

MARIAGRAZIA PORTERA
(Università degli Studi di Firenze)

**HÖLDERLIN LETTORE DI KANT.
LA SENSAZIONE TRASCENDENTALE COME RIPRESA
E RIPENSAMENTO DI ALCUNI NODI FONDAMENTALI
DELL'ESTETICA KANTIANA**

Tra gli scritti teorici di Friedrich Hölderlin, tutti variamente caratterizzati da una vertiginosa profondità speculativa cui fa da controcanto, per il lettore, l'estrema difficoltà d'interpretazione, il frammento noto col titolo *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...* (dall'incipit letterale del testo) occupa un posto di sicuro rilievo. Ciò sia per la tematica affrontata, del tutto centrale nell'estetica hölderliniana, sia per la singolare complessità del testo, che ha indotto vari critici, anche nel passato recente, ad annoverarlo tra i frutti dell'incipiente psicopatologia dell'Autore¹.

Scritto nella prima metà del 1800, poco più di un anno prima che la follia prendesse campo in via definitiva nella mente del poeta, il *Wenn der Dichter...* nasce come scrittura personale, non destinata alla pubblicazione. Hölderlin vi svolge una sorta di «fenomenologia della creazione poetica», una disamina spregiudicata e partecipe del modo in cui un poeta (egli stesso in quanto poeta) procede alla realizzazione del suo componimento.

I due ingredienti fondamentali nel processo di composizione, lo spirito – l'ispirazione – e la materia – un vivo frammento di mondo –, che il poeta deve poter accordare l'uno all'altra per produrre il componimento, si muovono, si cercano e si respingono secondo leggi quasi chimiche, in base a forze naturali di affinità e repulsione che solo a fatica il poeta riesce a riconoscere e a controllare². Que-

¹ Il testo tedesco del frammento hölderliniano è in F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Hrsg. von M. Knaupp, München-Wien, Hanser Verlag, 1992, 3 voll., vol. 2, pp. 77-100. La traduzione italiana di riferimento (condotta sulla succitata edizione Knaupp) è in F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto padrone dello spirito...*, a cura di M. Portera, Pisa, ETS, 2010.

² Forze di attrazione e repulsione che suggeriscono, per il *Wenn der Dichter...*, l'influenza della filosofia della natura del tempo, specie nell'elaborazione che ne aveva dato Schelling, ex compagno di *Stift* di Hölderlin. Cfr., per questo aspetto e questi riferimenti, U. Gaier et

sta descrizione dei tentativi, delle strategie e dei percorsi messi in atto dal poeta per ottenere il *Gedicht* non costituisce tuttavia l'argomento esclusivo dello scritto: alla preoccupazione poetologica si assommano infatti, nel frammento, questioni di ontologia metafisica e di antropologia trascendentale – il problema della destinazione, *Bestimmung*, dell'uomo nel mondo e del senso della vita umana³ –, in un intreccio che è la vera specificità del *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ist...*

Interrogarsi sulla poesia (sulla *poiesis*, sul «fare» poetico) implica ed esige, per Hölderlin, l'interrogarsi sulle questioni ultime della filosofia in generale.

Nel presente contributo non ambiremo ad analizzare il *Wenn der Dichter einmal...* nella sua interezza, bensì limiteremo l'indagine a una nozione specifica che vi compare all'interno, la nozione di *sensazione trascendentale* (*transzendente Empfindung*).

Come accennato, secondo un ragionamento che in questa sede non possiamo riportare se non per le sue linee essenziali, la domanda poetologica sul *modus* e la *tèchne* del comporre si sviluppa, nel testo, parallelamente alla domanda su come essere autenticamente uomini, sicché rispondere alla prima equivale a rispondere alla seconda e viceversa. La *transzendente Empfindung* è chiave di volta per entrambe: il poeta (l'uomo) si dispone sulla buona strada per comporre quando guadagna la sensazione trascendentale, cioè la conoscenza di se stesso come «unità contenuto nel divino armonicamente opposto, così come, viceversa, il divino, l'unico (*Einige*), l'armonicamente opposto contenuto in sé, in quanto unità»⁴, raggiungendo così la *Bestimmung*, la sua destinazione nel mondo. Esplicitare il senso di questi nessi, in prima battuta piuttosto oscuri, sarà il nostro obiettivo nelle pagine seguenti.

Ma oltre a essere interessante in sé, la figura concettuale della

al., *Hölderlin-Texturen*, vol. 4., „*Wo sind jetzt Dichter?*“: Homburg, Stuttgart 1798-1800, Tübingen, Deutsche Hölderlin-Gesellschaft, 2002, pp. 245-254.

³ Il concetto di *Bestimmung des Menschen*, di destinazione dell'uomo (sia in quanto compito dell'uomo nel mondo sia in quanto sua destinazione dopo la morte) è centrale nella riflessione antropologica del Settecento tedesco, a partire dalle concettualizzazioni di Johann Joachim Spalding, Thomas Abbt e Moses Mendelssohn. Proprio nel 1800, contemporaneamente alla stesura del *Wenn der Dichter einmal...*, Fichte licenziava un saggio sul tema (J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, tr. it. di R. Cantoni, *La destinazione dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza, 2001). Si è occupata di questi temi, tra gli altri, L.A. Macor, specialmente nel cap. I del suo *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, Pisa, ETS, 2008, cui si rimanda.

⁴ F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto...* cit., p. 85.

transzendente Empfindung è tanto più attraente in quanto Hölderlin la presenta, nel testo, in «sostituzione» o quantomeno in opposizione a un'altra concettualità filosofica, già più volte introdotta dallo stesso Hölderlin negli scritti precedenti al *Wenn der Dichter...*: la figura dell'intuizione intellettuale. Hölderlin scrive infatti: «[la sensazione trascendentale non è] mera armonia, come l'intuizione intellettuale e il suo mitico, immaginifico soggetto-oggetto, con la perdita della coscienza e dell'unità»⁵. Nelle opere precedenti il *Wenn der Dichter einmal...*, ad esempio nel romanzo epistolare *Iperione*, Hölderlin aveva fatto proprio dell'intuizione intellettuale (benché il termine, in *Iperione*, non comparisse letteralmente) la condizione di possibilità per il poetare⁶, anche lì intrecciando la questione con quella della destinazione dell'uomo. Adesso, invece, questa funzione è assolta dalla sensazione trascendentale. Si tratta di una sostituzione significativa, della quale occorre chiarire le motivazioni.

Gli studiosi hanno creduto di riconoscere, in questa modificazione di prospettiva, un distanziamento da parte di Hölderlin dalle precedenti posizioni di «platonismo estetico» e la messa a fuoco di un pensiero sempre più orientato nel senso della «finitzza», dell'interrogazione tecnica, «concreta» e determinata⁷. Soprattutto Jean-François Courtine, nel suo contributo *De l'intuition intel-*

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Iperione o l'eremita in Grecia* è il romanzo epistolare, dalla travagliatissima stesura, che Hölderlin pubblica in due volumi tra il 1797 e il 1799. La traduzione italiana che utilizziamo è a cura di G. Scimonello, F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, Pordenone, Edizione Studio Tesi, 1989.

