

Friedrich Hölderlin: *Iperione o l'eremita in Grecia*. Testo tedesco a fronte. A cura di Laura Balbiani. Con un saggio introduttivo di Giuseppe Landolfi Petrone. Milano: Bompiani 2015. 974pp. ISBN 978-88-452-7878-5.

La fortuna italiana di *Iperione* inizia nel 1886, come noto, con la versione di Luigi Parpagliolo pubblicata presso l'editore milanese Sonzogno. Da allora, lo si può affermare senza rischio di enfasi, il romanzo entra a far parte del canone del Novecento italiano, come dimostrano i lavori di Giovanna Cordibella e di Marco Castellari: nel corso del secolo conosce ben sei traduzioni successive alla prima, grazie alle quali gode di grande risonanza critica e letteraria nella nostra penisola. Se già nel 1905 dalle pagine del «Leonardo» Giuseppe Prezzolini può guardare all'eremita in Grecia come a un esempio di classicismo radicalmente “vissuto”, se in seguito la prosa e la poesia hölderliniane assurgono a modello indiscusso in settori sempre più consistenti della civiltà letteraria italiana, si pensi all'ermetismo, ciò accade in virtù di un lungo processo di *transfer* interculturale i cui protagonisti svolgono non di rado il doppio ruolo di studiosi e traduttori, e nel quale esegesi e mediazione linguistica interagiscono tra loro in un rapporto di proficua contiguità. Il volume in oggetto, curato e tradotto da Laura Balbiani, rappresenta dunque il prodotto tangibile e attuale di una consuetudine di lunga data che ha fin qui contraddistinto gli studi italiani su Hölderlin.

Ospitato nella collana «Il pensiero occidentale», già contenente l'edizione bilingue de *La morte di Empedocle* curata da Elena Polledri e dalla stessa Balbiani (2003), il volume, dedicato alla memoria di Giovanni Reale, si apre con un ampio saggio introduttivo a firma di Giuseppe Landolfi Petrone. Il saggio pone in rilievo i plessi tematici fondamentali del testo hölderliniano, insistendo in particolare su quelli che si considerano «due temi-chiave della filosofia di fine Settecento», ovvero il tema della storia – «come principio ordinatore», «come progresso», «come piano d'azione» e in rapporto alla Rivoluzione francese – e quello della natura – declinata in senso panteistico nel romanzo e collocata in un'antichità in cui convergono l'aspirazione alla totalità e l'ideale di bellezza del protagonista. Landolfi Petrone trova in conclusione una sintesi dei due termini nel concetto di «tempo della poesia», attraverso il quale mette bene in evidenza il «carattere essenzialmente antropologico» dell'operazione intellettuale messa in atto da Hölderlin nell'*Ipe-*

rione, volta a indagare «la natura umana nei suoi momenti cruciali e nei suoi rapporti profondi con gli altri e con il mondo» (85). L'inquadramento storico e biografico del romanzo è completato da una doppia cronologia, in cui si ripercorrono in sintesi i momenti salienti del percorso poetico dell'autore, della genesi del romanzo e della sua primissima ricezione.

La traduzione è condotta sulla base dell'edizione delle opere complete di Hölderlin curata da Michael Knaupp per i tipi dell'editore monacense Carl Hanser (*Sämtliche Werke und Briefe*, 1992-1993). Il testo in lingua originale è riprodotto con traduzione a fronte e mantenendo a margine i riferimenti alle pagine dell'edizione di riferimento, secondo i criteri specifici della collana. Tale veste grafica consente al lettore di transitare senza difficoltà dal testo di partenza a quello d'arrivo e di apprezzarne *prima facie* aderenze e scostamenti.

