

Franco Toscani
(Piacenza)

Natura, poesia e filosofia in Hölderlin e in Hegel

Agli amici Remo Bodei,
Daniele Bonelli e Attilio Finetti

ABSTRACT. The study addresses essential aspects of the works of Hölderlin and Hegel, highlighting the affinities and differences between the two with regard to their approach to pantheism, the question of beauty and the concept of 'truth as a whole'. The essay also investigates differences and similarities in their interpretation of Heraclitus and the One-All, their conception of the tragic, their approach to the relationship between man and nature, and their aspiration for a genuine cultural, ethical, and political revolution. Finally, the essay delves into the differences between Hegel's 'logic' and Hölderlin's 'poetic logic', as well as the different paths the two great authors followed in their shared love for 'free truth'.

1. Hölderlin, la filosofia del suo tempo e l'Uno-Tutto

Il rapporto fra i due amici Hölderlin e Hegel scava in profondità dal punto di vista filosofico, come dimostra anche una lettera di Hölderlin a Hegel del 26 gennaio 1795, in cui si trova un'importante valutazione della filosofia di Fichte (col riferimento alla prima edizione della sua *Wissenschaftslehre*, 1794), di cui il giovane poeta seguì le lezioni universitarie a Jena nel 1794 e nel 1795. Hölderlin si confronta filosoficamente con Fichte, a partire dalla teoria di quest'ultimo, per il quale l'Io è in lotta continua contro gli ostacoli del mondo, è in opposizione al mondo e 'pone' ogni realtà, anche sé stesso; al di fuori di questa attività dell'Io assoluto con sé stesso non c'è nulla.

Ora, nella lettera a Hegel del 26 gennaio 1795 l'Io assoluto fichtiano viene equiparato alla sostanza di Spinoza:

il suo Io assoluto (= la sostanza di Spinoza) contiene ogni realtà; è tutto, e fuori di lui non è nulla, per questo Io assoluto non c'è dunque

oggetto alcuno, perché altrimenti non tutta la realtà sarebbe in lui; ma una coscienza senza oggetto non è pensabile, e se io stesso sono quell'oggetto, in quanto tale sono necessariamente limitato, fosse pure anche solo nel tempo, dunque non assoluto; dunque nell'Io assoluto non è pensabile coscienza, come Io assoluto io non ho coscienza, e nella misura in cui non ho coscienza non sono nulla (per me), dunque l'Io assoluto non è Nulla (per me).¹

Su tale valutazione hölderliniana – che costituisce il punto di partenza per la comprensione degli sviluppi della filosofia postkantiana e dell'idealismo tedesco in particolare – osserva giustamente Luigi Reitani nel suo commento a questa lettera:

L'equivalenza stabilita da Hölderlin tra l'Io assoluto fichtiano e la sostanza di Spinoza può [...] apparire arbitraria e paradossale, e tuttavia coglie il fatto che il ragionamento fichtiano si basa su un radicale rovesciamento del pensiero di Spinoza, lasciandone però immutata l'idea centrale di una totalità immanente che non può essere fondata. (PTL: 1605)

Nel *Prólogo. Constelaciones* al volume *Hegel y Hölderlin, una amistad estelar*, anche Ana Carrasco-Conde, Laura Anna Macor e Valerio Rocco Lozano insistono correttamente su questa lettera del 26 gennaio 1795, da interpretare come «punto de partida teórico desde el que entender la evolución de cada uno de ellos»².

Per comprendere cosa significò il confronto con la filosofia fichtiana da

¹ Friedrich Hölderlin: Prose, teatro e lettere. A cura di Luigi Reitani. Milano 2019: 948. In questa raccolta le *Lettere* sono tradotte da Andreina Lavagetto. L'opera sarà d'ora in poi citata con la sigla PTL. Sugli anni 1794-1795, cruciali nella formazione del pensiero filosofico hölderliniano nel costante confronto col pensiero fichtiano e con le elaborazioni del suo amico Hegel, si veda Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992. Cfr. anche Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*. Frankfurt/M. 2004.

² Cfr. *Hegel y Hölderlin, una amistad estelar*. Eds. Ana Carrasco-Conde, Laura Anna Macor, Valerio Rocco Lozano. Madrid 2021: 15. L'opera sarà d'ora in poi citata con la sigla HYH.

parte di Hegel e di Hölderlin, occorre considerare lucidamente quanto rileva Remo Bodei nel suo splendido saggio *Hölderlin: la filosofia e il tragico* (1980 e 1989), che negli anni Ottanta del XX secolo introdusse una fortunata edizione italiana di alcuni scritti teorici del poeta svevo:

Azione, rifiuto della passività e della pura sofferenza, è la parola d'ordine della filosofia fichtiana, lotta per superare continuamente i limiti del reale, per piegare la durezza e l'opacità del 'non-io'. L'idealismo – al contrario del 'realismo' o 'dogmatismo' – è la scelta di non sopportare passivamente gli impedimenti e i vincoli del mondo sussistente. Esso è il corrispettivo teorico di quella rivoluzione che in Francia si svolge nella realtà, il reiterato *plus ultra* verso la 'libertà', ossia la diminuzione progressiva dei condizionamenti esterni e interni alla natura umana.³

Nel frammento *Hermokrates an Cephalus* (*Ermocrate a Cefalo*) – risalente probabilmente alla primavera-estate 1795, e che è forse un abbozzo del saggio promesso a Niethammer per la sua rivista 'Philosophisches Journal', che aveva posto al centro del suo programma la possibilità di costruire sistemi filosofici – Hölderlin accenna al fatto di aver finora sempre creduto all'idea fichtiana «che l'uomo nel suo sapere e agire necessita di un progredire infinito, di un tempo illimitato, per avvicinarsi all'illimitato ideale» (cfr. PTL: 689).

In seguito, soprattutto nel romanzo epistolare *Hyperion oder der Eremit in Griechenland* (la cui prima stesura risale al 1793 e la cui stesura definitiva è databile fra il 1797 e il 1799) e nella tragedia incompiuta *Der Tod des Empedokles* (pervenutaci in tre redazioni successive composte tra il 1797 e il 1799), Hölderlin suggerisce un'alternativa filosofica sia rispetto all'idealismo fichtiano, troppo 'in contraddizione col mondo' e in rapporto di dominazione

³ Remo Bodei: *Hölderlin: la filosofia e il tragico*. In: Friedrich Hölderlin: *Sul tragico*. Trad. di Gigliola Pasquinelli e Remo Bodei, con un saggio introduttivo e a cura di Remo Bodei. Milano 1989: 7-71, qui 9. Di questo saggio uscì anche l'edizione spagnola: Remo Bodei: *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*. Madrid 1990. Sulla interpretazione di Bodei e sulle edizioni italiane degli scritti teorici di Hölderlin, si veda il documentato e penetrante saggio di Laura Anna Macor: *Traducir para interpretar. Las ediciones italianas de los escritos teóricos de Hölderlin* (HYH: 121-146).

e inimicizia nei confronti della natura, sia rispetto alla *ästhetische Erziehung des Menschen* proposta da Schiller; inoltre, egli rivendica l'eredità dello *ἐν καὶ πᾶν* della tradizione greca antica di Empedocle e dei pensatori presocratici, quell'Uno-Tutto – già ripreso in età moderna da Lessing contro i concetti teologici ortodossi – che «di per sé, non è un Io» e che si può chiamare Dio (come leggiamo in una lettera da Hauptwil al fratello Karl della metà marzo 1801, cfr. PTL: 1206).

È questo un Dio riferibile anche alle posizioni di Spinoza e di Giulio Cesare Vanini, al quale Hölderlin dedicò una poesia, *Vanini*, scritta fra il 1797 e il 1799, che Schiller rifiutò di pubblicare:

Empio osarono dirti? Con anatemi / oppressero il tuo cuore e ti legarono / e ti dettero alle fiamme, / o sacro uomo! oh, perché non riscelesti // in fiamme dal cielo, il capo / dei blasfemi a colpire e non chiamasti l'uragano, / che le ceneri dei barbari / fuori della terra, fuori della patria gittasse! // Eppure, quella che vivo amasti e ti accolse / morente, la sacra Natura si scorda / l'agire degli uomini, e i tuoi nemici / tornarono come te nell'antica pace (*der alte Frieden*).⁴

Vanini è una poesia commovente e struggente, denunciante senza remore la violenza istituzionale e ideologico-religiosa dei «barbari» e «blasfemi» della Santa Inquisizione Cattolica, dedicata significativamente al filosofo panteista italiano (*beiliger Mann!*), condannato e morto sul rogo a Tolosa nel 1619 (dopo che gli fu strappata la lingua e che fu accecato), che osò amare la riconciliatrice *heilige Natur*. Come è stato da più parti rilevato, sia in Hölderlin sia in Hegel la concezione e il forte senso del *destino* (*Schicksal*) hanno anche una risonanza e una radice spinoziana panteista.

Noi ci siamo strappati allo *ἐν καὶ πᾶν* e siamo venuti in dissidio con la natura; si tratta però, come ribadisce l'*Hyperion*, di ritrovare la nostra unità col Tutto, di «unirci con la natura ad un Tutto infinito», di riconoscere

⁴ Friedrich Hölderlin: *Vanini*. In: *id.*: Poesie. A cura di Giorgio Vigolo. Milano 1986: 34-35. Per un'altra traduzione italiana della medesima poesia, si veda Friedrich Hölderlin: Tutte le liriche. Edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di Luigi Reitani. Con uno scritto di Andrea Zanzotto. Milano 2001: 686-687. D'ora in poi quest'opera sarà citata con la sigla TL.

l'impossibilità di una separazione e di un isolamento assoluti dell'uomo rispetto alla natura.

Commenta tutto ciò Bodei in Hölderlin: la filosofia e il tragico:

Non dominio del soggetto sul mondo (idealismo), né dominio del mondo sul soggetto (realismo), né, come sarà nello Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, indifferenza quantitativa di soggetto e oggetto, ma un rapporto di eguaglianza e compenetrazione, per arduo che sia. Né titanismo, violenza dell'uomo sulla natura, dunque, né sottomissione dell'uomo alle sue forze incontrollabili, senso di caducità per la 'distruzione completa' a cui essa ci sottopone, ma ἐν καὶ πᾶν.⁵

Rispetto alla lettura che del panteismo spinoziano avevano dato Schelling e Hegel, la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin cerca un'altra via. Come rileva Emanuele Dattilo nel suo libro *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo* (2021),

si tratta di recuperare, per Hölderlin, come per il suo amico e sodale Isaak von Sinclair, una nozione diversa di Dio e dell'Assoluto, e quindi del pensiero, che non è assolutamente identificabile con un soggetto o con una coscienza: 'Il Dio onnipresente è il Dio di Spinoza: esso non ha coscienza'.⁶

Non sappiamo in che misura Hölderlin conoscesse l'opera di Spinoza, ma il suo interesse precoce per il panteismo spinoziano (ampiamente diffuso e discusso nella cultura filosofica e letteraria del suo tempo) è certo e sicuramente egli conosceva l'opera del filosofo olandese attraverso la raccolta di scritti di Friedrich Heinrich Jacobi *Über die Lehre des Spinoza*, uscita nel 1785 e di cui possedeva una copia della seconda edizione accresciuta del

⁵ Bodei: Hölderlin: la filosofia e il tragico (cit. nota 3): 16-17.

⁶ Emanuele Dattilo: *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*. Vicenza 2021: 77. Sulla figura di Sinclair si veda: Hannelore Hegel: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Idealistischen Philosophie*. Frankfurt/M. 1971; Otto Pöggeler: *Sinclair, Hölderlin, Hegel*. In: «Hegel-Studien» 8.1973: 9-53; Christoph Jamme: *Isaak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*. Bonn 1988; Remo Bodei: *Un documento sulle origini dell'idealismo. Le note filosofiche di Isaak von Sinclair*. In: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» serie III, 2.1972/2: 703-735.

1789, dove tra l'altro, nello scambio epistolare tra Jacobi e Moses Mendelssohn, era contenuta l'adesione tarda allo spinozismo espressa da Lessing nei dialoghi avuti con Jacobi nel luglio 1780.

In una lettera alla madre da Tübingen del 14 febbraio 1791 sono evidenti da un lato l'insoddisfazione del giovane ospite dello *Stift* per le argomentazioni o «prove razionali» portate dalla teologia ufficiale a sostegno dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima e dall'altro la sua peculiare tensione al divino, attraverso la «fede del cuore»:

Ho intuito presto [...] che quelle *prove razionali* dell'esistenza di Dio, e anche dell'immortalità, erano così imperfette da poter essere rovesciate, per intero o almeno nelle loro parti principali, da avversari abili e acuti. A quell'epoca ho avuto fra le mani scritti su e di *Spinoza*, un grande e nobile uomo del secolo scorso, e tuttavia *negatore di Dio* secondo rigorosi principi. Ho trovato che, a ben guardare, con la *ragione*, la *fredda* ragione abbandonata dal cuore, *non si può che* approdare alle sue idee, se si vuole spiegare tutto. Ma mi restava la fede del cuore, al quale è inconfutabilmente dato il desiderio dell'eternità, di Dio. Ma non dubitiamo forse, sopra tutto, proprio di ciò che *desideriamo?* (PTL: 858)

Questa peculiare tensione hölderliniana al divino non verrà mai meno e si esprimerà sempre antidogmaticamente, molto liberamente, al di là delle dottrine e posizioni delle religioni positive ufficiali, facendo tesoro della lezione e dell'eredità del pensiero di Spinoza.

2. *L'essenza della bellezza tra dissonanze e armonia. Hegel, Hölderlin ed Eraclito*

Nel suo *De arte poetica liber* (*L'arte poetica*, vv. 333-334) Orazio aveva scritto: «Aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae» («I poeti / si studiano di essere utili oppure divertenti, / o di scrivere cose sia piacevoli / sia buone per la vita») ⁷. Rispetto a ciò, Hölderlin cerca una via fondata sul nesso più stretto tra arte e filosofia, sentimento e pensiero, estetica e vita; egli soprattutto mira ad una nuova

⁷ Quinto Orazio Flacco: *De arte poetica liber* (*L'arte poetica*). In: *id.*: *Tutte le poesie*. Trad. di Carlo Carena, a cura di Paolo Fedeli. Torino 2009: 684-685.

concezione della bellezza, meno pura e ideale rispetto alla sua stessa precedente concezione coltivata da giovanissimo, più drammatica e in tensione, che si dà sempre nell'ambito dei conflitti, delle contraddizioni laceranti e delle dissonanze della realtà, sempre nella relazione con l'impuro e con l'aor-gico. È un'idea di bellezza maturata con ogni probabilità nel clima della *philosophische Gemeinschaft* con Hegel nel periodo francofortese.

Nella *Vorrede* all'*Hyperion* l'autore mette sull'avviso i suoi lettori circa una duplice possibile errata lettura del suo libro, che da un lato non va letto esasperando l'aspetto razionalistico-dottrinale e dall'altro non va considerato 'con eccessiva leggerezza':

Chi solo assapora il profumo della mia pianta, non la conosce, e chi ne raccoglie il frutto per solo imparare qualcosa, neppure la conosce. La risoluzione delle dissonanze in un determinato carattere (*die Auflösung der Dissonanzen in einem gewissen Charakter*) non si presta alla pura riflessione, né al vano piacere. (PTL: 35)

Il tema decisivo delle *Dissonanzen der Welt* torna non a caso anche nell'ultima pagina dell'*Hyperion* (II, 2), dove è strettamente legato a quello della *Versöhnung* (parola-chiave, sino all'ultimo, anche della riflessione hegeliana, sia pure in un senso un po' diverso e più razionalistico rispetto a quello, più cosmico e attinente al rapporto uomo-natura, attribuitole dal poeta svevo): «Le dissonanze del mondo sono come i dissidi degli amanti. La riconciliazione (*Versöhnung*) è nella stessa discordia (*Streit*) e tutto ciò che si è separato (*alles Getrennte*) si ricongiunge» (PTL: 198). Da ciò, da questo essenziale *saber(se) en la negatividad* prende avvio il saggio di Ana Carrasco-Conde, *Dissonancias del mundo: Hegel, Hölderlin y el saber(se) en la negatividad*, nel libro *Hegel y Hölderlin, una amistad estelar* (cfr. HYH: 35-54).

L'armonia che in sé risolve le disarmonie rinvia per Hölderlin all'ineludibilità di queste ultime. Il poeta infatti considera «tutte le corde» (*alle Töne*), componendo in un «ordine nascosto» dissonanze e accordi (*Streit und Einklang*)⁸.

⁸ Friedrich Hölderlin: Iperione o Peremita in Grecia. A cura di Giovanni Vittorio Amoretti. Milano 1981: 69.

Per Hyperion, soltanto i greci potevano inventare, con Eraclito, un «grande motto» (*das große Wort*) come lo ἐν διαφέρον ἐαυτῶ (*das Eine in sich selber unterschiedne*, «l'Uno in sé stesso differenziato»), perché esso è *das Wesen der Schönheit* («l'essenza della bellezza»), *das Ideal der Schönheit* («l'ideale della bellezza»)⁹.

Hölderlin si riferisce qui soprattutto ai frammenti 8, 51 (ripreso a suo modo anche da Platone nel *Simposio*, 187 a) e 54 di Eraclito: «L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia»; «Non comprendono come, pur discordando in sé stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira»; «l'armonia nascosta vale più di quella che appare (ἀρμονίη ἀφανής φανεροῆς κρείττων)»¹⁰.

I motivi eraclitei della *concordia discors*, dell'unità e complementarità degli opposti che caratterizzano tutte le esperienze della vita, del πόλεμος padre di tutte le cose sono qui esplicitamente ripresi e rendono concreto il desiderio struggente di Hyperion di 'essere uno con tutto ciò che vive', di vivere in accordo con gli elementi della φύσις, come fecero gli antichi greci.

Nella sua profonda unità nella diversità, il mondo ha una dimensione dinamica e l'uomo avverte in sé tutte le 'forze del suo essere' che 'giocano l'una con l'altra come i colori dell'arcobaleno', oscillando essenzialmente tra il dolore e la gioia dell'esistenza, grazie a cui si dà la bellezza nella sua pienezza. Il *Verstand* e la *Vernunft* hanno un estremo bisogno della 'bellezza dello spirito' (*Geistesschönheit*) e della 'bellezza del cuore' (*Herzensschönheit*), senza le quali l'intelletto e la ragione rimangono ciechi, privi di scopo. Anche nell'epistolario, assai ricco di spunti e schizzi filosofici stimolanti, Hölderlin ritorna su questa tematica; ad esempio, in una lettera al fratello da Francoforte del 2 giugno 1796, egli riprende la distinzione kantiana tra intelletto e ragione e il discorso sull'«ideale della bellezza», soffermandosi – dopo aver citato e commentato un passo di Goethe nell'*Ifigenia in Tauride*, secondo cui «piacere e amore sono le ali / per grandi imprese» – sul

⁹ Cfr. Friedrich Hölderlin: Iperione o l'eremita in Grecia. A cura di Laura Balbiani, con un saggio introduttivo di Giuseppe Landolfi Petrone. Milano 2015: 288-295.

¹⁰ Eraclito: Frammenti 8, 51, 54 DK. In: I presocratici. Testimonianze e frammenti. Tomo I. A cura di Gabriele Giannantoni. Roma; Bari 1986: 197, 208, 209.