⁷ L'espressione «platonismo estetico» è utilizzata da K. Düsing nel suo contributo *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 101-117 e poi ripresa da J. Kreuzer nel suo *Hölderlins Kritik der intellektuellen Anschauung. Überlegungen zur einem platonischen Motiv*, in *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, München, Walter de Gruyter, 2003, alle pp. 119-137. Sull'idea di un riavvicinamento di Hölderlin, intorno al 1800, alle problematiche del «concreto», del «reale», del «tecnico», si vedano anche i contributi di E. Buddeberg, *Hölderlins Begriff des Receptivität des Stoffs*, «Germanisch-Romanische Monatsschrift» XII, 2 (1962), pp. 170-193 e la sezione dedicata alle opere hölderliniane degli anni 1799-1800 nel fondamentale lavoro di Ch. Jamme - F. Völkel (Hrsgg.), *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, in 4 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 2003. Sulla concezione dell'intuizione intellettuale (e della annessa sensazione trascendentale) in Hölderlin: G. Augello, *Forme e metafore dell'intuizione in F. Hölderlin* cit.; G. Kleefeld, *Rückkehr zur Sinnlichkeit: Über Hölderlins Begriff der transzendentalen Empfindung*, in «Sinnlichkeit in Bild und Klang»: *Festschrift für Paul Hoffmann zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Heinz, 1987, pp. 239-265; J. Kreuzer, *op. cit.*; M. Frank, «Intellektuale Anschauung». *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin, Novalis*, in E. Belher - J. Hörisch (Hrsgg.), *Aktualität der Frühromantik*, Paderborn, Schöningh, 1987, pp. 96-126.

lectuelle à la sensation transcendente – uno tra gli studi migliori, a nostro parere, sulla *transzendente Empfindung* – insiste sul nuovo interesse hölderliniano per il pensiero della finitezza, della determinatezza⁸. Ciò è senz'altro vero, e tuttavia non coglie ancora la specificità e le peculiarità di questa nozione, un *unicum* negli scritti hölderliniani. Occorre perciò andare più a fondo nell'analisi, esaminando il peso e il ruolo della sensazione transcendente all'interno del *Wenn der Dichter...* Nello sviluppo di questa indagine vedremo come il riferimento a Kant e ad alcuni luoghi e nodi fondamentali dell'estetica kantiana illumini di luce nuova il filosofema di Hölderlin. Questa, infatti, è la tesi fondamentale che il presente contributo intende dimostrare: che il riferimento alla lezione kantiana è essenziale per comprendere appieno le specificità della *transzendente Empfindung* di Hölderlin.

Per dimostrare questa tesi avremo bisogno di svolgere alcuni passaggi: anzitutto, occorrerà discutere brevemente della figura dell'intuizione intellettuale, chiarendo i motivi del divieto kantiano al suo utilizzo in filosofia ed esaminandone la ripresa da parte dei post-kantiani; si mostrerà poi come Hölderlin, nella fase iniziale della sua riflessione, abbia fatto dell'intuizione intellettuale uno dei concetti portanti del suo pensiero; infine, si cercherà di mostrare come, nel rifiuto dell'intuizione intellettuale e nella sua attiva sostituzione con la sensazione transcendente nel *Wenn der Dichter...*, Hölderlin riprenda e rielabori alcuni nodi fondamentali della filosofia kantiana, con particolare riferimento alla *Critica della capacità di giudizio*. Detto altrimenti, nostro intento sarà esaminare peso e ruolo della lezione kantiana con riferimento a questo luogo specifico della riflessione di Hölderlin.

1. L'intuizione intellettuale in Kant e la ricezione post-kantiana

Il sintagma filosofico di intuizione intellettuale ha una lunga storia: se il suo conio letterale accade in età moderna e precisamente con Kant, la sua «preistoria» attraversa diacronicamente la filosofia occidentale quasi per intero, passando per figure di spicco come Niccolò Cusano (che nel *De visione Dei* parla di *visio intellectualis* e *intellectualis intuitio*) e Spinoza (con la conoscenza intuitiva o di terzo genere, *l'amor dei intellectualis*), e con precursori sin nella

⁸Cfr. J.-F. Courtine, *De l'intuition intellectuelle à la sensation transcendente*, in J.-C. Goddard (ed.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, pp. 98-112.

classicità (ad esempio Platone, nel *Timeo*)⁹. Restando alla definizione kantiana, una mente è capace di intuizione intellettuale se in grado di creare i suoi oggetti nell'atto stesso di conoscerli, cioè capace di dare a se stessa, producendolo da sé, il materiale della sensazione. Coerentemente con questo punto di vista Kant, nei paragrafi 75, 76, 77 della *Critica della capacità di giudizio* (1790), specializza il significato della *intellektuale Anschauung* in chiave esclusivamente teologica, distinguendo tra il nostro *intellectus ectypus*, bisognoso di immagini, di procedimento discorsivo e perciò di tempo, e il divino *intellectus archetypus*¹⁰. Kant ritorna sulla questione anche nel breve testo *Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia*, apparso nel maggio 1796 sulla «*Berlinische Monatsschrift*»¹¹. Qui il filosofo contesta l'uso sempre più ampio, al suo tempo, dell'intuizione intellettuale in filosofia e il concomitante progressivo dilagare di un atteggiamento mistico e iniziatico, per il quale si pretende di superare i vincoli dell'intelletto discorsivo e di accedere alla conoscenza dell'Assoluto tutto d'un tratto, per un'intuizione immediata. Kant scrive:

L'intelletto discorsivo [...] deve impiegare molto lavoro per la scomposizione e ricomposizione dei suoi concetti in base a principi e deve salire faticosamente molti gradini per far progressi nella conoscenza; un'intuizione intellettuale, invece, afferrerebbe l'oggetto immediatamente e tutto in una volta. Chi si ritiene in possesso di tale intuizione guarderà con disprezzo all'intelletto discorsivo; e, viceversa, la comodità di un tale uso della ragione rappresenta una forte tentazione ad assumere sfrontatamente una simile facoltà dell'intuizione e per giunta a raccomandare in ogni maniera una filosofia fondata su di essa.¹²

L'accento qui, e il fulcro della critica si indirizzano all'immediatezza con cui l'intuizione intellettuale pretende di guadagnare il suo oggetto: troppo rapido, troppo comodo è il suo modo di operare,

⁹ Il testo fondamentale per avere una panoramica completa sulla questione dell'intuizione intellettuale in età kantiana e post-kantiana è certamente X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, ed. it. ampliata e aggiornata rispetto all'ed. orig. fr., tr. it. di G. Losito, rev. di F. Tomasoni, Brescia, Morcelliana, 2001. Si veda anche G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, Napoli, Loffredo, 1990, specialmente le parti su Kant.

¹⁰ L'edizione della *Critica della capacità di giudizio* che utilizziamo in questo contributo è quella a cura di L. Amoroso: I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, Milano, BUR, 1998, paragrafi 75-77.

¹¹ La traduzione italiana di questo interessante scritto kantiano è compresa in I. Kant, *Questioni di confine. Saggi polemici (1796-1800)*, a cura di F. Desideri, Genova, Marietti, 1990, alle pp. 53-69. Cfr., sulla questione, F. Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Genova, Il Melangolo, 2003, pp. 47-52.

¹² *Ibid.*, p. 54.

sprezzante della fatica e della pazienza del vero lavoro filosofico.