Dall'edizione Knaupp sono altresì desunti i materiali preparatori, la maggior parte dei quali vengono pubblicati per la prima volta in traduzione italiana. Ciò consente ai lettori di seguire da vicino l'evolversi dell'opera nelle sue varie fasi di gestazione. A tali materiali è dedicata un'intera sezione corredata da un'introduzione contenente precisi riferimenti ai manoscritti originali nonché ai luoghi di loro prima pubblicazione. L'aver collocato questa sezione in appendice e non, come invece avviene in Knaupp, prima del testo licenziato dall'autore in via definitiva rappresenta una scelta innovativa rispetto all'edizione di riferimento, una scelta, per così dire, di scuola beißneriana, giacché in questo modo si mette maggiormente in rilievo la completezza a livello formale del romanzo. Con buone ragioni: a differenza di molte altre opere di Hölderlin, specialmente di quelle riconducibili ai periodi creativi più tardi, l'*Iperione* non presenta problemi sostanziali di *constitutio textus*. Letto e recepito per più di duecento anni nella forma testuale licenziata dall'autore, si può anzi affermare che il romanzo dell'eremita in Grecia sia uscito indenne dall'ultimo mezzo secolo di filologia hölderliniana.

Esattamente come Knaupp, inoltre, la curatrice non include tra i parali-pomeni dell'*Iperione* le aggiunte posteriori, collocate da Friedrich Beißner tra il 1804 e il 1806, durante il secondo soggiorno nella città di Homburg (*StA* III: 290s. e 527s.), e da Jochen Schmidt, invece, in riferimento a un passo di Eduard Mörike del 1832 (e in maggiore consonanza con gli editori della *Frankfurter Ausgabe*), nel cosiddetto "periodo della follia" e più precisamente tra il 1823 e il 1824. Né vi include le odi alcaiche *Wenn aus der Ferne...* e *Wenn aus dem Himmel...*, anch'esse pervenuteci per mano di Mörike, sulla cui effettiva appartenenza al complesso dell'*Iperione* ancora si dibatte. Forse una sezione a parte dedicata a questi frammenti posteriori sarebbe risultata utile al lettore, se non altro per completezza, pur trattandosi di testi di estrema

brevità, vaghi riecheggiamenti poetici più che nuclei narrativi suscettibili di un vero e proprio sviluppo. L'opinione, assai diffusa tra i primi commentatori, che si tratti di brani riconducibili a una stesura seriore dell'*Iperione* è sì debole, ma forse non da escludersi del tutto. Detto ciò, la scelta di non contemplare questi testi tra i materiali relativi al romanzo risulta comunque plausibile, sia in virtù della messa in risalto della "chiusura" del romanzo sul piano formale sopra evidenziata, sia a causa delle ben note questioni di statuto autoriale legate alla produzione hölderliniana posteriore al 1807.

A illustrare in modo più puntuale il romanzo contribuiscono infine due apparati di note posti in calce al testo principale e, separatamente, ai documenti pubblicati in appendice. Mette conto segnalare sin da subito la consistenza, del tutto paragonabile all'edizione commentata di Schmidt (che però risale al 1994) e dunque nettamente superiore alle edizioni sinora disponibili in lingua italiana. Vero punto di forza di queste note è però la loro ricchezza di spunti critici, entro cui si inseriscono i riferimenti storici, mitologici, biblici e odeporici utili alla comprensione del testo. La curatrice non si limita cioè a considerazioni di carattere esplicativo, ma si impegna in un'esegesi a tutto tondo, restituendo in questo modo alla prosa dell'*Iperione* profondità sul piano storico-letterario e filosofico.

Coerentemente con l'impostazione generale del commento, in virtù della sostanziale stabilità del romanzo sotto il profilo ecdotico, per le questioni strettamente riguardanti la critica testuale si rimanda all'apparato dell'edizione di riferimento tedesca. Lo sforzo di Balbiani è piuttosto teso a esaltare la complessa trama di intersezioni tra poetica, filosofia e antropologia nell'*Iperione*, con l'occhio costantemente rivolto al suo sfondo platonico, rousseauiano e schilleriano. Partendo da questi presupposti, tenuto conto dello stato attuale della ricerca, particolare attenzione è quindi rivolta agli aspetti estetici e poetologici di un linguaggio, quello usato dal protagonista nelle sue lettere, aderente all'immediatezza della visione e dell'intuizione, attraverso il quale soltanto è permesso cogliere, per usare le parole di Andrea Zanzotto, «la sacertà dei paesaggi che "salvano"». Il che, tra l'altro, contribuisce a mettere nella giusta luce la modernità "sentimentale" di *Iperione*, destinato a vivere in una Grecia sospesa tra una classicità irrecuperabile e un presente inattuabile.