«conflitto fra il tendere verso l'assoluto e il tendere verso la limitazione» (cfr. PTL: 998-999).

Nel frammento *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796-1797), steso da Hegel e con ogni probabilità condiviso dagli altri due amici dello *Stift* tubinghese, veniva analogamente valorizzata una filosofia estetica e si deploravano gli uomini senza senso estetico, destinati solo a compilare tabelle e registri, alla pratica del mero pensiero calcolante, condannati a essere poveri di spirito.

La *strebende Vernunft* di Hyperion, indissolubilmente congiunta alla *Schönheit*, anela alla totalità, al 'vero come intero'. La tensione alla totalità è forte ed evidente, ad esempio, anche in *Der Rhein (Il Reno)*: «I figli della terra, come la madre, / amano il Tutto (*Allliebend*) e il Tutto anche ricevono / senza sforzo, i felici (*die Glücklichen*)»¹¹.

Questa tensione alla totalità e al vero indissolubilmente congiunto al bello, al buono e all'utile si esprime anche nel *Fragment von Hyperion*, in una frase dall'intenso sapore romantico e che anzi rappresenta l'aspetto migliore del romanticismo: «*Wir sind nichts; was wir suchen, ist alles*» («Noi non siamo nulla; ciò che cerchiamo è tutto») (PTL: 29). È il programma degli amici stellari dello *Stift* e di tutti coloro che tentano il dire essenziale, più dicente.

Di lì a qualche anno, con una curvatura più nettamente filosofico-scientifica, anche Hegel, nella *Phänomenologie des Geistes* (scritta nel 1806 e pubblicata nel 1807), manifesta apertamente una grande tensione filosofica alla totalità, scrive che 'il vero è il Tutto' (*das Wahre ist das Ganze*), ma egli sembra prendere severamente le distanze – oltre che da Schelling, Schiller, Schleiermacher e Jacobi – anche da Hölderlin (per il quale i temi del bello, dell'amore, dell'entusiasmo e della religiosità restano fondamentali), quando afferma che la filosofia deve garantire essenzialmente *Einsicht*, discernimento, comprensione concettuale, penetrazione, *Begriff*, freddezza razionale e non *edificazione* (*Erbauung*), la quale punta invece a suo dire su bello, sacro, eterno, religione e amore:

Il bello, il sacro, l'eterno, la religione e l'amore diventano adesso l'esca

¹¹ Hölderlin: Poesie (cit. nota 4): 202-203.

più idonea per suscitare la voglia di abboccare; non il concetto, ma l'estasi, non la fredda e progressiva necessità della cosa (*Sache*), ma l'ardente entusiasmo (*die gärende Begeisterung*) deve costituire l'atteggiamento in grado di sostenere e diffondere la ricchezza della sostanza. [...] La filosofia deve però guardarsi dal voler essere edificante (*erbaulich*).¹²

In realtà, come dimostrano anche le ricerche e i tentativi condotti nei suoi scritti teorici, Hölderlin ha sempre avuto un'alta considerazione dei compiti della filosofia e delle esigenze del pensiero, ma non ha mai disgiunto questi aspetti dalle altre facoltà e dimensioni dell'uomo, ha sempre cercato di tenere insieme le esigenze del pensiero, della poesia, dell'arte, della religione, della bellezza, dell'amore. La forza del pensiero e quella dei sentimenti, il razionale e l'extrarazionale sono per lui inseparabili e tutta la sua opera lo dimostra.

Hegel sottolinea poi, nel conseguimento del 'vero come intero', il ruolo dell'«immane potenza del negativo» (*die ungeheure Macht des Negativen*) e pone l'esigenza profonda, ineludibile per la vita dello spirito (*das Leben des Geistes*), di sopportare e valutare il peso e la forza del negativo:

La vita dello spirito [...] non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione (*Verwüstung*), ma è quella vita che sopporta (*erträgt*) la morte e si mantiene in essa.

Lo spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare sé stesso nella disgregazione (*Zerriksenheit*) assoluta. Lo spirito è questa potenza (*Macht*), ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso (*dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt*). Tale soggiorno (*Verweilen*) è il potere magico (*die Zauberkraft*) che converte il negativo nell'essere.¹³

¹² Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Prefazione alla Fenomenologia dello spirito. Trad. e a cura di Vincenzo Cicero. Milano 2011: 68-69, 56-59. Sul tema della 'filosofia edificante' si veda il saggio di Vicente Serrano: Sobre Spinoza en Hegel y Hölderlin y la filosofía edificante (HYH: 251-264).

¹³ Cfr. Hegel: Prefazione alla Fenomenologia dello spirito (cit. nota 12): 84-87.

La ‘vita dello spirito’ di Hölderlin a un certo punto si spezzò drammaticamente e cedette al peso travolgente del negativo, mentre Hegel costruì l’intera sua esistenza filosofica sulla insistenza nella *Zauberkraft* del pensiero.

Anche Hegel, come Hölderlin, ha mantenuto sino all’ultimo un rapporto simpatetico col pensiero eracliteo. Ad esempio, nella sua *Wissenschaft der Logik* (*Scienza della logica*, 1812-1816) valorizza *de[n] tiefsinnige[n] Heraklit* («il profondo Eraclito») per avere messo in rilievo «il più alto concetto totale del divenire» (*der höhere totale Begriff des Werdens*) e apprezza l’eraclitea «unità degli opposti» (*Vereinigung der Entgegengesetzter*) come «un risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l’intelletto»¹⁴. Nella *Wissenschaft der Logik* Eraclito viene ricompreso nella filosofia speculativa hegeliana e il principio del divenire rientra come un tassello nella *Logik*, «dopo l’essere e dopo il nulla». Infatti, «ciò che veramente *permanes*» (*das wahrhaft Bleibende*) per Hegel non è la natura, ma il concetto (*Begriff*)¹⁵.

Anche nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (tenute già a Jena nel 1805-1806, proseguite a Heidelberg nel 1816-1817 e nel 1817-1818, poi a Berlino nel 1819, 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828, 1829-1830, 1831 e pubblicate postume nel 1833-1836 da Karl Ludwig Michelet) quello di Eraclito è per Hegel un grande pensiero, nel quale si trova però «ancora qualcosa di astratto» (*es ist noch abstrakt*): «La sua filosofia ha l’aspetto d’una filosofia naturale; certo il suo principio è logico, ma viene compreso in maniera naturale, come processo universale della natura (*als der allgemeine Naturprozess*)»¹⁶.

Nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* troviamo un brano illuminante sulla considerazione hegeliana di Eraclito:

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik I*. In: *id.*: *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969ss. (di seguito citato con W). W 5: 84, 20; *id.*: *Scienza della logica*. Vol. 1. Trad. di Arturo Moni, introduzione di Leo Lugarini. Roma; Bari 1978: 87, 14.

¹⁵ Hegel: *Wissenschaft der Logik I* (cit. nota 14): 26; *id.*: *Scienza della logica*. Vol. 1 (cit. nota 14): 20.

¹⁶ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. W 18: 324, 338; *id.*: *Lezioni sulla storia della filosofia*. A cura di Roberto Bordoli, Roma; Bari 2013: 149-150, 154.

Was uns von der Heraklitischen *Philosophie* berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend, aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Er ist die Vollendung des bisherigen Bewußtseins – eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist oder das Wesen der Idee, das Unendliche ausspricht, was es ist.¹⁷

Insomma, per quanto venga assai apprezzato dal punto di vista storico-filosofico, il pensiero di Eraclito in Hegel viene riassorbito nel grande gioco della sua *Spekulation* e della *Wissenschaft der Logik*, finalizzato alla costruzione del sistema; in Hölderlin, invece, il pensiero di colui che venne definito 'l'oscuro' (ὁ σκοτεινός) risplende di luce propria in tutta la sua potenza sorgiva e rinvia al primato indiscusso della φύσις, entro la quale soltanto si danno tutti i giochi (anche logici) umani.

3. La peculiare religiosità di Hölderlin e di Hegel nella fase giovanile

A proposito della «mutua influencia entre los amigos estelares» (cfr. HYH: 15), non si danno sovente amicizie così genuine, intime e profonde, così prive di invidia e di ogni meschinità tra persone di genio. Fu proprio questo il caso fortunato e commovente della *Freundschaft* giovanile fra Hegel e Hölderlin.

Quest'ultimo – nella lettera del 24 ottobre 1796 con cui proponeva al suo amico di raggiungerlo a Francoforte per svolgere il lavoro di precettore che gli aveva procurato (cosa che poi avverrà) – gli rammenta il senso e il valore della loro amicizia, presentandosi in questo modo:

Una persona che, pur fra disordinate metamorfosi della sua condizione e del suo carattere, ti è rimasta fedele col cuore, la memoria e lo spirito, e ti sarà amica con maggior profondità e calore che mai, e dividerà con te, pronta e gioiosa, ogni predilezione del tuo essere e ogni evento della vita, e alla cui felice condizione non manca nulla, se non tu, quella persona abiterà non lontano da te, se verrai qui. Davvero, caro, ho bisogno di te, e credo di poterti essere utile a mia volta. (PTL: 1010)

¹⁷ Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (cit. nota 16): 323. Non abbiamo rintracciato questo brano nella traduzione italiana, già citata, di questo testo.

Colpiscono tante cose in questa lettera e in questa amicizia *im Geist*, fra esse soprattutto l'affetto sincero, la stima profonda, la gioiosità e il senso di reciprocità, la consapevolezza della reciproca fruizione, del fatto che ciascuno degli amici dà e insieme riceve, in un rapporto che non è mai a senso unico, ma è sempre fresco, vitale e brillante, senza gerarchie prestabilite e senza dipendenze unilaterali.

La *philosophische Gemeinschaft* tra Hölderlin e Hegel¹⁸ durante la loro intensa frequentazione a Frankfurt tra il 1797 e il 1798 si avverte ad esempio in uno scritto di Hölderlin di incerta datazione (ma sicuramente composto fra il 1796 e il 1799) come il frammento *Über Religion (Sulla religione, PTL: 713-719)*, in cui vengono affrontati temi che si incrociano con quelli trattati negli scritti teologico-filosofici giovanili di Hegel.

In questo frammento hōlderliniano la religione esprime il sentimento di unità con tutto ciò che vive e sorge, quando ci solleviamo al di sopra della sfera della necessità immediata e della mera soddisfazione del bisogno, nel momento in cui l'essere umano sente un 'più infinito nesso' (*unendlichere Zusammenhang*) col mondo che lo circonda, l'esigenza di un 'appagamento più infinito', di una 'vita più alta', di un legame vivificante e più intimo col Tutto. È la religione dell'immenso Tutto e del nostro intimo legame con esso.

Gli antichi greci avvertivano ancora questo legame, mentre noi moderni,

in verità, delle sottili e infinite relazioni della vita abbiamo in parte fatto una morale arrogante, in parte una vana etichetta o un futile codice di gusto, e con questi nostri ferrei concetti ci riteniamo più illuminati degli antichi, per i quali questi delicati rapporti erano religiosi, vale a dire tali da dover essere considerati non tanto in sé e per sé, quanto dal punto di vista dello *spirito* dominante nella sfera in cui si stabiliscono. Appunto in questo risiede quel superiore illuminismo, che in gran parte a noi manca. Quei rapporti delicati (*jene zarten*

¹⁸ Su di essa si veda fra l'altro Christoph Jamme: 'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Bonn 1983; Johann Kreuzer: Hölderlin im Gespräch mit Hegel und Schelling. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 31.1998-1999: 51-72.

Verhältnisse) e infiniti devono essere considerati dal punto di vista dello spirito dominante nella sfera in cui hanno luogo. (PTL, 715-716)

In questo brano sono particolarmente rilevanti, fra l'altro, da un lato l'accento fortemente critico alla «morale arrogante» dei moderni e, d'altro lato, quello al «superiore illuminismo» che tanto ci manca. Qui Hölderlin sembra voler sviluppare una teoria della religione intesa come un processo essenzialmente mitico-poetico, lontana da ogni concezione positiva e istituzionale della religione, analogamente a quanto avviene in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 1798-1799) e nel *Systemfragment* (*Frammento di sistema*, 1800) di Hegel.

In quest'ultimo scritto, per Hegel la religione non è «elevazione» (*Erhebung*) dell'uomo da finito (*das Endliche*) a infinito (*das Unendliche*), perché tra finito e infinito la *Trennung* (*separazione*) è assoluta, ma – con una sottile ma fondamentale distinzione – è *Erhebung* «da vita finita a vita infinita» (*vom endlichen Leben zum unendlichen Leben*), dove *das unendliche Leben* può essere chiamato il *Geist*. I nessi molto stretti con quanto viene affermato nel frammento hölderliniano *Über Religion* e col suo modo antidogmatico d'intendere la problematica religiosa sono evidenti. Nel *Systemfragment* hegeliano del 1800 la filosofia termina con la religione per la possibilità di elevarsi alla vita infinita, riconoscendo però – con una decisiva influenza kantiana – le «illusioni» (*Täuschungen*) della ragione e ponendo quindi «il vero infinito» (*das wahre Unendliche*) fuori dell'ambito della ragione stessa¹⁹.

Nel frammento *Über Religion* Hölderlin accenna alla pluralità delle religioni, sorgente a partire dalle diverse 'sfere' di esistenza in cui gli uomini si trovano a vivere; ogni religione esprime legittimamente il proprio Dio nell'ambito di queste diverse 'sfere' e può comprendere queste differenze, aprirsi empaticamente ad esse e quindi alle altre religioni. Ciò può consentire – al di là dei dogmatismi e degli irrigidimenti delle varie religioni positive, al di là degli aspetti tirannici e dispotici presenti nelle religioni storiche – l'*unificazione* delle religioni in una religione celebrante (sulla scorta delle

¹⁹ Tutte le citazioni riportate dal *Systemfragment* del 1800 sono tratte da Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Systemfragment von 1800*. W 1: 419-427; *id.*: *Scritti giovanili*. A cura di Edoardo Mirri. Napoli; Salerno 2015: 616-623.

idee di Lessing e di Herder) l'attingimento di una divinità comune, «una comune vita superiore, la festa della vita» (PTL: 717), il Dio del cuore e della coscienza, il divino inteso (in un senso molto vicino a quanto Herder aveva sostenuto in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791) come «la grande connessione di tutte le cose» (cfr. il commento di Reitani a *Über Religion*, PTL: 1492-1493).

È dunque possibile comprendere e accettare le rappresentazioni religiose limitate del divino, ma nel contempo oltrepassare l'inevitabile limitatezza dei diversi modi di rappresentazione del divino in un «armonico insieme dei modi di rappresentazione» che è pure «un armonico insieme dei modi di vita» (cfr. PTL: 719). L'esigenza di una nuova religione fondata sulla «comunanza dei cuori» e degli spiriti (in cui ciascuno riconosce nella vita interiore dell'altro il riflesso della vita divina) e di un nesso stretto fra rigenerazione etico-religiosa e rigenerazione politica è fondamentale anche negli scritti del giovane Hegel. Con ciò, riprendendo alcune indicazioni di Lessing, Hölderlin avanza già la prospettiva di quel che oggi chiamiamo dialogo interreligioso e che è tuttora di decisiva importanza per garantire la convivenza tra i popoli e la pace nel mondo²⁰.

Hölderlin sottolinea l'unità profonda dell'uomo con la natura infinita, la dipendenza dell'uomo e del pensiero dalla natura; dunque, il pensiero non può essere il *Grund*, «la prima cosa e la più nobile» (come si dice in *Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza, A proposito delle Lettere di Jacobi sulla dottrina di Spinoza*, databile probabilmente fra il 1790 e il 1791, cfr. PTL: 677-680), ma è parte della natura, certamente una parte nobile e preziosa, ma pur sempre parte dell'immenso Tutto in cui rientra e da cui dipende.

Per Hölderlin gli uomini, con la loro illimitata volontà di potenza e di dominio, hanno spezzato il legame essenziale con la madre terra, il vincolo con la natura vivente e divina, hanno perduto il senso di una religiosità terrena;

²⁰ Su questi aspetti rinvio fra l'altro a Gotthold Ephraim Lessing: *Opere filosofiche*. A cura di Guido Ghia. Torino 2006; *id.*: *La religione dell'umanità*. A cura di Nicolao Merker. Roma; Bari 1991; Franco Toscani: *Lessing, la 'religione dell'umanità' e il dialogo interreligioso*. In: Franco Toscani, Stefano Piazza: *Fede e pensiero critico nell'età globale. Testimonianze per una civiltà planetaria*. Padova 2010: 219-256.

così egli scrive in *Patmos*: «da troppo, da troppo ormai / la gloria dei celesti è invisibile» (*Zu lang, zu lang schon ist / die Ehre der Himmlischen unsichtbar*).

E in *Brod und Wein* (*Pane e vino*):

Troppo tardi, amico, giungiamo noi (*Aber Freund! wir kommen zu spät*).
Vivono certo gli dèi / ma là, sul nostro capo, in un altro mondo. /
Senza tregua li agiscono e sembrano poco curare / se noi viviamo,
tanto ci risparmiano i celesti. / Perché non sempre è capace un debole
vaso di contenerli: / solo a periodi l'uomo sostiene pienezza divina
(*nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch*).²¹

La concezione hölderliniana della natura vivente e divina è ben diversa dalla concezione hegeliana della natura, come rileva opportunamente Ana Carrasco-Conde nel suo saggio *Disonancias del mundo: Hegel, Hölderlin y el saber(se) en la negatividad*:

Nada que ver con la naturaleza en Hegel, a la que se opone, precisamente, para elevarse sobre ella y transformarla a través de la cultura. La naturaleza, siempre madrastra, será entendida por Hegel también como una negatividad a la que encararse bajo la forma, de seguir la *Enciclopedia*, de un desecho (*Abfall*) o caída de la idea en una multiplicidad informe, material, de la que es imposible dar cuenta del todo y que representa, por ello, el brotar imprevisible de la negatividad que siempre el hombre deberá tratar de transformar. La cultura es su opuesto, el conjunto para tratar de domeñar ese resto o esa caída. Pero para Hölderlin la naturaleza no será madrastra, sino patria imposible o, mejor, madre tierra. Es un ideal que lejos de poder ser realizado o integrado se encuentra ahí para irlo perdiendo inevitablemente. Somos conscientes de él solo porque es demasiado tarde. (HYH: 53-54)

Poesia, religione e filosofia sono impegnate ad esprimere in modi diversi questa nostra appartenenza fondamentale all'Uno-Tutto e, con ciò, le strade poste davanti a Hölderlin e a Hegel cominciano a divaricarsi nettamente. Il pensiero di Hölderlin si pone alla confluenza di antiche tradizioni filosofiche, *in primis* quella di Empedocle, di Eraclito e dei presocratici, della ripresa del panteismo eretico di Bruno, Vanini e Spinoza, della discussione avviata

²¹ Per queste due ultime citazioni tratte da *Patmos* e da *Brod und Wein*, cfr. Hölderlin: Poesie (cit. nota 4): 228-229, 138-141.

da Jacobi sullo spinozismo di Lessing all'epoca del cosiddetto *Pantheismusstreit*, nel dialogo costante coi suoi contemporanei Schiller, Goethe, Sinclair, Fichte, Hegel e Schelling, senza però identificarsi con la linea canonica 'idealistica' Fichte-Schelling-Hegel. Infatti, come rileva Bodei: «L'idea forza che articola il suo pensiero è quella di una *natura vivente e divina, in cui la vita e la morte si generano incessantemente l'una dall'altra, ed in cui due opposti princìpi, di formazione e di distruzione, sono in perpetua lotta fra loro*»²².