Che ne è dell'intuizione intellettuale nella nuova generazione di filosofi – Schelling, Hegel, Fichte, lo stesso Hölderlin – che prendono le mosse dal kantismo, accolto come il vento nuovo capace di spazzar via la vecchia metafisica delle scuole? La loro ricezione del criticismo si muove, come noto, in un senso preciso: la rigorizzazione degli argomenti e la esplicitazione delle premesse taciute dal filosofo di Königsberg. In altri termini, i primo-idealisti declinano il loro (indubitabile) entusiasmo per Kant nei termini di una «missione», nella convinzione di dover «portare a compimento» il kantismo, spingendolo sino a quelle conseguenze che Kant aveva – secondo loro – solo intravisto, ma non guadagnato¹³. Fichte, ad esempio, riconosce certamente a Kant un «geniale senso della verità», ma scrive anche, nella *Prefazione a Sul concetto della dottrina della scienza*:

[l'Autore, cioè Fichte medesimo] sa di non poter dire nulla su cui Kant, in modo diretto o indiretto, chiaramente od oscuramente, non si sia già espresso. Affida all'età futura di sondare il genio dell'uomo che, dal punto in cui ha trovato la facoltà del giudizio filosofante, spesso condotto come da una più alta ispirazione, l'ha spinto con decisione verso il suo scopo ultimo.¹⁴

Schelling, in una lettera a Hegel del 6 gennaio 1795, è ancora più esplicito: «la filosofia non è ancora giunta al termine; Kant ha fornito i risultati, mancano ancora le premesse»¹⁵.

In Fichte, in Schelling e in molti altri pensatori a loro vicini (tra cui anche Hölderlin) questa rigorizzazione del kantismo si esplica tra l'altro, e in maniera abbastanza paradossale, anche in una riabilitazione della nozione di intuizione intellettuale, che Kant, come abbiamo visto, aveva rifiutato. Il divieto di Kant è dunque oltrepassato proprio da coloro che si considerano i più entusiasti discepoli di Kant.

Concentriamo la nostra attenzione sull'impiego del sintagma da parte di Fichte e Schelling. Sulla scorta dell'importante studio di

¹³ Sulla ricezione idealista di Kant, si veda il volume di V. Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1957.

¹⁴ Cfr. J.G. Fichte, *Prefazione a Sul concetto della dottrina della scienza*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza. 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Torino, UTET, 1999, pp. 81-139, citazione alla p. 83.

¹⁵ In G.W.F. Hegel, *Epistolario. I. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983, p. 107.

Xavier Tilliette¹⁶, è possibile rilevare la distanza che corre tra i due: se il punto di vista fichtiano sull'intuizione intellettuale si può definire «critico-trascendentale», quello schellinghiano, invece, è «ontologico-dogmatico».

L'intuizione intellettuale corrisponde, in Fichte, alla pura consapevolezza di se stessi mentre si agisce, cioè alla coscienza di ciò che si sta facendo mentre lo si fa. Anche Kant ammetteva una tale presenza a se stessi come *Selbstbewusstsein* nei vari atti che si compiono (pena il regredimento dell'uomo a mero automa, animale senza coscienza). Ma Fichte, rispetto al suo «maestro», fa coincidere più nettamente, da un lato, il *Selbstbewusstsein* con la *Selbsterkenntnis* pura; dall'altro lato, vede nell'intuizione intellettuale, intesa come «coscienza di se stessi e di ciò che si fa mentre lo si fa», il simbolo dell'intima libertà e autonomia di ogni uomo, assumendo a obiettivo di tutto il suo filosofare proprio il ripristino di quest'intuizione intellettuale assopita negli uomini, con una marcata istanza sociale e politica. Nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, il filosofo precisa che nessuna intuizione sensibile può mai darsi separatamente da una corrispondente intuizione intellettuale.

Di tenore molto diverso rispetto a quello fichtiano è il significato attribuito da Schelling al filosofema, soprattutto negli scritti giovanili *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* e nei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. Schelling fa dell'intuizione intellettuale una sorta di potere eccezionale, per certi versi paranormale, che permette al singolo di attingere alla superiore unità di tutte le cose (l'Uno-Tutto): una sospensione della coscienza simile alla condizione di morte, per mezzo della quale ritorniamo, seppur nell'istante, all'Uno primordiale da cui ci siamo staccati con la nascita. Così nell'ottava delle *Lettere su dogmatismo e criticismo*:

In noi tutti esiste un potere misterioso, meraviglioso, quello di ritrarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità. Questa intuizione è l'esperienza più interna e propria, dalla quale soltanto dipende tutto ciò che noi sappiamo e crediamo di un mondo sovrasensibile [...]. Essa si differenzia da ogni intuizione sensibile per il fatto che essa è prodotta solo per mezzo della libertà [...]. Questa intuizione intellettuale avviene quando cessiamo di essere oggetti per noi stessi, quando, ritrarci in noi stessi, il nostro io

¹⁶ X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel* cit., specialmente ai capp. II e III.

intuente è tutt'uno con quello intuito. In questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, bensì l'eternità pura e assoluta è in noi [...]. Noi ci svegliamo dall'intuizione intellettuale, come dalla condizione della morte.¹⁷

2. Hölderlin. Dall'adesione al rifiuto

Nelle prime fasi della sua speculazione, Hölderlin fa proprie le posizioni di Fichte e Schelling, coi quali è del resto in stretto contatto¹⁸. Studia Kant, lo assimila e lo apprezza, ma vuole anche in qualche modo emendarlo. Ne ignora perciò deliberatamente il divieto circa l'utilizzo dell'intuizione intellettuale e fa di questa uno dei cardini della sua riflessione estetico-filosofica, conferendole un significato (in maniera implicita ed esplicita) piuttosto vicino a quello schellinghiano. Ad esempio in *Iperione*, in una fase della sua produzione durante la quale gli scambi e gli incontri con Schelling sono frequenti:

*Essere uno con tutto ciò che vive, fare ritorno alla vita cosmica negando in felice oblio la propria individualità, questo è il culmine del pensiero e della beatitudine, questo è l'inviolabile cima montuosa, il luogo della pace perenne [...]. Essere uno con tutto ciò che vive! Con queste parole la virtù mette via la corrucciata corazza, lo spirito dell'uomo, lo scettro e tutti i concetti svaniscono davanti all'immagine del cosmo perennemente uno.*¹⁹

La dimenticanza di se stessi, la calma eterna, la dispersione dei propri pensieri nell'eternamente Uno sono tutti elementi che connotano il ripristino, mediato appunto dalla facoltà dell'intuizione intellettuale, dell'unità tra lo spirito finito dell'uomo e il Tutto, col tendenziale e pericoloso annientamento di questo stesso spirito finito entro il Tutto cui ritorna.

Il passaggio dall'*Iperione* non è l'unico nel quale Hölderlin dichiara in maniera più o meno evidente di eleggere l'intuizione intellettuale a modalità di recupero dell'unità perduta.

¹⁷ F.W.J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 62-73. Sull'intuizione intellettuale in Schelling, si veda il contributo di T. Griffero, *Intuizione intellettuale e intuizione estetica. Teoria e visio beatifica nel primo Schelling*, in *Cosmo arte natura. Itinerari schellinghiani*, Milano, Cuem, 1995, pp. 61-79.

¹⁸ Sulla questione della ricezione della filosofia kantiana, con particolare riferimento allo *Stift* teologico tubinghese frequentato da Hölderlin, Hegel, Schelling, si veda: D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992 e Id., *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena 1790-1794*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

¹⁹ F. Hölderlin, *Iperione* cit., p. 9, corsivi miei.

