», l'opposto principio caotico e destabilizzante. In questo scambio, scrive Hölderlin, l'«organico» pare ritrovare se stesso e ritornare in sé, sconfinato pur nella propria individualità determinata, nella misura in cui, oltremodo sensibile e ricettivo, nell'immensa gioia della comunione con il vivente, si sente completamente compiuto come uomo: Empedocle, «organico», nell'eccedere verso l'estremo «aorgico», è più che uomo, è dio nel riconoscersi natura. Anche la natura, energia «aorgica», sembra ritrovare se stessa nei termini in cui stabilisce un contatto privilegiato con il principio «organico» aperto all'eccesso «aorgico». Tra i due, «organico» e «aorgico»,

²⁹ F. HÖLDERLIN, *Die tragische Ode ...*, MA I, 865-869, corsivo dell'autore; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 207-215.

ovvero uomo e natura, si crea un vincolo particolare, profondissimo; privato è il loro colloquio, ermetiche le loro parole, ma immediata la reciproca comprensione, al punto da *sembrare* l'apice di riconciliazione in una rinnovata sacra alleanza. Eppure, il tempo di Empedocle

[...] esigeva una vittima in cui l'uomo nella sua interezza [*der ganze Mensch*], nel quale sembra dissolversi il destino del suo tempo, diventasse effettuale [*wirklich*] e visibile [*sichtbar*], in cui gli estremi paressero effettivamente e visibilmente fondersi in uno e che proprio per questo sono uniti troppo intimamente, [...]³⁰

«Der ganze Mensch» è figura che ricorre di rado in Hölderlin e soltanto negli scritti sul tragico; nelle *Anmerkungen zum Oedipus* è accostata all'immagine di «Empfindungssystem»³¹ (sistema di percezioni). L'esperienza di esistere integralmente, come uomo nella propria interezza, si delinea (così è in nuce fin dal nucleo filosofico jenense³²) come intensificazione quantitativa e qualitativa delle potenzialità del sentire: la sfera del «Dasein» si amplifica, si estende variegata, si approfondisce, sviscera se stessa e ha cura di ogni sua sfumatura; riconoscendosi natura rinviene nella natura gli organi del linguaggio. Oltre le parole e al fondo delle parole irrompe una ricchezza sconfinata di suoni, colori, contatti, profumi, tempi, spazi e corpi rispetto ai quali il sentire umano si dilata, massimamente pervasivo. Quando l'uomo sta al mondo nella sua interezza – regredendo fino all'esuberanza spontanea dell'esistenza infantile – è un essere divino. Egli oltrepassa allora il limite strutturale della sua condizione di parte³³, sembra ricucire lo strappo per cui originariamente è orfano della natura, in una riconciliazione divina e massimamente felice, così per l'uomo come per la natura. Pantea si limita a indicare le immagini di questi sprazzi di gioia a lei inaccessibili; Empedocle è e rimane straniero ai mortali, la sua fedeltà a sé e alla natura è di tutt'altro rango rispetto alla loro.

³⁰ Ivi, 872; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 221.

³¹ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 309; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 135.

³² Nella misura in cui ogni identità è nucleo di relazioni (nella misura in cui ogni «Dasein» è «Gefühl») ecco che il compimento dell'identità dell'uomo, ovvero il suo giungere ad una dimensione di pienezza, è direttamente proporzionale all'intensificazione della capacità di sentire in ogni sua sfumatura.

³³ Mi riferisco alla figura della «Ur-Theilung», in F. HÖLDERLIN, *Seyn, Urtheil, Modalität*, MA II, 49-50.

«Der ganze Mensch», destinazione («Bestimmung») ideale della traiettoria eccentrica che ogni uomo percorre, diviene effettuale e visibile («wirklich und sichtbar»), nel momento in cui il sentire si fa così intimo, denso, pregnante, esteso ed intenso, da abbracciare ogni vivente: eppure è un'intesa di gioia del tutto privata, sintomo di un modo di esserci inaccessibile a qualunque altra esistenza. È un «Gefühl» che rasenta i limiti estremi dell'autismo, quando la solitudine del sentire è tale da farsi isolamento: inafferrabile, incomprensibile, Empedocle rimane *sempre straniero* («immerfremden») agli uomini. Nello scambio tra «organico» e «aorganico», nel connubio di riconciliazione e conflitto, nella segretezza di parole rinnovate e solitarie tra uomo e natura, Empedocle concretizza l'ideale di uomo, si fa effettuale e visibile, c'è nella pienezza e nell'intensità reali. Eppure, tanto dio, quanto solo, non permane nel piacere, poiché la realtà dell'uomo nella sua interezza, sembra non poter persistere nella gioia appagata del sentire denso e intenso: «solo a momenti l'uomo sostiene la pienezza divina»³⁴.

«Der ganze Mensch», che in Hölderlin assume una connotazione tragica, trova forse radice nell'analoga figura presentata da Herder in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. La seconda parte del trattato esordisce con una legge di natura che individua al contempo due caratteri decisivi dell'umano, l'esserci linguistico da un lato e desiderante dall'altro³⁵. Profonda è, per Herder, così come per Hölderlin, la convinzione che il pieno appagamento dei propri desideri sia sinonimo di stasi e morte, giacché solamente l'incompiutezza, come forma di mancanza e bisogno, genera movimento, tensione, *vita*. L'esistenza stessa è, infatti, libero divenire, intensificazione e progressione senza posa.

Una tale concatenazione perdura sino alla morte: mai, per così dire, *l'uomo è nella sua interezza* [*der ganze Mensch*], ma sempre in corso di sviluppo, di progresso, di perfezionamento. Un'attività assume spicco in virtù dell'altra, una si fonda sull'altra, una si dispiega dall'altra. Si avvicendano epoche ed età che noi denominiamo unicamente in base al loro grado di rilevanza e che, tuttavia, poiché l'uomo non percepisce mai il modo in cui cresce ma soltanto il modo in cui è

³⁴ F. HÖLDERLIN, *Brod und Wein. An Heinze*, MA I, 378, v. 114; L. REITANI, *Pane e vino. A Heinze*, 865.

³⁵ «L'uomo è un essere liberamente pensante e attivo, le cui forze agiscono in continua progressione; perciò è una creatura fatta per il linguaggio.», in J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, WzB I, 769; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 111.

cresciuto, si possono suddividere nell'infinitesimale. Noi, per quanto vecchi possiamo essere, stiamo sempre uscendo da un'infanzia, siamo sempre in cammino, inquieti, insoddisfatti: essenziale nella nostra vita non è mai l'appagamento [*Genuß*], ma la progressione continua [*Progression*], e noi non saremo mai stati uomini se prima non avremo vissuto fino alla fine, laddove l'ape è ape già quando costruisce la sua prima cella.³⁶

Mortale risulta dunque la gioia suprema, appagamento di ogni tensione e pace infinita. In questi termini si fa allora più intimo il legame tra la tematica del desiderio come motore dell'esistenza e la figura tragica della gioia mortale: forse che l'uomo sia destinato all'insoddisfazione che sola lo trattiene in vita? Forse che esclusivamente nel suo ineshausto errare sia propriamente uomo? Hölderlin, come altrove, non si esprime se non per cenni che sta al lettore interpretare – e nel frattempo tornano alla mente i colori del destino che trasudano sangue nell'incontro con la purezza («das Reine») ideale³⁷.

Sofocle

Molti cercarono invano di dire con gioia ciò che è più gioioso
Qui finalmente mi parla, qui si rivela nel lutto.³⁸

Empedocle vive ciò che è più gioioso («das Freudigste»): confidente della natura, stringe inconsuete e profonde connessioni con essa, madre e sorella, tra le cui braccia si sente («sich fühlt») come un dio. Egli presta ascolto attentamente alla propria natura, ovvero all'eredità di sensibilità spiccata ricevuta in dono dalla vita; la accoglie, la coltiva, ne pratica le differenti potenzialità e, in un incontro sempre più ravvicinato, fa esperienza della gioia di amare fedelmente («*treu zu lieben*»). Ricco e denso è il suo *sentirsi partecipe*³⁹, che quanto più si accosta alla

³⁶ Ivi, corsivo dell'autore, 773; A. P. AMICONE, *J. G. Herder. Saggio sull'origine del linguaggio*, 115. La traduzione in italiano è leggermente differente rispetto alla proposta di Amicone.

³⁷ Hölderlin a Neuffer, 12.11.1798, MA II, 712; M. PORTERA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010, 5. È da notare come in questa lettera compaiono tanto il discorso sul rapporto tra ciò che è puro e il suo destino mortale nel momento in cui assuma una forma, quanto un riferimento al lavoro in corso su *Empedokles* – il che non fa che intensificare il sospetto del legame tra la questione ora posta e il tragico.

³⁸ L'originale recita: «Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen / Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.», F. HÖLDERLIN, *Sophokles*, MA I, 271; L. REITANI, *Sofocle*, 771.

³⁹ Il «sentire partecipe» rievoca chiaramente i versi di *Der Rhein. An Isaak von Sinklair*: «Ma della propria immortalità / Sono sazi gli Dei, e se abbisognano / I Celesti di qualcosa / È di eroi e di uomini, / E di altri mortali. E giacché / I beati coscienza per sentire non hanno, / Un altro dovrà, se

natura, le si fa intimo, quasi che l'amore riuscisse in una comprensione reciproca immediata, tanto più si fa estraneo agli uomini, chiuso in un rifugio beato che patisce il limite di incomunicabilità, almeno quanto gioisce del colloquio segreto con la natura.

[...] mi abbandonai a te ciecamente,
 come una pianta, in una gioia devota [*frommer Lust*],
 perché il mortale difficilmente riconosce i puri.
 Ma quando il mio spirito fiorì come tu stessa fiorisci,
 allora ti riconobbi, allora gridai: tu vivi,
 e come ti muovi serena intono ai mortali,
 e irradi su ogni cosa
 il dolce splendore in celeste giovinezza,
 tanto che tutte le cose portano il colore del tuo spirito,
 così anche per me la vita divenne poesia.
 La tua anima era infatti in me e apertamente
 il mio cuore, come te, si donava alla terra grave
 e sofferente, e spesso nella notte sacra
 feci voto di amare fedelmente [*treu zu lieben*], senza paura,
 e fino alla morte, la gravida di destino.
 Diverso fu allora il frusciare del bosco,
 e dolcemente mormoravano le sorgenti dei suoi monti,
 e come delicato fuoco soffiava verso di me,
 nel respiro dei fiori, lo spirito silente della divina;
 tutte le tue gioie [*All' deine Freuden*], terra, non come le porgi
 sorridendo ai più deboli, ma in tutto il loro splendore
 quando maturano calde e vere dalla fatica e dall'amore,
 tutte me le hai donate.⁴⁰

Più volte si palesa il distacco dagli uomini; non da essi Empedocle ha appreso la fedeltà⁴¹ che, piuttosto, pare coltivata entro pratiche di innocenza fanciullesca, una spontaneità tanto delicata e fragile quanto libera e autentica, poiché ancora candida, illesa da aspettative, obblighi, pretese e qualunque altra forma di violenza verso se stessi e verso gli altri. L'assenza di affanni e angoscianti preoccupazioni libera cuore, mente, mani e orecchi, permettendo la ripresa del contatto con se stessi e con la propria sfera, nonché il rifiorire della gioia per la pura e semplice gratuità dell'esistenza.

ciò è lecito / Dire, nel nome degli Dei / Sentire partecipe [*Theilnehmend fühlen*].», in F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, MA I, 345, vv. 105-113; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 335.

⁴⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 781, vv. 357-380; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 43.

⁴¹ «Gli uomini non me lo /avevano insegnato...», Ibid., vv. 354-355; E. POLLEDRI, *La morte di Empedocle*, 43.

In Empedocle, come in un fanciullo, i desideri si placano, paghi del suo sentirsi vita nell'umile e miracoloso sentirsi respirare, trattenere il fiato per pochi secondi e risentirsi respirare al ritmo delle brezze del bosco, ancora una volta vita – una sintonia che gli permette di riconoscersi natura e riaccordarsi ad essa⁴². E così per Empedocle la vita diviene poesia, riscoprendo negli occhi di ogni vivente la stessa luce del sole, in ciascun suo movimento il medesimo movimento della natura, lo stesso battito di nascita e morte, o piuttosto, associazione e disgregazione di nature: è un colloquio gioioso, libero e innocente.

Quando ero ancora ragazzo [*als ich noch ein Knabe war*], il mio cuore devoto
già vi evitava, voi che tutto corrompete,
perché percepivo chiaramente, nel mio timore,
che l'amore del cuore libero per gli dei [*des Herzens frei Götterliebe*]
volevate trasformarlo in bieca servitù [*Dienst*].⁴³

Le parole di Empedocle paiono riprendere le questioni fondamentali del *Fragment philosophischer Briefe*, nell'indicare la netta contrapposizione tra servitù e libertà nei modi dell'esistenza e, di conseguenza, nel rapporto con lo spazio del sacro. *Mnemosyne*, il cuore pulsante di fedeltà, memoria e libertà, ridestato gioioso in Empedocle, è quanto di più lontano dalla memoria servile («dienstbaren Gedächtniß»)⁴⁴ che corrode un mondo in declino, impoverendolo con le sue abitudini e le sue violenze, gli obblighi e l'inquietudine. «È sconosciuto / al mio cuore il comando freddo e imperioso»⁴⁵, riconosce Empedocle, vicino ai toni del componimento *Da ich ein Knabe war* e alle più intime e sincere parole di Hölderlin alla madre⁴⁶.

La logica interna che costruisce *Empedokles* sembra aver tutti i requisiti per poter confluire nella realizzazione della proposta mitica hölderliniana. Entro le strutture di una positività politico-religiosa che sperimenta il proprio fallimento si

⁴² Non ricorda, forse, tutto questo, la «più intima connessione con il vivente» di cui Hölderlin scrive nel *Fragment philosophischer Briefe*? Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51-57; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 59-63.

⁴³ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 785-786, vv. 495-499; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 51-53.

⁴⁴ F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61.

⁴⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 797, vv. 815-816; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 75.

⁴⁶ F. HÖLDERLIN, *Da ich ein Knabe war ...*, MA I, 167-168; L. REITANI, *Quand'ero fanciullo ...*, 577-579; Hölderlin alla madre, gennaio 1799, MA II, 734-735.

forma la figura del poeta, capace di una profonda rivoluzionaria familiarità con la natura. Nel tempo in cui la comunità di Agrigento vive *in attesa di destino* – l'elemento di debolezza del presente di Hölderlin⁴⁷ – Empedocle sembra portare l'annuncio di un rinnovamento mitico, di possibilità di esperienze più libere e profonde, rapporti vitali più vivaci, variegati e pervasivi al di sopra della meccanicità di cui soffrono i costumi della comunità agrigentina, consumati nella fredda consuetudine.

«Siete liberi»⁴⁸, ecco il testamento spirituale di Empedocle. Un invito alla libertà, il suo, che ricorda le parole rivoluzionarie di Cristo: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»⁴⁹. Come Dioniso⁵⁰, Empedocle non lascia in consegna una dottrina; piuttosto spinge ad interrogarsi sulla dinamica fondativa del mito, mettendone in discussione la deriva di sedimentazione antistorica, ovvero il suo diventare servile forma di controllo socio-politico, entro la quale l'originaria vitalità rimane soffocata. A questa prigione ammuffita di rapporti sterili si ribella l'«elemento vivente» di una collettività a venire, non ancora riconosciuto e partecipato in un colloquio vitale tra uomo e natura, non ancora parola capace di costituire connessioni libere e profonde. Empedocle può solamente intuire un balbettio vitale; ciò che resta del suo messaggio di salvezza è un semplice ammonimento: «Datevi alla natura, prima che sia lei a prendervi!»⁵¹.