Senza mai perdere di vista le "costellazioni" hölderliniane fondamentali (uso qui il termine nell'accezione di Dieter Heinrich), Balbiani costruisce inoltre la sua lettura su una fitta rete di riferimenti inter- e intratestuali, in particolare all'epistolario e all'opera poetica, con frequenti rimandi trasversali alla letteratura coeva e precedente. Ed è a questo punto quasi superfluo aggiungere che il commento procede sostenuto da una solida bibliografia

che comprende un'ampia scelta tra gli studi critici incentrati sull'*Iperione* e sul suo autore.

Per quanto concerne invece il lavoro di traduzione nello specifico, occorrerà innanzitutto sottolineare come Balbiani non si limiti a una resa accurata del testo sotto il profilo semantico, valorizzando il peso dei singoli termini nell'economia generale del romanzo, ma s'impegni altresì a mantenere, per quanto possibile, la ben nota trasparenza della prosa dell'*Iperione* in quella che può essere definita una rivisitazione attuale. Pur presentando gli inevitabili scostamenti dall'originale che ogni operazione di addomesticamento di per sé comporta, infatti, la versione di Balbiani appare accurata ed è redatta in un italiano corrente, di gradevole lettura. Un breve confronto con le ultime tre versioni precedenti del romanzo, ovvero quella condotta da Vittorio Amoretti (ultima edizione Feltrinelli 1981), da Marta Bertamini e Fulvio Ferrari per Guanda (1981) e da Giovanni Scimonello per Studio Tesi (1989) potrà portare qualche chiarimento. Ad esempio, l'attacco «O es sind heilige Tage, wo unser Herz zum erstenmale die Schwingen übt» (*MA I*: 616), viene reso da Amoretti con «oh, sacri sono i giorni nei quali il nostro cuore prova per la prima volta le sue ali» (31), da Bertamini/Ferrari con «sono giorni sacri quelli in cui il nostro cuore prova per la prima volta le sue ali» (38) e da Scimonello con «oh, sono giorni di felicità, quelli in cui il nostro cuore comincia ad esercitare per la prima volta le ali» (11). Balbiani traduce invece come segue: «Sono giorni sacri, quando il cuore per la prima volta spiega le ali» (129). È certamente da salutare con favore l'espunzione di numerose interiezioni ed esclamazioni – “oh”, “ahimè!” – dal testo italiano, anche se si tratta di elementi che contraddistinguono il registro elegiaco, a tratti elativo, della prosa holderliniana; probabilmente d'effetto durante una lettura ad alta voce, essi risultano senz'altro meno adatti per una lettura mentale. La perdita di espressività che ne deriva viene comunque abilmente compensata dalla traduttrice sul piano lessicale, senza però mai cadere nell'eccesso e mantenendo un linguaggio piano, come dimostra l'esempio seguente, in cui si pongono a confronto alcune rese della celebre frase tratta dal finale del romanzo «Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder» (*MA I*: 760). «Conciliazione è entro la discordia stessa e tutto ciò che è separato si ricongiunge» (trad. Amoretti, 178); «ogni discordia è abitata dal suo riconciliarsi, e tutto ciò che è stato separato si unisce nuovamente» (trad. Bertamini/Ferrari, 170); «conciliazione sta in mezzo al contrasto e tutto ciò che è stato diviso si ritrova» (trad. Scimonello, 177). «La riconciliazione è nel mezzo della lite e tutto ciò che è diviso si ricongiunge» (trad. Balbiani, 465).

Per i motivi appena accennati, al di là del valore intrinseco che il com-

mento riveste sul piano scientifico, a dare valore aggiunto al volume nel suo complesso, rispetto alle precedenti edizioni in lingua italiana, è proprio la nuova traduzione. La ritrovata leggibilità del testo hölderliniano potrebbe bastare, da sola, a confermare l'utilità del doppio lavoro di curatela e di traduzione di Balbiani, poiché essa rappresenta, a sua volta, la migliore garanzia di una fruibilità dell'*Iperione* ad ampio raggio e da parte di studiosi appartenenti a diversi livelli di formazione accademica. Frutto maturo di un settore di ricerca ormai consolidato, il volume in questione fornisce dunque uno strumento prezioso per gli studiosi italiani dell'opera hölderliniana d'ogni grado e disciplina.