4. La concezione del tragico in Hölderlin e in Hegel

La vita di ciascun uomo è attraversata dal tragico e certamente, come ha scritto George Steiner, «tutti gli uomini sono a conoscenza del tragico nelle loro vite»²³. La tragedia, la forma d'arte massimamente rappresentativa dello spirito della Grecia antica, continua ad affascinare intellettuali, critici e filosofi e «ha ancora la capacità di mettere in scena la fragilità umana e il fallimento, la sofferenza, la morte, la colpa con una vividezza, verrebbe da dire, senza tempo»²⁴.

Nella concezione hölderliniana del tragico l'*organico* (*organisch*) e l'*aorgico* (*aorgisch*) sono le due forze opposte che governano la totalità della natura e trovano riscontro nel νεῖκος e nella φιλότης di Empedocle; l'organico è la forza che unisce, il principio d'ordine determinante il particolare e il limitato, è l'*Allzuförmliches*, il «troppo formato»; come forza che divide, l'aorgico è l'*Unförmliches*, ciò che è privo di ogni forma, la potenza infinita e panica della natura, il cui senso è analogo a quello dell'ἄταξία di Empedocle (cfr. *Grund zum Empedokles, Fondamento dell'Empedocle*, PTL: 560-562, 1440-1441).

Assumendo forma aorgica 'nel senso più alto', l'Empedocle di Hölderlin cerca di esprimere l'ignoto e dire l'impensabile, abbandona la sua *Ichheit*, la centralità dell'io e della coscienza e sprofonda nell'*Abgrund* (*abisso*), come

²² Bodei: Hölderlin: la filosofia e il tragico (cit. nota 3): 23.

²³ George Steiner: La morte della tragedia. Trad. di Giuliana Scudder. Milano 2005: 17.

²⁴ Marta Vero: «Denn das ist das Tragische bei uns...». Hölderlin, Hegel e la sopravvivenza del tragico nella modernità. In: «Estetica. Studi e ricerche» 2.2020: 417-438, qui 417. Cfr. anche Carlo Gentili, Gianluca Garelli: Il tragico: storia e testi. Bologna 2010.

leggiamo nel *Grund zum Empedokles* (cfr. PTL: 566-567). Questa è un'impresa drammatica, problematica e rischiosa, di portata immensa, che può condurre alla follia per «pienezza dello spirito» (*des Geistes Fülle*)²⁵ o alla morte nel cratere dell'Etna.

Sta di fatto che il 'soggetto' umano in Hölderlin è completamente esposto alle vicende del mondo, immerso nella natura e nel flusso del divenire, partecipe della vita universale, rivolto ad «essere uno col Tutto»: «Eines zu seyn mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. [...] Eines zu seyn mit Allem, was lebt» («Essere uno con il Tutto, questa è la vita della divinità, questo è il cielo dell'uomo. [...] Essere uno con tutto ciò che vive!»)²⁶.

In Hegel, invece, predomineranno il logocentrismo, le istanze del *Begriff* e della *Vernunft*, la soggettività illimitata metafisica del sistema filosofico. Anche Hegel affronta a suo modo il nodo della tragedia greca; egli tende alla risoluzione del conflitto e della contraddizione nella direzione e nel senso della filosofia, dove la figura di Socrate è per lui erede dello spirito tragico. Scrive Hegel a questo proposito nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*:

Percorrere questo processo di opposizione, contraddizione e soluzione della contraddizione, è il superiore privilegio di nature viventi: ciò che di per sé è e rimane *solo* affermativo, è e rimane senza vita. La vita procede alla negazione e al dolore che l'accompagna, ed è per sé stessa affermazione solo mediante la cancellazione dell'opposizione e della contraddizione. Ma se rimane nella semplice contraddizione senza scioglierla, allora perisce nella contraddizione.²⁷

Tale importante passo viene così commentato da Franco Rella, con una interpretazione illuminante sul rapporto di Hegel con la tragedia, interpretazione che sottoscriviamo interamente:

Questo, per Hegel, era il limite della tragedia che doveva essere

²⁵ Friedrich Hölderlin: *La morte di Empedocle*. A cura di Laura Balbiani e Elena Polledri. Milano 2003: 130-131, v. 1548.

²⁶ Hölderlin: *Iperione o l'eremita in Grecia* (cit. nota 9): 124-125.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Estetica*. Vol. 1. Trad. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, a cura di Nicolao Merker. Torino 1997: 113.

superato, e che è stato superato, dalla filosofia. Il limite che è nella sua attrazione verso le ‘potenze oscure’, che devono essere prima bandite dall’arte e poi definitivamente superate dalla filosofia. Ma queste ‘potenze oscure’ sono proprio quelle potenze che si affacciano dalla cesura che Hölderlin ha scoperto nel tragico. È contro l’*Ungeheure*, contro lo ‘smisurato’ hölderliniano, che qui Hegel sta parlando: contro quell’abisso da cui emerge il dissidio della differenza, che trova nel tragico la sua eccentrica conciliazione, che è la possibilità stessa di esperirlo senza dissolverlo. Ma la tragedia diventa inspiegabile nel contesto proposto da Hegel. [...] Non c’è spazio per l’atopia tragica all’interno di un progetto di conciliazione assoluta come quello hegeliano [...]. Il tragico, come aveva visto Hölderlin, è sapere che fonda una coscienza etica del superamento della forza, e non si pone mai come una mera questione di colpa ed espiazione.

Hölderlin ha affermato questo perché, come ha scritto Giorgio Colli, è colui che più di tutti ha capito la grecità come nostro passato, per questo si è proiettato più profondamente nel futuro, dentro il Moderno, nel nostro tempo, in questa epoca che è la nostra epoca.²⁸

Ancora circa la differenza essenziale tra Hegel e Hölderlin sul tema della tragedia rileva Marta Vero:

È noto che Hegel, la cui filosofia dell’arte matura coniò la celebre formula della ‘fine dell’arte’, postula la dissoluzione della tragedia classica nel mondo moderno. Hölderlin, dal canto suo, sembra non credere fino in fondo all’impossibilità della tragedia nella modernità – questo testimonia il suo unico tentativo drammaturgico, *La morte di Empedocle*, così come il suo lavoro di traduzione delle opere di Sofocle. Il poeta di Lauffen interroga la tragedia classica per comprendere le sue possibilità di sopravvivere nel mondo moderno: essa è allora qualcosa di vivo, di non esauritosi con la πόλις greca.²⁹

È importante cogliere ciò che Marco Castellari ha chiamato la «vettorialità» del tentativo di Hölderlin e di Hegel di comprendere il legame e il senso

²⁸ Franco Rella: Introduzione. Amore e contesa. In: Friedrich Hölderlin: Edipo il tiranno. A cura di Tomaso Cavallo. Milano 1991: 20-21.

²⁹ Vero: «Denn das ist das Tragische bei uns...» (cit. nota 24): 419-420.

che la tragedia antica e il tragico hanno per e con i moderni³⁰. In accordo con la valutazione di Castellari, per Marta Vero in Hegel e in Hölderlin

la tragedia deve sapersi tradurre e trasformare per poter essere compresa in un mondo diverso, come quello che hanno di fronte i due amici. Per Hölderlin e per Hegel, comprendere la tragedia vuol dire comprenderne sempre il legame col moderno. In questo risiede la ‘vettorialità’ dei loro tentativi: per poter cogliere il senso della tragedia antica bisogna sempre anche interrogarsi sul senso che ha il tragico per i moderni.³¹

Certamente, però, a differenza di Hegel (si pensi qui soprattutto alle pagine della *Phänomenologie des Geistes* in cui si afferma che la vita dello spirito sopporta la morte, si rigenera nella «devastazione» [*Verwüstung*] e conquista la propria verità soltanto ritrovando sé stesso), Hölderlin non accetta «di consegnare il portato tragico della *Selbstreflexion* al solo linguaggio filosofico»³². La tragedia, la forma teatrale e la poesia, infatti, secondo lui dicono qualcosa di più e di altro che la sola riflessione filosofica – pur nella sua grande importanza e necessità – non può dire, non può rendere.

L'incompiutezza del *Tod des Empedokles* è forse legata al modo stesso, estremamente complesso, in cui si pone in Hölderlin la questione del tragico, su cui egli continuò sempre a riflettere e a interrogarsi in modo inquieto.

Nel suo libro *Quella non comune tendenza all'universalità... Studio sull'Empedocle di Hölderlin* (2019), Marta Vero rileva a proposito dell'interruzione del *Tod des Empedokles*:

la punizione per la ὕβρις di aver pensato di avvicinarsi al *Seyn* è, per il nostro autore, il silenzio, la lontananza, l'ombra, l'incapacità di azione poetica. Il nostro autore sembra quasi rimasto impigliato nell'insolubilità della sua stessa concezione tragica. Il peccato della troppa felicità, del troppo amore, della mancanza di misura che ha motivato la

³⁰ Cfr. Marco Castellari: Hölderlin und das Theater. Produktion – Rezeption – Transformation. Berlin 2018: 29.

³¹ Vero: «Denn das ist das Tragische bei uns...» (cit. nota 24): 432.

³² Cfr. *ivi*: 434.

sua scelta di diventare poeta richiede l'incompiutezza della sua opera come pegno: la Nemese esige il suo rifugiarsi nell'aorgica mancanza di determinazione del silenzio come punizione conforme alla morte di Empedocle nell'Etna ribollente di vita. Entrambi scelgono il proprio annullamento per affermare la potenza diveniente, sempre in movimento di tutto ciò che vive.³³

Comunque stiano le cose, il senso del tragico in Hölderlin non è mai interamente debilitante, paralizzante, passivizzante, perché in lui la consapevolezza tragica, tutto il peso del negativo, l'avvertimento pieno del dolore ineliminabile e delle contraddizioni dell'esistenza, la morte e l'annullamento, persino il suicidio di Empedocle 'sanno di vita', rinviando sempre alla ricchezza inesauribile della vita, del mondo in divenire e di tutto ciò che vive, all'esigenza insopprimibile dell'amore e della 'vita buona' tra i mortali.

5. Hölderlin e i «secoli venturi». Il rapporto uomo-natura in Hölderlin e in Hegel

Come abbiamo già visto, molto vi è in comune fra Hegel e Hölderlin nella fase giovanile. Lo Hegel degli scritti teologici e filosofici giovanili, come il suo amico, non ravvisava l'autentica religiosità nella 'positività' delle istituzioni religiose, ma invitava ciascun individuo a cercare il divino dentro di sé, a partire dalla propria coscienza e interiorità rinnovate, per consentire una profonda conversione dei cuori e delle coscienze. Una vera rivoluzione, una benefica e radicale trasformazione del mondo possono darsi solo con queste premesse.

Allo stesso modo l'Empedocle hölderliniano – come il Gesù del giovane Hegel – deve morire, va incontro a una morte necessaria e sacrificale per negare e oltrepassare (ancora una volta qui è imprescindibile il riferimento allo scritto *Grund zum Empedokles*) il carattere troppo individuale dell'*unificazione* (*Vereinigung*) con tutto ciò che vive e per trasformare il singolo in un simbolo universale, per invitare ciascun uomo a portare la propria croce, a sentire *lo êv kai pâv*, a purificare e a rinnovare il proprio io, a favorire la *Verjüngung* del mondo.

³³ Marta Vero: Quella non comune tendenza all'universalità... Studio sull'«Empedocle» di Hölderlin. Pisa 2019: 160.

L'amore e la passione per il bene comune e l'esigenza di un profondo rinnovamento interiore dei cuori e delle coscienze come punto di partenza fondamentale per trasformare davvero il mondo sono condivisi da Hegel e Hölderlin, il quale scrive in una lettera al fratello Karl del settembre 1793:

Amo la stirpe dei secoli venturi. Giacché la mia più beata speranza, la fede che mi mantiene forte e attivo è che i nostri nipoti saranno migliori di noi, che un giorno la libertà dovrà giungere e che la virtù prospererà meglio nella sacra, calda luce della libertà, piuttosto che nel gelo del dispotismo. Viviamo in un'epoca in cui tutto è volto alla costruzione di giorni migliori. Questi germi di illuminismo, questi silenziosi desideri e sforzi di singoli individui per la formazione del genere umano si diffonderanno e rafforzeranno, e daranno frutti magnifici. [...] Questa è la sacra meta dei miei desideri e della mia attività – destare nella nostra epoca quei germi che matureranno in un'epoca futura. (PTL: 886-887)

È uno scopo rivoluzionario che qui viene chiaramente espresso e che non poteva essere raggiunto. Non lo sarà, infatti e non senza conseguenze.

Perché coltiviamo la scienza, l'arte e la religione, perché gli uomini sempre s'ingegnano, operano nel bene e nel male, trafficano, costruiscono, combattono? Leggiamo in un'altra lettera al fratello del 4 giugno 1799, da Homburg: «Anche quando, con protervia, gli uomini si snervano l'un l'altro, è perché il presente non gli basta, perché vogliono cambiarlo, e così si gettano anzitempo nella tomba della natura, accelerano il cammino del mondo» (PTL: 1116).

Si palesa qui pure uno dei nodi decisivi che marcheranno le differenze tra Hölderlin e Hegel e che riguarda il rapporto uomo-natura, che per Hölderlin non è e non sarà mai un rapporto di signoria e di dominio. Sempre nell'ultima lettera già citata al fratello del 4 giugno 1799, filosoficamente molto densa e importante, Hölderlin s'interroga con insistenza sull'impulso umano all'arte e alla cultura, sulla sua capacità ideativa e sostiene che «i fiumi erranti dell'attività umana sfociano nell'oceano della natura, così come si dipartono da esso»³⁴. Gli uomini sviluppano giustamente e necessariamente

³⁴ Friedrich Hölderlin: Epistolario. Lettere e Dediche. A cura di Gianni Bertocchini. Milano 2015: 320. Cfr. anche PTL: 1117.

la loro forza creatrice, ma la forza creatrice alla base di tutte le cose non è opera umana.

Da par suo, Remo Bodei commenta queste formulazioni hölderliniane:

ciò che è forte è indubbiamente lo ἐν καὶ πᾶν, la natura, di cui l'uomo è parte e da cui dipende [...]. Ma la natura non può manifestarsi *direttamente*, perché è 'muta'. Ha bisogno degli uomini per parlare: in forma eminente, di uomini come Empedocle, ma in generale di tutti, in quanto 'non vi è né in cielo né in terra forza alcuna che sia monarchica' e così ogni facoltà è 'distribuita in maniera equa ed uniforme'.

La 'cultura' è la voce debole e divisa della natura, deconcentrata e debole nelle facoltà dei singoli uomini. Gli eroi tragici – e qui sta propriamente il paradosso – possono esprimere compiutamente la natura solo con il proprio sacrificio, *annientandosi*, diventando insignificanti e posti '= 0', ma nello stesso tempo rivelando il tutto. La morte è questo annientamento in cui risalta tuttavia la grandezza dell'uomo, organo della natura, suo *instrumentum vocale*.³⁵

Ma torniamo ancora alla lettera di Hölderlin al fratello del 4 giugno 1799. Qui la filosofia, le arti belle e la religione,

queste sacerdotesse della natura, agiscono dunque innanzitutto sull'uomo, esistono innanzitutto per lui, e soltanto nella misura in cui danno nobile orientamento e forza e gioia alla sua attività concreta, che agisce direttamente sulla natura, agiscono anch'esse sulla natura e indirettamente agiscono su di essa nel concreto. In un altro senso ancora agiscono quelle tre istanze, in particolare la religione: che l'uomo – al quale la natura si offre come materia per la sua attività, e nella cui organizzazione infinita, potente meccanismo, egli è contenuto – non si creda suo padrone e signore, e in tutta la sua arte si inchini modesto e devoto dinanzi allo spirito della natura che porta in sé, che ha intorno a sé e che gli dà materia e forza; poiché l'arte e l'attività dell'uomo, per quanto abbiano già fatto e ancora possano fare, non possono produrre la vita, né creare da sole la materia prima che poi trasformano ed elaborano; possono sviluppare la forza creatrice, ma la forza stessa è eterna, e non è opera di mani umane. (PTL, 1118)

³⁵ Bodei: Hölderlin: la filosofia e il tragico (cit. nota 3): 50.

In Hölderlin viene meno ogni senso dell'onnipotenza dell'umano, viene accettato pienamente il suo limite, la sua dipendenza dalla natura e appartenenza ad essa, senza che ciò conduca in alcun modo a negare l'esigenza profonda e il valore dell'iniziativa umana, della sua forza creatrice, nella molteplicità e ricchezza delle sue espressioni e manifestazioni.

Anche in una importante lettera da Homburg a Sinclair del 24 dicembre 1798, Hölderlin sottolinea il fatto che «persino nella sua attività più propria e libera, nel pensiero indipendente» l'uomo non è autofondato; egli mette radicalmente in questione ogni concezione filosofica ispirata al primato e al dominio assoluto dell'uomo, insiste sulla dipendenza umana dalla natura, sull'interdipendenza e sull'interrelazione di tutte le cose:

è bene, e addirittura il primo presupposto di ogni vita e di ogni organizzazione, che nessuna forza regni da monarca nel cielo e sulla terra. La monarchia assoluta si annulla sempre da sola, perché è priva di oggetto; né, a rigore, ne è mai esistita una. Tutto si tiene, e soffre non appena agisce, così anche il pensiero più puro dell'uomo. (PTL: 1089)

Si noti: «anche il pensiero più puro», il che significa ridimensionare e respingere ogni presunta assolutezza del pensiero, ogni idealismo disincarnato, ogni concezione spiritualistico-metafisica della soggettività.

Analogamente, in *Wurzel alles Übels* (*Radice di ogni male*), un epigramma ritrovato nello *Stuttgarter Foliobuch* (*Libro in folio di Stoccarda*, fascicolo a cui l'autore lavorò probabilmente tra l'inverno 1799 e l'inverno 1803-1804), leggiamo: «Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?» («Essere uniti è buono e divino; perché allora la brama / tra gli uomini, che uno solo sia e una cosa sola?»), TL: 772-773)³⁶.