Hölderlin rilegge la dinamica dionisiaca, sulla quale già si affaccia il mito arcaico e rigenerante della ciclica uccisione del re, in un modo del tutto originale, chiaramente in linea con le intuizioni di filosofia della storia che sta maturando a fine secolo. È problematica e ambivalente la sua posizione. Certamente emerge il

⁴⁷ «[...] la tendenza principale nel modo di rappresentazione del nostro tempo è quella di poter incontrare qualcosa, di avere un destino, dal momento che ciò che è senza destino, il *δυσμορον*, è il nostro punto debole.», in F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigone*, MA II, 374; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 146.

⁴⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 798, v. 845; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 77.

⁴⁹ GIOVANNI 8, 31-32.

⁵⁰ Dioniso «non porta una sua dottrina, né una sua sapienza particolare; né alcuna forma di conoscenza, neppure mistica: egli semplicemente rappresenta ed esplicita un aspetto dell'umano, il mondo delle pulsioni inconse, il mondo dell'irrazionale; il suo messaggio sta unicamente nella sua presenza, nell'ammonizione a non dimenticarla, pena la perdita di se stessi.», in M. VITALI, *La religione di Dioniso*, in EURIPIDE, *Baccanti*, introduzione e commento a cura di M. VITALI, Milano 2001, 22.

⁵¹ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 821, v. 1407; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 123.

profondo desiderio di pensare la cesura storica come trapasso candido e scevro di violenze ingiustificate, laddove «l'inesausto e l'inesauribile dei rapporti e delle forze» sia traboccante di gioia pura e incontaminata; laddove, ancora, la potenziale feroce irruenza della rivoluzione sia assolta dalla necessaria evoluzione del corso storico. Questa matrice potrebbe e dovrebbe condurre alla rappresentazione tragica come esito naturale dell'impostazione felice proposta nel *Fragment philosophischer Briefe*: il sorgere di un Dio del mito, celebrato e partecipato da una comunità che si rigenera in un linguaggio rinnovato, in forza del quale torna a stare al colloquio con la natura.

E tuttavia Hölderlin sembra talvolta faticare nel convincere in primo luogo se stesso della possibilità di un decorso storico pacifico, nella misura in cui la storia sia in grado di giustificare da sé lo spargimento di sangue di un solo uomo, reo di un tradimento sacro nel nome di una profonda fedeltà al divino, ma capace infine di ridestare una primavera a venire del linguaggio. Per tre volte l'autore rivede la stesura della tragedia, sempre incompleta, del resto: tre sono i tentativi di assolvere il dramma facendolo sfociare in una proposta mitica, proiettata tuttavia in un futuro sempre più lontano e improbabile.

Nell'ultima stesura, in una nota a piè di pagina, è affidato a Manes il compito di rendere ragione della morte di Empedocle: si tratta semplicemente di un abbozzo, quasi uno schema incapace di condensarsi in opera. *Empedokles* pare infatti un testo sempre più fragile e insicuro dei propri presupposti, così come vacillanti si percepiscono le convinzioni mitiche di Hölderlin:

Manes, il veggente dall'esperienza universale, si stupisce delle parole di Empedocle e del suo spirito; afferma che lui è l'eletto che uccide e fa rivivere, che in lui [*in dem*] e per mezzo di lui [*durch dem*] il mondo si dissolve [*sich auflöse*] e contemporaneamente si rinnova [*erneue*].⁵²

In *Empedokles* non si celebra alcun sacrificio, né vi è espiazione della colpa tragica, poiché l'eroe non è un capro espiatorio. Hölderlin non è in grado di inscenare una prospettiva di salvezza per la comunità di Agrigento, poiché

⁵² F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Dritter Entwurf, MA I, 903; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 279.

nessuna salvezza è pensabile: fallimentare è l'esito *politico* di pace, libertà e gioia, ovvero l'esito anarchico (di ritorno) fedele alla natura.

2. O cesare o poeta: questo non è più tempo dei re

Sorge il dubbio che Hölderlin sia effettivamente combattuto tra due opposte tensioni, la volontà di credere in una risoluzione mitica⁵³ e l'infrangersi della possibilità strutturale di una risoluzione positiva del dramma. Quale il cortocircuito che la rappresentazione tragica subisce? Dove il Dioniso di primavera, rigenerazione e liberazione? Spesso la sua presenza si intuisce nelle chiazze di sangue che macchiano i versi delle tre stesure, a tracciare un profilo di Empedocle *irrimediabilmente* inquietante.

Educato fin da fanciullo alla fedeltà e alla libertà nell'amore per il divino, «egli vive in quella intensa intimità con gli elementi che determina il tono fondamentale del suo carattere»⁵⁴: il giardino di Empedocle schiude lo spazio sacro in cui egli si sente come un dio, dove la sua gioia si fa canto celeste⁵⁵. Finché quest'inno di lode si trattiene nella felice solitudine di Empedocle, non vi è brezza che osi disturbare il beniamino degli dei. Eppure «la stessa intima relazione che lo lega alla vita degli elementi lo lega anche al suo popolo»⁵⁶ e così il suo umano desiderio di condivisione e partecipazione delle esperienze di bellezza si tinge dei colori del destino, che altro esige rispetto alla quieta esistenza poetica che ad Empedocle si confà per natura.

⁵³ Mi riferisco alla proposta del *Fragment philosophischer Briefe*: entro una prospettiva tragica la violenza sacrificale sarebbe riscattata in quanto capace di una violenza maggiore. Rinvio a R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, tr. it. a cura di C. LEVERD, F. BOVOLI, Milano 2002, 180.

⁵⁴ F. HÖLDERLIN, *Die tragische Ode ...*, MA I, 875; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 227.

⁵⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles. Erster Entwurf*, MA I, 771, vv. 82-84; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 23.

⁵⁶ F. HÖLDERLIN, *Die tragische Ode ...*, MA I, 876; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 229.

Fin dalla prima stesura Hölderlin si cura di mettere in luce l'ambiguità e l'ambivalenza del personaggio tragico, così per come sia recepito e rappresentato dai suoi stessi fedeli discepoli: Pantea ne indica lo spazio sacro e inviolabile e, paga della gioia da lui trasmessa, è estremamente delicata nel rispettarne l'estraneità. Pausania pare invece spostare i luoghi di Empedocle dal giardino allo stato, quasi a cingere il verde tra le mura, mosso probabilmente da un quanto mai innocente desiderio di rendere politicamente esemplare la figura del maestro – la speranza, forse ingenua, di poter sollevare la comunità di Agrigento a «göttliche Gemeinde»⁵⁷ (comunità divina).

[...] Non ti ho forse visto
 in azione, quando lo stato inselvaticato [*der wilde Staat*]
 ricevette da te forma [*Gestalt*] e senso [*Sinn*]? Nella sua potenza
 feci esperienza del tuo spirito [*deinen Geist*] e del suo mondo [*seine Welt*],
 e spesso una tua parola [*ein Wort von dir*] mi ridonava
 in un istante la vita di molti anni,
 al punto che una nuova migliore esistenza iniziava
 per me, giovane, in quel momento; come ai cervi mansueti
 che pensano al luogo natio quando il bosco stormisce
 in lontananza, così mi batteva spesso il cuore quando
 parlavi della felicità del mondo primigenio. Non tracciavi
 davanti a me le ampie linee del futuro
 con lo sguardo sicuro dell'artista
 che inserisce in un dipinto la parola mancante? Non
 si apre forse davanti a te il destino degli uomini,
 e non conosci le forze della natura
 che confidenzialmente, come nessun altro mortale,
 governi tranquillamente a tuo piacere [*in stiller Herrschaft lenkst*]?⁵⁸

Fiducioso, fin troppo fedele («allzutreu») è Pausania⁵⁹: e in effetti, quale la *sua* personale esperienza di libertà, quali le *sue* parole rivoluzionarie cariche di salvezza, quale i modi del contatto con la natura che rendono possibile il *suo* sentirsi («sich fühlen») parte divina di essa? Più profondamente, infine, quale il tratto denso, traboccante, irriducibile e libero, del «Gefühl» di Pausania?

Certo, esemplare e paradigmatico, provocatorio nel senso positivo del termine, è il vivere di Empedocle; eppure, l'eco lontana del *Fragment von Hyperion*,

⁵⁷ F. HÖLDERLIN, *Hyperions Jugend*, MA I, 546.

⁵⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 783, vv. 420-437; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 46-47.

⁵⁹ «Anche tu / sei troppo fedele [*allzutreu*], sei un bambino sciocco.», Ivi, Dritter Entwurf, 889, vv. 121-122; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 251.

giunge fino alle soglie del diciannovesimo secolo, a ricordare l'irrinunciabile responsabilità alla libertà individuale: in quale senso debba valere per ciascuno la sentenza sulla tomba di Loyola («non coereri maximo, contineri tamen a minimo») «lo *deve* decidere la sua libera volontà»⁶⁰. «Müssen» è il verbo che Hölderlin usa, chiamando in causa la necessità antropologica per cui l'uomo strutturalmente tenta, individua, pratica, sceglie e corregge il proprio peculiare modo della libertà: non è possibile che esso sia imposto, ciecamente appreso, accettato e via dicendo, giacché non sarebbe affatto libertà.

Scegliere i modi della propria metamorfosi di liberazione dai rapporti cosali e gerarchici – un'altalena tra servitù («Knechtschaft») e signoria («Herrschaft») – significa in primo luogo riconoscere la propria irriducibile via di contatto con il vivente, ovvero il proprio nocciolo di natura nei modi in cui più felicemente sta al colloquio con la natura. Imparare dagli usignoli è esercizio di intima e personale fedeltà a se stessi, che mai può tradursi in una cieca imitazione dell'altrui stare al mondo: «La fede non può essere imposta, così come l'amore. Deve sorgere volontariamente e per una tensione personale»⁶¹.

Non vi è alcuna rivoluzione comunitaria, alcuna primavera dei popoli, se non vi sia stata primavera nei cuori di ciascuno, per ciascuno, chiaramente, con colori e suoni differenti, parole peculiari del contatto con la vita alla quale si riconosce di appartenere. Pausania si affida completamente a Empedocle: è lui l'uomo della primavera cui è saggio appartenere⁶², sue le parole di giovinezza, suo il mondo dipinto d'artista, sua l'intimità con la natura.

Per Empedocle, che sembra effettivamente farsi portavoce delle convinzioni politiche di Hölderlin, nessuna forza è monarchica, né in cielo, né in terra: egli è realmente l'uomo della *libertà*, della *fraternità* e dell'*uguaglianza*, valori fondanti della rivoluzione francese; è realmente l'uomo nella sua interezza. Le parole di libertà che Empedocle consegna agli agrigentini sono chiare:

[...] Allora stringetevi di nuovo
la mano, datevi la vostra parola e spartite i vostri beni;
allora, miei cari, dividete azioni e onore

⁶⁰ F. HÖLDERLIN, *Fragment von Hyperion*, MA I, 489, corsivo mio.

⁶¹ Hölderlin alla madre, gennaio 1799, MA II, 735.

⁶² F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Dritter Entwurf, MA I, 889, vv. 123-124; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 251.

come fedeli Dioscuri, ognuno sia [*jeder sei*]
 uguale agli altri [*wie alle*]. La nuova vita riposi
 su ordinamenti giusti come su snelle colonne,
 e la legge rafforzi il vostro patto.
 E voi, geni della mutevole
 natura, sereni, che traete
 la gioia dalle profondità e dalle altezze
 e da mondi lontani e sconosciuti la portate
 come fatica, felicità, sole e pioggia,
 nel cuore angusto dei limitati mortali:
 il popolo libero [*freie Volk*] vi inviterà alle sue feste,
 ospitale e devoto, perché gli uomini, amando,
 offrono il meglio, quando la servitù [*Knechtschaft*]
 non stringe e non soffoca il loro cuore.⁶³

Stupendo è il vivere di Empedocle e ardente è per Pausania il desiderio – un desiderio del tutto umano – che esso, così libero e puro, profondo, gioioso e grato, possa trasmettersi ad ogni cittadino e sia in qualche modo assunto come modello politico. È forte la tentazione di saldare poetica e politica nella mitologia di un solo uomo, affinché attorno a lui sorga e si riconosca comunità. Ma si tratta di un passaggio assolutamente ingiustificato, giacché anzitutto ciascuno deve fare esperienza della sua personale traiettoria di libertà, porgendo l'orecchio ai cenni della terra e degli alberi di quercia, del cielo illuminato e delle brezze del bosco, del dio sentito nella propria sfera vitale, in lode al quale sorge, grato, un canto⁶⁴. Non nasce (più) alcuna mitologia dalla monarchia, benché meravigliosa, del sentire di uno: dove lo scambio, dove la partecipazione e la gioia di ogni singolo individuo? Dove l'abbraccio fraterno in un coro di uomini e dei? Dove l'uguaglianza, la libertà e la fraternità?

Pausania, troppo fedele («allzutreu») è convinto che la politicizzazione della poetica di Empedocle possa essere il bene supremo per Agrigento, il suo cielo. E torna alla mente il monito di Iperione: «Tutte le volte che l'uomo ha voluto fare

⁶³ Ivi, Erster Entwurf, MA I, 821, vv. 1429-1444; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 123-125.

⁶⁴ I passaggi poetici, politici e mitici al contempo delineati nel *Fragment philosophischer Briefe* sono chiari: «E così ciascuno avrebbe dunque il suo proprio Dio, nella misura in cui ciascuno ha la sua propria sfera in cui agisce e di cui fa esperienza, e solamente nella misura in cui più uomini hanno una sfera comune nella quale essi, in quanto uomini, benché uomini, agiscano e patiscano al di sopra della necessità, essi hanno una divinità comune; e quando ci sia una sfera in cui tutti vivono assieme e con la qualche si sentano in un rapporto più che necessario, allora, *ma solo allora*, essi tutti hanno una divinità comune», in F. HÖLDERLIN, *Fragment philosophischer Briefe*, MA II, 51-52, corsivo mio; R. RUSCHI, *Sulla religione*, 61.

dello stato il suo cielo, l'ha trasformato in un inferno»⁶⁵. Il dramma sembra essere rappresentazione di un tale inferno, poiché questo è il destino di Empedocle.

La natura, che dominava lo spirito libero dei suoi contemporanei con la sua forza e il suo fascino in modo tanto più potente quanto maggiore era l'ingratitude con cui essi astraevano da essa, apparve con tutte le sue melodie nello spirito e nelle parole di quest'uomo in modo così intimo, caldo e personale, come se il cuore di lui fosse il suo e come se lo spirito dell'elemento abitasse sotto spoglie umane e fra i mortali. Questo gli conferì grazia [*Anmuth*], terribilità [*Furchtbarkeit*] e divinità [*Göttlichkeit*], e a lui accorsero tutti i cuori agitati dalla tempesta del destino e tutti gli spiriti che vagavano incerti e senza guida nell'enigmatica notte del tempo; e più egli si faceva umanamente vicino e solidale con il loro essere, più egli, con quest'anima, faceva propria la loro causa – ed essa, una volta apparsa nella forma divina a lui propria, veniva loro restituita nella sua forma più particolare – tanto più era venerato.⁶⁶

È fondato il timore di Empedocle di «diventare positivo»⁶⁷, nella misura in cui l'amore che egli nutre per il suo popolo e il desiderio che i suoi concittadini tutti, inquieti, cupi e intristiti dall'abitudine, facciano esperienza di rinnovata gioia, sono sì grandi che egli consente agli agrigentini di avvicinarsi a lui e si spinge all'ascolto dei loro bisogni, dei loro desideri, della loro causa. Empedocle accetta di agire per il bene di Agrigento «con orgogliosa ed entusiastica dedizione», come se fosse investito del ruolo di «riformatore religioso e uomo politico»⁶⁸. Troppo fedeli, delegando la responsabilità di ciascun singolo individuo alla libertà e alla gioia, gli agrigentini si abbandonano ad loro idolo, ora signore, ora servo. E così, di lì a poco, è lui ad abbandonare loro, dal momento che

[...] uno spirito come il suo, sempre teso alla creazione di una totalità compiuta, non poteva che diventare eccessivamente riformatore, così come la sregolatezza anarchica [*anarchische Ungebundenheit*], dove ognuno segue la propria originalità senza preoccuparsi della peculiarità altrui, doveva rendere lui più di altri asociale [*ungeselliger*], solitario [*einsamer*], orgoglioso [*stolzer*] e particolare [*eigner*] a causa della sua natura e della sua pienezza di vita [*Lebensfülle*], ricche e sufficienti a se stesse; e anche questi due aspetti del suo carattere dovevano elevarsi ed esasperarsi reciprocamente.⁶⁹

⁶⁵ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 636; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 52.