Si considerino, ad esempio, il frammento noto col titolo di *Urteil und Sein, Giudizio ed Essere*, nel quale la *intellectuale Anschauung* è citata esplicitamente e posta, in quanto via d'accesso all'Essere, a condizione di possibilità della partizione teoretica dell'autocoscienza:

Giudizio. Nel senso più alto e rigoroso è separazione originaria dell'oggetto e del soggetto intimamente unificati nell'intuizione intellettuale [...]. Nel concetto di partizione è già insito il concetto del rapporto reciproco dell'oggetto e del soggetto fronteggiandosi, e nello stesso tempo è necessariamente presupposto l'intero, di cui oggetto e soggetto sono parti [...]. *Essere.* Esprime l'unione (*Einheit*) di soggetto e oggetto. Laddove soggetto e oggetto sono assolutamente e non solo parzialmente unificati [...] qui e in nessun altro luogo si può parlare di un *essere in assoluto*, come accade nell'intuizione intellettuale.²⁰

In una lettera del 4 settembre 1795 a Schiller, Hölderlin discute della possibilità di una conciliazione di soggetto e oggetto in un assoluto – «Io o come lo si voglia chiamare» – esteticamente, nell'intuizione intellettuale²¹. Qui la notazione «esteticamente» ci permette di precisare un elemento importante: l'intuizione intellettuale, con la sua capacità di reinserire l'uomo nell'Unità metafisica da cui egli si è strappato, è condizione preliminare anzitutto per il poetare; solo una volta riagganciandosi all'Uno, infatti, l'uomo può accedere alla dimensione del poetico. Il famoso discorso di Atene, contenuto nella sezione centrale di *Iperione*, precisa in tal senso:

L'uomo che non abbia sentito almeno una volta nella vita la piena e pura bellezza, quando in lui le forze del suo essere, come i colori dell'arcobaleno, giocavano l'uno nell'altro, l'uomo che non ha mai provato come solo nell'ora dell'entusiasmo tutto concordi intimamente, quell'uomo non si nutrirà nemmeno di scepsti filosofica.²²

Il che vuol dire, anche alla luce delle argomentazioni precedenti e successive al passo citato, che l'intuizione intellettuale, l'«ora dell'entusiasmo» in cui le divisioni tra soggetto e oggetto, tra Io e mondo, trovano la loro conciliazione, è anzitutto l'atto di nascita della poesia, come canto di lode, ancora tutto interno all'unità, alla

²⁰ Il testo del frammento *Urteil und Sein (Seyn, Urtheil, Modalität)* si trova in F. Hölderlin, *Sämtliche Werke...* cit., vol. 2, pp. 49-50. La traduzione italiana cui facciamo riferimento è a cura di R. Ruschi: F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, Milano, Mondadori, 1996, pp. 52-53, qui p. 52.

²¹ In F. Hölderlin, *Sämtliche Werke...* cit., vol. 2, p. 595.

²² Id., *Iperione* cit., p. 101.

pienezza del cosmo. È solo successivamente, quando ci si è staccati da questa unità onni-pervasiva e onni-comprendente, che il reale può offrirsi in quanto oggetto di disamina filosofica. I rapporti tra filosofia e poesia, almeno al tempo dello *Iperione*, vedono la priorità della seconda sulla prima.

Infine, relativamente al nostro discorso, citiamo ancora la lettera del 24 febbraio 1796, al «mentore» Niethammer:

voglio trovare il principio che mi chiarisca le divisioni nelle quali pensiamo ed esistiamo, ma che è anche capace di far sparire il contrasto, il contrasto tra soggetto e oggetto, tra il nostro sé e il mondo, tra la ragione e la rivelazione, teoreticamente, nell'intuizione intellettuale, senza dover fare ricorso alla nostra ragione pratica.²³

Tra i documenti fondamentali occorre annoverare senz'altro anche la lettera all'amico Neuffer, del 1794, nella quale Hölderlin manifesta il desiderio di «fare un passo oltre il limite kantiano». Ne discute con l'amico Neuffer presentandogli il progetto, mai portato a compimento, di un saggio intitolato *Nuove lettere sull'educazione estetica dell'uomo*:

un saggio sulle idee estetiche, che potrebbe valere come un commentario al *Fedro* di Platone [...]. In sostanza dovrebbe contenere un'analisi del bello e del sublime, che da un lato semplifichi quella kantiana e dall'altro la ampli, come ha in parte già fatto Schiller col suo scritto *Sulla grazia e la dignità*, il quale, tuttavia, ha osato oltre la linea di confine kantiana un passo in meno di quel che secondo la mia opinione avrebbe dovuto fare.²⁴

Il riferimento, qui, è a Kant, e all'opportunità di spingersi un passo oltre il limite da lui fissato: ci sono buone ragioni per pensare che questo significhi riabilitare, come appunto Hölderlin fa effettivamente, l'intuizione intellettuale messa al bando dal kantismo.

Se tale è dunque la situazione di pensiero di Hölderlin nella seconda metà degli anni Novanta del Settecento, ci appare senz'altro sorprendente la nettezza del rifiuto dell'intuizione intellettuale nel *Wenn der Dichter...* del 1800. Nel giro d'anni, tutto sommato breve, tra le dichiarazioni delle lettere a Schiller, Niethammer, Neuffer e la stesura del *Wenn der Dichter...*, sembra che Hölderlin abbia maturato la convinzione che l'unità garantita dall'intuizione intellettuale, piuttosto che essere conciliazione efficace di soggetto e oggetto, sia un'armonia troppo «intensa», che annienta perico-

²³ In Id., *Sämtliche Werke...* cit., vol 2, p. 614.

²⁴ *Ibid.*, pp. 550-551.

losamente la coscienza e l'unità individuale. Nello sforzo di superare le separazioni in cui l'io vive e pensa, essa rischia di pietrificare l'io stesso, giacché trascorre troppo velocemente dal piano delle partizioni a quello della superiore unità.

Come scrive J.-F. Courtine nel contributo citato, Hölderlin rifiuta l'intuizione perché unilaterale, perché, conciliando troppo armonicamente, essa attinge a un'Unità infinita (o Essere) monolitica e morti-fera, non alla *bestimmte wirkliche Unendlichkeit*²⁵ che è «une infinité déterminée et par là effective, ni mythique, ni figurée ou fictive: l'infini effectif est celui qui transparait dans le sensible où il trouve à s'incarner, si l'on peut dire»²⁶. Col suo rifiuto Hölderlin darebbe voce a una preoccupazione per certi versi analoga a quella che alcuni anni dopo (nel 1807, e discutendo precisamente della concezione schellinghiana dell'Assoluto) manifesterà Hegel all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*: una conciliazione troppo immediata («un colpo di pistola», una notte dalle vacche tutte nere) e indifferenziata non è in alcun modo efficace per l'approccio all'assolutezza concreta.

Non è inverosimile che, nel maturare questo distacco dall'intuizione intellettuale, su Hölderlin abbiano influito la vicinanza e gli scambi con l'amico Hegel, che viveva in effetti anch'egli a Francoforte e a stretto contatto col poeta tra il 1797 e il 1799²⁷. Anche Courtine, se ben analizziamo le sue considerazioni nel contributo citato, pare inclinare a questa tesi: l'insistenza sul nuovo interesse hölderliniano per la determinatezza, il pensiero della mediatezza e dell'effettualità, della connessione di finitezza e infinità in un tutto concreto sono indicazioni che, seppure non vogliono certo concludere all'appiattimento del pensiero hölderliniano su quello hegeliano, suggeriscono comunque una «sintonizzazione» tra di essi, e pongono questa sintonizzazione come *ratio* del rifiuto della *intellectuale Anschauung*²⁸.

²⁵ In Id., *Se il poeta è anzitutto...* cit., p. 88.

²⁶ Cfr. J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 106.

²⁷ Sul rapporto tra Hölderlin e Hegel, con particolare riferimento al giro d'anni tra il 1797 e il 1800, cfr. senz'altro Ch. Jamme, «*Ein ungelehrtes Buch*». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn, Bouvier, 1983.