«Tutto si tiene», è in relazione, è nell'intimità e ciò vale anche per il pensiero umano, che non può gloriarsi della propria autosufficienza. Nella

³⁶ L'epigramma viene commentato da Heidegger nel suo saggio del 1951 «...*dichterisch wohnt der Mensch...*», in: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt/M. 1975ss. (di seguito citato con GA). GA 7: 189-208; *id.*: «...poeticamente abita l'uomo...». In: *id.*: Saggi e discorsi. A cura di Gianni Vattimo. Milano 1976-1980: 125-138.

denza lettera a Sinclair del 24 dicembre 1798, che come altre lettere è un vero e proprio abbozzo di saggio filosofico, Hölderlin scrive che

una filosofia aprioristica, affatto indipendente da ogni esperienza, è [...] un'assurdità pari a una rivelazione positiva, dove l'entità rivelante fa tutto, e colui che riceve la rivelazione non può neanche muoversi per accoglierla, perché altrimenti avrebbe già aggiunto qualcosa di suo. (PTL: 1089-1090)

Qui il pensiero dell'autore di *Hyperion* è rivolto a cogliere l'intima relazione, l'appartenenza e la dipendenza di ogni parte col tutto, «un'unica totalità vivente», composta da tante parti che presentano una loro autonomia relativa; soprattutto relativa al fatto che le varie parti e forze sono appunto necessariamente e intimamente legate fra di loro:

Risultato del soggettivo e dell'oggettivo, del particolare e del tutto, è ogni creazione e prodotto, e proprio perché nel prodotto l'apporto del particolare non può mai essere davvero distinto dall'apporto del tutto, risulta chiaro quanto intimamente ogni particolare dipenda dal tutto e come entrambi formino insieme un'unica totalità vivente, individualizzata in maniera capillare e fatta di tante parti autonome, ma appunto intimamente ed eternamente legate. (PTL: 1090)

In questo rapporto stretto e indissolubile uomo-natura, in questo Uno-Tutto in sé stesso differenziato, in questa «unica totalità vivente» in cui le parti assumono la loro fisionomia e autonomia solo all'interno di una rete universale di interrelazioni e di interdipendenze, nella celebrazione poetico-pensante di questo Uno-Tutto riccamente articolato e dell'unità dell'uomo con esso risiede a nostro avviso il nucleo essenziale della filosofia di Hölderlin, il suo tratto peculiare rispetto ai sistemi filosofici idealistici di Fichte, Schelling e Hegel³⁷.

6. La 'Gottesfrage' in Hölderlin e in Hegel

Quale rilievo assume la *Gottesfrage* ('questione di Dio') in Hölderlin e in

³⁷ Su questi ultimi aspetti si veda: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Bonn 1988.

Hegel? Non è davvero facile rispondere esaustivamente a questa domanda e in questa sede non possiamo che accennare a questa ardua problematica. Con Kurt Appel e Jacob Deibl, riteniamo comunque che la *Gottesfrage* sia importante tanto in Hölderlin quanto in Hegel, perché essa «si collega alla ricerca dell'apertura», ovverosia alla ricerca di ciò che non è più esprimibile nel linguaggio proposizionale ordinario. Su questo confine del pensabile e del dicibile Hegel sviluppa il suo metodo dialettico, Hölderlin la sua «poesia filosofica»³⁸.

La *Gottesfrage*, poco discussa o trascurata da illustri interpreti di Hegel come Judith Butler, Axel Honneth e Robert Brandom, non è a nostro avviso una questione obsoleta o secondaria, perché in essa ne va non solo del rapporto tra il divino e l'umano, ma anche delle conseguenze pratico-politiche del modo sia hegeliano sia hölderliniano di concepire il divino e il rapporto tra il divino e l'umano.

Nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (tenute a Berlino in vari corsi tra il 1821 e il 1831), Hegel scrive su questo rapporto:

non si possono dare due tipi di ragione (*zweiertei Vernunft*) né due tipi di spirito (*zweiertei Geist*), una ragione divina e una ragione umana, uno spirito divino e uno spirito umano, che sarebbero assolutamente diversi l'uno dall'altro, al punto da avere un'essenza assolutamente opposta. La ragione umana, la coscienza spirituale dell'uomo, la coscienza della sua essenza, è ragione in generale, è il divino nell'uomo (*das Göttliche im Menschen*); e lo spirito, nella misura in cui è chiamato spirito divino, non è uno spirito al di là delle stelle, al di là del mondo, bensì Dio è presente, onnipresente, e, come spirito puro e semplice, Dio è presente nello spirito (*als Geist in allen Geistern*). Dio è un Dio vivente, che è operoso, attivo e presente nello spirito (*Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig*). [...] Dobbiamo [...] avere fede che è proprio la ragione ad essere apparsa nel mondo e che il mondo è produzione della ragione, una produzione dello spirito e un prodotto dello spirito divino stesso.³⁹

³⁸ Kurt Appel, Jacob Deibl: Hegel, Hölderlin e l'apertura della Gottesfrage. In: «Estetica. Studi e ricerche» 2.2020: 439-478, qui 440. La traduzione italiana del saggio di Appel e Deibl è di Silvia Pieroni.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I.

Dio sembra dunque anche per lo Hegel maturo lo spirito presente in tutti gli spiriti, come sosteneva pure, con un altro linguaggio e col suo inconfondibile stile, il grande mistico medievale Meister Eckhart, per il quale Dio si trova ‘nel fondo dell’anima’⁴⁰.

Sembra dunque (e sottolineiamo il dubbio, perché la questione del divino è tutt’altro che chiara, risolta e definita una volta per tutte sia in Hegel sia in Hölderlin) che in Hegel il divino consista nella ragione umana alla sua massima espressione e al suo massimo livello, nello spirito immanente a tutti gli spiriti e che svolga una funzione di motore incessante, rischiaramento e orientamento dell’azione umana nel mondo.

Perciò Appel e Deibl colgono a nostro avviso nel segno quando osservano che si può

forse trovare un certo consenso sul fatto che il Dio di Hegel sia concepito come autocoscienza dello spirito umano, che ritrova sé stesso nella storia. Dio ‘si nutre’, per così dire, dello spirito umano come un vampiro del sangue e, alla fine, la determinazione hegeliana di Dio sembra avvicinarsi a Feuerbach, se si comprende Hegel nel senso per cui senza l’uomo non c’è nemmeno Dio.⁴¹

In Hölderlin la *Gottesfrage* si pone come una domanda aperta, che torna a riproporsi continuamente in tutta la sua produzione. Su questo punto è indubbia l’importanza dell’inno *Patmos* (1803), la cui vicinanza allo scritto già citato di Hegel (e così intitolato da Herman Nohl) *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 1798-1799) sembra fuori discussione. Anche in *Patmos* il cristianesimo è concepito come una religione essenzialmente spirituale e il Nuovo Testamento come un mito dal grande valore e potenziale simbolico, in cui Cristo è ‘segno di redenzione’ per tutta l’umanità, è *der Gewittertragende* (*il Folgoratore*, come veniva tradizionalmente chiamato Zeus), il *semidio* (*Halbgott*) che incarna l’idea di bellezza del mondo classico ed è l’eroe di una nuova religione dell’interiorità

W 16: 40; *id.*: Lezioni di filosofia della religione I. A cura di Roberto Garaventa e Stefania Achella. Napoli 2008: 103.

⁴⁰ Cfr. Marco Vannini: Meister Eckhart e ‘il fondo dell’anima’. Roma 1991.

⁴¹ Appel, Deibl: Hegel, Hölderlin e l’apertura della *Gottesfrage* (cit. nota 38): 441-442.

che insiste sulla mancanza e sulla ricerca di Dio: «Nah ist / und schwer zu fassen der Gott, / wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch» («Vicino / e difficile ad afferrare è il Dio. / Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che salva»)⁴².

Come si sa, *semidei* (*Halbgötter*) sono per Hölderlin figure come Cristo, Dioniso, Rousseau, perfino il fiume Reno; essi non sono del tutto dèi, ma sono più che semplici uomini o enti, sono il ‘centro mediatore’ (*die vermittelnde Mitte*, come dice Heidegger) fra dèi e uomini e hanno il compito di risvegliare nei mortali il senso delle più alte possibilità umane. I *semidei* sono figure insieme illuminanti e dolorose, ‘comprendono’, colgono l’essenziale, indicano una via ai mortali e nel contempo si fanno carico di tutto il peso della storia, dell’immenso dolore della vita, della storia e della natura.

All’inizio dell’ode *Dichterberuf* (*Vocazione del poeta*, 1802) Dioniso è definito *Freudengott* («Dio della gioia», TL: 252-252) e nell’elegia *Stuttgart* (*Stoccarda*, 1800-1801 circa) egli è *der gemeinsame Gott*, il Dio del vino, simbolo della comunità e della convivialità, che col vino riscalda gli animi, scioglie gli egoismi e le freddezze degli individui (cfr. TL: 850-851).

Al tema degli *Halbgötter* – nell’ambito del suo discorso filosofico in cui la poesia di Hölderlin si pone come *Stiftung des Seyns*, fondazione e istituzione dell’essere – dedica numerose pagine Martin Heidegger nel corso universitario tenuto all’Università di Freiburg nel semestre invernale 1934-1935, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, pubblicato in seguito come vol. 39 della *Gesamtausgabe*⁴³.

Si tratta qui in Hölderlin di una peculiare religiosità ‘pneumatica’ (dal greco πνεῦμα, ‘soffio vitale’), in cui lo Spirito santo della Scrittura è assimilato all’Etere (di cui il poeta parla in vari scritti), all’‘anima del mondo’ come principio vitale della materia. L’anelito al Dio nascosto, lontano e vicino nel suo stesso mancare, prospetta un momento utopico

⁴² Friedrich Hölderlin: Patmos. In: *id.*: Poesie (cit. nota 4): 216-217 (trad. leggermente modificata). Cfr. anche TL: 314-327.

⁴³ Cfr. Martin Heidegger: Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». GA 39: 155-294.

di redenzione. Il procedimento sincretistico, l'attenzione costante al cristianesimo e alla questione del divino nel legame indissolubile con l'antichità greca classica, non conducono mai Hölderlin ad assumere acriticamente le posizioni e i dogmi di una confessione e religione positiva, ma gli consentono di svolgere un discorso aperto (e che rimarrà sempre tale) rivolto anche e soprattutto all'interpretazione e all'interrogazione della sua epoca.

Vari studiosi – fra cui Martin Vöhler, ravvisando nel poeta svevo una linea di continuità con Pindaro e Lutero – hanno a questo proposito sottolineato giustamente la straordinaria creatività linguistica e il notevole contributo di Hölderlin al rinnovamento del linguaggio del suo tempo, testimoniato anche dai continui processi di riscrittura introducenti nei suoi testi sempre nuove varianti⁴⁴. Il che ci sembra verissimo, ma va a nostro avviso sottolineato ancor di più che i nuovi orizzonti linguistici introdotti, il sorgere di «parole come fiori» (*Worte, wie Blumen, entstehen*, in: *Brod und Wein*, TL: 946-947, v. 90) sono rivolti alla nascita di una diversa e migliore società, sono protesi a un profondo rinnovamento della civiltà del suo tempo.

Il discorso poetico-religioso aperto e in costante divenire di Hölderlin è testimoniato pure dal fatto che, nella seconda e nella terza rielaborazione di *Patmos*, la figura di Cristo viene reinterpretata e non appare più come il «semidio» vittorioso; egli è piuttosto *der Verläugnende* (*il Negatore*, TL: 1192-1193, 1198-1199), in quanto non dà più certezze, ma le nega ed è emblema del dolore; Gesù viene per portare la pace, per rasserenare, dopo aver visto «l'ira del mondo» (*das Zürnen der Welt*, espressione che è presente in tutte le redazioni di *Patmos*). Nella sua libera rielaborazione della tematica religiosa, Hölderlin insiste sull'ira (*der Zorn*) di Dio quando tra i mortali domina *das Falsche* («il falso») e «più non conta allora / l'umano tra gli uomini» (*es gilt / dann Menschliches unter Menschen nicht mehr*) (cfr. *Patmos*, TL: 322-325, vv. 162-175).

Anche in un abbozzo incompiuto compreso nello *Homburger Folioheft* (*Quaderno in folio di Homburg*, la cui datazione precisa è ardua, ma certamente da far risalire al periodo compreso tra la fine del 1802 e l'autunno del 1806),

⁴⁴ Cfr. Martin Vöhler: Hölderlins Pindar. Zum Öffentlichkeitsbezug von Hölderlins 'Spätwerk'. In «Hölderlin-Jahrbuch» 41.2018-2019: 33-54.

si accenna alla collera del Signore (*der Herr*) che, *unendlicher Deutung voll* («colmo di infinita interpretazione»), solleva appunto *zornig* sugli uomini il suo viso (cfr. TL: 986-987).

L'ira divina - di un Dio che sembra caratterizzato dall'immenso orizzonte della verità e dalla «infinita interpretazione» - viene qui indirizzata ai mortali che si ostinano a camminare male sulla terra e sono ciechi alla vita buona. Gli uomini faticano infatti ad *apprendere* (*lernen*, cfr. *Patmos*, v. 173, TL, 325).

7. La 'mancanza di Dio', la 'chiesa invisibile' e il 'Dio in noi'

Pure all'interno del mondo cristiano e religioso il male è presente, sono aperte stridenti contraddizioni. Come risulta da una lettera da Nürtingen a Johann Gottfried Ebel del 9 novembre 1795, Hölderlin si mostra convinto del fatto che i cristiani suoi contemporanei comprendono tanto poco l'essenza del cristianesimo quanto poco comprendono sé stessi; egli fa riferimento a un passo della *Prima lettera ai Tessalonicesi* di Paolo di Tarso (1Ts 4, 15) in cui si accenna alla «venuta del Signore» (*παρουσία τοῦ κυρίου*), verso cui si protende l'«invisibile chiesa militante» cara al poeta (cfr. PTL: 978).

Questa «invisibile chiesa militante» viene chiamata anche «chiesa estetica» (col riferimento a una comunità unita dai valori estetici e vivente secondo il senso dell'arte, della bellezza e della natura), «l'ideale di ogni società umana», assai difficile da raggiungere (cfr. la lettera al fratello Karl da Homberg del 4 giugno 1799, PTL: 1118-1119). È questo un tema assai caro e ricorrente nel nostro poeta. In una lettera a Schelling del gennaio 1795, Hegel conferma che «ragione e libertà restano la nostra parola d'ordine» e che «il nostro punto d'incontro resta la chiesa invisibile» (*unsichtbare Kirche*)⁴⁵. Anche in *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (*Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*) si parla in senso secolarizzato di una «nuova religione» (*neue Religion*) e, nell'*Hyperion*, di una «nuova chiesa» (*neue Kirche*), auspicando una nuova comunità umana fondata sulla libertà, eguaglianza e fraternità⁴⁶.

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Lettere*. Trad. di Paolo Manganaro e Vittorio Spada, a cura di Paolo Manganaro. Bari 1972: 12.

⁴⁶ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Das älteste Systemprogramm des deutschen*

Tutto ciò richiede l'azione, la comunanza dei cuori e degli spiriti nella direzione di una nuova civiltà libera da ogni forma (soprattutto religiosa e politica) di oppressione e di dispotismo. È dunque davvero difficile, testi alla mano, sottovalutare l'importanza del tema della *unsichtbare Kirche*, della *neue Kirche* e della *neue Religion* nei tre giovani *Stifter*. È un tema con cui essi impostano un discorso estremamente originale e problematico che si pone sulla linea di confine tra religione, estetica, filosofia e politica.

In particolare, per Hölderlin e per Hegel la vera chiesa non consiste nel potere e nella gerarchia delle istituzioni ecclesiastiche o nel presunto sapere teologico ufficiale, ma è la *chiesa invisibile* di tutti gli spiriti liberi e amanti del vero, di tutti coloro in cui soffia il vento dello Spirito, che riescono a vivere secondo l'umiltà, la croce e la dignità dell'uomo⁴⁷.

Nella seconda e terza rielaborazione di *Patmos* il poeta mette in guardia da ogni atteggiamento fanatico e idolatrico, dal rischio di trasformare il culto di Cristo in idolatria: «Troppo però / dell'amore, quando è preghiera, / di pericoli è ricco, ferisce il più delle volte» (TL: 1192-1193, 1198-1199). La mancanza di Dio è legata anche alle divisioni, alle contraddizioni laceranti e alla crisi del cristianesimo ufficiale e delle varie istituzioni ecclesiastiche; infatti, «più non possono intendersi / coloro che vissero insieme / nella memoria» (*zusammenlebten / im Gedächtniß*) (*Patmos*, TL: 322-323).

Troppo spesso gli uomini hanno corrotto i loro «legami d'amore» (*die Liebesbande*), hanno disatteso i loro «sentieri mortali» (*die sterblichen Pfade*) e, illudendosi di essere onnipotenti e divini, sono caduti nella superbia e nella protervia: «Chi fu il primo / a corrompere i legami d'amore / e a farne dei lacci? / Allora del proprio diritto / certi e del fuoco celeste / si presero gioco i superbi, e allora / disprezzando i sentieri mortali / scelsero

Idealismus. W 1 (cit. nota 19): 236; *id.*: Scritti giovanili (cit. nota 19): 698; Hölderlin: Iperione o Peremita in Grecia (cit. nota 9): 176-177.

⁴⁷ In forte continuità con questa ispirazione è nel XX secolo il filosofo italiano Piero Martinetti, che in pieno regime fascista si richiama esplicitamente alla 'chiesa invisibile' nel suo libro del 1934 *Gesù Cristo e il cristianesimo* (nuova edizione a cura di Luca Natali. Brescia 2014).

la protervia / e vollero eguagliarsi agli Dei» (*Der Rhein. An Isaak von Sinclair, Il Reno. A Isaak von Sinclair*, TL: 332-335).

Anche in *Dichterberuf* la stirpe umana, priva di gratitudine (*danklos...Geschlecht*), armata della propria furbizia e tutta concentrata sulla propria potenza, s'illude di appropriarsi del divino e di padroneggiare il mondo:

Tropo a lungo ciò che è divino (*alles Göttliche*) fu assoggettato / all'uso e le forze del cielo (*Himmelskräfte*) screditate, consumate / le forze benigne, per voluttà, da una stirpe / furba, ingrata, che si illude di conoscere // quando l'Eccelso (*der Erhabne*) le prepara il campo / e la luce del giorno e il tuono, e spia / nel telescopio tutto e conta e / dà nomi alle stelle in cielo (*Dichterberuf*, TL: 256-257).

Alla fine di *Dichterberuf* si afferma che, nonostante tutta la prepotenza e la barbarie di cui gli uomini sono capaci, «mai / però, la violenza vasta (*die weite Gewalt*) vince il cielo» (*Dichterberuf*, TL: 256-257); quest'ultimo non ha alcun bisogno né del male umano né delle nostre pretese eccessive di conoscenza e di sapere. Meglio conosce il cielo, per quanto ci è possibile, *der Dank*, il ringraziamento, la gratitudine per ciò che ci è dato; ringraziamento e gratitudine che però non bastano, perché il poeta ha bisogno dell'aiuto degli altri mortali e, soprattutto, di un atteggiamento di *Einfalt*, semplicità strettamente congiunta a candore e innocenza.

In questo modo e solo in questo modo, *Gottes Fehl hilft* («la mancanza di Dio aiuta»), come suona l'ultimo verso di *Dichterberuf* (TL: 256-257), nel senso che questa mancanza costringe l'uomo alla riflessione, alla concentrazione, al tentativo di radicale resa dei conti con sé stesso e con la propria condizione, per ritrovare in sé la scintilla divina, ciò che ha perduto e che può ricercare, le ragioni autentiche dell'esistenza e della convivenza.