⁶⁶ F. HÖLDERLIN, *Die tragische Ode ...*, MA I, 875; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 227.

⁶⁷ Ivi, 877; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 231.

⁶⁸ F. HÖLDERLIN, *Die tragische Ode ...*, MA I, 876; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 229.

⁶⁹ Ivi, 873-874; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 223-224.

La commistione tra il poetico e il politico già aveva tentato di assumere una forma mitica, prematura nel suo individualizzarsi prima del rivolgimento rivoluzionario al quale ciascun cittadino dovrebbe prendere parte nel proprio intimo: Pausania aveva provato a cingere tra mura istituzionali il sacro giardino di Empedocle. Al raffreddarsi del rapporto tra questi e gli agrigentini, nell'isolamento estremo e nella ritrosia dell'uno, nella sensazione di essere stati raggirati e abbandonati degli altri, un nuovo accento politico è posto sul dramma. Ora l'intersecarsi di poesia e politica prende corpo nella delimitazione del terreno sacro comunemente partecipato in virtù di benedizioni e maledizioni, nonché nel processo a Empedocle da parte della comunità di Agrigento, un processo che per molti tratti ricorda quello subito da Cristo e da Dioniso al cospetto delle rispettive istituzioni politico-religiose.

Sembra che *Empedokles* rispetti la struttura drammatica che nella forma tragica gli conviene: nel primo atto, all'interno della prima stesura, molti elementi relativi alla costruzione della quinta scena rievocano la tragedia salvifica di Cristo. Ermocrate, durante il processo a Empedocle, veste i panni del sommo sacerdote che nel racconto neotestamentario accusa Cristo di empietà⁷⁰; gli agrigentini vogliono che Empedocle sia condannato, così come i membri del sinedrio vogliono morto il Cristo⁷¹; Crizia, al pari di Simon Pietro, rinnega per ben tre volte di conoscere Empedocle, il quale in realtà ne ha salvato la figlia dalla morte⁷². Ermocrate cerca di delimitare lo spazio politico del sacro, così da ripristinare i cardini di legittimità e giustizia sconvolti da Empedocle e poter nuovamente circoscrivere e ricostruire una sfera religiosa condivisa.

Maledetto chi, d'ora in poi, accoglierà gentilmente
 nella sua anima anche una sola delle tue parole,
 maledetto chi ti saluta e ti tende la mano,
 chi ti offre un sorso d'acqua nel meriggio
 e ti tollera alla sua tavola,
 chi ti concede di riposare sotto il suo tetto

⁷⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 788, vv. 571-590; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 57. Cfr. MATTEO, 26, 65.

⁷¹ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 789, v. 591; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 59. Cfr. MATTEO 26,66.

⁷² Ivi, 786, vv. 504-506; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 53; Ivi, 789, vv. 592-593; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 59; Ivi, 792, v. 687; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 65. Cfr. MATTEO, 26, 69-75.

quando bussi di notte alla sua porta,
 e chi ti accenderà, quando morirai,
 la torcia funebre: maledetto lui come te!⁷³

È evidente la ripresa di un brano del vangelo di Matteo, nel quale il “giorno del giudizio” viene rappresentato come il giorno della definitiva suddivisione tra giusti e malvagi⁷⁴. Ermocrate, nello scagliare la sua maledizione, individua nella figura di Empedocle lo spazio chiuso e delimitato entro il quale si coltiva e si esaurisce qualunque rapporto con il divino. Pausania, tentando di convertire le medesime maledizioni in benedizioni, non è comunque in grado di uscire dalla logica mitica di Ermocrate, che, distorta, opera nel segno della monarchia: non vi è accesso alla rivoluzione mitica di Empedocle, nel nome del quale parla Hölderlin.

Il mito che vive nella proposta dell'autore è celebrazione del gioioso e libero abbraccio tra gli dei, che presuppone tuttavia un momento rivoluzionario individuale e irrinunciabile, momento di liberazione dalle meccaniche consuetudini del vivere. Se Pausania fosse trasfigurato da un'intima e personale comprensione dei principi di libertà, fraternità e uguaglianza, la sua fedeltà nei confronti di Empedocle non sarebbe eccessiva. Invece egli annuncia:

Eccomi, non te ne andrai solo! Uno ancora
 ti onora, anche se è proibito,
 caro, e tu sai che la benedizione dell'amico
 è più potente della maledizione di questo prete.
 Andiamocene in una terra lontana, anche là troveremo
 la luce del cielo, e pregherò
 che splenda amichevole nella tua anima.
 Anche nella serena e orgogliosa Grecia, laggiù,
 verdeggiano le colline e l'acero ti concede
 la sua ombra, mentre brezze leggere rinfrescano
 il petto dei viandanti; e quando, stanco
 per il giorno afoso, siederai su un sentiero lontano,
 attingerò da bere per te
 a una fresca sorgente e raccoglierò cibo,
 intreccerò rami sulla tua testa,
 preparerò muschio e foglie per il tuo giaciglio

⁷³ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 789, vv. 608-616; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 59.

⁷⁴ «Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno che Dio ha preparato per il diavolo e per i suoi simili! Perché, io ho avuto fame e voi non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e voi non mi avete dato da bere; ero forestiero e non mi avete ospitato nella vostra casa; ero nudo e non mi avete dato i vestiti; ero malato e in prigione e voi non siete venuti da me.», in MATTEO, 25, 40-43.

e quando riposerai, veglierò su di te;
 e se così dev'essere, ti preparerò anche
 la torcia funebre che questi infami
 ti negano.⁷⁵

Nel corso della narrazione, dopo essere stato dichiarato apolide dai suoi stessi concittadini, Empedocle viene assolto e nuovamente accolto in patria – forse che l'istanza di libertà, uguaglianza e fraternità, non possa esaurirsi, una volta accesa? Risvegliando alcuni tratti della simbologia dionisiaca dello straniero incapace di comunicare un linguaggio comprensibile, Empedocle non si limita a rivendicare il suo isolamento, ma ripristina i confini della sfera del sacro che fin dall'inizio i suoi concittadini hanno tentato di circoscrivere entro forme istituzionali. Il «suo giardino», tuttavia, muta. In luogo della fonte che zampilla al solo tocco del bastone (o forse di un tirso), s'intravedono ora le belve del bosco. La luminosità che inizialmente pareva squarciare il cielo di gioia è ora arsura assassina: vi è qualcosa di selvaggio e brutale che segna in modo indelebile la felice anarchia in cui Empedocle, solo con la natura, viveva un tempo.

Anche se non avessi altra scelta, preferirei vivere
 straniero [*fremde*] e senza parola [*sprachlos*] tra le belve del bosco,
 sotto la pioggia e il sole cocente, dividendo
 il cibo con gli animali piuttosto che
 tornare fra la vostra cieca miseria.⁷⁶

Eppure gli Agrigentini non si arrendono di fronte all'inselvaticarsi di Empedocle; hanno bisogno di un re, e se non tale, di una qualche guida, un signore che assuma su di sé la loro libertà e la loro responsabilità, cui essi possano rendere onore in cambio del suo onere – come se l'abitare comune privo di gerarchia fosse impresa destinata al fallimento, o forse, più probabilmente, prospettiva che ancora necessita di tempo per maturare. La comunità siciliana ha bisogno di celebrare il trionfo di colui che da ogni altro mortale si distingue, riconoscendolo miticamente in forza di un segno: la corona d'alloro che spetta a Empedocle è piena di ambivalenza e ambiguità.

⁷⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 789-790, vv. 620-638; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 59-61.

⁷⁶ Ivi, 814, vv. 1205-1209; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 109.

O cesare o poeta, o signore o cantore, trionfa l'uomo, ancorché di rado, nella gloria meritata e nella letizia di Apollo. Nel primo canto del Paradiso, Dante si rivolge proprio ad Apollo, fonte della poesia, chiedendo di essere reso capiente vaso degno del suo valore.

O buono Apollo, a l'ultimo lavoro,
 fammi del tuo valor sì fatto vaso,
 come dimandi a dar l'amato alloro.
 Infino a qui l'un giogo di Parnaso
 assai mi fu; ma or con amendue
 m'è uopo intrar ne l'aringo rimaso.
 Entra nel petto mio, e spira tue
 sì come quando Marsia traesti
 de la vagina de le membra sue.
 O divina virtù, se mi presti
 tanto che l'ombra del beato regno
 segnata nel mio capo io manifesti,
 venir vedra' mi al tuo diletto legno,
 e coronarmi allor di quelle foglie
 che la materia e tu mi farai degno.
 Sì rade volte, padre, se ne coglie
 per trionfare o cesare o poeta,
 colpa e vergogna de l'umane voglie,
 che parturir letizia in su la lieta
 delfica deità dovria la fronda
 peneia, quando alcun di sé asseta.⁷⁷

L'umano vaso cui Hölderlin fa riferimento, al contrario del vaso dantesco, è troppo debole per sostenere la pienezza divina⁷⁸ – sembra che l'incontro di gioia possa riuscire solamente nel lutto, «giacché grave è sopportare / sventura, ma più grave è la felicità»⁷⁹. Empedocle si nega al trionfo, rifiutando la corona regale. Nato per essere poeta, non sarà cesare. Eppure i cittadini di Agrigento gli offrono l'amato alloro, segno di una celebrazione mitica, invitandolo, se non come cesare, almeno poeta, a continuare ad abitare tra loro, monarca esemplare di una comunità libera. Il sacro giardino di Empedocle potrebbe essere impreziosito da statue di bronzo, a ridestarne la memoria per l'eternità; con nomi belli, quanto i nomi degli eroi d'un tempo, Empedocle potrebbe essere onorato. Corone di ramoscelli

⁷⁷ DANTE, *Divina commedia*, a cura di G. FALLANI; S. ZENNARO, Roma 1993, Paradiso, canto I, vv. 13-33, 436.

⁷⁸ F. HÖLDERLIN, *Brod und Wein. An Heinze*, MA I, 378, vv. 113-114; L. REITANI, *Pane e vino. A Heinze*, 953.

⁷⁹ F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinckair*, MA I, 347-348, vv. 204-205; L. REITANI, *Il Reno. A Isaac von Sinclair*, 141.

freschi, a siglare il patto tra arte e natura, potrebbero essere segno tangibile che ne celebra la riconciliazione.

Perdonaci e rimani con noi. Il sole, in patria,
splende sempre più amichevole
che altrove, e se non vuoi il potere [*Macht*]
che ti spetta, abbiamo comunque
molti altri onori in serbo per te,
fronde fresche per le corone [*Kränze*] e nomi belli [*schöne Nahmen*]
e bronzo sempiterno per una statua [*Säule*].⁸⁰

Sarebbe forse, questo rinvenire frammenti di memoria attraverso corone, statue e nomi, un vivo riaccendere la fiamma di *Mnemosyne*? Come potrebbe destarsi il connubio colmo di passato, presente e futuro in nome di oggetti, ossia in forza di una proiezione esterna e altra rispetto al momento individuale del sentire fedele che si acuisce?

La fedeltà alla vita anarchica che Empedocle incarna, una memoria più intima e profonda, vivace nel presente e piena di futuro, non è pratica di appartenenza o esercizio mimetico: essa può realizzarsi solamente nella libertà individuale, capace di andare al di là di ogni fedeltà inchiodata ad una determinazione, anche al di là di Empedocle, per quanto regale sia il suo mito. Si realizzerebbe, infatti, un rapporto strutturalmente sbilanciato, giacché intrappolato nella dinamica di servitù e signoria – *una fedeltà signora di servi troppo fedeli*.

Empedocle rifiuta la corona, né cesare, né poeta. O forse cesare e poeta di se stesso, ma prematuro figlio del tempo per una comunità d'uguaglianza e fraternità in cui ciascuno sia cesare e poeta di se stesso, ovvero in cui ciascuno disponga della propria libertà. Eppure, proprio perché venuto anzitempo, Empedocle annuncia il destino della comunità a venire: «Questo non è più tempo dei re»⁸¹.

Il tema della corona ricorre, com'è noto, nella simbologia cristologica e dionisiaca, strettamente legato al riconoscimento, ora di Cristo, ora di Dioniso, da parte di una collettività già costituita, ancorché messa fortemente in discussione dall'avvento di uno straniero. I riferimenti più consistenti all'immagine di Cristo rinviano in particolar modo ai racconti evangelici legati al suo processo e alla

⁸⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 819, vv. 1344-1350; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 119.

⁸¹ Ivi, 818, v. 1325; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 117.

condanna a morte; lo stesso vale per il personaggio di Dioniso, che, al cospetto di Penteo, deve rispondere ad un interrogatorio analogo a quello di Cristo. Si tratta in primo luogo del momento di pubblico riconoscimento delle due figure tragiche, che consentono, secondo intenti, strutture ed esiti differenti, di mettere in scena un dramma reale. Esso è costitutivamente salvifico per la comunità grazie al sacrificio di un solo uomo, capace di farsi strumento di purificazione.

Cristo subisce una vestizione rituale: ha ammesso di essere re di un regno altro rispetto «a questo mondo»⁸²; i soldati, allora, lo coprono con un manto scarlatto e gli pongono sul capo una corona di spine. Benché la sua regalità sia stravolta e il rapporto tra il re e la comunità sia ribaltato nello scherno, l'alterità di Cristo viene pubblicamente riconosciuta – si stabilisce una gerarchia⁸³.

Simile è la sorte che spetta a Dioniso: prima di vendicare nel modo più truce la propria divinità misconosciuta portando alla rovina Tebe, egli accetta la svestizione che Penteo – rappresentante politico della comunità – gli impone. Si tratta di un processo di sconsecrazione rituale, una degradazione che priva pubblicamente Dioniso dei segni visibili della sua regalità, il tirso e la chioma sacra curata in onore del dio⁸⁴. Anche in questo caso la rimozione della simbologia divina nasconde e rivela, invero, il riconoscimento della figura di Dioniso. Sia egli servo o padrone, giunge e rimane straniero, a costituirsi come differenza nella comunità tebana.

Empedocle, che nella biografia di Diogene Laerzio è raffigurato con il capo cinto di una corona d'oro⁸⁵, fin dal monologo della prima stesura si dispera, invocando il rito di svestizione che possa rinnegare la sua presunta regalità, così da non rimanere intrappolato in una logica gerarchica:

Non c'è da qualche parte un vendicatore,
o devo invocare da solo scherno e maledizione
sulla mia anima? E non c'è nessuno
migliore di me che mi strappi la corona delfica

⁸² GIOVANNI 18, 36.

⁸³ «Allora i soldati del governatore portarono Gesù nel palazzo del governatore e chiamarono tutto il resto della truppa. Gli tolsero i suoi vestiti e gli gettarono addosso una veste rossa. Prepararono una corona di rami spinosi e gliela misero sul capo, nella mano destra gli diedero un bastone. Poi incominciarono a inginocchiarsi davanti a lui e da dire ridendo: "Salve, re dei giudei!"», in MATTEO 27, 27-30.