²⁸ Citiamo dal testo di Courtine: «Si l'intuition intellectuelle se voit désormais récusée, c'est en effet essentiellement parce que, reconduisant au sujet-objet, ou à l'être, dans son acception stricte, d'unité ou d'intense intimité (*Einigkeit, Innigkeit*), elle est une synthèse trop harmonique, c'est-à-dire aussi bien trop peu réceptive à l'égard du véritable infini. Qu'est-ce que l'infini véritable ou propre ? Celui que la sensation transcendante permet d'appréhender comme une «infinité effective déterminée (*eine bestimmte wirkliche Unendlichkeit*)», in J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 106.

Ora, è senz'altro vero che in Hölderlin si impone uno spiccato pensiero della mediatezza. Basti citare il famoso passaggio dalle traduzioni commentate dei *Frammenti* di Pindaro, in particolare dal frammento *La cosa più alta*:

La legge,
di tutti regina, mortali e
immortali, guida
possente
il diritto più giusto con mano che tutti sovrasta
L'immediato, inteso in senso stretto, è impossibile sia per i mortali che
per gli immortali [...].
La rigorosa mediatezza è la legge.²⁹

Tuttavia, se il pensiero della mediatezza (e, se si vuole, la sintonia con le posizioni hegeliane³⁰) può senz'altro contribuire a illuminare il rifiuto dell'intuizione intellettuale, vale lo stesso anche per la figura concettuale che attivamente la sostituisce, cioè per la *transzendente Empfindung*? Invocare la mediatezza, l'esigenza di concretezza e di un concetto di infinità determinata è sufficiente per chiarire i tratti di questo filosofema?

Crediamo di no, e che occorra piuttosto a questo scopo – accanto a, ma forse anche *più che* il surrettizio riferimento a Hegel – mettere in campo la lezione kantiana, che ri-orienta secondo una nuova angolatura anche la stessa critica hölderliniana alla *intellettuale Anschauung*.

3. Nodi kantiani

Per mostrare tutto questo, è utile rileggere alcuni dei passaggi cruciali dal *Wenn der Dichter...* relativi alla *transzendente Empfindung* e chiarire precisamente, più di quanto si sia fatto sinora, il ruolo e peso di questa nozione all'interno del frammento e il modo in cui essa si intreccia alle varie questioni cui si è accennato sopra (la questione della *Bestimmung* dell'uomo, l'ontologia metafisica, l'espletamento del compito creativo da parte del poeta), tutte

²⁹ Il testo della traduzione dai frammenti di Pindaro è in F. Hölderlin, *Sämtliche Werke...* cit., vol. 2, p. 381. La traduzione è in F. Hölderlin, *Scritti di estetica* cit., p. 155. Su Hölderlin traduttore di Pindaro cfr. M. Benn, *Hölderlin and Pindar*, The Hague, Mouton, 1962.

³⁰ Sulla filosofia hegeliana, e l'estetica in particolare, come pensiero della determinatezza, si veda il contributo di C. Thérien, *De L'esthétique de Hegel comme herméneutique de la finitude de l'existence*, in *Hegel-Jahrbuch 2007*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2007, pp. 13-17. I due volumi dello *Hegel-Jahrbuch* (annata 2006 e 2007), dedicati alla problematica del *Das Leben denken*, meritano entrambi una lettura, giacché forniscono suggestioni molto interessanti anche in relazione al rapporto Hegel-Hölderlin.

centrali nel testo.

Prendiamo le mosse dal luogo in cui Hölderlin, nel suo scritto, dà la «regola» all'uomo-poeta per il raggiungimento della *Bestimmung*, della sua destinazione:

Poniti *per libera scelta* in opposizione armonica con una sfera esterna, nello stesso modo in cui sei tu, per natura, in opposizione armonica con te stesso, ma lo sei in maniera non riconoscibile fin tanto che rimani in te stesso [...].

L'uomo si pone in opposizione armonica con una sfera esterna che ha scelto liberamente: proprio per il fatto di non essere troppo intimamente legato a questa sfera, egli può astrarne, astrarre da se stesso in quanto collocato in essa e riflettere su se stesso, in quanto non collocato in essa. Questa è la ragione per cui l'uomo esce da se stesso [...] Così egli raggiunge la sua destinazione, che è conoscenza dell'armonicamente opposto in lui, nella sua unità e individualità e, per contro, conoscenza della propria identità, della propria unità e individualità nell'armonicamente opposto [...].

Poi, precisamente sulla sensazione trascendentale:

L'uomo cerca dunque vanamente di raggiungere la sua destinazione in una condizione troppo soggettiva come in una condizione troppo oggettiva, destinazione che consiste nel riconoscere se stesso in quanto unità contenuto nel divino armonicamente opposto, così come, viceversa, il divino, l'unico, l'armonicamente opposto, contenuto in sé in quanto unità. Poiché ciò è possibile solo in una sensazione *bella, santa e divina*, in una sensazione che perciò è *bella*, perché non è semplicemente *piacevole e felice*, né semplicemente *sublime e intensa*, né semplicemente *concorde e quieta*, bensì è e può essere soltanto tutto questo insieme; in una sensazione che perciò è *santa*, perché non è né semplicemente *sacrificata al suo oggetto*, senza alcun interesse proprio, né riposa semplicemente *sul suo intimo fondamento, senza alcun interesse proprio*, né si limita a *oscillare tra il proprio intimo fondamento e il suo oggetto*, senza alcun interesse proprio, bensì è e può essere soltanto tutto questo insieme; in una sensazione che perciò è *divina*, perché non è né *mera coscienza, mera riflessione* (soggettiva o oggettiva), con la perdita della vita interiore ed esteriore, né *mero tendere* (determinato in senso soggettivo oppure oggettivo), con la perdita dell'armonia interiore ed esteriore, né *mera armonia*, come l'intuizione intellettuale e il suo mitico, immaginifico soggetto-oggetto, con la perdita della coscienza e dell'unità, piuttosto perché essa è e può essere soltanto tutto questo insieme, *in una sensazione che, perciò, è trascendentale* – e può essere soltanto questo – [...], troppo poco recettiva nei confronti dell'infinito autentico, che attraverso di essa viene determinato come una infinità determinata ed effettuale, che esiste all'esterno.

E infine: «si risvegliano originariamente da questa sensazione tutte

le forze che certo quelle qualità possiedono in maniera più determinata e riconoscibile, ma anche più isolata»³¹. Si tratta di considerazioni complesse, che occorre districare con pazienza. Quanto Hölderlin ci dice, nel primo dei passaggi citati, è che il raggiungimento della propria *Bestimmung*, per l'uomo, non può avvenire in termini puramente autoriflessivi, cioè senza che la riflessione abbia qualcosa di fronte a sé. Occorre piuttosto che l'uomo esca da se stesso e si contrapponga a una sfera (a un mondo, anche immaginario, a uno stato di cose), dalla quale egli possa poi astrarre e così, nella contrapposizione armonica, raggiungere la sua destinazione³². Ma in che cosa consiste questa destinazione? Nella conoscenza di se stesso, in quanto unità individuale, come parte dell'Uno differente in se stesso (l'«armonicamente opposto»), e l'Uno differente in se stesso contenuto dentro di sé come unità individuale. Nella consapevolezza, cioè, del chiasma che sussiste tra l'io dell'uomo-poeta e l'*En diàpheron eautò*³³, della compenetrazione di interno ed esterno, mondo interiore ed esteriore. Qui, ovviamente, il riferimento è alla concezione ontologico-metafisica hölderliniana, all'idea – cui in questa sede si può solo accennare, giacché meriterebbe più ampie precisazioni – di una connessione infinita (il vivente *En kai Pan*), l'unità «con tutto ciò che vive».