Francesco Rossi

Friedrich Hölderlin: *Epistolario. Lettere e dediche*. Traduzione, note e commento a cura di Gianni Bertocchini. Milano: Ariele 2015. 817pp. ISBN 978-88-97476-23-8.

«Quasi tutte le lettere scritte da Hölderlin all'inizio del secolo contengono passi che non la cedono in nulla ai suoi versi». Così scriveva l'esule Walter Benjamin presentando nel 1936 una lettera del poeta nella sua personalissima antologia epistolare *Deutsche Menschen*, allo scopo di salvaguardare e contrapporre, in tempi bui, esempi "tedeschi" di profonda umanità e silenzioso eroismo.

Stupisce che una piccola e coraggiosa casa editrice milanese, che si è assunta l'impegno di pubblicare testi mai editi in Italia, quasi in sordina e senza alcun clamore mediatico, si sia cimentata con ottimi risultati nella non facile impresa di proporre ai lettori italiani la traduzione dell'intero epistolario di Hölderlin, dediche comprese, condotta sulla base dell'edizione storico-critica curata da Dietrich Eberhard Sattler (*FHA*). Le lettere di Hölderlin, che insieme alle dediche e alle lettere dei corrispondenti compongono un volume di più di 880 pagine, sono accompagnate da un'introduzione e da un accurato commento basato su diverse edizioni critiche, dalle più classiche, come la *Stuttgarter Ausgabe*, alle più recenti. Gianni Bertocchini, che aveva già proposto attraverso la stessa casa editrice vari autori mai tradotti in italiano, come ad esempio Christian Günther o Nikolaus Lenau, ci restituisce, in una traduzione assai bella e aderente allo stile e allo spirito del poeta, una straordinaria biografia intellettuale e spirituale, consentendoci al tempo stesso di gettare uno sguardo nella vita privata, nella filosofia e nel laboratorio estetico-poetico di uno dei più grandi poeti di ogni tempo. Si pensi ad esempio alle due note lettere a Böhlendorff e al nucleo delle lettere da Hom-

burg, che costituiscono una straordinaria sintesi delle sue riflessioni su arte e poesia, o anche alla sorprendente lettera all'editore Wilmans sui generi poetici: «Peraltro le canzoni d'amore sono sempre un volo stanco» (451). Vale inoltre la pena di sottolineare come proprio le lettere, insieme agli scritti teorici, possano costituire un accesso privilegiato per un ritratto a tutto tondo di un poeta come Hölderlin, troppo spesso recepito in modo semplicistico attraverso la suggestione di sentenze sibilline o di formule oracolari. Proprio alle lettere del poeta, quasi a sancirne l'importanza, è stato recentemente dedicato il convegno internazionale della sezione italiana della *Hölderlin-Gesellschaft*, tenutosi a Udine nell'aprile 2015, i cui contributi sono ora pubblicati in questo stesso volume di *Hölderliniana* assieme, per gentile concessione dell'editore Arielle, a due lettere tratte dall'edizione che qui si recensisce.

Caratterizza gran parte di queste lettere un culto tutto tedesco per l'amicizia appassionata, in singolare contrasto con un destino di progressivo distacco e solitudine, di ripetuti congedi. Tale culto sembra persino implicare una sorta di diffidenza nei confronti della parola scritta: «Le parole scritte (*die Buchstaben*) sono per l'amicizia come la bottiglia opaca per il vino dorato» (201). Tuttavia emergono, quasi come contrappeso, ripetuti richiami all'esercizio linguistico e al cimento con la traduzione dei classici. L'audace traduttore di Pindaro e di Sofocle, di Lucano e di Ovidio, in una lettera a Neuffer della primavera 1794, riconosce la traduzione come «ginnastica per lo spirito» e per l'orecchio del poeta: «Il fatto che tu resti così completamente fedele al tuo Virgilio mi rallegra indicibilmente. Lo spirito del grande romano deve irrobustire meravigliosamente il tuo. La tua lingua, in lotta con la sua, deve conquistare sempre maggiore eleganza e forza» (122). Riaffiora più volte la percezione di un'antichità classica contemplata non come un modello rigido da imitare pedissequamente o da cui lasciarsi influenzare e condizionare, ma con cui porsi ripetutamente a confronto in modo creativo e originale.