⁸⁴ EURIPIDE, *Baccanti*, 75, vv. 493-496.

⁸⁵ DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Libro ottavo, 1103.

dalla fronte, e i capelli,
come si conviene al veggente calvo?⁸⁶

Quella che spetta a Empedocle è una sorte differente rispetto alla struttura tragica dei miti di Cristo e di Dioniso, i quali accolgono e assumono il riconoscimento – benché rovesciato – da parte della comunità ebraica e tebana. Cristo e Dioniso sono eroi, vestiti o svestiti della simbologia regale, che accettano in quanto misura della differenza. Empedocle, cui gli Agrigentini sono troppo fedeli, intende invece rimarginare la crepa che i «colori del destino» hanno forgiato. Egli non accetta la corona che gli cinge il capo e lo differenzia dalla comunità, come signore, guida spirituale e potenzialmente politica. Fin dal primo monologo il suo stare nella solitudine si rivela deleterio e foriero di una fine sofferta e disperata, eppure non tragica, nei termini in cui tragico sia sinonimo di salvezza. Empedocle sembra dover privarsi da solo dei simboli regali e sbiadire l'aura di sacralità entro cui i suoi concittadini l'hanno individuato differente.

Mentre l'alterità di Cristo e Dioniso viene riconosciuta dalla collettività, rendendo possibile una ridefinizione mitologica (poetica e politica) della sfera spazio-temporale in nome di un mito monarchico, la rivoluzione annunciata da Hölderlin nelle parole di Empedocle è in primo luogo rivoluzione della logica mitica nella sua struttura fondamentale. Non vi è tragedia, né capro espiatorio che sia voce di liberazione e assuma su di sé l'onere e l'onore della libertà in luogo di una comunità. Il dramma moderno sembra dover liquidare la figura del salvatore. Certo, la morte continua ad essere purificatrice, momento di trapasso e ringiovanimento; eppure, ora, essa coinvolge e sconvolge ciascun individuo, senza sacrificio alcuno⁸⁷. Inizia a farsi largo l'ipotesi che il suicidio di Empedocle non sia affatto un espediente letterario, bensì momento costitutivo del tentativo di una logica drammatica differente.

⁸⁶ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 799, vv. 322-327; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 39.

⁸⁷ Ecco le parole che Empedocle riserva agli Agrigentini: «Non vi lascio senza un consiglio, / miei cari, ma non abbiate paura! I figli della terra / in genere temono ciò che è nuovo e sconosciuto; / limitandosi a ciò che è loro, si preoccupano / solo della sopravvivenza, e il senso della loro vita / non si spinge oltre. Eppure alla fine anche loro, / i paurosi, devono andare oltre, e morendo ciascuno / ritorna all'elemento per / rigenerarsi a nuova giovinezza, come in / un bagno. Agli uomini è concessa l'immensa / gioia di ringiovanirsi, / e dalla morte purificatrice, / che essi stessi si sono scelti al momento opportuno, / risorgono i popoli, come Achille dallo Stige.», Ivi, 820-821, vv. 1393-1406, corsivo mio; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 121-123.

[...] Vergognatevi
 di desiderare ancora un re, siete
 troppo vecchi; ai tempi dei vostri padri
 sarebbe stato diverso. Nessuno può
 aiutarvi, se voi stessi non vi aiutate.⁸⁸

In tempi passati gli Agrigentini avrebbero ancora potuto desiderare un re, abitare un mito monarchico; ora è differente, poiché, Empedocle lo annuncia poco prima del passo riportato, «questo non è più tempo dei re». Ciascuno, ora, deve assumere su di sé la gioia della libertà: non si tratta, in fondo, della libertà di parole nuove capaci di rispondere al vivente in virtù di un sentire irrinunciabile? Che la terra madre possa ridestare gioia e dolore⁸⁹, come scrive Iperione, è esperienza di cui tutti gli uomini sono potenzialmente capaci. Solamente il riconoscimento del proprio destino di libertà, al di là dell'avvicinarsi di rapporti sbilanciati – umile testimonianza dell'errare umano – porta l'uomo ad abitare felice, re tra i re, in un gioioso abbraccio di differenze uguali le une alle altre.

Invitando alla libertà e alla beata anarchia del sentire, Empedocle *deve* lasciare non solo Agrigento, ma la vita stessa, in una sofferta solitudine oramai incapace di linguaggio, ai limiti dell'autismo.

Quando sarò lontano, parleranno per me
 i fiori del cielo, le stelle che sbocciano
 e quelli che germogliano a migliaia dalla terra;
 la natura divina e onnipresente [*göttlichgegenwärtige Natur*]
 non ha bisogno di parole [*bedarf der Rede nicht*] e mai
 vi lascerà soli, una volta che si è fatta vicina,
 perché quell'attimo è per lei inestinguibile
 e il suo fuoco celeste agisce vittorioso
 in eterno elargendo beatitudine.⁹⁰

Ebbene, Empedocle è destinato alla morte: se non morisse suicida, la sua parola di libertà rischierebbe di diventare signora del popolo ai suoi piedi. Eppure ogni vita parlerà di libertà, dopo la sua morte, se sarà praticato un colloquio intenso tra nature: divina, sempre presente, la natura non necessita di *parole*. Non

⁸⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 818-819, vv. 1336-1340; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 117-119.

⁸⁹ F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

⁹⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 824, vv. 1499-1507; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 129.

di parole, ma di essere testimoniata⁹¹ ha bisogno la natura, nei termini in cui testimoniare se stessa non significa altro che continuare ad esserci come vita in sé differenziata nel «-ci» di natura che sono gli uomini, le stelle del cielo, i fiori della terra e ogni altro essere vivente, l'uno uguale all'altro e l'uno fratello dell'altro.

La testimonianza resa alla natura va dunque al di là della «Rede», ovvero del discorso, delle parole, del linguaggio verbale che pur contraddistingue l'umano. L'incontro tra l'uomo che è natura e la natura avviene, infatti, anche in modalità altre rispetto alla parola, irriducibili ad un'esaustiva interpretazione linguistica: forse che lo sguardo sollevato dell'uomo non sia ascolto e i fiori del cielo non siano risposta? O forse che lo sguardo meravigliato dell'uomo non sia risposta ai fiori del cielo che lo interrogano? Questo stesso sguardo, “meravigliato”, “grato”, “incredulo”, “commosso”, “scosso” *parla* come ricchezza, densità e pregnanza irrisolte negli attributi univoci⁹² che inevitabilmente ne tentano un'interpretazione verbale, tratto specifico dell'umano.

Hölderlin non conclude la sua opera, né è dato sapere se, al di là di ogni parola umana, i fiori del cielo parleranno agli Agrigentini dopo la morte di Empedocle. Nato per essere poeta, egli sembra costretto dal corso del destino a farsi vittima, benché incapace di sacrificio: i suoi concittadini non si vergognano di desiderare un re, nessuno di loro pare avere bisogno della testimonianza poetica di libertà che acquieta ogni desiderio, pago della gratuità dell'esistenza. E sembra allora, talvolta, di intravedere lo sguardo amareggiato di Hölderlin, così innamorato del suo *Vaterland* e del suo popolo, e ciononostante così inutile e triste.

Per lungo tempo non ho pianto. Mi è costato lacrime amare, quando decisi di abbandonare ancora una volta la mia patria, forse per sempre. Poiché cosa ho di più caro al mondo? Ma essi non hanno bisogno di me. Tedesco voglio e devo inoltre restare, perfino nel caso che affari di cuore e necessità di sostentamento dovessero spingermi fino a Thaiti.⁹³

⁹¹ F. HÖLDERLIN, *Im Walde*, MA I, 265; L. REITANI, *Nel bosco*, 757.

⁹² Nell'interpretazione verbale cui l'uomo è destinato il medesimo sguardo è “grato” e “scosso” e “incredulo”; diversamente, lo sguardo parlante da sé, prima di ogni parola umana, è “grato-scosso-incredulo” unitamente, poiché parla senza bisogno di parole. Non solo, esso è molto di più, poiché trattiene nella reciprocità stessa, che in quanto relazione chiama in causa, ogni altra interpretazione verbale che ancora deve essere detta dall'uomo.

⁹³ Hölderlin a Böhlendorff, 04.12.1801, MA II, 914.

Eppure, che ne sarebbe se la testimonianza di libertà si spingesse alle estremità più profonde di sé, fino al paradosso? Ovvero, se ogni umano desiderio ardesse fino al limite delle sue potenzialità, fino al punto, cioè, di desiderare così intimamente l'eccedenza imprevedibile dell'esistenza, al punto da amare, cercare, accogliere gioiosamente il movimento estremo del trapasso – la morte? Ebro di gioia nella morte: il battito d'amore pulsa al di là di ogni giudizio («Urtheil»), al di là di bene e male, giusto e sbagliato, e nell'implosione di ogni umano sentire che separa cielo e terra, sconvolge Empedocle e Hölderlin «come il Dio del vino, folle, divino / e senza leggi»⁹⁴. Il lettore è disarmato dall'irruenza del principio anarchico, che, laddove *questo* «che» è l'unico soggetto, afferra Empedocle, pago del *suo* canto solitario e pregno di solitudine, mostruoso, inquietante.

Empedocle

Cerchi la vita, cerchi e sgorga e splende
per te un fuoco divino dalla profondità della terra
e tu, rabbrivendo nel desiderio
ti getti nelle fiamme dell'Etna.

Così sciolse perle nel vino l'arroganza
della regina, eppure le amava! Se almeno
non avessi sacrificato la tua ricchezza, poeta,
nel calice in fermento!

Eppure sacro mi sei, come la potenza della terra
che ti ha rapito, audace ucciso!
E seguirei nel profondo,
se l'amore non mi trattenesse, l'eroe.⁹⁵

⁹⁴ F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinklair*, MA I, 346, vv. 145-146; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 337.

⁹⁵ F. HÖLDERLIN, *Empedokles*, MA I, 251; E. POLLEDRI, *Empedocle*, 5.

3. Senza merito, né colpa: faville di anarchia

Operazione certo rischiosa, è questo il momento di articolare senza far loro violenza i termini centrali attorno a cui ruota il percorso sui testi hölderliniani fino a qui tracciato: identità, natura, libertà, rivoluzione, fedeltà e memoria si arricchiscono reciprocamente nella misura in cui, in *Empedokles*, i termini si riconoscono accolti e levigati dal medesimo irriducibile principio anarchico che pur li accompagna fin dall'inizio.

Faville di anarchia ridestano in primo luogo l'incontro tra dimensione etica e politica, filosofica, storica, estetica e teologica; nondimeno il loro luccichio testimonia l'oscillazione tra l'utopico compimento della filosofia della storia pensata da Hölderlin a partire da un autoscatto della modernità e la consapevolezza del drammatico fallimento cui, invero, questo stesso riconoscimento dell'identità moderna sembra essere destinato.

Decisiva nella poetica dell'autore fin dall'inizio della stesura di *Hyperion*, diviene sempre più urgente nel triennio 1797-1799 la questione della possibile costituzione di una sfera mitica entro la quale il *Vaterland* tedesco riconosca e abiti in modo libero il proprio elemento vivente. Lo Hölderlin di questi anni, ancora fiducioso nella funzione civile esercitata dall'intellettuale, nell'intento di assicurare al poeta «eine bürgerliche Existenz»⁹⁶, opera come architetto: esplora il nocciolo vitale ereditato dal connubio di natura e storia, coglie e accoglie (riconosce) l'elemento vivente che ne traccia i lineamenti (il «Da-» che la sua sfera si trova ad occupare), cerca di indicare modi in cui esso possa essere abitato in piena libertà.

Abitare la sfera tedesca significa non solo riconoscerne il segmento storico specifico, naturalmente⁹⁷ differente da ciò che lo circonda («um») e lo precede («vor»), ma anche stabilire rispetto ad esso una distanza sufficientemente ampia,

⁹⁶ Il desiderio di assicurare al poeta un'esistenza civile è espresso limpidamente nelle annotazioni a corredo delle traduzioni da Sofocle. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zum Oedipus*, MA II, 309; R. RUSCHI, *Note all'«Edipo»*, 135.

⁹⁷ «Naturalmente», ossia «per natura». È chiaro che questa elementare «natura», nella prospettiva hölderliniana esito del percorso formativo greco, non può in nessun modo essere intesa come semplice (prima) natura, bensì piuttosto come commistione di natura e storia la cui combinazione è inestricabile, laddove le pratiche sociali diventano parte essenziale della natura stessa: è una natura della quale la cultura non solo fa parte, ma dalla quale la natura è inevitabilmente plasmata.

tale da poter serbare entro il suo nucleo identitario un residuo di alterità che accenda libertà. All'interno di questa filosofia della storia ciò significa in primo luogo appropriarsi dell'elemento estraneo al tratto somatico tedesco: il carattere tipicamente greco è riconosciuto come «das Fremde». Nell'avvicinarsi a quanto è originariamente lontano da sé e dall'uomo moderno, Hölderlin sembra soffiare sulle braci del passato per riaccendere il fuoco di una pulsione smodata, un'attrazione per la vitalità in ogni sua eccedenza, tale da sfociare nel fascino per ciò che è selvaggio («wild»), pregno dell'inquietante familiarità con la natura in ogni sua sfumatura, non solo idilliaco rifugio, ma anche violenza indomabile.

Pulsione, attrazione, fascino: pare che nella rappresentazione hölderliniana l'uomo greco sia intimamente mosso da un desiderio intenso, profondamente disinibito, libero da costrizioni interiori e insofferente verso ogni tipo di rigidità che possa aprioristicamente arginare lo sconfinato potenziale di felicità offerto dall'esistenza stessa. L'esuberanza di vita si apre alla gioia, costituisce una via di contatto privilegiato con il sacro, poiché il movimento d'amore messo in circolo dal desiderio non può che rendere testimonianza della lieta eredità di vita gratuitamente ricevuta. Energico, indomito, l'impulso alla felicità non patisce al suo interno alcun freno, implode entro ogni forma che provi ad arginarlo. Una siffatta libera comprensione della gioia come destino dell'umano, non solo esente dalle ragioni della morale, ma in primo luogo essa stessa ragione e fondamento della morale, sembra costituire ciò di cui i tedeschi difettano, abbruttiti e intristiti dal loro esistere meccanico, ottuso e zelante, incapace di provare anche il più elementare piacere per l'umile e straordinario fatto di esserci, respirare, muoversi, camminare – un piede segue l'altro, una meraviglia⁹⁸.

Nel *Fragment philosophischer Briefe* Hölderlin consegna alla rappresentazione di una sfera dell'esistenza liberata dalla meccanicità, il pregio di essere rappresentazione del divino, che precede e fonda la sfera dell'agire fisico e morale: di che si tratta, se non di un richiamo alla gioia e alla libertà come onore e

⁹⁸ Anche Rousseau, nella quinta delle sue passeggiate, si dilunga sulla questione della felicità, indicando nella gioia per il puro e semplice fatto d'esistere la possibilità di un appagamento pieno e durevole. «Il sentimento dell'esistenza, spogliato da ogni altro affetto, è per se stesso un sentimento prezioso di contentezza e di pace, che basterebbe da solo a rendere questa esistenza cara e dolce a chi sapesse allontanare tutte le impressioni sensuali e terrestri di continuo sopraggiungenti a distrarci, e a turbarne, quaggiù, la dolcezza.», in J. J. ROUSSEAU, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, 264.

destino costitutivi dell'esistenza, orizzonte ultimo del senso, umano, personale e politico, di cui l'uomo è chiamato a testimoniare? Gioia e dolore realizzano i poli cui tendono attrazione e repulsione, tenendo in moto l'universo tutto, l'uomo in primis: è secondo la loro specifica declinazione che si ha da esistere e stare al colloquio con la natura, attratti dalla gioia e lungi dal dolore. E in effetti, quale più autentica dimensione, se non quella pulsionale dell'uomo che tende alla felicità, personale ma non privata, cadenza il ritmo della storia segnando il logorio di un mondo, allorché esso non sia più in grado di appagarla?