Percepire quest'unità tra tutte le cose, averne la sensazione, è essenziale al poeta, che proprio da qui trae lo stimolo per la composizione: il *Gedicht* è, per Hölderlin, parola della viva e sentita unità: «Questo sentire è propriamente carattere poetico, né genio, né arte, ma individualità poetica – e solo a questa è concessa l'identità dell'entusiasmo e il compimento del genio e dell'arte, la presentificazione dell'infinito, il momento divino».

Tuttavia, attestarsi alla sensazione dell'Unità, a questo sentire che è l'individualità poetica, non basta: bisogna anche guadagnarne consapevolezza, fare della sensazione (dell'individualità) un oggetto di fronte a sé, acquistandone coscienza e conoscenza. Ciò affinché il

³¹ Tutti i passaggi citati sono tratti da F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto...* cit., pp. 77-89.

³² Questa posizione di Hölderlin, in merito all'impossibilità del guadagno dell'autocoscienza in termini puramente riflessivi, rimanda senz'altro a Kant: cfr. a proposito il saggio di F. Desideri, *Senso interno e senso esterno nella critica kantiana dell'idealismo cartesiano*, in G. Federici Vescovini et al. (a cura di), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dal secolo XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Lovanio, Brepols, 2006, pp. 521-538.

³³ Citato in *Iperione*: cfr. F. Hölderlin, *Iperione* cit., p. 101. Sul concetto di armonicamente opposto e sul *Wenn der Dichter...* in generale, cfr. M. Hiller, «*Harmonisch entgegengesetzt*». *Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008.

sentire l'Unità non sia, per lo spirito del poeta, mero istinto, sensibilità irriflessa, bensì apprensione libera che egli «agisce» anziché subire. Hölderlin scrive dunque che

l'iperbole di tutte le iperboli è il tentativo ultimo e il più audace dello spirito poetico, se esso riesce a compierlo nel suo procedere: quello di cogliere l'originaria individualità poetica, l'io poetico, un tentativo con cui lo spirito sopprime questa individualità e il suo puro oggetto, l'unico, il vivente, la vita armonica e attiva in modo alterno, e tuttavia deve farlo, poiché tutto ciò che lo spirito è nel suo agire deve esserlo con libertà e ciò necessariamente, nella misura in cui crea un mondo proprio e l'istinto appartiene naturalmente al mondo proprio entro cui si trova lo spirito, siccome dunque lo spirito deve essere tutto con libertà, allora si deve assicurare anche di questa sua individualità.³⁴

Sappiamo già in che modo ciò sia possibile. Non in maniera del tutto riflessiva («soggettiva», scrive Hölderlin nel testo), piuttosto contrapponendosi attivamente a una sfera esterna, da cui si possa astrarre e ottenere quello «stato d'animo puramente immateriale» che è la sensazione trascendentale, la risonanza [*Wiederklang*]³⁵ pura della sensazione originaria ancora irriflessa, l'individualità poetica ora posta di fronte a se stessa e autocosciente.

La *transzendente Empfindung* corrisponde dunque al piegarsi su di sé, al cogliersi della *Empfindung* originaria, attraverso il complesso percorso di cui si sono rapidamente schizzate le tappe. L'uso che Hölderlin fa qui del concetto di «trascendentale» è altro da quello schellinghiano, da quello fichtiano e si distanzia anche dall'accezione kantiana di «trascendentale», intesa almeno *strictu sensu*. Il riferimento a Kant, tuttavia, può fornirci indicazioni decisive per illuminare ulteriormente il filosofema.

Come detto, nel *Wenn der Dichter...* Hölderlin afferma che l'attività compositiva del poeta consiste in una sorta di «unificazione», di conciliazione secondo regole delle due componenti fondamentali della poesia, quella spirituale e quella materiale (un'ispirazione e una sfera materiale – un mondo – determinati). Introducendo la figura della sensazione trascendentale, l'autore precisa che non è possibile per il poeta procedere in quest'opera di unificazione e sintesi di determinatezze, se egli non ha, anzitutto, guadagnato la propria potenza *pura* di unificazione, la consapevolezza del chiasma tra sé e l'Uno-Tutto che è fonte della molte-

³⁴ In F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto...* cit., pp. 69-71.

³⁵ *Ibid.*, p. 97.

plicità delle unificazioni (poetiche) possibili. Detto altrimenti: comporre (cioè produrre *Einigkeiten* creative) è possibile solo una volta che si sia guadagnata la «matrice» di tutte le possibili *Einigkeiten*, quella cioè tra sé e l'*En diàpheron eautò*.

Mutatis mutandis, qualcosa di simile era stato sostenuto anche da Kant, in un contesto che è certamente altro rispetto a quello in cui si muovono le considerazioni hölderliniane, ma che risulta in ogni caso utile a illuminare la *transzendente Empfindung*.

Relativamente alla possibilità dei giudizi determinanti, Kant sostiene, come noto, che l'intelletto è in grado di svolgere il suo compito sintetico di unificazione (*Vereinigung*) del molteplice della sensibilità per mezzo delle categorie a priori solo alla condizione di presupporre la propria unità qualitativa, che preceda a priori tutti i concetti di unificazione³⁶. Nei fondamentali paragrafi 15-18 della *Critica della ragion pura*, questa unità qualitativa è individuata nell'«appercezione originaria» o *io penso*, per cui mezzo l'intelletto si coglie in quanto originaria attività sintetica, nella sua vitalità e spontaneità. L'*io penso* sta all'origine di ogni unificazione determinata del molteplice sensibile, rendendola possibile.

In merito alla figura dell'*io penso*, c'è un passaggio, da una nota nella sezione dedicata alla *Confutazione della prova di Mendelssohn riguardo alla permanenza dell'anima* (in cui Kant dimostra come l'intera psicologia razionale si basi sull'erronea applicazione della categoria di sostanza all'unità della coscienza), che vale la pena di esaminare. Kant scrive che la proposizione *io penso*:

esprime un'intuizione empirica indeterminata (*eine unbestimmte empirische Anschauung*), cioè una percezione (*Wahrnehmung*) (e quindi dimostra che alla base di tale proposizione esistenziale si trova già la sensazione, la quale appartiene così alla sensibilità), ma precede l'esperienza [...]. Una percezione indeterminata significa qui soltanto qualcosa di reale, che è stato dato solo per il pensiero in generale, perciò non come apparenza, e neppure come cosa in se stessa (noumeno), bensì un qualcosa che esiste effettivamente, e che è designato come tale nella proposizione: «io penso». È da osservare, infatti, che quando ho chiamato proposizione empirica la proposizione: «io penso», io non ho voluto dire con ciò, che in questa proposizione io sia una rappresentazione empirica: tale rappresentazione, piuttosto, è puramente intellettuale, poiché appartiene al pensiero in generale. Tuttavia, senza una qualche rappresentazione empirica, che fornisca la materia per il pensiero, l'atto: io penso, non potrebbe aver luogo; e l'elemento empirico è soltanto la condizione

³⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Torino, Einaudi, 1957, pp. 154-155.

per l'applicazione o per l'uso della facoltà intellettuale pura.³⁷

Come esplicita qui Kant, nell'atto dell'appercezione originaria l'intelletto si «piega su se stesso» e si percepisce nella propria potenza unificante, come *Einheit*, unità³⁸; proprio dall'appercezione deriva la rappresentazione «io penso».