Versi come *Gottes Fehl hilft* segnano, secondo Giorgio Agamben, la fondazione dell'«ateologia poetica della modernità»:

Ciò che qui ha inizio (senza consegnarsi, in senso proprio, ad alcuna tradizione, ma rimbalzando, per così dire, di poeta in poeta) non è una nuova teologia, sia pure negativa (che ascrive l'essere puro togliendo tutte le proprietà reali e le essenze) e nemmeno una cristologia atea (come in certa teologia sociale contemporanea), ma un sonnambolico rovinare di divino e di umano verso una zona incerta e senza più

soggetto, appiattita sul trascendentale, che non può essere definito altrimenti che con l'eufemismo hölderliniano: 'tradimento di specie sacra' ('in tal modo', si legge nella *Nota* alla traduzione dell'*Edipo* sofocleo, 'l'uomo dimentica sé e il dio e si volge, ma in modo sacro, come un traditore. Nel limite estremo della sofferenza non sussiste più altro che le condizioni dello spazio e del tempo'). Poiché propria dell'ateologia poetica, rispetto a ogni teologia negativa, è la singolare coincidenza di nichilismo e pratica poetica, per cui la poesia diventa il laboratorio in cui tutte le figure conosciute vengono disarticolate per far posto a nuove creature para-umane o subdivine: il semidio hölderliniano, la marionetta di Kleist, il Dioniso nietzschiano, l'angelo e la bambola in Rilke, l'Odradek kafkiano fino alla 'testa di medusa' e all' 'automa' di Celan e alla montaliana 'traccia madreperlacea di lumaca'.⁴⁸

Dal canto suo, nel discorso pronunciato all'università di Freiburg *«Heimkunft / An die Verwandten»* (*«Arrivo a casa. Ai miei familiari»*, 1943) in occasione del centenario della morte del suo poeta prediletto, Martin Heidegger torna a interrogarsi sul verso *Gottes Fehl hilft* e interpreta l'epoca in cui «Dio manca» come «il tempo del bene ritrovato che è in serbo», il che non deve condurre gli uomini a costruirsi con le proprie «astuzie» (*Listen*) un Dio né a richiamarsi stancamente a «un Dio abituale» (*ein gewohnter Gott*). Heidegger così commenta il finale di *Dichterberuf*:

La vocazione del poeta è l'arrivo a casa, con il quale soltanto la patria (*Heimat*) viene preparata come terra della vicinanza all'origine (*das Land der Nähe zum Ursprung*). Custodire il mistero (*Geheimnis*) della vicinanza al più gioioso, della vicinanza che tiene in serbo, e, custodendolo, dispiegarlo: ecco la cura (*Sorge*) propria dell'arrivo a casa.⁴⁹

L'abbozzo incompiuto, in precedenza già citato, dello *Homburger Folioheft* rivela in Hölderlin l'assenza di un sicuro sbocco storico positivo, la

⁴⁸ Cfr. Giorgio Agamben: Prefazione. In: Giorgio Caproni: *Res amissa*. A cura di Giorgio Agamben. Milano 1991: 11-13.

⁴⁹ Cfr. Martin Heidegger: *«Heimkunft / An die Verwandten»*. GA 4: 27-28; *id.*: *«Arrivo a casa. Ai miei familiari»*. In: *id.*: *La poesia di Hölderlin*. A cura di Leonardo Amoroso. Milano 1988: 33-34. Cfr. anche *id.*: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (cit. nota 43): 232.

mancanza di ogni certezza utopica circa il futuro: «giacché sulla terra incedono / immense potenze (*gewaltige Mächte*), / e il loro destino ghermisce / colui che soffre guardando, / e ghermisce ai popoli il cuore (*und ergreift den Völkern das Herz*)» (TL: 988-989).

Semidei e uomini possono cogliere e presagire nel dolore tutto ciò e possono pure, nella luce del *Geist*, cercare di intravedere vie alternative nella vita e nella storia dei mortali. L'assenza di Dio e la sua stessa *sofferenza* (*göttlichleidend*, leggiamo al verso 111 di *Patmos*, TL: 320-321) hanno una dimensione tragica non facilmente esorcizzabile e sottovalutabile per una modernità che ha perduto il senso della propria appartenenza al Tutto.

Nel componimento *Die Titanen* (*I titani*), compreso nello *Homburger Folioheft*, il poeta scrive significativamente: «Göttliches trifft untheilnehmende nicht» («Il divino non tocca chi non partecipa», TL: 978-979). Non si può dare alcuna epifania del divino a chi non partecipa del suo spirito e della sua essenza. In ogni caso il divino non fa mai venir meno, non annulla la dimensione tragica della vita e della storia: «Doch furchtbar ist, wie da und dort / unendlich hin zerstreut das Lebende Gott» («Ma terribile è come ovunque / senza fine Dio disperda ciò che vive», *Patmos*, TL: 320-321).

C'è dunque una scissione, una lacerazione, una frattura nell'Assoluto stesso, anche se tra le risorse a nostra disposizione non manca mai il soffio dello *spirito* (*Geist*), da cui può sorgere la formazione di una nuova comunità. In *Patmos* (cfr. TL: 320-321) il *Geist* benefico e apportatore di pace rende «amorevole» la notte (*liebende Nacht*) della storia e consente di serbare *Abgründe der Weisheit* («abissi di saggezza»), nonostante la tragicità della storia stessa. Nel tempo lacerato e lacerante della modernità, però, nella «notte» della storia la gloria e lo splendore divino restano invisibili: «Zu lang, zu lang schon ist / die Ehre der Himmlischen unsichtbar» («Da troppo, da troppo ormai / la gloria dei Celesti è invisibile» (*Patmos*, TL: 326-327)⁵⁰. La protesta di Hölderlin, insieme storico-politica e poetico-religiosa, è qui evidente.

Riprendendo motivi ispiratori del pensiero socratico-platonico, dello stoicismo (di Marco Aurelio in particolare) e del cristianesimo originario,

⁵⁰ Hölderlin: *Patmos*. In: *id.*: *Poesie* (cit. nota 4): 228-229.

egli vuole riattingere τὸ θεῖον, il «dio che è in noi» (*der Gott in uns ist immer einsam und arm*, «il dio che c'è in noi è sempre solitario e povero», leggiamo nel *Fragment von Hyperion*), l'energia amorosa, «il Dio che è nell'uomo» e che anela al ricongiungimento di tutti gli spiriti. Tale Dio imperante in noi (e che dunque non va inteso nel senso di una Trascendenza metafisica inaccessibile regolante il mondo dall'esterno) può essere rivolto nelle più varie direzioni, positive e negative, va dunque ben indirizzato⁵¹.

Patmos si conclude sottolineando il compito ermeneutico e dialogico della poesia che, a partire dall'interpretazione del testo biblico, va ben oltre, verso un'interpretazione storico-filosofica della modernità. Così, col suo canto Hölderlin non vuole soltanto *stiften das Seyn* né auspicare il ritorno degli dèi fuggiti (come interpreta Heidegger), ma vuole ancor di più invitare i mortali a dare il meglio di sé inventando nuove e migliori forme della vita associata.

8. *Natura, poesia e aspirazione ad una genuina rivoluzione in Hölderlin. La 'Scheltrede' dell' «Hyperion»*

Coi suoi personaggi di Iperione e di Empedocle, sulla base di una nuova cultura e di un pensiero mai disgiunto dall'azione, Hölderlin tende con tutte le sue forze a un mondo migliore, come leggiamo in alcuni famosi versi della prima stesura di *Der Tod des Empedokles*, che qui citiamo nella traduzione incisiva e suggestiva di Giorgio Baratta:

Avete da lungo tempo sete di inconsueto, / e come da un corpo ma-
lato si strugge lo spirito / di Agrigento fuori dal vecchio solco. / Così
osatelo! ciò che avete ereditato, ciò che avete acquisito / ciò che la
bocca dei padri vi ha raccontato, insegnato, / legge e usanze, nomi dei
vecchi dei, / dimenticatelo audacemente e sollevate, come nuovi nati,
/ gli occhi su verso la divina natura; / quando allora lo spirito alla luce

⁵¹ Le espressioni citate ricorrono in vari scritti, fra cui soprattutto Hölderlin: Iperione o Peremita in Grecia (cit. nota 9): 144-145, 616-617; nell'epistolario si vedano le lettere a Ludwig Neuffer dell'agosto 1798 (PTL: 1070) e a Isaac von Sinclair del 24 dicembre 1798 (PTL: 1089); cfr. anche *Hymne an die Menschheit* (Inno all'Umanità, 1791) e l'ode *Der Abschied* (Il congedo, 1801), in TL: 40-41, 896-897, 900-901.

del cielo / si accenderà, e un dolce soffio di vita / vi abbevererà, come per la prima volta, il petto, / e piene di frutti d'oro le foreste stormiranno / e le sorgenti dalla roccia, quando la vita / del mondo vi afferterà, il suo spirito di pace, e / come una sacra ninnananna vi tranquillizzerà l'anima, / allora dalla delizia di una bella aurora / il verde della terra di nuovo a voi brillerà / e monte e mare e nuvole e stelle, / le nobili forze, pari a fratelli eroi, / verranno davanti ai vostri occhi, così che il petto / come ad armigeri vi palpiterà d'azione, / e per un mondo vostro bello, allora porgetevi le mani / nuovamente, date la parola e spartitevi i beni, / oh allora voi cari – spartite azione e gloria, / come fedeli dioscuri: ognuno sia/ come tutti, – come su snelle colonne, riposi / su giusti ordinamenti la nuova vita / e la legge consolidi la vostra alleanza. / Allora oh voi geni della viandante / natura! allora, voi sereni, / voi che dalle profondità e dalle altezze prendete la gioia / e come pena e felicità e splendor di sole e pioggia / al cuore dei mortali angustamente limitati / da un lontano straniero mondo la portate, / voi il popolo libero inviterà alle sue feste, / ospitale! pio! poiché amando dà / il mortale il meglio, se non gli rinserra e angustia / il seno la servitù.⁵²

È questo un caldo invito ad una autentica liberazione umana, ad una rivoluzione genuina del modo di vivere e di pensare, in nome dell'amore dei mortali (*denn liebend giebt / der Sterbliche vom Besten*). Nei mirabili versi citati sono particolarmente in evidenza, inscindibilmente intrecciati, i temi e gli aspetti essenziali presenti pure in tutte le altre opere e nell'epistolario di Hölderlin: il senso della bellezza della natura e della profonda unità dell'uomo con essa, l'esigenza di un rinnovamento radicale della società e delle sue istituzioni nel segno e nella direzione della concordia, della pace, dell'amore fra i mortali, della condivisione dei beni, della eguaglianza, giustizia, libertà e fraternità, della solidarietà e cooperazione.

La speranza del poeta-pensatore in una repubblica rivoluzionaria sveva veniva dalla Francia, dal canto del gallo francese⁵³; Hölderlin constaterà

⁵² Cfr. Friedrich Hölderlin: La morte di Empedocle. I stesura, vv. 1407-1445. In: Natura, poesia, rivoluzione. A cura di Giorgio Baratta. In: «A sinistra. Laboratorio per l'alternativa sociale e politica» 1.1989: 2-5.

⁵³ Sui rapporti tra Hölderlin e la Rivoluzione francese, cfr. tra l'altro Pierre Bertaux: Hölderlin und die Französische Revolution. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 15.1967-1968: 1-27.

presto nella sua terra tedesca l'impossibilità di un rinnovamento rivoluzionario, l'im maturità delle condizioni oggettive e soggettive della rivoluzione, ma la tensione a un mondo diverso, più libero, giusto e fraterno, senza più dispotismo e oppressione, rimarrà in lui fondamentale.

Conviene qui soffermarci brevemente sulla *Scheltrede* contro i tedeschi contenuta nella penultima lettera di Hyperion a Bellarmin, che già quando fu pubblicato il romanzo *Hyperion* sollevò polemiche e dissensi tra i suoi conterranei. Allo stesso Wilhelm Waiblinger – pur mosso da grande affetto e devozione verso il poeta negli anni da quest'ultimo trascorsi nella 'torre' tubinghese – le invettive contro la patria tedesca che ritroviamo nell'*Hyperion* causarono 'profondo sdegno'⁵⁴. In realtà, come vedremo meglio più avanti, la *Scheltrede* è inscindibile da un profondo amore per la migliore cultura tedesca.

Nell'invettiva il protagonista accusa i tedeschi di essere per lo più «barbari calcolatori» (*allberechnenden Barbaren*), corrotti, arroganti, saccenti, ottusi e meschini, «insensibili (*fühllos*) per tutto ciò che di bello c'è nella vita», «profondamente incapaci di qualsiasi sentimento divino» (*tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls*), «abbandonati da dio» (*Gottverlassenen*), privi di rispetto per la *göttliche Natur*. È un popolo caratterizzato dalla più marcata *Zerrissenheit* (*lacerazione*) e frammentazione dell'umano, in cui troviamo «operai, ma non uomini (*keine Menschen*), pensatori, ma non uomini, sacerdoti, ma non uomini, padroni e servi, ma non uomini»⁵⁵.

Qui facciamo almeno un cenno al fatto che analogamente, in quegli stessi anni, nei suoi scritti teologici e filosofici giovanili Hegel conduceva una dura polemica contro ogni «spirito di scissione», criticava il carattere alienante, esteriore e autoritario delle religioni positive e delle istituzioni politiche e combatteva per il superamento di ogni *Zerrissenheit*, *Scheidung*, *Trennung*,

⁵⁴ Cfr. Wilhelm Waiblinger: Friedrich Hölderlin. Vita, poesia e follia. A cura di Luigi Reitani, trad. di Elena Polledri. Milano 2009: 20.

⁵⁵ Tutte queste citazioni e le seguenti presenti nel testo relative alla penultima lettera di Hyperion a Bellarmin sono tratte da Hölderlin: Iperione o l'eremita in Grecia (cit. nota 9): 449-457.

Entzweigung, nel tentativo di ricongiungersi allo *spirito di bellezza* del mondo greco, che non ha mai creato scissione e separazione tra la vita dell'uomo e la vita del Tutto⁵⁶.

Nel romanzo di Hölderlin, sempre a proposito della penultima lettera di Hyperion a Bellarmin, il rapporto del popolo tedesco con la natura appare per lo più come soltanto strumentale; le sue virtù sono soprattutto *ein glänzend Übel* («un vizio luccicante»), *Nothwerk* («atti di necessità»), espressioni di un agire meccanico e meramente utilitaristico, di una disciplina senz'anima, di un cuore arido. È un popolo la cui «vita da ostriche» (*Austernleben*) è chiusa alla bellezza; una vita in cui si usa obbedire acriticamente e comandare dispoticamente, che sa agire meccanicamente, sa distruggere e uccidere, ma non sa amare e aprirsi alla *göttliche Natur*; in questo popolo non soffia *ein allgemeiner Geist* («uno spirito universale») capace di aprirsi genuinamente all'intera umanità, è assente «l'entusiasmo» (*die Begeisterung*) dei cuori nobili, sostituito dall'attivismo frenetico e cieco del giorno; così spariscono *des Lebens beste Lust* («le gioie migliori della vita»), si affermano soltanto l'aridità, il prassismo esasperato e privo di meditazione, la sottomissione o l'arroganza, «gli dei fuggono» (*alle Götter fliehn*). La *Scheltrede* è davvero dura e impietosa, la reprimenda di Hyperion è senza sconti. Ed è pure profetica, nel senso della profezia di sventura, se pensiamo a quel che di terribile accadrà nel XX secolo con la Germania nazista e con le vicende della Seconda guerra mondiale.

Ritroviamo lo stesso respiro dello *spirito universale* che abbiamo appena citato in uno scritto ben diverso di Hölderlin, all'inizio della sua traduzione dell'*Antigone* di Sofocle, col verso *Gemeinsamschwesterliches! O Ismenes Haupt!* («Capo di Ismene, sorella di comune sangue!»), che traduce il greco ἀράκζηνήμσἼ νοφλεδάτῦα νόνιοκ Ω⁵⁷. Il neologismo sorprendente *Gemeinsamschwesterliches* esprime le parole greche κοινόν e αὐτάδελοφον, ossia la comunanza

⁵⁶ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Scritti teologici giovanili. Trad. di Nicola Vaccaro e Edoardo Mirri. Napoli 1972. Se ne veda ora una nuova edizione riveduta: *id.*: Scritti giovanili (cit. nota 19).

⁵⁷ Cfr. Sotera Fornaro: «Gemeinsamschwesterliches! O Ismenes Haupt!». Note sull'esordio dell'«Antigone» di Hölderlin. In: «Studia Theodisca» n.s. 2018 [=Hölderliniana III]: 77-98.

di sangue delle sorelle fra loro, ma anche delle sorelle con i fratelli reciprocamente uccisi e il loro ‘comune’ interesse a seppellire il fratello Polinice, il cui corpo per Creonte doveva restare insepolto e illacrimato.

Come ha mostrato con perizia e precisione filologica Sotera Fornaro, il *gemein* (κοινόν, *comune*) di *Gemeinsamschwesterliches* rinvia dunque al legame universale di ogni uomo con gli altri uomini. Creonte non può comprendere ciò che accomuna l’umanità intera, ossia la sofferenza e la morte, ciò che nelle parole del coro si rivela come l’*universalità più pura* (*reinste Allgemeinbeit*) e come il *punto di vista più autentico* (*eigentlichster Gesichtspunkt*) in cui il tutto va colto (cfr. le *Note all’»Antigone»*, PTL: 777).

Come ha ben compreso Bernhard Böschstein, anche il Dioniso di Hölderlin – in quanto *der gemeinsame Gott, Gemeingeist Bacchus* – è il «dio della rivoluzione» democratico-repubblicana, il dio del *Gemein-Sein*, dell’*essere-comune* tra gli esseri umani⁵⁸.

La parola quasi intraducibile *Gemeinsamschwesterliches*, che apre la traduzione hölderliniana dell’*Antigone*, è allora davvero assai importante e non indica soltanto un ardito tentativo di traduzione poetica, esprime molto di più, come ha rilevato in un’acuta interpretazione Franco Rella, per il quale essa

è forse la verità, o l’aspirazione del tragico [...] fonda un’esperienza, che è anche speranza, che non ha mai avuto linguaggio. ‘Ciò che è sororale comunità’, potremmo tentare di tradurre. Una comunità fondata sulla sorellanza: a questa si appella Antigone quando comincia a parlare, quando si rivolge a Ismene e le annuncia, in nome dell’amore che si nasconde e che si esprime in questa parola, l’oltrepassamento della legge, la rottura dell’ordine, la lotta. Perché per questo non solo si può, ma si deve anche lottare. Questa lotta infatti non muove la spada alla conquista, ma verso quella dissonanza che è, come si è letto nell’*Iperione*, ‘discordia di amanti’. Per giungere a questo si può anche morire. Questo è quello che alla fine Iperione aveva scoperto. Questo è quello che Hölderlin scopre in Sofocle, nel tragico, consegnandolo a un futuro, al nostro tempo, che non ha ancora penetrato l’enigma di

⁵⁸ Cfr. Bernhard Böschstein: «Frucht des Gewitters». Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution. Frankfurt/M. 1989; cfr. anche, su Dioniso come ‘dio venturo’, Manfred Frank: *Der kommende Gott*. Frankfurt/M. 1982.

una lotta che non ha quartiere, ma che è sempre, e comunque, discordia di amanti: *Gemeinsamschwesterliches*.⁵⁹

Una parola che, dunque, non è soltanto il frutto di una brillante invenzione e stravaganza linguistica, ma che insieme a ciò apre o può e vuole aprire un mondo nuovo, profondamente diverso. Ancora una volta appare chiaro che il tragico hölderliniano non ha una semplice valenza negativa, non è affatto debilitante e passivizzante, ma ha e vuole avere pure un profondo valore di stimolo e di sprone per l'azione umana nel mondo.