Nel momento in cui diviene meccanica consuetudine di stimolo e risposta, la gioia è «Gefühl» che già si avvia alla contraddizione, poiché viene meno la componente estemporanea, spontanea e spiazzante: gioia intristita, incapace di sorprendere, non è più meta di un desiderio profondo, libero e svincolato dal grigiore del tedio e dell'abitudine⁹⁹. Allorché la gioia ceda il passo all'infelicità, il cenno degli dei è chiaro: il colloquio tra uomo e natura si sta corrodendo, il dio felice di un popolo se ne sta andando¹⁰⁰. Ciò che era gioia si irrigidisce in fedeltà opaca, priva di fede poiché carica di sicurezze, meta di una tensione del desiderio regredita ad appagamento della necessità («Befriedigung der Nothdurft»).

L'essere destinato a testimoniare in letizia la gratuità dell'esserci al mondo, innocente, senza meriti, né colpe, è non solamente necessità antropologica, bensì anche *responsabilità* dell'uomo. Eppure, se questa forma di responsabilità fosse da intendersi come un *Sollen*, si collocherebbe allora entro una dimensione di scambio, di giudizio, di umano riconoscimento – una dimensione meccanica segnata dalla reciprocità del ricevere e del dare propria della sfera morale. All'opposto, la responsabilità umana alla testimonianza, se autentica, risponde alla

⁹⁹ Ancora una volta Hölderlin si avvicina a Rousseau. Nella sesta delle sue passeggiate egli suggerisce un'analogia deriva della gioia costretta all'abitudine: «[...] spesso ho sentito il peso delle mie buone azioni a causa della catena di doveri che esse si portavano dietro; allora il piacere è scomparso, e nella continuazione delle stesse cure che in principio mi erano tanto piaciute ho trovato solo una noia insopportabile. Nei brevi periodi di prosperità molti ricorrevano a me e mai – se ero in grado di servirli – nessuno è stato escluso. Ma da queste buone azioni operate con effusione di cuore, nascevano catene di obblighi da me imprevedute e a cui non potevo più sottrarmi [...]». Ecco come dolcissime gioie si trasformavano per me in penosa schiavitù. [...] Ma c'è di più: la costrizione, sia pure d'accordo col mio desiderio, basta per annientarlo e trasformarlo in ripugnanza, persino in avversione, nel caso in cui agisca troppo fortemente; ecco quel che mi rende penosa l'opera buona che si esige e che io farei spontaneamente se non me la richiedessero.», in J. J. ROUSSEAU, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, 270-272.

¹⁰⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Dritter Entwurf, MA I, 899, v. 416; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 271.

gratuità con la gioia del *piacere*, come destino che è pur libero di essere compiuto o meno, un onore che è al contempo celebrazione di un onere. È la letizia d'esser chiamati a celebrare miticamente la festa della vita («Feier des Lebens»).

Hölderlin tenta di recuperare e ravvivare la dimensione del piacere in tutta la sua pregnanza e profondità, giacché essa solamente è in grado di farsi fondamento della sfera politica, non tanto nei termini di renderne ragione, quanto piuttosto nella misura in cui il volto storico della gioia possa essere comunitariamente festeggiato. In effetti, se la festa della vita è autentica assume una dimensione politica, la quale non può che essere celebrata in modi variegati e irrinunciabili per ciascun individuo rispetto alle proprie peculiari rappresentazioni della libertà. La celebrazione mitica della gioia presuppone, dunque, il fatto che ogni singolo uomo sia partecipe in maniera esclusiva della profonda felicità che investe la sua esistenza, entro un rapporto di intimità con il vivente che, irrinunciabile, vissuto in prima persona senza delega alcuna, si colloca al di là della reciprocità dello scambio meccanico del dare e del ricevere. Ciclicamente degenera questo scambio, quando la voce della natura si fa roca e incomprensibile, in un rito atrofizzato che, dal canto suo, è rappresentazione pregna di tristezza, di tedio fissato su un unico tono di grigio, afflizione che deturpa volti e cuori.

Spesso risulta estremamente difficile riconoscere che l'esistenza sia pervasa di infelicità, o ancora di melanconia, o forse di imperturbabilità ghiacciata: la paralisi generata dall'abitudine assicura in ogni caso rifugi protetti, bui e freddi, eppure solidi nel soffocare ogni forma di libertà e spontaneità potenzialmente travolgente. Il timore del dolore e della morte agisce talvolta più intenso e profondo rispetto al desiderio di gioia; ragion per cui la consuetudine diventa scudo rassicurante, rincuora gli animi impauriti dall'imprevedibilità della trasformazione. È paralitica, spesso, la paura della dissoluzione¹⁰¹, poiché essa

¹⁰¹ Anche Hegel utilizzerà, almeno dieci anni dopo, termini analoghi a quelli hölderliniani per descrivere il rapporto tra signoria e servitù, associando alla dimensione servile quella dell'angoscia della dissoluzione: «In altre parole, tale coscienza non ha tremato per questa o per quella circostanza, né in questo o in quell'istante: essa ha provato angoscia dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura della morte, cioè del signore assoluto. [...] In definitiva, se la coscienza non ha sofferto la paura assoluta, ma solo qualche angoscia particolare, allora l'essenza negativa le è rimasta solo esteriore e non ha pervaso intimamente la sua sostanza. Se non viene fatto vacillare ogni elemento che riempie la coscienza naturale, allora questa coscienza appartiene ancora, *in sé*, all'essere determinato, e il senso proprio è *ostinazione*, cioè libertà ancora irretita nella servitù [*eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt*].», in G.

appare «come indebolimento e morte», o ancora come «violenza distruttrice», non certo come «amore»¹⁰²: e per l'appunto questa serafica stasi, di cui l'uomo rischia di divenire servo, ostacola la convergenza tra il moto d'evoluzione della natura e l'abitare rivoluzionario dell'uomo.

Il progetto mitico che Hölderlin propone nel *Fragment philosophischer Briefe* richiede il coinvolgimento e il più profondo sconvolgimento di ciascuno, nella misura in cui ogni singolo uomo, *fedele* alla sua natura, *memore* del proprio destino, osi un'*intensificazione* del desiderio e delle pratiche di gioia – una «Verjüngung». L'esserci in letizia dell'uomo testimonia il miracolo d'esistere, eredità precedente qualunque forma di umano giudizio («Urtheil»): collocata al di là della dimensione di reciprocità, l'esistenza non può essere misurata in termini cosali, poiché non è conquistata con merito, né tantomeno macchiata da una colpa da riscattare. Profondamente e felicemente anarchica, essa è posta libera ed eguale ad ogni altra vita cui è legata da un profondo vincolo sororale. Nell'amore di cui partecipano i viventi tutti non v'è servo né padrone, così come nessuna forza monarchica deve regnare in cielo, in terra e nel cuore dell'uomo. Solamente nella memoria dell'estrema libertà di cui è erede l'uomo si apre alla rivoluzione, affinché sia ripristinato l'originario vivere in uguaglianza e fraternità. Si tratta, in ultima istanza, del processo stesso di riconoscimento che, eccentrico, conduce dalla dimensione della «Einfalt» alla compiuta sfera della «Bildung». Suona in questi termini l'esortazione che Empedocle rivolge a Pausania.

Non mi capisci?
vattene, te l'ho detto e te lo
ripeto, non è bene che
assilli così, non richiesto, la mia anima,
e che ti aggrappi sempre a me, come se non
avessi altro, con meschino timore [*mit armer Angst*].
Dovresti saperlo, io non appartengo a te [*dir gehör ich nicht*]
né tu a me [*und du nicht mir*], e la tua strada
non è la mia; altrove mi attende la pienezza.
Quello che intendo non è cosa di oggi,
era già deciso fin da quando nacqui.
Guarda avanti e osa [*wags*]! Ciò che è unito si divide,

W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. CICERO, Milano 2000, 287-291, corsivo dell'autore.

¹⁰² F. HÖLDERLIN, *Das untergehende Vaterland*, MA II, 76; R. RUSCHI, *Il divenire nel trapassare*, 98.

l'amore non muore nel suo germoglio
 e dappertutto si dirama l'arioso albero
 della vita con libera gioia [*in freier Freude*].
 Nessun vincolo temporale rimane sempre uguale,
 dobbiamo separarci, figlio;
 non ostacolare il mio destino e non indugiare.¹⁰³

Non solamente all'interno della tragedia Pausania è figura di rilievo: nella misura in cui coltiva con Empedocle un rapporto di fedeltà dal quale non è in grado di svincolarsi, anche Pausania, incapace di liberare amore e gioia dalla prigionia delle forme, si trova coinvolto nella figura hölderliniana della «Knechtschaft» (servitù). Individualizzando la libertà in una forma, il processuale superamento di sé della libertà stessa non è compiuto fino al termine: il «vincolo temporale», nodo di *amore* nei confronti di Empedocle, *gioia* della sua presenza, *autenticità* e *profondità* del vivere al di sopra dei meccanismi fisici e morali atrofizzati nella consuetudine, diviene signora del cuore di Pausania. La «Herrschaft» (signoria) della libertà è una contraddizione da risolversi nell'anarchia, passaggio ulteriore di trascendimento del rapporto ancor troppo oppositivo, che inevitabilmente ripropone il conflitto tra signoria e servitù.

Il «vincolo temporale» cui Pausania presta fedeltà – *servizio* – è ben altro rispetto al «libero vincolo» privo di qualunque gerarchia che Hölderlin invidia agli alberi di quercia: questo vive di legami d'amore, quello fa di essi dei lacci.¹⁰⁴ *Die Eichbäume*, componimento probabilmente risalente all'estate 1797, annuncia, criptica, la rivoluzionaria posizione etica e politica dell'autore. Lieta e libera ogni quercia appartiene solamente a se stessa, alla terra che le offre sostegno e stabilità e al cielo cui si spinge: terra e cielo sono i contatti elementari in forza dei quali la quercia *c'è* nello spazio, sentendo e imparando a distinguere alto e basso, così come nel tempo, laddove la terra è principio generatore, origine, ed il cielo meta cui tendere. La quercia testimonia e celebra la gioia incontenibile della sua esistenza levandosi, felice e fiera; profonde, le radici fissano al suolo il suo tronco forte, si stendono i rami nello spazio, la chioma si spande tingendosi di luce¹⁰⁵.

¹⁰³ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Dritter Fassung, MA I, 809, vv. 143-160; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 253.

¹⁰⁴ «Chi fu il primo / A corrompere i legami d'amore / E farne dei lacci?», in F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, MA I, 344, vv. 96-98; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 333.

¹⁰⁵ F. HÖLDERLIN, *Die Eichbäume*, MA I, 180-181; L. REITANI, *Gli alberi di quercia*, 123.

Il patto in cui ogni quercia è stretta nella natura è anarchico e felice. Empedocle pare essere rappresentazione; eppure, proprio nei termini in cui in lui si individualizza l'estrema libertà, egli si fa contraddizione, poiché nei rapporti con la comunità di Agrigento, e in particolare con Pausania, si ripropone l'assetto sbilanciato di signoria e servitù. Questo meccanismo non è, dunque, superato dalla figura anarchica di Empedocle il quale, in quanto realtà contraddittoria, sembra dover togliersi da sé: ecco che questa potrebbe essere una delle ragioni filosofiche per cui Hölderlin sceglie di inscenare il suicidio di Empedocle.

La morte volontaria dell'eroe è zona d'ombra inquietante nella tragedia. Tuttavia, ogni goccia di sangue che macchia Empedocle, ogni suo tratto irruente, conturbante, selvaggio, è componente inestricabile della forma che egli assume, giacché la purezza entro cui nasce e che tenta di vivere è irrimediabilmente segnata dai colori che il destino gli impone. Se Pantea ascolta nelle parole di Empedocle una dolce melodia in cui ogni tono si confonde, Pausania ne intuisce piuttosto lo «strano accento di morte»¹⁰⁶. L'odore del sangue caldo si percepisce intenso fino a nauseare, nel momento in cui Empedocle stesso, consapevole di andare incontro alla morte, assume una sfumatura selvaggia e tetra, ancestrale nel raffigurarsi «animale destinato al sacrificio»¹⁰⁷. Il motivo della caccia, talvolta rappresentato anche come «σπαραγμός», a richiamare la presenza dionisiaca nella tragedia, torna più volte nella prima stesura in tutta la sua cruenza e carnalità. «Avanti, squarciate e dividete la preda»¹⁰⁸, grida rabbioso Empedocle, poco prima di cercare l'umiliazione dei suoi concittadini, disgustato, fors'anche amareggiato: «È davvero / meschino dare la caccia a una preda sanguinante»¹⁰⁹.

«Ungeheuer», così come «δεινός»¹¹⁰: conturbante, inquietante, mostruoso, familiare eppure straniero, straordinario e orrendo, ecco il carattere di Empedocle, che preferisce una vita apolide, senza parola, tra le fiere con cui spartire il cibo,

¹⁰⁶ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 780, v. 344; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 41.

¹⁰⁷ Ivi, 786; vv. 518-519; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 53.

¹⁰⁸ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 792, v. 692; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 65.

¹⁰⁹ Ibid., vv. 701-702; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 65.

¹¹⁰ «Ungeheuer ist viel. Doch nichts / Ungeheurer, als der Mensch». Così Hölderlin traduce il coro dei vecchi tebanici che apre il secondo atto dell'*Antigone*, riponendo i tratti del «deinòs» sofocleo nell'«ungeheuer». Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Antigone*, MA II, 331, vv. 349-350; tr. it. a cura di G. LOMBARDO RADICE in *Antigone di Sofocle nella traduzione di Friedrich Hölderlin*, Torino 1996, 44.

esposto ad ogni forma di intemperie, piuttosto tornare nella comunità agrigentina¹¹¹. L'esistenza anarchica, solitaria e sventurata proprio perché sola nello *stare politicamente nella libertà*, si pone, o forse deve porsi¹¹², inselvaticità («verwildert»), al di fuori della sfera collettiva, rifiutando qualunque forma di esistenza umana.

È vivo? Certo, è vivo, cammina
giorno e notte a cielo aperto. Il suo tetto
sono le nuvole e la terra è
il suo giaciglio; i venti gli scompigliano i capelli
e la pioggia gli scorre sul viso
insieme alle lacrime, e i suoi vestiti si asciugano
al sole del meriggio torrido,
quando cammina sulla sabbia assolata.
Non cerca sentieri frequentati, ma si rifugia
tra le rocce, tra coloro che vivono di prede,
stranieri e mal visti dovunque;
quelli non si curano della maledizione
e gli porgono i loro cibi crudi
per rinfrancare le membra del vagabondo.
Così vive ora, ahimé, e anche questo non è certo!¹¹³

L'immagine di Pantea è simile a quella che Pausania dà nella terza stesura, poco prima di ribadire la sua assoluta fedeltà a colui che, come un animale ferito, schizza del suo sangue sentieri impervi¹¹⁴. Il tratto mostruoso e brutale di Empedocle scuote il lettore, disarmato di fronte alle rappresentazioni selvagge di una figura decisiva nel pensiero hölderliniano. Così prossimo agli dei, colmo di gioia, intimo alle querce, perché Empedocle gronda sangue, ripugnante? «E l'anima traboccante come mai ora si è inselvaticità?»¹¹⁵, chiede Ermocrate.