Nel passaggio appena citato Kant precisa anche che tale rappresentazione si esprime nei modi di un'*intuizione empirica indeterminata*, precedente l'esperienza. Si tratta di un'*intuizione/percezione (Anschauung/Wahrnehmung*, afferente dunque alla sensibilità) *indeterminata* (cioè riferita al pensiero in generale, non ancora funzionalmente determinato) *ed empirica* quanto alla sua «attualizzazione» (nel senso che la rappresentazione *io penso*, in sé *non empirica*, può darsi solo come correlato di una rappresentazione *empirica*). Indeterminato in sé, l'io penso è *in atto* solo quando l'intelletto si determina funzionalmente per una conoscenza. La rappresentazione *io penso* espressa in quest'*intuizione empirica indeterminata* è dunque vuota: precedendo l'esperienza e con ciò ogni molteplice, essa si preclude la possibilità di qualsiasi contenuto di conoscenza, benché accompagni e fondi tutte le esperienze possibili. Ma proprio in questo limite di vacuità sta la sua potenza:

nell'immediatezza dell'appercezione originaria c'è come una memoria trascendentale (relativa cioè alle condizioni di possibilità dell'esperienza) della dimensione estetica. In questa memoria si stabilisce un filo analogico tra l'attualità della sensazione e quella dell'appercezione originaria, tra la vita percettiva e quella alla seconda potenza dell'intelletto [...]. Si tratta di un rammemorare ciò che non è mai accaduto e sempre sta per accadere [...], una memoria sempre in anticipo rispetto all'esperienza, dal momento che ne contiene le condizioni *a priori*.³⁹

Paradossale memoria dell'estetico che fa dell'appercezione origina-

³⁷*Ibid.*, pp. 434-436.

³⁸ Scrive F. Desideri, in *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, Genova, Il Melangolo, 2003, alla p. 114: «Nell'appercezione l'intelletto coglie se stesso. Il suo movimento non ha qui di fronte qualcosa di oggettivo, eppure significa nello stesso tempo una paradossale uscita da sé: un'uscita da sé in se stesso. Altrimenti non sarebbe sintesi. È sintetico, appunto, in quanto comprende l'istanza del molteplice esterno nella sua originaria relazione con le forme pure dell'intuizione. Solo così l'intelletto può curvarsi in se stesso auto-percependosi in una sorta di immanente trascendenza della vita percettiva. Nell'appercezione originaria si manifesta, allora, la vita propria dell'intelletto ossia quella coscienza di sé che produce la rappresentazione 'io penso'».

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

ria il luogo in cui l'intelletto esperisce la propria vita e potenza.

Sono questi, dunque, i termini secondo cui occorre indagare il pensiero kantiano, per riuscire a trarre spunti utili all'approfondimento della nozione hölderliniana. Volgendosi dal versante teorico a quello più propriamente estetico, c'è un luogo della *Critica della capacità di giudizio* che viene ancora in nostro aiuto.

Si tratta del paragrafo VII della *Einleitung* alla terza *Critica*, nel quale Kant definisce il giudizio di gusto «percezione riflessa», *reflektierte Wahrnehmung*⁴⁰, una forma intensificata del percepire che ritorna su se stesso come in una risonanza e che perciò «ha la forza di giudicare, conferendo senso a quanto attenzionalmente (e quindi selettivamente) costituisce il suo oggetto»⁴¹. Si può dire che il senso intero dell'estetica kantiana, il ruolo e il peso assegnati da Kant al giudizio riflettente per la filosofia in generale siano raccolti nella figura della percezione riflessa. Quando giudichiamo bello un oggetto – questo il senso della percezione riflessione – ciò è possibile perché nel cuore stesso della percezione si attiva un ritornare a sé, un risuonare e flettersi, che è l'acquisire coscienza (estetica) del libero gioco tra la nostra potenza immaginativa e le capacità unificanti dell'intelletto; detto altrimenti, dell'unità soggettiva delle nostre facoltà. In questa coscienza estetica che è il giudizio di gusto l'io esperisce il potenziamento della propria vitalità, quel «sentimento di agevolazione della vita» di cui parla ancora Kant al § 23 della *Critica della capacità di giudizio*.

Nel giudizio di gusto immaginazione e intelletto giocano liberamente tra loro, in nessun modo determinate funzionalmente per la conoscenza dell'oggetto che ha innescato il loro gioco: per questa ragione vale in Kant che la dimensione estetica è prototipica rispetto alla dimensione conoscitiva⁴².

Alla luce di quanto detto sin qui con Kant, torniamo alla sensazione trascendentale hölderliniana. Essa è risonanza della sensazione originaria, conoscenza e coscienza (che sorgono dal cuore stesso della sensazione!) dell'io poetico come *unito* al divino armonicamente opposto e della presenza del divino nell'io. Il poeta raggiunge, con la sensazione trascendentale, uno stato in cui la sua potenza di unificazione poetica è vivificata al massimo, poiché ricondotta al fondamento, all'*En diàpheron eautò* di cui anche l'io-

⁴⁰ Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* cit., al § VII della *Einleitung*, p. 125.

⁴¹ F. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Milano, Cortina, 2011, p. 73.

⁴² Cfr., per questo, tutto il capitolo III di F. Desideri, *Il passaggio estetico...* cit.

poeta è parte. Tale coscienza estetica della propria potenza di unificazione non è raggiunta a priori (l'io esce infatti da se stesso, si contrappone a un mondo che è alterità reale – non importa se immaginativa o meno – e ne astrae per trovare se stesso). Tuttavia, è potenza di unificazione non ancora funzionalmente determinata, uno «stato d'animo puramente immateriale», non ancora attualizzato in questa o quella unificazione poetica specifica. Ciò emerge chiaramente dalla dettagliata descrizione apofatica che *per viam negationis* riporta i tratti dell'*Empfindung* trascendentale al ritmo dei parallelismi *weder zu... noch zu...*. Hölderlin mostra nel suo testo, infatti, come nella sensazione trascendentale sia racchiuso *in unum* tutto ciò che *potrebbe essere* una relazione tra soggetto-poeta e mondo, tra soggetto e oggetto: essa è piacevole, e *insieme* unica, quieta, disinteressata, oscillante, sacra (cioè distanziata), bella, sublime. In breve, si tratta di tutte le principali modalità possibili di relazione dell'uomo col mondo, che il poeta sente ora – in forza del complesso tragitto che ha percorso nel suo intimo e che è qui descritto – tutte in se stesso. Pura dilatazione dell'animo del poeta alla totalità delle relazioni possibili al mondo, senza essersi ancora determinati per una modalità di relazione rispetto alle altre.

Ancora due elementi da sottolineare, prima di tirare le fila da quanto detto sin qui in merito alla sensazione trascendentale. La prima notazione riguarda il rapporto tra linguaggio e sensazione. È solo *dopo* l'acquisizione della *transzendente Empfindung* che il poeta approda al suo linguaggio, al componimento propriamente detto. Ciò si verifica quando, staccandosi dal puro stato d'animo immateriale che è l'*Empfindung*, egli si volge a una sfera determinata – a un mondo, a una porzione di vita – e da essa trae la sua *Sprache*⁴³. Da questo punto di vista, vale per Hölderlin che la dimensione del puramente estetico non solo non è sovrapponibile ma precede quella del linguistico.