9. *La speranza nella 'Verjüngung' del mondo e nello 'spirito universale' in Hölderlin e in Hegel*

Anche nell'epistolario Hölderlin manifesta il suo profondo disagio, la sua protesta e dura critica nei confronti della sua epoca. È a questo proposito molto significativa una lettera del 10 gennaio 1797, da Francoforte (cfr. PTL: 1018-1021), in cui egli risponde all'amico Johann Gottfried Ebel, che si era trasferito a Parigi nel settembre 1796, animato dalle idee rivoluzionarie e gli aveva scritto manifestando la sua delusione e il suo disincanto circa gli sviluppi della rivoluzione francese.

In questa lettera - nella quale, come osserva Luigi Reitani nel suo commento, l'autore «utilizza la figura stilistica e concettuale del chiasmo, che coglie nella sua irrisolta ambivalenza la situazione europea dopo la Rivoluzione in Francia» (PTL: 1630)⁶⁰ - Hölderlin denuncia, con una profonda verità che attraversa i secoli e ci concerne ancor oggi pienamente, il 'caos umano' e le profonde, irrisolte contraddizioni della sua epoca:

il mondo non è mai stato vario come adesso. È un'immensa molteplicità di contraddizioni e contrasti. Vecchio e nuovo! cultura e barbarie! malvagità e passione! egoismo in pelle di pecora, egoismo in pelle di lupo! superstizione e miscredenza! servitù e dispotismo! intelligenza senza ragione, ragione senza intelligenza! (*unvernünftige Klugheit, unkluge Vernunft!*) sentimento senza spirito, spirito senza sentimento! (*geistlose*

⁵⁹ Rella: Introduzione. Amore e contesa (cit. nota 28): 31-32.

⁶⁰ Sul tema si veda pure Luigi Reitani: La figura del chiasmo nelle lettere di Hölderlin. In: «Studia Theodisca» n.s. 2016 [=Hölderliniana II]: 43-52.

Empfindung, empfindungsloser Geist!) storia, esperienza, tradizione senza filosofia, filosofia senza esperienza! energia senza principi, principi senza energia! rigore senza umanità, umanità senza rigore! (*Strenge ohne Menschlichkeit, Menschlichkeit ohne Strenge!*) ipocrita compiacenza, sfrontatezza senza pudore! ragazzi saccenti, uomini inetti! (PTL: 1019-1020, trad. it. leggermente modificata)

Di fronte a questo sfacelo, a questi contrasti e a queste ambivalenze cariche di tensione, sempre in questa lettera del 10 gennaio 1797 Hölderlin cerca di consolarsi «pensando che ogni fermento e dissoluzione deve necessariamente condurre o all'annientamento o a una nuova organizzazione. Ma l'annientamento non esiste, e dunque la giovinezza del mondo ritornerà dalla nostra decomposizione» (PTL: 1019). La *Verjüngung* del mondo è resa possibile, nella lettera citata, dalla fede profonda dell'autore in «una futura rivoluzione delle coscienze e dei modi di pensare (*Vorstellungsarten*) che farà arrossire di vergogna tutto ciò che è stato finora. E a questo la Germania può contribuire moltissimo» (PTL: 1020). Una nuova organizzazione e comunità sociale è dunque possibile a partire dalle migliori idee dei filosofi e degli uomini di cultura. È alle migliori risorse della cultura tedesca del suo tempo che qui il poeta si rivolge. Il suo amore profondo e le sue speranze vanno in questa direzione. Senza un cambiamento profondo della coscienza e del modo di pensare, senza una rivoluzione culturale non può però darsi una rivoluzione autentica anche dal punto di vista economico, politico e strutturale. Non basta dunque un mero cambiamento di segno politico del potere e non basta nemmeno conquistare, occupare il potere con una diversa direzione politica. Occorre evitare e respingere qualsivoglia feticismo e idolatria del potere.

Ciò è molto chiaro a entrambi i giovani Hegel e Hölderlin. Sul tema dello stato, ad esempio, notevole è la consonanza tra il testo noto come *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* e l'*Hyperion*. Nel frammento scritto da Hegel tra il 1796 e il 1797, infatti, si afferma che l'idea di umanità non può essere data dallo stato, perché quest'ultimo è una macchina, *etwas Mechanisches* («qualcosa di meccanico») e, come tale, ogni stato *deve* dunque trattare gli «uomini liberi» come «ruote di una macchina» (*mechanisches Räderwerk*).

Ora, le macchine, evidentemente, non producono idee e mondi intellettuali. Ecco perché Hegel scrive: «Wir müssen also über den Staat hinaus!» («Noi dobbiamo dunque liberarci al di sopra dello stato»). I *freien Menschen* avvertono il richiamo della *Vernunft*, non possono restare subalterni alla mera logica del potere, al culto e al calcolo della forza. Il frammento rivendica con forza la *absolute Freiheit* («assoluta libertà») di tutti gli spiriti che non vanno a cercare *fuori di sé* (*außer sich*) le idee più alte, come quelle di un mondo morale, di Dio e dell'immortalità, idee che possono venire solo dalla ragione stessa⁶¹.

Nell'*Hyperion*, scritto nello stesso periodo di composizione di *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, il protagonista rimprovera ad Alabanda e ai suoi amici rivoluzionari – i quali possono anch'essi purtroppo divenire facilmente «impostori» (*Betrüger*) se viene meno in essi la vigilanza critica, se diventano arroganti e si montano la testa con pretese di «onniscienza» (*Allwissenheit*) – di concedere allo stato «troppo potere».

È però sbagliato, da qualsiasi parte provenga, trasformare lo stato in una «scuola di morale» (*Sittenschule*); *Hyperion* – che qui sembra presagire pure il tragico destino di tante rivoluzioni pure a lui successive – ha ben chiaro che chi vuole fare dello stato il suo «cielo» (*Himmel*) è destinato a trasformare il mondo in un «inferno» (*Hölle*).

Lo stato e le istituzioni hanno la loro necessità, ma anche i loro limiti: «Lo stato è l'involucro grezzo intorno al nocciolo della vita e niente più. È il muro che circonda il giardino dei frutti e dei fiori dell'umanità»⁶².

Lo stato è dunque solo un involucro, il muro attorno al giardino, ma è un muro che non deve distruggere il giardino. Per giungere a una nuova civiltà, non bisogna perciò coltivare un culto esasperato del potere e della forza, puntare innanzitutto a formare una nuova macchina statale forte, ma bisogna partire da un profondo e interno rinnovamento della società e dell'uomo, da una radicale conversione dei cuori e delle coscienze, da un cambiamento del modo di pensare, di sentire e di vivere.

⁶¹ Per le ultime citazioni riportate si veda Hegel: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. W 1 (cit. nota 46): 234-235; *id.*: *Scritti giovanili* (cit. nota 46): 697.

⁶² Cfr. Hölderlin: *Iperione o l'eremita in Grecia* (cit. nota 9): 176-189.

È evidente qui che l'idea di rivoluzione cara a Hölderlin è fortemente polemica col totalitarismo giacobino e con qualsivoglia idolatria o culto del potere, della forza e della violenza. Ma della immaturità delle condizioni oggettive e soggettive di un'autentica rivoluzione si renderanno conto ben presto sia Hölderlin sia Hegel, traendone però conseguenze diverse.

Anche Hegel, comunque, è in piena sintonia con Hölderlin su *questa* idea di rivoluzione, concepita innanzitutto come una 'rivoluzione delle coscienze e del modo di pensare'. Anche nel giovane Hegel è forte la tensione utopica della filosofia rivolta ad indicare ai popoli la via della ragione, della libertà e dignità dell'uomo.

Nei suoi anni berlinesi, in una delle sue ultime lezioni sulla filosofia della storia (egli tenne lezione su di essa a Berlino nei semestri invernali 1822-1823, 1824-1825, 1826-1827, 1828-1829, 1830-1831), lo Hegel maturo ritiene che la rivoluzione francese abbia avuto la sua «prima sollecitazione» (*erste Anregung*) e il suo punto di partenza nella filosofia intesa come *Weltweisheit* («sapienza mondana», distinta dalla teologia come *Gottesgelahrtheit*, «dottrina di Dio»), ossia come verità «che prende vita nella mondanità» (*in der Weltlichkeit lebendig wird*). Questa *Wahrheit* filosofica ci consente «una scoperta immensa circa quel che c'è in noi di più profondo e circa la libertà» (*eine ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit*). In tal modo, lo «spirito nuovo» (*der neue Geist*) della *Französische Revolution* cercò di combattere e di superare l'antico regime dei privilegi, la sua «ingiustizia spudorata» (*schamloses Unrecht*), «l'oppressione terribile, dura» (*der fürchterlich harte Druck*) gravante sul popolo⁶³.

V'è un brano delle hegeliane *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lezioni sulla filosofia della storia*), giustamente famoso e valorizzato pure da Friedrich Engels nell'*Anti-Dühring* (1878), in cui risuona ancora molto forte l'eco dell'entusiasmo giovanile fra gli amici del *Tübinger Stift* per il significato della rivoluzione francese:

⁶³ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. W 12: 527-528; *id.*: *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirrollo. Roma; Bari 2003: 361-362. Su Hegel interpretato come 'filosofo della libertà', si veda la densa e accurata biografia di Klaus Vieweg: *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*. München 2019.

Da che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano intorno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovverosia sul pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero. Anassagora per primo aveva detto che il *voûç* governa il mondo, ma solo adesso l'uomo è arrivato a conoscere che il pensiero deve governare la realtà spirituale. Fu una splendida aurora (*ein herrlicher Sonnenaufgang*). Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca. Una commozione sublime (*eine erhabene Rührung*) dominò in quel periodo, un entusiasmo dello spirito fece rabbrivire il mondo (*ein Entusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert*), quasi che si fosse giunti solo allora alla conciliazione reale del divino con il mondo (*wirkliche Versöhnung des Göttlichen mit der Welt*).⁶⁴

Al termine delle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, per Hegel la *Weltgeschichte* (storia mondiale) trova il suo senso nella conciliazione (*Versöhnung*) dello spirito con la realtà, consiste nell'evoluzione della coscienza della libertà e nel «divenire reale dello spirito» (*das wirkliche Werden des Geistes*): «La storia mondiale non è altro che lo sviluppo del concetto della libertà (*die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit*). [...] La filosofia ha a che fare soltanto con lo splendore dell'idea (*Glanze der Idee*), quale si rispecchia nella storia mondiale»⁶⁵.

Com'è evidente, in queste righe di Hegel l'antico patto fra gli amici dello *Stift* in nome della libertà, della giustizia e della verità agisce ancora, sortisce i suoi effetti, si mantiene sino alla fine delle loro vite pienamente valido. Qui anche l'ultimo Hegel si ricollega idealmente a ciò che aveva scritto Hölderlin nella già citata lettera del 10 gennaio 1797 all'amico Ebel; la migliore cultura tedesca, animata da uno 'spirito universale', è chiamata infatti, secondo il poeta svevo, a dare un contributo decisivo in questa direzione: «Generosità e impegno, fanciullezza del cuore e virilità dello spirito sono gli elementi da

⁶⁴ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (cit. nota 63): 529; *id.*: *Lezioni sulla filosofia della storia* (cit. nota 63): 362. Cfr. anche Friedrich Engels: *Anti-Dühring*. In: Karl Marx, Friedrich Engels: *Opere complete*. Vol. 25. A cura di Fausto Codino. Roma 1974: 15-16.

⁶⁵ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (cit. nota 63): 539-540; *id.*: *Lezioni sulla filosofia della storia* (cit. nota 63): 370.

cui si forma un popolo eccellente. Dove si trova tutto questo, se non fra i tedeschi?» (PTL: 1020).

Pure in una lettera al fratello Karl da Nürtingen risalente alla fine del dicembre 1800, le attese di pace di Hölderlin lo inducono a sperare nel fatto

che l'egoismo in ogni suo aspetto si pieghi al sacro dominio dell'amore e della bontà, che lo spirito comune prevalga su tutto in tutto, e che in questo clima, con la benedizione di questa nuova pace, il cuore tedesco davvero si schiuda, e silente, come la natura che cresce, dispieghi le sue segrete e ampie forze, questo intendo, questo vedo e credo, ed è questo soprattutto che mi fa guardare con serenità alla seconda parte della mia vita. (PTL: 1195)

La patria autentica non è dunque quella di un asfittico nazionalismo né quella di una mera, compiuta tradizione culturale, ma quella in formazione e in costruzione di una nuova cultura e civiltà. Essa non è ancora data nel presente, ci attende nel futuro. La «patria» (*Vaterland*) del poeta è *das Offene* (*l'Aperto*), lo spazio della comunità e della rivelazione (*Offenbarung*) del divino nel mondo (cfr. l'elegia *Stuttgart*, 1800-1801, TL: 848-849, v. 3; *Brod und Wein*, 1800, TL: 938-939, v. 41; l'elegia *An Landauer*, 1801 circa: «*Komm! ins Offene, Freunde!*», «*Vieni, amico, all'Aperto!*», TL: 868-869, v. 1).

È dunque evidente, anche dalle attestazioni e dalle testimonianze dell'epistolario, che la durissima *Scheltrede* contro i tedeschi dell'*Hyperion* non ha un carattere meramente demolitorio e non approda ad alcun disfattismo, come hanno sostenuto taluni critici, ma ha al contrario un intento fortemente costruttivo e stimolante, fondata com'è sulla speranza nel recupero della migliore eredità della cultura e dello spirito tedeschi. Hölderlin si contrappone soltanto allo spirito miope del gretto nazionalismo tedesco, ma ama profondamente la cultura tedesca ed è fortemente convinto del suo contributo decisivo alla formazione dello 'spirito universale'.

Alla luce di tutto ciò, risulta assai discutibile e, anzi, inaccettabile il duro giudizio espresso su Hölderlin da Schiller, dopo la lettura del primo volume dell'*Hyperion*, in una lettera a Goethe del 17 agosto 1797 da Jena:

Mi piacerebbe sapere se questi Schmidt, questi Richter, questi Hölderlin sarebbero rimasti così soggettivi, così esaltati, così unilaterali comunque e in qualunque circostanza, se ciò dipenda da qualcosa di

primordiale o se soltanto la mancanza di un nutrimento estetico, di un'azione esterna e l'opposizione del mondo empirico in cui essi vivono nei confronti della loro disposizione idealistica, abbiano causato questo sventurato effetto. Tendo molto a credere a quest'ultima ipotesi, e se pure è vero che una dimensione naturale potente e felice si impone su tutto, ritengo tuttavia che non pochi buoni talenti per questa via vadano perduti.⁶⁶

Un giudizio, questo di Schiller su Hölderlin, che ci sembra assai affrettato, riduttivo e che soprattutto non coglie la ricchezza, vitalità e complessità dell'*Hyperion* holderliniano.

In generale, nel carteggio tra Schiller e Goethe (i quali fra l'altro conobbero ben poco della produzione complessiva holderliniana e non poterono perciò esprimere un giudizio più ponderato), non mancano i riconoscimenti nei confronti delle poesie di Hölderlin; entrambi ne apprezzano «spirito filosofico e profondità», «delicatezza» e «un tratto di intima continenza», ma non mancano neppure le riserve e le perplessità. Dimostrando di esercitare una sorta di «dittatura del gusto» ed egemonia letteraria nella loro epoca, Schiller e Goethe tendono per lo più ad avvertire nella produzione poetica holderliniana l'eco e l'influenza del modo di scrivere di Schiller, senza però la pienezza e la forza dei lavori schilleriani. Muovendo innanzitutto dalla consapevolezza della propria grandezza e di quella del suo amico, in una lettera a Schiller del 9 agosto 1797 da Francoforte, significativamente Goethe sottolinea il fatto che autori come Siegfried Schmid e Hölderlin «appaiono incapaci di trascendere sé stessi e pervenire a una chiara consapevolezza di ciò che è veramente decisivo»⁶⁷.

Il giovane Hölderlin nutriva nei confronti di Schiller e Goethe grande stima, ammirazione e venerazione. In una lettera a Hegel del 26 gennaio 1795, egli esprime molta fiducia in Schiller e manifesta entusiasticamente

⁶⁶ Johann Wolfgang Goethe, Friedrich Schiller: Carteggio 1794-1805. Edizione integrale. A cura di Maurizio Pirro e Luca Zenobi. Roma; Macerata 2022: 385-386.

⁶⁷ Ivi: 378-379. Su Hölderlin sono importanti anche la lettera di Schiller a Goethe del 30 giugno 1797 da Jena e quella di Goethe a Schiller del 1° luglio 1797 da Weimar, ivi: 359 e 361.

apprezzamento dell'umanità e della grandezza, della dolcezza e amabilità di Goethe (cfr. PTL: 947-948). Assai complicati e difficili sono però i rapporti umani anche tra personalità di grande levatura come queste.

10. Un «potente anelito». Il «divenire nel trapassare» e la pienezza dell'esistenza

L'uomo pensante è spinto ad agire da un «potente anelito» sorgente a partire dal cuore stesso e dalla «tacita forza» della *große Natur*:

L'uomo che pensa / deve agire, deve dispiegarsi / favorendo e rasserenando la vita intorno a sé. / Colma di tacita forza (*voll schweigender Kraft*), la grande natura / abbraccia colui che la intuisce / affinché ne evochi lo spirito; l'uomo porta / nel cuore la pena e la speranza, e un potente anelito (*das gewaltige Sehnen*), / con radici profonde (*tiefwurzeln*), lo spinge verso l'alto. / Egli può molto, stupenda è la sua parola / che trasforma il mondo.⁶⁸

Persino nei lunghi anni della malattia mentale e della sofferenza psichica passati nella 'torre' di Tübingen, dalla testimonianza di Waiblinger nell'importante schizzo biografico *Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn* (composto nell'inverno 1827-1828 e pubblicato postumo nel 1831), apprendiamo che fra le poche cose che allietarono il poeta e gli dettero momenti di sollievo vi furono le passeggiate e la vita all'aperto, la contemplazione del fiorire della primavera, del verde delle valli, dell'ansa del Neckar, delle catene montuose:

Hölderlin apriva la finestra, vi si sedeva accanto e iniziava a lodare il panorama con parole del tutto comprensibili. Ho notato in particolare che, quando era all'aperto, stava meglio. Parlava di meno tra sé, e questa era per me l'inequivocabile dimostrazione di una sua maggior lucidità [...]. La natura, una bella passeggiata, il cielo aperto gli giovavano sempre. È per lui una vera gioia godere dalla sua cameretta di una vista tanto amena sul Neckar, che lambisce la casa ove abita, e di un bello scorcio sui prati e sui vigneti. Gran parte di queste immagini luminose e veraci si riversano nelle poesie che compone quando il falegname gli porta della carta.⁶⁹

⁶⁸ Hölderlin: La morte di Empedocle (cit. nota 25): 192-195, vv. 525-534.

⁶⁹ Cfr. Waiblinger: Friedrich Hölderlin. Vita, poesia e follia (cit. nota 54): 36-37, 43.