¹¹¹ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 814, vv. 1205-1208; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 109.

¹¹² In questo *dover* porsi al di fuori della sfera comunitaria s'insinua la possibilità di interpretare Empedocle come figura della contraddizione, che deve dunque essere filosoficamente superata. In quanto individualizzazione della signoria della libertà, come già suggerito, la soluzione suicida potrebbe essere la strategia scenica utilizzata da Hölderlin affinché la contraddizione sia da se stessa eliminata.

¹¹³ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 803, vv. 962-976; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 87.

¹¹⁴ Ivi, Dritter Entwurf, MA I, 891, vv. 196-198; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 255.

¹¹⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 847, v. 198; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 173.

«Verwildert», è definito Empedocle da Ermocrate, allo stesso modo in cui Antigone sarà ammonita da Ismene¹¹⁶, qualche anno più tardi, nelle traduzioni da Sofocle – e pare di intravedere lo sguardo turbato e intimorito della ragazza remissiva, ligia alle leggi, di fronte alla sorella fuori di sé, furibonda, impazzita¹¹⁷. L'immagine dell'anima inselvaticata di Empedocle, nell'imporsi altalenante di estrema gioia e furia selvaggia, nella sua prepotenza¹¹⁸, è tratteggiata altrove da Hölderlin: alcuni versi di *Der Rhein* ne celano il lato inquietante.

Nel più freddo degli abissi udii
 Il giovane implorare
 Redenzione, lo udirono mentre infuriava
 E accusava la madre terra,
 E il Tuonante che lo aveva generato,
 Impietosendo i genitori, ma
 I mortali fuggirono il luogo,
 Giacché terribile, quando privo di luce
 Si rivoltava in catene,
 Era la furia del Semidio.¹¹⁹

Furibondo, accecato dalla solitudine e dalle catene, il semidio appare in tutta la sua violenza e spaventoso esplose il suo tratto aorgico – come un fuoco che vive della morte, poiché si alimenta della distruzione di tutto ciò che incontra. Non può forse, la dimensione mostruosa, eccessiva e inselvaticata di Empedocle, essere interpretata come carattere originariamente estraneo al tratto somatico nazionale tedesco, eppur indispensabile, affinché esso possa compiersi in modo libero? Ancor prima del recupero linguistico del potenziale greco nelle traduzioni da Sofocle – che *pecca*¹²⁰ di sobrietà ed equilibrio, abbonda per ordine e regolarità –

¹¹⁶ F. HÖLDERLIN, *Antigona*, MA II, 320, v. 49; G. LOMBARDO RADICE, *Antigone di Sofocle nella traduzione di Friedrich Hölderlin*, 10.

¹¹⁷ G. STEINER, *Oltre il greco e il tedesco. La «terza lingua» di Hölderlin*, in G. LOMBARDO RADICE, *Antigone di Sofocle nella traduzione di Friedrich Hölderlin*, 181.

¹¹⁸ Il tratto autoritario e violento che il coro dell'Antigone impone all'uomo è certo sottolineato da Heidegger, il quale traduce il «δαινός» sofocleo con «unheimlich», caratterizzato per il suo «imporsi predominante» («überwältigendes Walten»). Rinvio a M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. a cura di G. MASI, Milano 1990, 154-156. Da notare è il fatto che anche Hölderlin, in un primo tentativo di traduzione da Sofocle, mette in luce nell'umano la dimensione fisica dell'eccesso e della violenza, come irruenza, brutalità e aggressività, rendendo «δαινός» con «gewaltig»: «Vieles gewaltge giebt. Dich nichts / Ist gewaltiger, als der Mensch», in F. HÖLDERLIN, *Chor aus der Antigonä*, MA II, 186, vv. 1-2.

¹¹⁹ F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, MA I, 342, vv. 22-31; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 329.

¹²⁰ Hölderlin a Wilmans, 28.09.1803, MA II, 925.

Hölderlin annuncia già in *Empedokles* il proprio avvicinarsi poetico e politico all'eccesso aorgico di vitalità che sconfina con la prepotenza, all'estrema libertà che, priva di mediazione, si fa sregolatezza, all'intimità del sentire che giunge a stravolgere ogni rapporto fino all'annientamento.

Ermocrate sembra comprendere e, criptico, più volte rammenta il rischio di degenerazione etica e politica dell'anarchico Empedocle, libero ma solo, e *dunque* incatenato, inselvaticato, così come annuncia Hölderlin in *Der Rhein*. E in effetti, come può Empedocle, puro, lieto, grato alla natura di cui si riscopre figlio e fratello, *sentirsi* libero se solo? O ancora sentirsi libero se parte di una comunità non ancora rivoluzionaria e ringiovanita, timorosa di abitare nella gioia più piena al di là di ogni rapporto servile? Che nessuna forza sia monarchia, né in cielo, né in terra, non può che essere esperienza collettiva – politica. Sola, racchiusa nel cuore dell'uomo, anarchia diviene sinonimo di furia selvaggia.

Gli dei lo hanno amato molto.
 Ma non è il primo che poi
 hanno scaraventato dall'alto della loro benevola
 confidenza nella notte dell'incoscienza,
 poiché, nella sua eccessiva felicità,
 si è troppo dimenticato della differenza
 e si è sentito unico. Questo gli è successo, e ora
 viene punito con un vuoto sconfinato.
 Ma non è ancora giunta per lui
 l'ultima ora; a lungo viziato, la sua anima non riesce
 ancora a sopportare l'onta, e temo
 che il suo spirito intorpidito si riaccenda
 per vendetta. Ridestato solo in parte,
 terribile visionario, egli afferma,
 come quei vecchi presuntuosi che
 vagano per l'Asia con una canna,
 che gli dei, un tempo, furono creati dalla sua parola.
 Ora il mondo, vasto e vivace,
 sta davanti a lui come una sua proprietà perduta;
 mostruosi desideri si agitano
 nel suo petto e dovunque si lanci,
 la sua fiamma si apre un varco.
 Legge, arte, sacre leggende
 e ciò che era maturato prima di lui in tempi propizi
 egli lo sconvolge, e non può più tollerare
 né gioia né pace tra i viventi.
 Così come tutto è andato perduto, così egli
 tutto si riprende, e nessun mortale
 può frenare questo folle nella sua furia.

Non potrà più avere pace.¹²¹

Ermocrate coglie fin da subito il motivo dominante dell'amore nella caratterizzazione di Empedocle, sottolineandone tuttavia i tratti dell'eccesso e riponendoli nella figura di un fuoco indomabile: il suo impulso desiderante è mostruoso, insaziabile la sua voracità; la gioia è sconfinata, oltremisura, quasi disturbasse il placido andamento di un mondo impoverito, eppur pago della legge, dell'arte, delle sacre leggende che uniformano meccanicamente l'abitare comune. Infastidisce, la gioia, gli animi tristi. Ed Empedocle, stretto nell'amore tra le braccia della natura, si sente divino tra gli dei, natura tra le nature, uguale tra gli uguali, nessuna gerarchia lo disturba. Riconoscente, grato, gaio e libero, non può che manifestare la propria letizia: Dioniso è più che mai presente in questi versi, il suo tirso lo accompagna nel vagabondaggio in Asia, seccando la quieta Tebe.

E tuttavia, sembra qui comparire anche una costante afflizione, quel dubbio atroce che fin dalla *Metrische Fassung* accompagna Hölderlin nel proprio percorso umano e poetico¹²². Vitalità, densità e pregnanza del sentire si intrecciano tentando di stabilizzarsi in un equilibrio fragilissimo, la cui profondità rischia costantemente di toccare il fondo; ovvero: è decisamente labile il confine tra il sentirsi in unità con il vivente e il porsi la questione drammatica dell'esistenza o meno del vivente stesso. Si tratta dell'altalena che potrebbe egualmente portare l'uomo a sentirsi solo e unico al mondo, come se questo fosse una sua proprietà e gli dei frutto del suo annuncio (come se l'uomo fosse tutto e il mondo nulla), oppure al contrario a non sentirsi affatto come individualità, completamente dissolto nella natura (come se il mondo fosse tutto e l'uomo nulla)¹²³. Nella seconda stesura la medesima problematica si ripropone in un dialogo tra Ermocrate e Mecade¹²⁴, i rappresentati politici e religiosi di Agrigento.

Mi viene in mente un discorso arrogante

¹²¹ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 776, vv. 201-230; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 33.

¹²² Si tratta della domanda tragica che accompagna molti degli scritti di Hölderlin: «[...] ma allora cos'è, che senza il nostro intervento sarebbe così com'è?», in F. HÖLDERLIN, *Prosaentwurf zur metrischen Fassung*, MA I, 513.

¹²³ F. HÖLDERLIN, *Vorletzte Fassung*, MA I, 558; R. RUSCHI, «Prefazione» [alla penultima stesura dell'«Iperione»], 58.

¹²⁴ Nella seconda stesura Mecade sostituisce il personaggio di Crizia.

che ha pronunciato l'ultima volta nell'agora. Non so cosa
 il popolo gli avesse detto prima: arrivavo
 in quel momento ed ero lontano. Voi mi onorate,
 rispose lui, e a ragione,
 poiché la natura è muta,
 il sole, l'aria, la terra e il loro figli
 vivono estranei, solitari,
 come se non appartenessero l'uno all'altro.
 Nello spirito divino le libere,
 immortali potenze del mondo
 si muovono, sempre potenti,
 intorno all'altrui
 vita fugace,
 ma come piante selvatiche
 su un terreno incolto
 vengono seminati i mortali,
 denutriti, nel grembo degli dei
 e morto apparirebbe
 il terreno se un uomo
 non se ne prendesse cura, risvegliando la vita,
 e mio è questo campo. In me si confondono
 in uno la forza e l'anima,
 i mortali e gli dei,
 e con maggior calore le potenze eterne abbracciano
 il cuore anelante e più forti fioriscono
 dallo spirito dei liberi gli uomini sensibili,
 e tutto si desta! Perché io
 unisco ciò che è estraneo,
 la mia parola dà nome all'ignoto,
 io porto con me l'amore dei viventi
 nelle loro vicissitudini; ciò che manca a uno,
 lo prendo dall'altro, unisco infondendo vita, al mio passaggio
 ringiovanisce il mondo incerto
 e assomiglio a tutti e a nessuno.
 Questo disse l'arrogante.¹²⁵

La risposta di Ermocrate è a dir poco inquietante; eppure, lapidaria, molto dà da pensare, riportando il cardine dell'intera questione a quella che, tornando al punto di partenza, potrebbe essere definita la complessa dimensione del «Gefühl». Si intrecciano qui i nodi focali di gioia e dolore con l'esigenza rivoluzionaria individuale e collettiva, o piuttosto collettiva solamente se individuale. È in questi passaggi che si decide della celebrazione gioiosa della festa della vita, nell'abitare anarchico e fedele alla natura, o piuttosto della sua tragica deriva, delirio solitario dell'anima inselvaticata, fragile, misconosciuta, sola.

¹²⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Zweiter Entwurf, MA I, 844-845, vv. 97-134; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 167-169.

Lo conosco, conosco i figli del cielo
 troppo felici e viziati,
 che non sentono nulla se non la loro stessa anima.¹²⁶

Pare che un nodo particolarmente rigido si stringa come paradosso allorché la dimensione del sentire e quella del piacere siano troppo vicine: all'eccesso di gioia corrisponde, infatti, una chiusura solipsistica che lo stesso Empedocle ammette di soffrire. Egli abita nella più piena letizia la propria libertà, dio tra gli dei, fratello e uguale ad ogni altro vivente, pregno d'amore ricevuto e donato. Quasi distogliesse il capo chino sui dolori e sulla mortalità comune ad ogni uomo e lo sollevasse al cielo rendendo grazie, Empedocle stende ogni parte di sé, aperto, pronto e attento ad accogliere le vite che gli si avvicinano. Ciascun attimo della sua esistenza è esperienza intensa, il ritmo del suo respiro si accorda al ritmo del respiro dei fiori¹²⁷, contatti e incontri sono profondamente partecipati, nella misura in cui la sensibilità tutta di Empedocle, il suo «Gefühl» come gravidanza di sensazione e sentimento, si acuisce, si raffina e si fa consistente al contempo.

Empedocle c'è, libero e felice; eppure non sente nulla se non la sua anima. La crisi del sentire pare costituirsi proprio all'apice della gioia, ovvero al culmine della pienezza. Viene meno, infatti, la misura, come distanza che celebra l'accordo armonico di ogni sentire, nel suo essere nodo di rapporti, da un lato nei termini di riconoscimento di sé e del vivente attorno a sé, e dall'altro come corrispondenza di desiderio e appagamento – «Armuth» e «Überfluß»¹²⁸ – di volta in volta differente nel loro avvicinarsi e combinarsi. Laddove straripa felicità, ogni pulsione si placa, quieta e paga, morendo della propria ricchezza; si allenta la tensione, il movimento si arresta, si consuma ogni rapporto, poiché la suprema felicità non manca di nulla.

¹²⁶ L'originale recita: «Ich kenn' ihn, kenne sie, die überglicklichen / Verwöhnten Söhne des Himmels, / Die anders nicht, denn ihre Seele fühlen.», Ibid., vv. 136-138, corsivo mio; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 169.

¹²⁷ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 781, vv. 373-387; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 43.

¹²⁸ Il riferimento va alla rivisitazione del mito platonico della nascita di Amore. Rinvio a F. HÖLDERLIN, *Prosaentwurf zur metrischen Fassung*, MA I, 513.

Sola, l'anima traboccante di gioia *smisurata* basta a se stessa e si capovolge nel lutto, inselvaticata. «Diviene un fuoco divorante / quando rompe i suoi lacci»¹²⁹, poiché l'ebbrezza esperita nella solitudine non patisce distanza alcuna tra i viventi, soffocati in un'unità indistinta, un'assonanza tale tale per cui Empedocle sente solamente se stesso e infrange la rigorosa legge della mediatezza. Senza misura, senza reciprocità, egli è servo della propria sconfinata libertà, che patisce vivendo nel dolore e nella follia, fino alla morte suicida.

Essere soli
e senza dei, questa è la morte.¹³⁰

Il progetto mitico di Hölderlin crolla nell'assenza di una comunità ringiovanita, intimamente rivoluzionaria, liberata dai modi delle relazioni costruiti sull'altalena di signoria e servitù. Non vi è *Vaterland*, in attesa di destino, poiché la beata anarchia dell'esistenza non è riconosciuta, né può essere celebrata. E dunque, essa viene piuttosto subita come frantumazione schizofrenica del divino; è temuta l'eruzione dell'elemento originario, direttamente allo scoperto in tutta la sua violenza¹³¹, il solo Empedocle la soffre fino in fondo, nella morte.

In *Empedokles* nessuno ha il proprio Dio poiché non vi è conquista individuale, né risposta consapevole alla libertà ricevuta al di là di ogni dinamica di scambio: non c'è alcuna festa, giacché non c'è partecipazione, condivisione e mediatezza; solo il timore della gioia regna sovrano. La solitudine di Empedocle assume allora una connotazione decisamente negativa; mostruoso, egli si irretisce nella propria sregolatezza e follia, quasi che il divino fosse un suo possesso, per cui il *suo* Dio non sia negoziabile con altri, tanto meno con il Dio morente degli Agrigentini. Hölderlin anticipa qui i tratti selvaggi della rappresentazione di *Antigone*¹³²:

¹²⁹ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Zweiter Entwurf, MA I, 846, vv. 172-173; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 171.

¹³⁰ Ivi, 856, vv. 475-476; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 191.

¹³¹ F. HÖLDERLIN, *Die Bedeutung der Tragödien ...*, MA II, 114; R. RUSCHI, *Il significato delle tragedie*, 149.