Queste lettere, che possono interessare e coinvolgere anche i non specialisti o chi non conosca a fondo lo Hölderlin poeta, compongono insieme un grande affresco della fine di un secolo turbolento ed esaltante, ma anche una sorta di romanzo, profondamente coinvolgente anche al di là della ben nota storia d'amore: permettono soprattutto di ricostruire i complessi scenari politici, l'ampia rete di relazioni, i rapporti con la cerchia degli intellettuali coevi e i membri della Lega degli uomini liberi, rivoluzionari, illuministi e illuminati, studiati recentemente in Germania soprattutto da Ulrich Gaier e in Italia da Remo Bodei e da Laura Anna Macor.

Attraverso le testimonianze del poeta e dei suoi più intimi amici veniamo

così proiettati in mezzo agli scenari grandiosi di quegli anni, i francesi alle porte di Francoforte, l'assedio di Magonza, il congresso di Rastatt, e ci sembra di toccare con mano le paure, le attese palpitanti, ma anche in altri casi la *deutsche misère*, la ristrettezza claustrofobica di certi orizzonti domestici, che fanno da sfondo al tormentato rapporto con l'algida madre. Ed ecco sfilare davanti a noi anche i ritratti indiretti dei corrispondenti, insieme con la trama delle rispettive relazioni di parentela o di amicizia: la madre, il fratellastro, Sinclair, Hegel, Schiller, Landauer, Magenau, Ebel, Neuffer, Niethammer. Avrebbe agevolato il lettore un indice dei nomi (è comunque però presente un indice dei corrispondenti), come pure un rimando dal testo al commento più semplice (ad esempio attraverso l'indicazione di pagina) invece che la sola numerazione dei testi in base all'edizione tedesca.

La passione politica costante, l'elaborazione filosofica accanto a quella poetica, Platone, Kant, Fichte, i contatti con i grandi punti di riferimento contemporanei quali Goethe, Schiller, Hegel, Schelling, l'apertura d'orizzonti orgogliosamente ribadita pur nella strenua difesa di una sua idea di patria, dimostra tra l'altro quanto fosse miope l'interpretazione heideggeriana, che ha volutamente ignorato questa dimensione "politica", ma anche filosofica del pensiero di Hölderlin, gli ideali sovranazionali e repubblicani, il senso del dionisiaco nella storia. Questa dimensione era stata peraltro riconosciuta ed evidenziata sia da Szondi che da Adorno. Lo stesso Nietzsche, notoriamente e goethianamente poco incline ad esaltare rotture o rivolgimenti politici, cita nello *Zarathustra* la nota frase dell'*Empedocle* «non è più il tempo dei re»; come anche l'immagine chiave – nelle parole che Hölderlin fa pronunciare al filosofo agrigentino – dello spirito che continua a scorrere sotto l'apparente crosta di ghiaccio delle cose, simile alla corrente dei fiumi raggelati.

Vorrei citare qui di seguito qualche passo, tra quelli più noti, di alcune lettere tra le più belle e le più toccanti dell'intera letteratura epistolare, allo scopo di mettere in evidenza l'agile esattezza e fluidità della traduzione. La passione politica appare, insieme compressa e dirompente, in un appunto di diario per Susette Gontard-Borckenstein: «Ieri pomeriggio è venuto nella mia stanza Morbeck. "I Francesi sono stati di nuovo battuti in Italia", ha detto. "Se le cose vanno bene per noi, gli ho detto, vanno bene nel mondo", e lui mi si è gettato al collo e ci siamo baciati sulle labbra, l'anima commossa e gioiosa, e i nostri occhi piangenti si sono incontrati. Poi se n'è andato. Ho ancora di questi momenti. Ma questo può sostituire il mondo?» (327).