Come risulta dal frammento risalente all'estate/autunno del 1799 e noto col titolo redazionale *Das Werden im Vergehen* (*Il divenire nel trapassare*, cfr. TPL: 631-636), Hölderlin parla di una «patria che tramonta» (*das untergehende Vaterland*), dove per *Vaterland* egli intende l'azione o influenza reciproca (*Wechselwirkung*) di natura e uomini; la patria non viene dunque assunta qui in senso nazionalistico e non presenta alcuna connotazione di enfasi nazionalistica; piuttosto, nel poeta-pensatore ricorre qui sovente il termine *dissoluzione* (*Auflösung*), nel suo doppio valore semantico di dissoluzione e risoluzione, riferendosi a un mondo esistente, a un'organizzazione sociale e alle sue istituzioni che, nel momento stesso in cui si dissolvono, lasciano percepire

anche il nuovo che subentra, l'elemento giovane, il possibile. Come potrebbe essere infatti percepita la dissoluzione senza l'unificazione (*Vereinigung*)? Se dunque l'esistente deve essere ed è percepito nella sua dissoluzione, al contempo si devono percepire *l'inesausto e l'inesauribile delle relazioni e delle forze* (*das Unerschöpfte und Unerschöpfliche, der Beziehungen und Kräfte*), e quella, la dissoluzione, più attraverso queste che viceversa. (TPL: 631-632)

Ben prima del Robert Musil di *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1942), l'Empedocle di Hölderlin tende a risolvere il senso della realtà nel senso della possibilità.

Insomma, il tramonto della «patria» esistente non porta con sé soltanto il senso della fine e della distruzione, ma apre al senso di un mondo nuovo e possibile, al «divenire nel trapassare», alla possibilità e all'esigenza profonda di una trasformazione rivoluzionaria e di una nuova formazione sociale, senza alcuna concessione al provvidenzialismo e a un ottimismo di maniera, perché Hölderlin vede sempre l'intreccio indissolubile tra la dissonanza e l'armonia, la dissoluzione e l'unificazione, il perire e il nascere, la distruzione e il sorgimento, la tragedia e la *Versöhnung*, la discordia e la pace, il dolore e la gioia dell'esistere.

Perciò il poeta-pensatore parla di assoluta originalità e di permanente creatività (*das immernwährendeschöpferische*, cfr. PTL: 632) di ogni linguaggio autenticamente tragico, in cui la 'dissoluzione' è il momento 'aorgico' che prepara la ricomposizione in nuove forme e strutture umano-sociali. Tutto

ciò fa scaturire un profondo, intenso, «completo sentimento della vita» (*ein ganzes Lebensgefühl*), capace di esprimere e restituire la pienezza dell'esistenza. Non a caso anche nell'*Hyperion* (II, 2) troviamo l'espressione *ein tiefes Lebensgefühl* («un profondo sentimento della vita», cfr. PTL: 159).

In nome di questo sentimento e di questa pienezza, personaggi come l'Empedocle e l'Iperione di Hölderlin si oppongono alla mediocrità e al conformismo del mondo dato, non accettano l'esistente, combattono ogni forma di dispotismo e di oppressione, spronano alla ricerca del bene comune e della giustizia, vogliono una rivoluzione che consenta di giungere a un mondo più solidale, libero e fraterno, nella osservanza della cura del Tutto.

11. Hegel e Hölderlin tra «logica» e «logica poetica»

Nelle *Anmerkungen zur Antigonä* (*Note all'«Antigone»*, 1804, cfr. TPL: 773-781), Hölderlin accenna a una peculiare *poetische Logik* («logica poetica»), secondo cui si sviluppano rappresentazione, sentimento e ragionamento:

Così come la filosofia tratta [...] sempre e soltanto una singola facoltà dell'anima, sicché la rappresentazione di tale facoltà costituisce un intero, e il puro e semplice concatenarsi *delle articolazioni* di questa singola facoltà è chiamato logica, così la poesia tratta le diverse facoltà dell'uomo, sicché la rappresentazione di queste diverse facoltà costituisce un intero, e il concatenarsi delle parti più autonome delle diverse facoltà può essere chiamato ritmo in senso superiore o legge calcolabile. (PTL: 773)

Qui è, ci sembra, il punto dove le strade dei due amici stellari Hegel e Hölderlin tendono a divaricarsi inesorabilmente. Mentre la filosofia, come regno del *Begriff* e della *Logik*, attiva in modo eminente e privilegia la facoltà della ragione, nella poesia sono convocate e trovano spazio tutte le facoltà umane. La strada di Hegel è e sarà essenzialmente quella del *Begriff* e della pura *Logik*, la strada di Hölderlin è e sarà quella della *poetische Logik* in grado di accogliere in sé tutte le voci e gli aspetti dell'uomo, della natura e del destino⁷⁰.

⁷⁰ Sulla 'logica poetica' holderliniana si veda fra l'altro Gerhard Kurz: *Poetische Logik*.

Di fatto, in opere mirabili e di straordinaria ricchezza come l'*Hyperion* e *Der Tod des Empedokles*, Hölderlin è riuscito a offrire una composizione, una sintesi, una fusione eccelsa di canto e pensiero, di narrazione letteraria e capacità di riflessione. I suoi scritti teorici, per quanto siano frammentari, stanno a dimostrare inequivocabilmente la sua grande abilità anche nell'argomentazione, nella costruzione e nello sviluppo di un discorso critico-filosofico coerente e articolato. E tuttavia la sua vocazione più forte e genuina lo portava senza dubbio verso la poesia e la letteratura.

Rispondendo con ogni probabilità alle obiezioni e ai rilievi critici avanzati sulla sua poesia da Schiller e da Goethe a proposito di un presunto eccesso di 'astrazione' e di 'soggettività', in una lettera da Homburg a Ludwig Neuffer del 12 novembre 1798, Hölderlin si mostra insoddisfatto della propria produzione poetica e disposto all'autocritica, addirittura si descrive come «poeta fallito», ma è consapevole al tempo stesso di non poter dare la priorità all'attività filosofica, di non poter sostare troppo nell'«ospedale» di quell'«onorevole rifugio» che è la filosofia; e, soprattutto, egli sa lucidamente di non poter rinunciare alla «dolce patria delle muse»:

L'elemento vitale nella poesia è ora ciò che occupa di più i miei pensieri e i miei sensi. Sento profondamente quanto ancora io sia lontano dal coglierlo, eppure tutta la mia anima lotta per esso e spesso mi assale un gran turbamento, al punto da piangere come un bambino, nel sentire acutamente come alle mie composizioni manchi questo e quello, senza che io sappia tuttavia trarmi dagli sviamenti poetici in cui vado errando. Ah! fin dalla prima giovinezza il mondo ha spaventato il mio spirito e l'ha ricacciato in sé stesso, e io continuo a soffrirne. Esiste, certo, un ospedale in cui ogni poeta fallito come me può trovare onorevole rifugio - la filosofia. Ma non so staccarmi dal mio primo amore, dalle speranze della mia giovinezza, e preferisco soccombere senza meriti piuttosto che separarmi dalla dolce patria delle muse. (PTL: 1078)

Tenendo presenti queste considerazioni, forse si può comprendere

Zu Hölderlins «Anmerkungen» zu «Oedipus» und zu «Antigonä». In: Jamme, Pöggeler (Hrsg.): *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)* (cit. nota 37): 83-101.

meglio ciò che scrive Hölderlin nell'*Hyperion* (I, 1): «ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt» («Divino è l'uomo quando sogna, un mendicante quando pensa»)⁷¹. Col che non si deve intendere soltanto una presa di distanza da quella 'filosofia della riflessione' che aveva perso il contatto con la semplicità del mondo naturale e con la naturalezza del mondo greco antico, ma forse anche la forte rivendicazione di un tratto proprio più peculiare, in grado di attingere una più profonda esperienza e conoscenza del mondo e della vita.

Tramite l'*intuizione intellettuale* Hölderlin tenta di risolvere il conflitto tra ragione e rivelazione e di mostrare i nessi profondi tra filosofia, poesia e religione. La profonda unità tra di esse viene dal comune riferimento all'essere, all'assoluto, all'infinita bellezza naturale. Nell'*Hyperion* (cfr. I, 2), la prima figlia di tale bellezza divina è l'arte, la poesia in particolare, intesa come imitazione della natura; la seconda figlia è la religione, col suo «amore della bellezza» (*Liebe der Schönheit*); senza il punto di partenza della poesia e della religione i greci non sarebbero mai diventati un popolo di filosofi. C'è infatti un rapporto assai rilevante tra la «sublime freddezza» (forse qui potremmo tradurre *die kalte Erhabenheit* anche con 'fredda sublimità' o 'fredda magnificenza') della filosofia (intesa come l'intero complesso dei saperi razionali dell'uomo e della natura) e la poesia; anzi, vi è un legame molto stretto, ineludibile tra poesia e filosofia, la quale ultima viene ricondotta alla poesia:

La poesia (...) è l'inizio e la fine di questa scienza (*der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft*). La filosofia nasce dalla poesia di un essere divino e infinito, come Minerva dalla testa di Zeus, e alla fine ciò che è inconciliabile confluisce nuovamente in lei, nella misteriosa sorgente della poesia (*geheimnisvolle Quelle der Dichtung*).⁷²

Poeti e artisti sono colmi della pura bellezza e come tali rappresentano l'origine stessa del pensiero filosofico capace di dubbio, interrogazione e ricerca: «chi dubita trova contraddizioni e difetti in ogni pensiero, in quanto conosce l'armonia della bellezza perfetta (*mangellose Schönheit*), che non può essere pensata. Se egli sdegna il pane asciutto che la ragione umana gli offre

⁷¹ Hölderlin: Iperione o l'eremita in Grecia (cit. nota 9): 126-127.

⁷² Ivi: 286-289.

con le migliori ambizioni, è perché in segreto banchetta con gli dèi» (PTL: 114). La filosofia e la scienza hanno dunque grandi meriti – col loro studio accurato del reale e con la loro lucidità, con la loro asciuttezza e ‘fredda magnificenza’ –, ma hanno pure dei limiti, non possono pervenire da sole all’Assoluto e perciò, in un rapporto di circolarità, rinviano sempre di nuovo, per la loro inadeguatezza, alla poesia. Solo riaccostandosi alle sue sorgenti poetiche e religiose, solo ritrovando le sue fonti cadute nell’oblio, solo riattinando la pura bellezza dello ἐν διαφέρον ἑαυτῷ di Eraclito (*das Eine in sich selber unterschiedne*, «l’Uno in sé stesso differenziato»), la *strebende Vernunft* – ossia la ragione che coltiva giustamente le sue grandi ambizioni e non cessa di tendere tenacemente e metodicamente alla verità – può evitare l’inacidimento e la cecità, può soprattutto essere davvero fertile: «se il divino ἐν διαφέρον ἑαυτῷ, l’ideale della bellezza, illuminasse la ragione nelle sue aspirazioni (*die strebende Vernunft*), essa non avanzerebbe più alla cieca le sue pretese, e capirebbe invece per quali cause e a qual fine essa le avanza» (PTL: 116)⁷³.

Come ha già opportunamente osservato Elena Polledri a proposito dell’«utilità della poesia»⁷⁴, è molto importante allora tornare a riflettere su quanto Hölderlin scrive sulla poesia in una lettera al fratello Karl del 1° gennaio 1799, alla quale ci siamo già richiamati in precedenza. Questa lettera, di straordinaria ricchezza, fornisce anche spunti filosofici notevoli per cogliere l’idea di poesia che aveva l’autore svevo (cfr. soprattutto PTL: 1094-1096) e risulta ancor oggi preziosa per avvicinarci all’essenza stessa della poesia. Hölderlin vuole qui sgombrare il campo dai malintesi e dalle umiliazioni a cui sovente soggiacciono l’arte e, in particolare, la poesia; quest’ultima viene spesso ridotta – il riferimento è qui soprattutto alle posizioni espresse da Friedrich Schiller nei suoi *Briefe über die ästhetische Erziehung*

⁷³ Sulla ricezione e interpretazione hölderliniana di Eraclito nell’ambito della cultura del suo tempo cfr. Dieter Bremer: «Versöhnung ist mitten im Streit». Hölderlins Entdeckung Heraklits. In «Hölderlin-Jahrbuch» 30.1996-1997: 173-199.

⁷⁴ Cfr. Elena Polledri: L’utilità della poesia: la lettera di Hölderlin al fratello Karl del 1° gennaio 1799. Una proposta di lettura. In: «Studia Theodisca» n.s. 2014 [=Hölderliniana I]: pp. 85-108.

des Menschen (*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, 1795) – a mero 'gioco' slegato dalla realtà e a 'distrazione' in cui si manifesterebbe il bello estetico; ci si ferma così agli aspetti più esteriori e non si coglie l'influsso profondo delle arti e della poesia sulla cultura umana, si ignora l'effetto che esse producono qualora vengano assunte nella loro vera natura, un effetto che consiste soprattutto nella capacità di raccoglimento (*Sammlung*) e di concentrazione interiore.

Quando l'uomo si raccoglie nella poesia,

essa gli dà quiete, la quiete viva, non vuota, in cui tutte le forze sono deste, e solo per la loro intima armonia non vengono riconosciute come forze attive. Essa avvicina gli uomini e li fa incontrare, non come il gioco, dove essi sono uniti solo dal fatto che ciascuno dimentica sé stesso, e che la viva peculiarità di ciascuno non affiora mai alla luce. (cfr. PTL: 1094)

Questa è la forza della poesia, la forza di una 'quiete viva' che avvicina e fa incontrare gli uomini nel comune raccoglimento e nella concentrazione più intima e profonda sulla condizione umana. Nella lettera citata del 1° gennaio 1799 Hölderlin torna ad insistere su questo punto decisivo:

Non come il gioco, dicevo, la poesia unisce gli uomini; li unisce, quando è vera e il suo effetto è vero, con tutto il molteplice dolore e felicità e desiderio e speranza e timore, con tutte le loro opinioni e i loro errori, tutte le loro virtù e idee, con ciò che di grande e di piccolo è fra loro, sempre più, in una totalità intimamente intessuta, viva e dalle mille articolazioni, perché proprio questo deve essere la poesia stessa, e così com'è la causa, così sarà l'effetto. (PTL: 1095)

Questa valorizzazione holderliniana della «totalità intimamente intessuta», viva e riccamente articolata, dell'arte e della poesia in particolare è estremamente importante, a nostro avviso, anche per segnalare un punto di divergenza che qui sembra affiorare con evidenza rispetto alle posizioni dell'amico Hegel. Non a caso nella lettera del 1° gennaio 1799 l'autore ribadisce con forza che il raccoglimento e la concentrazione interiori caratterizzanti l'esercizio concreto della poesia sono necessari anche per sopperire alle inevitabili *mancanze* della pur necessaria cultura filosofico-politica, la quale ha il merito di allargare lo sguardo umano sul mondo e fornisce

certamente indicazioni essenziali per l'agire umano, ma non può pervenire da sola alla pienezza delle facoltà e all'«armonia umana» (cfr. PTL: 1095).

Insomma, in un nascosto e intenso dialogo con l'amico Hegel, Hölderlin sembra qui ricordargli che non bastano, per giungere al 'vero come intero', l'*Anstrengung des Begriffs*, l'*Arbeit des Begriffes*, l'*Ernst des Begriffs* e della scienza filosofica⁷⁵. Beninteso, tali fatica, lavoro e rigore del concetto e della scienza filosofica, la *kalte Erhabenheit* della filosofia sono più che mai indispensabili, sono anzi qualcosa di massimamente prezioso per l'umanità intera, caratteristiche e doti di cui Hegel fu uno straordinario e geniale interprete.

Anche Hölderlin, naturalmente, riconosce con gratitudine e venerazione tutto ciò, ma egli rileva pure che non bastano, anzi sono sempre radicalmente insufficienti le 'cure' filosofico-politiche. Accanto a queste cure sono altrettanto indispensabili l'afflato sentimentale-affettivo, l'intervento di tutte le facoltà umane, il coglimento e la partecipazione all'immenso amore e dolore del mondo, il canto e l'incanto della poesia e delle arti, il loro richiamo alla bellezza e al rinnovamento del cuore, senza cui il mondo si inaridisce e ci si perde nei freddi giochi e calcoli di potere, non si perviene alla pienezza e all'armonia dell'uomo.

Insomma, se vogliamo intendere tutta la portata della cultura umana e soprattutto la *plenitudo* del senso dell'umano, non bastano la filosofia, la scienza e il calcolo, non si può prescindere dalla *poetische Logik*, dallo sguardo peculiare e dalla sensibilità del poeta.

12. Tra incanto del mondo e rigore del concetto. Poesia e filosofia in Hölderlin e Hegel

Pensando alla *Freundschaft* giovanile tra Hölderlin, Hegel, Schelling, ai suoi frutti ed esiti, scrive Giorgio Vigolo, sottolineando lucidamente l'origine poetico-estetica dell'idealismo tedesco:

Si può [...] concludere senza troppa temerarietà che l'idealismo in origine sia sorto come una Poetica, come una Fenomenologia dello

⁷⁵ Cfr. Hegel: Prefazione alla Fenomenologia dello spirito (cit. nota 12): 120-121, 138-139, 52-53.

Spirito Poetante. Hölderlin ebbe per primo questa intuizione, la portò a una pressoché compiuta coscienza; ma, soprattutto, ne operò la più fedele attuazione nella sua poesia, quando questa non fu troppo contesa e rapita a sé stessa dal volo nel mitico o non tornò ad ascondersi, a chiudersi nel Sacro, come nella sua sistole (se la diastole è invece l'apertura nel Poetico). In Schelling, invece, e in Hegel si ebbe la deviazione della medesima corrente in terreno filosofico con subordinazione della poesia al concetto. E questo capovolgimento di una Poetica del Mondo in una filosofia o addirittura in un panlogismo, impronta di sé gran parte della cultura e della storia europea nel secolo XIX e nella prima metà del XX.⁷⁶

Da questo punto di vista, possiamo forse affermare che Hölderlin, più di Hegel, si è mantenuto sino all'ultimo fedele al *Systemprogramm* elaborato tra la fine del 1796 e l'inizio del 1797, con la sua indissolubile congiunzione, attraverso la bellezza, della verità e del bene, dove la suprema idea della bellezza è in grado di unire tutte le altre idee, nell'evidente richiamo al *Simposio* di Platone. Secondo il *Systemprogramm*, anche il filosofo autentico, non solo il poeta, è chiamato a possedere forza e senso estetico. In questo breve testo davvero la 'creatività del poeta' e la 'riflessione del filosofo' s'incontrano per dar vita a un linguaggio di peculiare ricchezza e armonia⁷⁷.

Hanno perciò pienamente ragione Eleonora Caramelli, Gianluca Garelli e Sergio Givone nel rilevare, ricordando la *Freundschaft* giovanile tra Hegel e Hölderlin, che l'espressione *Reich Gottes* (ricorrente pure in una epistola di Hegel a Schelling del gennaio 1795: «Venga il regno di Dio [*Reich Gottes komme*], e le nostre mani non restino inerti in grembo!»⁷⁸) raccoglie in sé un'inaudita ricchezza, «un'autentica tensione tra punto di vista teologico, estetico e filosofico»⁷⁹. Aggiungerei qui anche il punto di vista politico, perché il discorso teologico, estetico e filosofico dei due amici prevede e include,

⁷⁶ Giorgio Vigolo: Introduzione. In: Hölderlin: Poesie (cit. nota 4): LXII-LXIII.

⁷⁷ Cfr. M. Bozzetti: Il libro mai scritto. Le grandi aspettative di Hölderlin e Hegel nella stagione francofortese. In: «Estetica. Studi e ricerche» 2.2020: 387-398, qui 396-398.

⁷⁸ Hegel: Lettere (cit. nota 45): 12.

⁷⁹ Cfr. Eleonora Caramelli, Gianluca Garelli, Sergio Givone: Introduzione alla sezione

come abbiamo visto, un importante aspetto politico, la trasformazione della civiltà in un senso rivoluzionario, democratico-repubblicano.