¹³² È celebre la traduzione hölderliniana di un passo decisivo all'interno del secondo atto, nello scambio serrato di battute tra Antigone e Creonte. Il dativo greco «moi» diventa nella versione di Hölderlin «mein», cosicché la risposta di Antigone, evidenziata dall'autore stesso nelle note a Sofocle, suona: «Per questo. Il *mio* Zeus non me lo impone», in F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigonä*, MA II, 370, corsivo dell'autore; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 142. In *Empedokles* Hölderlin dà anticipazione della possibile deriva folle dell'anarchia attraverso le parole di Pausania, quando egli si rivolge agli Agrigentini rivendicando la propria estraneità alla

nell'isolamento estremo la gioiosa anarchia del sentire precipita in un abisso di incomunicabilità fino al fondo dell'autismo, giacché «colmo è di bontà; ma nessuno comprende / Da solo Dio»¹³³.

Nella terza stesura, dopo un lungo scambio di battute con il veggente Manes, il monologo di Empedocle si rasserena, il destino di Niobe è accettato con gioia e coraggio – e ancora una volta tornano alla mente i versi dedicati a Sinclair¹³⁴. Avvolto e stravolto dall'amore, Empedocle si apre completamente alle pulsioni anarchiche e smisurate delle quali è ormai succube, la tensione desiderante si dilata e si acuisce fino al limite estremo delle proprie potenzialità, ovvero fino al paradosso di desiderare l'indesiderabile. La gioia suprema, in un inno alla vita e ad ogni sua natura, sorella e madre, è ora cercata nella morte.

Lo presagivo, ma lo servii volentieri.
Così avvenne, ora non appartengo più
ai mortali. Il mio tempo è finito!
Spirito che ci hai cresciuti, che governi segretamente
nel giorno chiaro e nell'ombra
e tu, luce, e tu, madre terra!
Eccomi, sono tranquillo, perché mi attende
la nuova ora, preparata da tempo.
Non più nelle immagini e non più, come prima,
nella felicità effimera dei mortali trovo
il vivente [*den Lebendige*], ma nella morte [*im Tode*]
e oggi ancora lo incontrerò perché oggi
il signore del tempo prepara per me e per sé
in segno di festa, un temporale.¹³⁵

comunità e al «loro» dio: «Il vostro Giove / oggi non vi piace, ha l'aria triste», in F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 787, v. 532, corsivo mio; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 55.

¹³³ F. HÖLDERLIN, *Patmos. Dem Landgrafen von Homburg (zweite Fassung)*, MA I, 453, vv. 1-2; L. REITANI, *Patmos. Al langravio di Homburg (seconda rielaborazione)*, 1189.

¹³⁴ «Felice, dunque, chi ha trovato / Un ben assegnato destino, / Dove ancora il ricordo / Dei cammini e delle pene / Mormora dolce sulla riva sicura, / Perché qui e là con piacere / Egli veda, fino ai confini / Che alla nascita Dio a lui / Per dimora ha tracciato, / Allora riposa, in beata modestia, / Giacché tutto ciò che di celeste / Ha voluto, spontaneamente / Abbraccia, sorridendo, / Ora che riposa, l'audace.», in F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, MA I, 345, vv. 121-134; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 335-337.

¹³⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Dritter Entwurf, MA I, 899, vv. 432-445; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 271. Anche sul finire della prima stesura Empedocle pare riconciliato con se stesso e con il destino, benché le sue parole non siano così forti e profonde come nella terza rielaborazione: «Sono appagato e non cerco più nulla / se non il luogo del mio sacrificio. Mi sento bene. / Arco di Iride sulle acque / che precipitano, dove l'onda ascende / in nubi argente: simile a te è la mia gioia.», Ivi, Erster Entwurf, MA I, 833-834, vv. 1797-1801; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 147-149.

Così come Antigone, anche Empedocle è figura di una parabola di gioia e dolore: «terra divenuta deserto, una terra che nella sua originaria rigogliosa fertilità rafforza eccessivamente gli effetti della luce solare e si inaridisce»¹³⁶, Empedocle subisce e accoglie al contempo il destino di Niobe. Ella è «immagine del genio prematuro»¹³⁷, commenta Hölderlin nelle annotazioni alla traduzione di *Antigone*. Avvolta dall'amore, che nella fecondità della figlia di Tantalo testimonia la benevolenza divina, Niobe è al contempo dallo stesso amore – troppo amore – sconvolta, punita per Nemesi¹³⁸ e trasformata in un blocco di marmo, freddo, arido, inerme: nella mitologia greca diventa figura archetipica dell'audacia e della superbia umane, così come Prometeo¹³⁹.

La beatitudine di Empedocle, libero e gaio, natura tra le braccia della natura, ma solo e senza alcuna misura, trova la sua deriva in un isolamento folle e selvaggio, similmente smisurato: l'eccessivo rigoglio della terra florida è punito per contrappasso con la desertificazione. Empedocle sembra esserne consapevole fin dall'inizio, presagendo la sua triste sorte già tracciata dai colori del destino, nella definitiva condanna alla solitudine.

In me confluite un tempo, sorgenti della vita,
dalle profondità del mondo, e gli assetati
venivano a me... Arido [*vertroknet*] sono ora,
e mai più i mortali gioiranno
per me. Sono completamente solo? Ed è
notte, quassù, anche di giorno? Ohimè!
Colui che ha visto più in alto di ogni occhio mortale
ora, accecato, si muove a tentoni.¹⁴⁰

¹³⁶ F. HÖLDERLIN, *Anmerkungen zur Antigone*, MA II, 371-372; R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 144.

¹³⁷ *Ibid.*, R. RUSCHI, *Note all'«Antigone»*, 144.

¹³⁸ La figura della Nemesi è presente anche nella seconda stesura di *Empedokles*, nelle parole fiduciose di giustizia di Ermocrate: «Faccia pure, la Nemesi non mancherà comunque. / Dica grandi cose, disonori / la vita castamente preservata, / porti alla luce del giorno l'oro delle profondità, / usi ciò che / non è destinato all'uso / dei mortali: sarà lui / il primo a essere annientato.», in F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Zweiter Entwurf, MA I, 847, vv. 189-196; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 173. Come nota la Polledri, Hölderlin conosce anche la versione herderiana del mito della Nemesi, secondo la quale la dea è «figlia della giustizia» [«Tochter der Gerechtigkeit»], garanzia di riassetamento dell'equilibrio cosmico secondo misura, proporzione e ordine. Si veda E. POLLEDRI, *Commentario*, in E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 335-336; J. G. HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, WzB IV, 721.

¹³⁹ K. KERÉNYI, *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zürich 1949, 40-41.

¹⁴⁰ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 779, vv. 293-300; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 39. Un riferimento al Prometeo di

Accecato, colui che più di ogni altro ha potuto e voluto vedere; arido, colui che più di tutti ha dato prova della sua fecondità; suicida, colui che più di ogni altro uomo ha amato la vita in tutte le sue forme. «Infinitamente colpisce la sorte chi è infinito»¹⁴¹: non può che prenderne atto, mesto, Pausania, al termine della prima stesura.

Empedocle giunge anzitempo – genio prematuro; ancora non può partecipare di una rivoluzione comunitaria, poiché ancora non è stato colto e accolto un più intimo, profondo, felice e liberatorio modo dell'esistenza. *Solo* nella *sua* terra; il piede vi affonda è «Gefühl» di gioia sconfinata, giacché Empedocle *c'è* libero, come vivente uguale ad ogni altro vivente. Eppure è al contempo «Gefühl» di sofferenza soffocante: l'amore non sopravvive nella solitudine, la gratitudine deve essere celebrata, la fedeltà al vivente è tale se condivisa con i viventi; la memoria, infine, vive della e nella collettività che la partecipa¹⁴². Libertà, uguaglianza e fraternità sono eredità da riconoscere e gioire in un canto corale; tentare di abitarle nella solitudine è intima contraddizione che va incontro ad un monologo inquietante e alla morte.

Ancorché figura dell'uguaglianza estrema, Empedocle spicca, in un «ribaltamento categorico» («kategorische Umkehr»), come apice della differenza e del contrasto; profondamente anarchico, è chiamato ad essere signore tra gli agrigentini, ma, solo, si ritrova servo della propria libertà; lieto nel riconoscere la comunione fraterna che stringe ogni essere nell'amore, subisce la dolorosa sorte dell'estraneità, dell'isolamento e della follia.

S'immagini, ora, la mano tremante di Friedrich Hölderlin nel comporre questi versi. L'incalzare delle domande senza posa – senza punteggiatura – già traccia l'ombra della disperazione sul suo corpo; l'anima affranta, sola più che mai e inselvaticata, è presagio della follia cui egli andrà incontro.

Eschilo compare anche all'interno del corpus di lettere risalenti al periodo di composizione dell'Empedocle. Rinvio a Hölderlin a Neuffer, 04.06.1799, MA II, 765.

¹⁴¹ F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*. Erster Entwurf, MA I, 837, v. 1888; E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin. La morte di Empedocle*, 155.

¹⁴² Il destino di Empedocle, stretto tra libertà, signoria e servitù, nell'alternanza di gioia e dolore, si riallaccia ora alla prima lettera di Iperione a Bellarmino, già ampiamente commentata: «L'amato suolo natio mi dà nuovamente gioia e dolore.», in F. HÖLDERLIN, *Hyperion*, MA I, 613; V. AMORETTI, *Friedrich Hölderlin. Iperione*, 27.

Eppure spesso mi sembra
Meglio dormire, che senza compagni
Continuare l'attesa, e che fare intanto e che dire
Non so, a che poeta in tempo di povertà?¹⁴³

Pare un dialogo interno a sé, completamente avvolto dalla sofferenza, realmente patita dal poeta nell'isolamento più cupo, senza compagni, talvolta, certo, anche nella letizia più sincera, durante le passeggiate sull'isola del Neckar.

Che i versi a seguire siano presentimento degli anni – *metà della vita* – vissuti nella torre di Tübingen, tra muri muti e freddi¹⁴⁴, non è dato sapere. Nemmeno è dato sapere se essi siano, piuttosto, un ammonimento all'ascolto delle parole della natura e all'assolo come unica possibile risposta architettonica. Forse sono spiraglio di una pratica solitaria di libertà, o forse asilo, lontano da tempi di veglia prigionieri della propria stessa cecità, ingrati.

In attesa di destino è in affanno il respiro: e intanto che fare che dire a che / liberi / senza fede né cuore né memoria?

Sovente allora meglio gli sembra
Stare quasi in oblio, là
Dove il raggio non brucia,
All'ombra del bosco
Sul lago di Bienne, nel fresco verde,
E senza affanni, povero di suoni,
Imparare dagli usignoli, come un principiante.¹⁴⁵

¹⁴³ Reitani traduce l'ultimo verso citato: «[...] Non so, e a che scopo i poeti in tempi miseri?», in F. HÖLDERLIN, *Brod und Wein. An Heinze*, MA I, 378, vv. 119-122; L. REITANI, *Pane e vino. A Heinze*, 953.

¹⁴⁴ «Con gialle pere scende / E folta di rose selvatiche / La terra nel lago, / Amati cigni / Ubriachi di baci / Tuffate il capo / Nell'acqua sobria e sacra. / Ahimè, dove trovare, quando / É inverno, i fiori, e dove / Il raggio del sole, / E l'ombra della terra? / I muri stanno / muti e freddi, nel vento / Stridono le banderuole.», in F. HÖLDERLIN, *Hälfte des Lebens*, MA I, 445; L. REITANI, *Metà della vita*, 299 (la traduzione qui presente è leggermente diversa da quella proposta da Reitani). Incontro di poetica e vissuto personale, metà della vita è, grossomodo, il tempo che Hölderlin ha trascorso in solitudine e follia nella torre di Tübingen (1807-1843).

¹⁴⁵ F. HÖLDERLIN, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair*, MA I, 346, vv. 159-165; L. REITANI, *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, 337

BIBLIOGRAFIA

ALDER, HANS, *Die Prägnanz des Dunkeln*, Hamburg 1990.

ARISTOTELE, *La "melanconia" dell'uomo di genio*, in «Problemata 30, 1», (a cura di) C. ANGELINO; E. SALVANESCHI, Genova 1981.

BACHMEIER, HELMUTH, *Der Mythos als Gesellschaftsvertrag. Zur Semantik von Erinnerung, Sphäre und Mythos in Hölderlins Religion-Fragment*, in «Poetische Autonomie. Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins», (hrsg. von) H. BACHMAIER; T. RENTSCH, Stuttgart 1987, 135-161.

BÄUMER, MAX, *Hölderlin und das Hen Kai Pan*, «in Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur» 57, 1967, 131-147.

BLUMENBACH, JOHANN FRIEDRICH, *Impulso formativo e generazione*, (a cura di) A. DE CIERI, Salerno 1992.

BLUMENBACH, JOHANN FRIEDRICH, *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1789 (II), ed. anast. LaVergne, TN USA 2010.

BODEI, REMO, *Hölderlin. La filosofia e il tragico*, in «Friedrich Hölderlin. Sul tragico», Milano 1980.

BODEI, REMO, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987.

BOLLACHER, MARTIN, *Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur*, Würzburg 1994.

BORSCHÉ, THOMAS, *Bildworte. Vom Ursprung unserer Begriffe*, in «Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema» (hrsg. von) U. GAIER; R. SIMON, München 2010, 55-69.

BÖSCHENSTEIN, BERNHARD, *Frucht des Gewitters: Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt am Main, 1989.

BOZZETTI, MARIO, *Conflitto estetico. Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio*, Genova 2004.

BUHR, GERARD, *Hölderlins Mythenbegriff. Eine Untersuchung zu den Fragment Über Religion und Das Werden im Vergehen*, Frankfurt am Main 1972.

BURCKHARDT, MARTIN, *Metamorphosen von Raum und Zeit: eine Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main 1994.

CARCHIA, GIANNI, *L'estetica antica*, Roma-Bari 1999.

CASSIRER, ERNST, *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, (a cura) di A. MECACCI, Roma 2000.

COMETA, MICHELE, *Palingenesi e mito in Friedrich Hölderlin e nel preromanticismo*, in «Iduna. Il romanzo dell'infinito», Palermo 1990, 87-132.

COTTONE, MARIAGRAZIA. *Misteri e alchimia in "Hyperion" di Friedrich Hölderlin*, Università degli studi di Palermo, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, Palermo 1982.

DANTE, *Divina commedia*, (a cura di) G. FALLANI; S. ZENNARO, Roma 1993.

DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, (a cura di) G. REALE, Milano 2005.

EURIPIDE, *Baccanti*, (a cura di) M. VITALI, Milano 2001.

EURIPIDE, *Baccanti*, (a cura di) D. SUSANETTI, Roma 2010.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, (a cura di) L. FONNESU, Bari 1994.

FICINO, MARSILIO, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, (a cura di) R. RENSI, Milano 2003.

FRANK, MANFRED, *Hölderlin über den Mythos*, in HJb 26, 1990-91, 1-31.

FRANK, MANFRED, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1992.

FRANZ, MICHAEL, *Schelling und Hölderlin – ihre schwierige Freundschaft und der Unterschied ihrer philosophischen Position um 1796*, in HJb 31, 1998-1999, 75-98.

FRANZ, MICHAEL, „nemlich immer jauchzet die Welt / Hinweg von dieser Erde“. *Welt und Erde als Kontrastbegriffe in Hölderlins Dichten und Denken*, in HJb 35, 2006-07, 98-119.

FÜRST, GEBHARD, *Sprache als metaphorischer Prozess: Johann Gottfried Herder hermeneutische Theorie der Sprache*, Mainz 1988.

GAIER, ULRICH, *Hölderlins Hyperion: Compendium, Roman, Rede*, in HJb 21, 1978-79, 89-116.