La tensione di un animo proiettato in avanti, votato al cambiamento e al rinnovamento non è riconducibile unicamente alla sfera emozionale, ma appare costantemente sorretta da una visione grandiosa, con precisi risvolti

filosofici, del dionisiaco “divenire nel trapassare” (*Das Werden im Vergehen*), di una vera e propria filosofia del tempo, come più volte è stato osservato e come appare chiaro, ad esempio, da queste righe:

Ma l'annientamento non esiste, dunque dalla nostra decomposizione deve ritornare la giovinezza del mondo. Si può dire con certezza che il mondo non è mai apparso così vario come oggi. Io credo a una futura rivoluzione delle idee e dei modi dell'immaginazione che farà arrossire di vergogna tutto quanto è stato fino a questo momento (A Ebel 10 gennaio 1797, 217s.).

Oppure, come confessa al fratellastro cui lo univa tra l'altro il dolore per la perdita precoce del padre (nel suo caso addirittura, a distanza di pochi anni, di due padri):

Non sono più così *calorosamente attaccato alle singole persone*. Il mio amore è il genere umano, ovviamente non quello corrotto, servile, pigro che si trova fin troppo spesso, anche nella nostra più limitata esperienza. [...] Amo la stirpe dei secoli che verranno. Poiché questa è la mia più lieta speranza, la fede che mi mantiene forte e attivo, nel fatto che i nostri nipoti saranno migliori di noi, la libertà dovrà arrivare un giorno, e la virtù prospererà meglio nella luce della libertà che sacra riscalda che nella gelida regione del dispotismo. Viviamo in un'epoca in cui tutto mira all'avvento di giorni migliori. Questi germi di illuminismo, questi taciti desideri e aspirazioni di pochi singoli all'educazione del genere umano si diffonderanno, e rafforzandosi daranno magnifici frutti. Vedi, caro Karl, a questo aspira ora il mio cuore. È questo il sacro scopo dei miei desideri e della mia attività, cioè di risvegliare nella nostra epoca i germi che matureranno in un'età futura (Al fratello, luglio 1793, 97).

Sempre al fratellastro, sei anni dopo, indicherà «l'interesse per la filosofia e la politica» come unico antidoto alla «paurosa ottusità» dei tedeschi «glebae addicti», «incatenati alla loro zolla di terra»: «Di qui quella mancanza di elasticità, di impulso, di multiforme sviluppo delle energie». E poi: «L'orizzonte degli uomini si amplia» (Al fratello, 7 gennaio 1799, 287). Oppure, in un tono più sconfortato:

Ma i migliori tra i Tedeschi pensano perlopiù ancora che se il mondo fosse graziosamente simmetrico sarebbe tutto a posto: Oh Grecia, con la tua genialità e la tua devozione, dove sei andata a finire? Anch'io, con tutta la buona volontà, non faccio che brancolare nel mondo con le mie azioni e i miei pensieri dietro a questi uomini unici, e in quello che faccio e dico sono spesso solo tanto più maldestro e insensato,



perché sto nell'acqua putrida come le oche dai piedi piatti, incapace di spiccare il volo verso il cielo greco (290).

Ma è soprattutto a Böhlendorff, membro della Lega degli uomini liberi e attivo nella fondazione della repubblica elvetica, che confessa tutta la sua disillusione per la precarietà della propria situazione dopo il fallimento dei suoi progetti, per la mancanza di qualsiasi riconoscimento:

E dunque stai bene, mio caro, fino alla prossima. Adesso sono colmo dell'addio. Non piangevo da molto tempo: Ma mi è costato lacrime amare quando mi sono deciso a lasciare la patria, forse per sempre: Perché cosa ho di più caro al mondo? Ma non sanno che farsene di me (A Böhlendorff, 4 dicembre 1801, 439).

Anche se vive nella fiduciosa certezza di lasciare, con la sua esistenza, «una traccia sulla terra» (376), alla fine non può fare a meno di confessare da Homburg alla madre: «mi sembra che alle grandi e violente scosse del nostro tempo voglia seguire un modo di pensare che non è fatto per animare e incitare le energie degli uomini e che finisce in realtà per opprimere e paralizzare l'anima viva (377). Fu anche per questo destino di solitudine e d'incomprensione che Hölderlin attirò l'attenzione di molti poeti, tra i quali Rilke e Trakl, o più tardi, Volker Braun (si pensi al titolo del volume di liriche di quest'ultimo, *Gegen die symmetrische Welt*), che riconobbero in lui una sorta di fratello ribelle e solitario.