Infine, una sottolineatura in merito alla questione della sensazione trascendentale come acquisizione della coscienza di sé da parte dell'io poetico, dunque come guadagno dell'autocoscienza. In base a quanto detto sin qui, si dimostra, per Hölderlin, che proprio l'estetico, cioè il ritornare su se stessa della sensazione originaria d'unità con tutte le cose sino a farsi sensazione trascendentale, sia l'alveo entro cui sorge l'autocoscienza. Anzi, la sensazione trascendentale è il farsi Sé dell'io poetico, e non può darsi

⁴³ Cfr. F. Hölderlin, *Se il poeta è anzitutto...* cit., pp. 91 ss.

nessuna autocoscienza se non nella forma di una autocoscienza estetica, cioè come sensazione trascendentale. Se a questo aggiungiamo, come scrive Hölderlin nel *Wenn der Dichter...*, che «il corso e la destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo in generale» è esattamente identico al corso e alla destinazione di ogni poeta, ne risulta che l'autocoscienza, lungi dall'essere processo di pura riflessività, tutto interno a un soggetto scevro di mondo, è sempre spiccatamente estetica, è percezione dell'io che risuona in se stessa facendolo in grado di cogliersi.

4. Conclusioni

Il progetto di scrivere delle *Nuove lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, che riprendessero Kant e facessero quel passo oltre il limite kantiano che Schiller non aveva avuto il coraggio di fare, resta consegnato alla citata lettera del 1794 di Hölderlin a Neuffer, e mai portato a compimento. Sarebbe stata un utile supporto, questa «analisi del bello e del sublime, che da un lato semplifichi quella kantiana e dall'altro lato la amplii»⁴⁴, per comprendere i termini del rapporto tra Hölderlin e il kantismo, in particolare l'estetica kantiana – benché nel 1794 l'orizzonte su cui si disponeva il pensiero hölderliniano fosse già diverso da quello del 1800.

Tuttavia, pur in assenza di questo importante riferimento, disponiamo di vari elementi utili a ricostruire gli estremi del ripensamento hölderliniano della dottrina di Kant.

Anzitutto, il rifiuto dell'intuizione intellettuale, nel 1800 con il *Wenn der Dichter...*, vale a riavvicinare Hölderlin a Kant facendogli prendere distanza da numerosi pensatori le cui posizioni, negli anni precedenti, egli aveva più o meno esplicitamente condiviso. Espungere la *intellettuale Anschauung* dal proprio strumentario concettuale significa per Hölderlin criticare l'impostazione schellinghiana, la sua filosofia dell'assoluto, la concezione dell'approccio dell'uomo all'Uno-Tutto come sospensione della propria coscienza e individualità, dissolvimento nell'infinità⁴⁵. Inoltre, Hölderlin si stacca da

⁴⁴ Id., *Sämtliche Werke...* cit., vol. 2, p. 551.

⁴⁵ Secondo R. Bodei (cfr. F. Hölderlin, *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 18) il riferimento polemico è precisamente lo schellinghiano *Sistema dell'idealismo trascendentale*, che è contemporaneo al *Wenn der Dichter...* Nel *Sistema*, Schelling costituisce l'intuizione intellettuale (definita come forma di sapere liberamente produttrice, in grado di dare a se stessa il suo oggetto e perciò, in questo senso, soggetto-oggetto) a organo dell'intera filosofia trascendentale. Di per sé l'intuizione intellettuale non appare; essa è trasformata in una sorta di idea regolativa per il pensiero e, nel *Sistema*, è l'intuizione estetica a certificarne l'effettiva presenza (nel famoso capitolo sesto, intitolato *Deduzione di un organo generale della filosofia, ovvero proposizioni fondamentali di filoso-*

una concezione della produzione poetica in cui l'inconscio gioca un ruolo fondamentale, com'è in Schelling, puntando piuttosto l'accento sulla perizia tecnica, la consapevolezza e l'opera quasi «artigiana» del poeta, sempre presente a se stesso attorno al suo componimento.

Allo stesso tempo, affermare la necessità dell'uscita fuori da sé dell'io e della contrapposizione a una sfera esterna per raggiungere l'identità con sé separa Hölderlin dalle posizioni di Fichte (in particolare, dal Fichte della *Dottrina della scienza* del 1794, che è verosimilmente l'unica *Dottrina della scienza* che, del ciclo fichtiano, Hölderlin abbia effettivamente studiato e approfondito)⁴⁶, avvicinandolo, piuttosto, a quelle del Kant della *Confutazione dell'idealismo* (dalla *Critica della ragione pura*).

Ma è in particolare col conio della figura della sensazione trascendentale che, ci pare, Hölderlin si riavvicina a Kant, nello specifico ad alcuni passaggi fondamentali dell'estetica kantiana. Nell'idea di una sensazione capace di risuonare in se stessa, di piegarsi su di sé sino a cogliersi e conoscersi pur senza essere conoscenza scissa dal sensibile, c'è l'eco delle notazioni kantiane sull'estetico come percezione riflessa, sull'appercezione originaria e il giudizio di gusto come «luoghi» in cui si fa sensibile il potenziamento della vitalità dell'io. C'è, inoltre, la convinzione che la sensazione originaria d'unità, con cui si accede all'Uno-Tutto, non possa essere alcunché di dogmatico: essa non resta in sé, bensì torna flettendosi su di sé per purificarsi (kantianamente?) in sensazione trascendentale. Occorre certo tener presente una differenza macroscopica, tra Hölderlin e Kant, con riferimento in specie alle loro estetiche: che quella hölderliniana è più orientata in senso «produttivo» e creativo, come estetica del genio, rispetto a quella kantiana che è eminentemente un'estetica della ricezione, del giudizio di gusto e delle sue condizioni di possibilità. Ciò non toglie, tuttavia, che si possano tracciare utili nessi tra le due.

È forse una via nuova per l'estetica, quella che schiude Hö-

fia dell'arte secondo i principi dell'idealismo trascendentale). Tuttavia occorre dire che, in base ai termini della critica hölderliniana all'intuizione intellettuale (annullamento della coscienza, armonia troppo immediata e unilaterale, carattere fittizio dell'unificazione) pare più probabile che Hölderlin si riferisse agli scritti schellinghiani del cosiddetto periodo «fichtiano» (essenzialmente, per noi, *Lettere su dogmatismo e criticismo* e *Dell'io*, le cui argomentazioni abbiamo brevemente analizzato sopra), piuttosto che all'assunzione in senso trascendentale del concetto, nel *Sistema*.

⁴⁶ Sul rapporto tra Hegel e Hölderlin il riferimento è senz'altro a V. Waibel, *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*, Paderborn, Schöningh, 2000.

derlin con la sensazione trascendentale, un percorso che il poeta si limita a sbizzare senza ulteriori approfondimenti, ma che fornisce suggestioni e prospettive ancora oggi al centro della ricerca estetologica, se è vero che, in generale, «l'esperienza si fa estetica nel momento in cui rivela una capacità riflessiva all'interno del percepire stesso»⁴⁷.

Riuscire a trarre un senso, una direzione, uno spunto dagli scritti hölderliniani, tanto più quando si tratta di scritti complessi come quello qui considerato, è impresa difficile, sempre esposta al rischio di fallimento e alla possibilità che proprio gli sforzi più grandi, di analisi, chiarificazione, commento, producano i risultati più risibili. Ci sentiamo tuttavia di condividere la posizione di Courtine, espressa nell'articolo più volte citato, che suona come giustificazione e insieme congedo per questo contributo, i cui esiti sta al lettore giudicare: «Je demeure [...] enclin à penser que les efforts conjugués des interprètes, accumulant peut-être résultats dérisoires sur résultats dérisoires peuvent contribuer à l'élucidation de ces essais»⁴⁸.

Proposal: 20/06/2010, Review: 15/08/2011, Publication: 04/02/2012

⁴⁷ F. Desideri, *La percezione riflessa* cit., p. 73.

⁴⁸ J.-F. Courtine, *op. cit.*, p. 98.