GAIER, ULRICH, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.

GAIER, ULRICH, *Hölderlin. Eine Einführung*, Tübingen 1993.

GAIER, ULRICH, *Das jenaische Projekt*, in «Hölderlin-Texturen» 2, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen 1995, 100-241.

GAIER, ULRICH, *Dieser höhere Zusammenhang*, in »Hölderlin-Texturen« 3, hrsg. von der Hölderlin-Gesellschaft, Tübingen 1996, 226-247.

GAIER, ULRICH, *Hölderlin und die Theorie der Organisation. Eine Skizze*, in «Text und Kritik: Hölderlin», München 1996, 51-61.

GAIER, ULRICH, „*Unter Gottes Gewittern*“: *Klimaerscheinungen als Erfahrung und Mythos*, in HJb 35, 2006-07, 169-196.

GETHMANN-SIEFERT, ANNEMARIE, *Die „Poesie als Lehrerin der Menschheit“ und das „neue Epos“ der modernen Welt. Kontextanalysen zur poetologischen Konzeption in Hölderlins „Andenken“*, in «Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins», (hrsg. von) H. BACHMAIER; T. RENTSCH, Stuttgart 1987, 70-100.

GIRARD, RENÉ, *Il capro espiatorio*, (a cura di) C. LEVERD; F. BOVOLI, Milano 2002.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Tendenza alla formazione*, in «Scritti scientifici», Opere, vol. V, (a cura di) L. MAZZUCCHETTI, Firenze, 1961, 65-67.

GOLDONI, DANIELE, *Filosofia e paradosso. Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel*, Napoli 1990.

GOLDONI, DANIELE, *Tempo della parola: Hölderlin, l'idealismo tedesco e Heidegger*, in «Il tempo in questione: paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale», (a cura di) L. RUGGIU, Milano 1997, 235-251.

GOLDONI, DANIELE, *Parola, mano, cuore*, in «Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini», (a cura di) R. DREON; G. L. PALTRINIERI; L. PERISSINOTTO, Milano 2011, 753-771.

GÖRNER, RÜDIGER, *Wanderung zwischen den Extremen. Hölderlin Sinnggebung des Extremen*, in «Text und Kritik: Hölderlin», München 1996, 62-74.

GRIMM, JACOB; GRIMM, WILHELM, *Deutsches Wörterbuch, Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung*, hrsg. vom Kompetenzzentrum für elektronische Erschliessungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier in Verbindung mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Trier 2004.

GRIMM, SIEGLINDE, *Vollendung im Wechsel. Hölderlins Verfahrungsweise des poetischen Geistes als poetologische Antwort auf Fichtes Subjektphilosophie*, Tübingen 1997.

GUGLIELMINETTI, ENRICO, *Il mondo in eccesso. Scambio di toni in Hölderlin e Novalis*, Milano 2003.

GUNTER, MARTENS, „*Das Eine in sich selber unterschiedne*“: *das Wesen der Schönheit als Strukturgesetz in Hölderlins „Hyperion“*, in «Neue Wege zu Hölderlins», Würzburg 1994, 185-198.

HABERER, BRIGITTE, *Sprechen, Schweigen, Schauen: Rede und Blick in Hölderlins „Der Tod des Empedokles“ und „Hyperion“*, Bonn 1991.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenologia dello spirito*, (a cura di) V. CICERO, Milano 2000.

HEIDEGGER, MARTIN, *La poesia di Hölderlin*, Milano 1988.

HEIDEGGER, MARTIN, *Introduzione alla metafisica*, (a cura di) G. MASI, Milano 1990.

HEINRICHS, JOHANNES, *Revolution aus Geist und Liebe: Hölderlins „Hyperion“ durchgehend kommentiert*, München-Wien 2007.

HEINZ, MARION, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994.

HEISE, WOLFGANG, *Hölderlin: Schönheit und Geschichte*, Berlin 1988.

HEMSTERHUIS, FRANÇOIS, *Ouvers Philosophiques*, W. Eekhoff, 1946.

HENRICH, DIETER, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1971

HENRICH, DIETER, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, (a cura di) V. VERRA, Bari 1992.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Metacritica*, (a cura di) I. COBEDDU; L. FORMIGARI; I. TANI, Roma 1993.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Saggio sull'origine del linguaggio*, (a cura di) A. P. AMICONE, Parma 1995.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Amore ed egoità*, (a cura di) S. TEDESCO, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 81-93.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana*, (a cura di) F. MARELLI, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 99-129.

HERZ, ANDREAS, *Dunkler Spiegel – Helles Dasein. Natur, Geschichte und Kunst im Werk Johann Gottfried Herder*, Heidelberg 1996.

HOCK, ERICH, „dort drüben, in Westphalen“: *Hölderlins Reise nach Bad Driburg mit Wilhelm Heinse und Susette Gontard*, Stuttgart 1995.

HÖLSCHER, UVO, *Empedokles und Hölderlin*, Eggingen 2001.

HONOLD, ALEXANDER, *Hölderlins Kalender. Astronomie und Revolution um 1800*, Berlin 2006.

HÜHN, HELMUT, *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Stuttgart 1997.

JAKOBSON, ROMAN, *Hölderlin e l'arte della parola*, Genova 1979.

JAMME, CHRISTOPHER; PÖGGELER, OTTO, *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981.

JAMME, CHRISTOPHER, *Hegel-Studien. Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn 1983.

JANKE, WOLFGANG, *Die Grundsätze der absoluten Einheit im Urtheil der Sprache (Fichte, Hegel, Hölderlin)*, in «Einheit als Grundfrage der Philosophie», Darmstadt 1985, 217-237.

JANKE, WOLFGANG, *Selbstverleugnung des Ich – Wege zum unbekanntem Gott (Hölderlin, Sinclair und Fichte)*, in «Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes», Berlin 1993, 107-113.

JANKE, WOLFGANG, *Amor Dei intellectualis. Vernunft- und Gottesliebe in Gipfelsätzen Neuzeitlicher Systembildungen (Spinoza, Hegel, Schelling – Fichte)*, in «Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard», Amsterdam 1994, 97-118.

JANKE, WOLFGANG, *Dieses Seyn muß nicht mit der Identität verwechselt werden: Hölderlin in Jena der Fichtezeit*, in «Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard», Amsterdam 1994, 119-133.

KAUPERT, CHRISTA, *Verstand und Erfahrung in Kants Vernunftkritik und Herders Metakritik*, Dissertation, Bonn 2006.

KERÉNYI, KÀROLY, *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zürich 1949.

KERÉNYI, KÀROLY, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1993.

KLIBANSKY, RAYMOND; PANOFSKY, ERWIN; SAXL, FRITZ, *Saturn und die Melancholie*, Frankfurt am Main, 1990.

KREUZER, JOHANN, *Einleitung*, in «Johann Christian Friedrich Hölderlin. Theoretische Schriften», Hamburg 1998, VI-LIII.

KREUZER, JOHANN, *Hölderlin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart-Weimar 2002.

KURZ, GERHARD, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1965.

KURZ, GERHARD, *Gedichte von Hölderlin*, Stuttgart 1996.

LA BIBBIA, traduzione interconfessionale in lingua corrente, testo finale approvato dall'Alleanza Biblica Universale (Direzione Europa) e dalla Conferenza Episcopale Italiana, Torino 1985.

LAMPENSCHARF, STEPHAN, *Exzentrische Bahnen. Hölderlin – Herder*, in «Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus», (hrsg. von) M. HEINZ, Amsterdam – Atlanta 1997, 269-295.

LEONI, FEDERICO, *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, Pisa 2005.

LINK, JÜRGEN, *Aether und Erde. Naturgeschichte Voraussetzungen von Hölderlins Geo-logie*, in HJb 35, 2006-07, 120-151.

LOMBARDO RADICE, GIUSEPPINA, *Antigone di Sofocle nella traduzione di Friedrich Hölderlin*, Torino 1996.

LUHNEN, MICHAEL, *Organisation der Natur: zur Verbindung von Naturerkenntnis, Erinnerungstheorie und ästhetischem Experiment in Hölderlins philosophischen Fragment „Das untergehende Vaterland“*, Heidelberg 2007.

LUSERKE-JAQUI, MATTHIAS, *Schiller Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart-Weimar 2005.

MARTIN, WOLFGANG, *Mit Schärfe und Zartheit: zu einer Poetik der Sprache bei Hölderlin mit Rücksicht auf Herder*, Bonn 1990.

MECACCI, ANDREA, *Hölderlin e i greci*, Bologna 2002.

MIETH, GÜNTHER, *Friedrich Hölderlin und Friedrich Schiller – Die Tragik einer literaturgeschichtlichen Konstellation*, in HJb 28, 1992-1993, 68-79.

MÜLLERS, JOSEPHINE, *Liebe, Erkenntnis und Dichtung. Ganzheitliches Weltfassen bei Goethe und Hölderlin*, Frankfurt am Main 1992.

NANCY, JEAN-LUC, *Calcolo del poeta*, in «MicroMega, Almanacco di filosofia» 2/98, 103-122.

NANCY, JEAN-LUC, *Corpus*, Napoli 2007.

NÄGELE, REINER, *Hölderlins Kritik der poetischen Vernunft*, Weil am Rhein 2005.

NICKEL, PAUL, *Die Bedeutung von Herders Verjüngungsgedanken und Geschichtsphilosophie für die Werke Hölderlins*, Dissertation, Kiel 1965.

OTTO, WOLFGANG, *Theophania*, Genova 1983.

OTTO, WOLFGANG, *Il poeta e gli antichi déi*, Napoli 1991.

PEZZELLA, MARIO, *La concezione tragica di Hölderlin*, Bologna 1993.

PÖGGELER, OTTO, *Hegel, der Verfasser der ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in «Mythologie der Vernunft» (hrsg. von) C. JAMME, Frankfurt am Main, 1984.

POLLEDRI, ELENA, „...immer besteht ein Maas“: *der Begriff des Masses in Hölderlins Werk*, Würzburg 2002.

PORT, ULRICH, *Die Schönheit der Natur erbeuten*, Würzburg 1996.

PORTERA, MARIAGRAZIA, *Due lettere di Friedrich Hölderlin*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno III, numero 1/2010.

POTT, HANS GEORG, *Schiller und Hölderlin: die „Neuen Briefe über die ästhetische Erziehung“*, in «Schiller und Hölderlin: Studien zur Ästhetik und Poetik», Frankfurt am Main 2002.

REISINGER, PETER, *Der Weg zu Hegel. Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza*, in «Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins», (hrsg. von) H. BACHMAIER; T. RENTSCH, Stuttgart 1987, 15-69.

RENTSCH, HOMAS, *Der Augenblick des Schönen. Visio beatifica und Geschichte der ästhetischen Idee*, in «Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins», (hrsg. von) H. BACHMAIER; T. RENTSCH, Stuttgart 1987, 329-353.

RYAN, LAWRENCE, *Hölderlins Hyperion. Exzentrische Bahn und Dichterberuf*, Stuttgart 1965.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Emilio o dell'educazione*, (a cura di) P. MASSIMI, Roma 1997.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, (a cura di) N. CAPPELLETTI TRUCI, Milano 2002.

RUGGENINI, MARIO, *Il discorso dell'altro*, Milano 1996.

RUGGENINI, MARIO, *Poesia dell'assenza. Hölderlin e il tempo del bisogno*, in «L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto», (a cura di) E. MORANDI; R. PANATTONI, Padova 1996, 256-265.

RUGGENINI, MARIO, *Il dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997.

RUGGENINI, MARIO, *Il tragico della bellezza*, in «Tra Venezia, Milano e Trieste: a Tito Perlini», (a cura di) M. RUGGENINI; R. DREON, Padova 2003, 111-125.

SCHADEWALT, WOLFGANG, *Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin*, in HJb 6, 1952, 1-16.

SCHÄFER, GERARD, *Der speculative württembergische Pietismus des 18. Jahrhunderts. Systeme und Ausstrahlung*, in «Hölderlin und Nürtingen», Stuttgart 1994, 48-78.

SCHILLER, FRIEDRICH, *Poesie filosofiche*, (a cura di) G. PINNA, Milano 2005.

SCHLEGEL, FRIEDRICH, *Rede über die Mythologie*, in «Friedrich Schlegel. Gespräch über die Poesie», (hrsg. von) H. HEICHNER, Stuttgart 1968.

SCHLEGEL, FRIEDRICH, *Dialogo sulla poesia*, (a cura di) A. LAVAGETTO, Torino 1991.

Von SINCLAIR, ISAAC, *Philosophische Raisonnements*, in H. HEGEL, «Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel», Frankfurt am Main 1971.

SÖRING, JÜRGEN, „*Die göttlichgegenwärtige Natur bedarf der Rede nicht*“. *wozu also Dichter?*, in HJb 30, 1996-1997, 59-82.

STEINER, GEORG, *Oltre il greco e il tedesco. La «terza lingua» di Hölderlin*, in «Antigone di Sofocle nella traduzione di Friedrich Hölderlin», (a cura di) G. LOMBARDO RADICE, Torino 1996, 169-196.

STETTER, CHRISTIAN, *Herder und Kant. Anmerkungen zu Herders Abhandlung "Über Bild, Dichtung und Fabel"*, in «Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema», (hrsg. von) U. GAIER; R. SIMON, München 2010, 71-91.

STORONI PIAZZA, ANNA MARINA, *Il tempo è un fanciullo che gioca. Figure del tempo in Eraclito e nei miti greci*, Roma 2008.

SZONDI, PETER, *Poetica dell'idealismo tedesco*, (a cura di) R. BUZZO MARGARI, Torino 1974.

TANI, ILARIA, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Roma 2000.

TEDESCO, SALVATORE, *Economia del desiderio: piacere e conoscenza nella prima estetica di Herder*, in «Aisthesis. Rivista on-line del seminario permanente di estetica», anno II, numero 1/2009, 131-140.

TILLIETTE, XAVIER, *Hölderlin und die intellektuale Anschauung*, in «Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag», (hrsg. von) A. GETHMANN-SIEFERT, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 215-235.

TILLIETTE, XAVIER, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia 2001.

VITALI, MARIO, *La religione di Dioniso*, in EURIPIDE, «Baccanti», (a cura di) M. VITALI, Milano 2001, 7-22.

VOßKÜHLER, FRIEDRICH, *Der Idealismus als Metaphysik der Moderne: Studien zur Selbstreflexion und Aufhebung der Metaphysik bei Hölderlin, Schelling, Hegel, Marx und Heidegger*, Würzburg 1996.

WACKWITZ, STEPHAN, *Zum Begriff des Ideal bei Hölderlin*, in «Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins», (hrsg. von) H. BACHMAIER; T. RENTSCH, Stuttgart 1987, 101-134.

WAIBEL, VIOLETTA L., *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn 2000.

WAIBEL, VIOLETTA, L., *Reinhold hat die Wirklichkeit der Philosophie begründet. Die Rezeption Reinholds bei Hölderlin und Hardenberg (Novalis)*, in «Archivio di filosofia» 75, 2005, 349-366.

WAIBLINGER, WILHELM, *Friedrich Hölderlin: vita, poesia, follia*, (a cura di) L. REITANI, Milano 2009.

WEGENAST, MARGARETH, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des Hyperion*, Tübingen 1990.

WEIBLER, ELISABETH, „O seelige Natur!“ *Bezüge zwischen Hölderlins Hyperion und dem idealistischen Denken aus religionsgeschichtlicher Sicht*, Frankfurt am Main 1996.

ZAGARI, LUCIANO, *La luce filosofica dalla mia finestra*, in «MicroMega, Almanacco di filosofia» 2/98, 78-84.

ZAGARI, LUCIANO, *La città distrutta di Mnemosyne*, Pisa 1999.