Tale aspetto emerge con chiarezza anche in una poesia giovanile di Hölderlin, *Hymne an die Menschheit* (Inno all'umanità, composto a Tübingen nell'autunno-inverno 1791 e pubblicato a Stuttgart in *Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793, Florilegio poetico per l'anno 1793*, TL: 36-43), che in epigrafe reca la citazione di un passo assai significativo tratto dal *Contrat social* (1762, libro III, capitolo XII) di Jean-Jacques Rousseau: «Les bornes du possible dans les choses morales sont moins étroites, que nous ne pensons [...]. Les âmes basses ne croient point aux grand hommes: de vils esclaves sourient d'un air moqueur à ce mot de liberté» («Nelle cose morali i limiti del possibile sono meno angusti di quanto noi riteniamo [...]. Le anime basse non credono affatto ai grandi uomini: i vili schiavi sorridono con un'aria beffarda alla parola libertà»).

Nella *Hymne an die Menschheit* l'«entusiasmo» (*Begeisterung*) per l'umanità comporta essenzialmente la forte volontà di un pieno compimento delle idee di libertà, eguaglianza e fraternità avanzate dalla Rivoluzione francese. Per ben quattro volte risuona nella poesia il richiamo alla *fraternità*. Nell'inno si esaltano le *azioni* (*Thaten*) e le *speranze* (*Hoffnungen*) del presente, viene valorizzata *die Glorie der Endlichkeit* («la gloria della vita temporale», TL: 38-39) e rivendicata pienamente la felicità terrena. In piena sintonia con Hegel, è qui ribadita un'idea di rivoluzione da compiersi nel nome – oltre che della famosa triade della Rivoluzione francese – del cuore, dell'amore, della *Freundschaft*, della bellezza («nei vasti campi della bellezza / con piacere la vita irride le brame servili», TL: 40-41), della verità (*der Wahrheit unbesiegter Genius*, «il Genio mai sconfitto della verità», TL: 38-39) e della *Menschenfreude* («gioia dell'uomo», come l'autore scrive nella poesia *Burg Tübingen, La rocca di Tubinga* o *Inno alla libertà*, databile tra il 1789 e il 1790, cfr. TL: 539-543).

In questa rivoluzione benedetta dalla poesia non c'è nessun culto della violenza, nessuna idolatria del potere, la lotta è contro ogni dispotismo e ci

monografica 'Hegel & Hölderlin 250: die Freundschaft'. In: «Estetica. Studi e ricerche» 2.2020: 383-386.

si batte essenzialmente per la felicità, per la bellezza, per la gioia degli esseri umani. È la rivoluzione pensata da un giovane poeta il cui cuore arde per la redenzione di tutta l'umanità, in un forte richiamo alla patria (*das Vaterland*, che non ha nulla di grettamente nazionalistico, ma assume l'alto valore politico di una comunità repubblicana di uomini liberi ed eguali), al divino, alla «grazia della divina natura» (*die Grazie der göttlichen Natur*), alla «felicità divina» (*das Götterglück*), a un Dio che è «in noi» (*Gott in uns*, il cui significato è completamente opposto a quello del famigerato motto *Gott mit uns* dei nazisti nel XX secolo), custodito cioè non in un orizzonte ultraterreno, ma nei cuori e nelle coscienze degli uomini liberi e pensanti, determinati a vivere con dignità sulla terra. L'*Inno all'umanità* si conclude rifiutando la concezione trascendente della religione e cogliendo il divino nella «polvere» (*der Staub*), nella finitezza dell'esistenza: «i cieli annunciano l'onore della polvere / e giunge l'umanità alla perfezione (*Vollendung*)» (TL: 42-43).

Lo Hegel maturo abbandonerà l'idea (a cui invece Hölderlin si manterrà sempre fedele) della bellezza come espressione dell'unità del reale. Nel suo sistema filosofico compiuto, a partire dalla *Phänomenologie des Geistes* (1807) sino alle *Vorlesungen über die Ästhetik* (testi raccolti dagli uditori e riguardanti i corsi di estetica tenuti nel 1817 e 1818 a Heidelberg, poi nel 1820-1821, 1823, 1826, 1828-1829 a Berlino e pubblicati postumi nel 1836-1838) e alle tre edizioni della *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1817-1830), all'arte – come manifestazione sensibile dell'idea, come rivelazione della verità sotto forma sensibile – pertiene l'intuizione dell'Assoluto, alla religione la rappresentazione dell'Assoluto e alla filosofia – come libero pensiero dello spirito assoluto – la sua autocoscienza.

Nelle *Vorlesungen über die Ästhetik*, arte, religione e filosofia sono i tre regni dello spirito assoluto, ma *oltre* l'arte vi sono le «forme più alte della coscienza» (*höhere Formen des Bewußtseins*), ossia la religione e la filosofia. Né l'arte né la religione sono «la forma più alta dell'interiorità» (*die höchste Form der Innerlichkeit*). La poesia viene definita «la più spirituale delle arti» (*geistigste Kunst*), ma in essa «è presente l'unione di significato e di configurazione individuale di esso – se pur per la coscienza rappresentante – ed ogni contenuto è colto e rappresentato in modo immediato». Insomma, l'arte «ha

ancora in sé stessa un limite» e occorre un suo superamento, un «progresso» (*Fortschritt*) verso la religione e la filosofia⁸⁰.

Nella *Enzyklopädie* la filosofia si pone come *Einheit der Kunst und Religion*, come *Begriff* dell'arte e della religione, come *elevazione* al pensiero autocosciente. Hegel conclude con «la ragione che sa sé stessa» (*die sich wissende Vernunft*) e gode di sé come spirito assoluto: «l'idea eterna essente-in-sé-e-per-sé si attiva, si produce e gode di sé stessa eternamente come spirito assoluto» (*die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt*)⁸¹.

Con Hegel l'uomo celebra il pensiero, gode della potenza della ragione e magnificenza del proprio pensiero e del proprio spirito. Ricorrendo all'esempio della mongolfiera, tratto dalla storia della tecnologia, Jürgen Kaube cerca di cogliere l'essenza dell'idealismo hegeliano in un atteggiamento di elevazione e di «consapevolezza delle proprie capacità», nel tentativo di elevarsi ad un'altezza di inaudite dimensioni:

non si agisce per ottenere qualcosa, ma perché si è in grado di farlo, perché ci si riesce. Idealismo è consapevolezza delle proprie capacità in campo filosofico: con l'ausilio di quasi nulla, se non della consapevolezza di sé, elevarsi a un'altezza che consente di osservare il mondo da una prospettiva fino a quel momento ignota, vale a dire come un organismo unitario formato da parti che sono connesse l'una all'altra in un modo dotato di senso, come qualcosa che è degno di ammirazione, frutto del lavoro di intere epoche storiche, e come qualcosa che può essere compreso, a patto di porsi a una distanza adeguata. Non troppo vicino, non troppo lontano.⁸²

Forse, però, in Hegel la *kalte Erhabenheit* della filosofia tende a dimenticare

⁸⁰ Cfr., per queste ultime citazioni, il paragrafo della Einführung 'Il posto dell'arte in rapporto alla religione e alla filosofia', in Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. W 13: 139-144; *id.*: Estetica. Vol. 1. Trad. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, a cura di Nicolao Merker. Torino 1997: 118-122.

⁸¹ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. A cura di Vincenzo Cicero. Milano 2012: 916-917, 940-941.

⁸² Jürgen Kaube: Il mondo di Hegel. Trad. di Monica Guerra. Torino 2022: 12-14.

o a sottovalutare la sua sorgente. Hölderlin, che non doveva edificare alcun sistema filosofico dalle pretese assolute ed eterne, si attiene invece sempre al rapporto essenziale dell'uomo con la potente, onnipresente e bella natura. Egli concepisce l'uomo completamente immerso nella natura e nel flusso del divenire, privo d'ogni illimitata e illusoria volontà di potenza e di dominio, rivolto ad essere 'uno col Tutto'.

13. *Le vie diverse e i frutti di Hölderlin e di Hegel nella comune tensione alla «libera verità»*

Nelle *Anmerkungen zur Antigonä*, il poeta-pensatore rileva che nella rappresentazione tragica «il dio è presente nella figura della morte» (PTL: 778) e con ciò, osserva Remo Bodei,

Hölderlin è stato il primo a sapere con tanta profondità come il mondo greco non sia soltanto quello armonico, solare, a tutto tondo, di Winckelmann o di Schiller, ma quello ctonio, oscuro, micidiale, percorso da insanabili contraddizioni, che poco dopo sarà descritto da Hegel nel capitolo VI A della *Fenomenologia dello spirito* e, più tardi, da Bachofen ne *Il matriarcato*, da Fustel de Coulanges ne *La città antica* o da Nietzsche ne *La nascita della tragedia* e ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*.⁸³

Lo sguardo di Hölderlin verso la grecità antica è disperatamente rivolto ad attingere la sua luce, la sua genialità e pietà. Nella lettera al fratello Karl del 1° gennaio 1799, egli dimostra una incredibile umiltà e modestia quando afferma di sentirsi del tutto inadeguato al cospetto degli antichi greci, definiti «uomini incomparabili»: «in ciò che faccio e dico sono spesso tanto più goffo e maldestro perché come le oche dai piedi piatti sono immerso nell'acqua della modernità e, impotente, sbatto le ali verso il cielo greco» (PTL: 1096). Anche questa umiltà e modestia sincere, non affettate, dell'uomo e poeta Hölderlin – non disgiunte però in lui dall'esigenza della lotta e dalla consapevolezza di doversi comunque sempre esprimere e realizzare pienamente attraverso la poesia, la letteratura, la filosofia e la politica –, sono per noi esemplari e ampiamente da rivalutare, soprattutto se le mettiamo in

⁸³ Bodei: Hölderlin: la filosofia e il tragico (cit. nota 3): 56-57.

relazione alla sicumera, alla saccenteria e protervia di tanti intellettuali del suo e del nostro tempo.

Nelle affermazioni autocritiche come l'ultima che abbiamo appena riportato emerge anche qualcosa dell'estrema sensibilità del poeta che negli anni successivi sarà sopraffatto dalle difficoltà, contraddizioni, asperità della sua vita e della società in cui viveva. Mi riferisco qui, senza poter entrare nei dettagli, a vari aspetti negativi e dolorosi, dall'interruzione del suo intenso rapporto amoroso con Susette Gontard⁸⁴ e dal dolore per la morte di quest'ultima nel 1802 al fallimento delle speranze politiche di stampo democratico-repubblicano, dalla delusione attorno alle ambizioni letterarie e a progetti incompiuti come la rivista «Iduna» (dove sperava nella collaborazione dei migliori amici e ingegni del proprio tempo) alla crescente insoddisfazione per il lavoro di precettore e alla preoccupazione per il suo futuro di poeta e letterato. Anche la sua famiglia e diversi amici lo delusero o non seppero evidentemente stargli vicino e fargli sentire quell'affetto e quel sostegno di cui aveva bisogno. Sta di fatto che la fragilità psichica del poeta crebbe sino al crollo definitivo del 1806.

Sofferamoci qui soltanto, brevemente, sulla minuta di una lettera indirizzata a Susette Gontard, risalente con ogni probabilità alla fine agosto 1799 e relativa al progetto, poi fallito, di fondare la rivista «Iduna» (che doveva prendere il nome dalla dea del ringiovanimento nella mitologia nordica). Intanto, con l'avvio di tale rivista, Hölderlin contava di potersi sostenere economicamente e di avvicinarsi all'amata Susette. Il suo editore accetta la proposta, ma a condizione di assicurarsi la collaborazione di scrittori famosi, cosa che non avverrà. Nella minuta citata della lettera a Susette di fine agosto 1799, il poeta rivela all'amata tutta la sua profonda delusione e lamenta la sua solitudine, il fatto che non solo Schiller, Goethe e altri grandi da lui ammirati, ma persino gli amici più cari (di cui non fa il nome) si sono mostrati ingrati e lo hanno lasciato senza risposta. In questa minuta egli osserva amaramente che i personaggi *celebri* temono assurdamente di

⁸⁴ Su tale rapporto si veda Friedrich Hölderlin, Susette Gontard: Lettere d'amore. Trad. di A. Netti e A. Lavagetto, a cura di Luigi Reitani. Milano 2021.

non essere più «idoli» unici, «hanno paura l'uno dell'altro, temono che il genio dell'uno divorì l'altro», soffrono di una gelosia divorante, non accettano di risplendere *insieme* agli altri: questa mancanza di volontà e incapacità di risplendere insieme agli altri appare all'autore della minuta nient'altro che pura follia⁸⁵.

Nel carteggio pervenutoci di questo periodo è assente in modo sorprendente il nome di Hegel, che non figura nemmeno tra i possibili collaboratori di «Iduna». Che cosa successe tra i due amici cari nel periodo di Francoforte? Che cosa successe dopo gli anni d'oro della loro amicizia? Non lo sappiamo con certezza, ma da tanti indizi è probabile che la loro intensa frequentazione a Tubinga, ripresa nel periodo francofortese, li abbia condotti gradualmente a definire e precisare meglio i rispettivi percorsi intellettuali; si sono così probabilmente delineate più nettamente alcune differenze che, forse, hanno segnato non certo la fine della loro amicizia, ma un ridimensionamento del loro rapporto alla luce dei diversi percorsi che stavano intraprendendo. Osserva anche Jürgen Kaube nel suo lavoro *Hegels Welt* (2020): «Quando nel 1802 Hölderlin torna da Bordeaux completamente devastato e in ogni caso scosso – probabilmente è stato aggredito –, i suoi amici Schelling e Hegel hanno altro da fare e non possono occuparsi di lui. Hegel non lo cita neanche una volta in tutta la sua opera»⁸⁶.

Le strade dei due amici stellari Hölderlin e Hegel si divideranno per vari motivi e per gli ultimi decenni della loro vita essi non si vedranno più, ma non soltanto per la follia e per l'isolamento che caratterizzeranno la vicenda umana del poeta e per il successo istituzionale che arriderà alla carriera del filosofo. C'è probabilmente qualcos'altro che ci sfugge, attiene ai loro rapporti umani e intellettuali e non è ben chiaro. I cospicui frutti poetici e filosofici della loro amicizia stellare continueranno però a prodursi sino alla fine dei loro giorni per entrambi; in modi diversi, la loro intera esistenza fu spesa in nome del patto giovanile che ingiungeva di vivere solo per la «libera verità» (*Eleusis*).

⁸⁵ Cfr. *ivi*: 75-78, 118-121. Cfr. anche PTL: 1149-1152, 1669-1672.

⁸⁶ Kaube: *Il mondo di Hegel* (cit. nota 82): 42-43. Sulla nascita dell'idealismo tedesco e sui rapporti tra Hegel, Hölderlin e Schelling si vedano soprattutto le pp. 3-97.

In comune fra i due giovani amici v'era l'esigenza di una possibile trasformazione radicale del mondo a partire da un profondo rivolgimento interiore degli esseri umani, dalla riscoperta e dalla valorizzazione della soggettività e dell'interiorità congiunte all'azione, dalla conversione dei cuori e delle coscienze, senza cui non si può dare in alcun modo un buon esito dei processi rivoluzionari e alcuna reale svolta storica dell'umanità, come abbiamo visto anche noi in riferimento alla storia del XX secolo e come continuiamo a riscontrare negli eventi storico-politici che ci riguardano ancor oggi. È la comune promessa della *Versöhnung* (la riconciliazione tra uomo e uomo, tra uomo e natura, tra uomo e divino) che, al di là delle notevoli differenze, avvicina ancora una volta i due amici stellari. In modi diversi, essi mirano entrambi alla *Versöhnung*. Perciò i due ci attendono ancora nel futuro.

Sembra che Hegel abbia festeggiato per conto proprio e per l'intera sua vita il compleanno del suo amico Hölderlin, benché quest'ultimo fosse «perduto al mondo» negli ultimi decenni della sua esistenza⁸⁷.

C'è una lettera impressionante di Schelling a Hegel dell'11 luglio 1803, in cui egli traccia un quadro drammatico delle condizioni in cui versa il poeta e trova la sua mente «totalmente sfibrata»:

Vederlo è stato per me sconvolgente: trascura il suo aspetto esteriore in modo ripugnante e mentre i suoi discorsi sono meno indice di follia, ha acquisito completamente le maniere esteriori di coloro che si trovano in questo stato. – Qui non c'è alcuna possibilità di rimetterlo in sesto. Pensavo di chiederti se potessi occuparti di lui, qualora si recasse a Jena, cosa che desidera. Ha bisogno di un ambiente tranquillo e probabilmente con un trattamento adeguato si riprenderebbe.

Hegel risponde a Schelling il 16 agosto 1803 in modo piuttosto evasivo, manifestando il desiderio che il poeta recuperi di nuovo la fiducia e confidenza in lui. Ma Hölderlin non giungerà mai a Jena e le loro strade si divideranno per sempre⁸⁸.

⁸⁷ Cfr. HYH: 13; Helena Cortés Gabaudan: *La vida en verso. Biografía poética de Friedrich Hölderlin*. Madrid 2014: 381; Pierre Berteaux: *Friedrich Hölderlin. Eine Biographie*. Frankfurt/M 1978: 481.

⁸⁸ Cfr. Hegel: *Lettere* (cit. nota 45): 53; HYH: 13; Friedrich Wilhelm Joseph Schelling:

Nei lunghi anni (fra il 1807 e il 1843) passati nella ‘torre’ sul fiume Neckar a Tübingen, assistito e protetto dalla famiglia del falegname Zimmer, il *Wahnsinn* si abatterà tragicamente sul poeta svevo⁸⁹, ma Hölderlin-Scardannelli, pur sprofondata nell’aorgico della follia, troverà il modo sino all’ultimo di cantare ancora mirabilmente per tutti noi, facendo segno nella direzione dell’Aperto (*das Offene*) e della inesauribile bellezza della *prächtige Natur*:

Quando sui campi nuova estasi spunta / e la veduta torna a farsi bella
/ e ai monti che verdeggiano di alberi / più chiare brezze, nuvole si
mostrano, // oh, quale gioia allora hanno gli uomini! lieti / i solitari
vanno su rive. Pace e delizia / e voluttà di salute fiorisce, / amabile
riso anche non è lontano (*freundliches Lachen ist auch nicht ferne*).⁹⁰

Commenta Luigi Reitani, concludendo il suo saggio introduttivo, *Frammenti del futuro*, alla raccolta dell’edizione italiana delle *Prose, teatro e lettere* (2019) di Hölderlin: «Se il presente ha distrutto i progetti del poeta, il futuro ne conserva, forse, ancora i frammenti» (PTL: LXXXIV). Se l’umanità avrà ancora un futuro, noi non possiamo che prestare *ascolto* e ringraziare per il canto e per i ‘frammenti del futuro’ contenuti nelle poesie di Friedrich Hölderlin.

Aus Schellings Leben in Briefen. Bd. 1. Hrsg. von Gustav Leopold Plitt. Leipzig 1869: 468-469; PTL: Cronologia: CXXII-CXXIII.

⁸⁹ Cfr. Giorgio Agamben: *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806-1843*. Torino 2021.

⁹⁰ Hölderlin: *Poesie* (cit. nota 4): 290-291 (trad. leggermente modificata). Cfr. anche TL: 1236-1237.