Alcune di queste lettere “sull'arte e la filosofia” erano state tradotte in italiano da Luca Crescenzi per Micromega<sup>1</sup> (in questo volume del 1998 si trovano anche fondamentali saggi sulle lettere di Remo Bodei e Luciano Zagari), da Alberto Ricci per *La dimora del tempo sospeso*<sup>2</sup> e da Elena Polledri in *Hölderliniana I*<sup>3</sup>. E già queste traduzioni avevano messo bene in evidenza la pregnanza stilistica e la densità di pensiero di queste preziose testimonianze. Ma ben altra cosa è poter disporre dell'intera opera che permette di seguire passo passo, nonostante le insormontabili lacune di quanto è andato perduto (ad esempio i manoscritti originali delle lettere al fratello, a Susette e a Sinclair) il percorso spirituale irrequieto e appassionato, e tuttavia assolutamente coerente, di una mente insieme poetica e lucidamente filosofica,

<sup>1</sup> Cfr. «Micromega» 2.1998: 85-102.

<sup>2</sup> Le due lettere al fratello (Tübingen, tarda estate 1793; Nürtingen, 4 dicembre 1801), tradotte da Alberto Ricci sono apparse sul blog *La Dimora del tempo sospeso*, URL: <https://rebstein.wordpress.com/2009/03/05/il-pezzullo-di-db-xi-fratellastri-di-svevia/#more-8960> (ultima consultazione 26 gennaio 2016).

<sup>3</sup> La lettera al fratello Karl, I gennaio 1799. Trad. di Elena Polledri. In: «Hölderliniana I» 2014: 15-19.

in costante dialogo, nonostante la sua emarginazione, con le intuizioni degli amici filosofi che spesso stimola e integra con le proprie. E forse si deve proprio ai tratti di straordinaria modernità che si scoprono di continuo nelle lettere, a quella che Zagari definiva «squassata umanità» dell'emarginato «protagonista poetico della scena culturale alla svolta tra Sette e Ottocento»<sup>4</sup> il fatto incontestabile che Hölderlin sia diventato uno dei grandi numi tutelari di generazioni di poeti.

Vivetta Vivarelli

Dieter Burdorf: Friedrich Hölderlin. München: C.H. Beck 2012. 144pp. ISBN 9783406612794.

Die 2012 erschienene Hölderlin-Monographie Dieter Burdorfs soll als Anlass genommen werden, um die kritische Auseinandersetzung des an der Universität Leipzig wirkenden Germanisten mit dem Werk des Dichters zu umreißen. Mein Versuch kann nur eine vorläufige Bilanz werden, denn Burdorfs Beschäftigung mit Hölderlin ist bei weitem noch nicht abgeschlossen – auf dem Schreibtisch des Rezensenten liegen zwei seiner jüngsten Aufsätze: über Peter Szondis Hölderlin-Lektüre und über Hölderlins Antike<sup>5</sup>. Gerade um das letzte Thema kreist seit Jahren Burdorfs Forschung: Hölderlins höchstkomplexes Verhältnis zur Antike bildet – auch in der vorliegenden behandelten Monographie – die Folie, vor der Burdorf seine Hölderlin-Interpretation entwickelt. In der Monographie scheinen mir – jenseits der didaktischen Gliederung in zwölf Kapitel – sich drei Schwerpunkte herauszubilden: Hölderlins Weltbild, die Erneuerung lyrischer Formen der Antike und die Modernität des Spätwerks. Diese Schwerpunkte sollen hier in den Zusammenhang mit Burdorf langjähriger Beschäftigung mit dem Dichter eingebettet werden.

### 1. Hölderlins Weltbild

Im Monographie-Kapitel *Hölderlins Weltteil, Landschaften und Städte* ist ein Anklang des *topographical turn* – eine bis heute noch andauernde Tendenz in den Geisteswissenschaften – deutlich spürbar. Auch sonstige bedeutende

<sup>4</sup> «Micromega» 2.1998: 84.

<sup>5</sup> Vgl. Dieter Burdorf: «What is Different is Good»: Peter Szondi's Essays and Lectures. In: Textual Understanding and Historical Experience. On Peter Szondi. Hrsg. v. Susanne Zepp. Paderborn 2015: 117-126. Ders.: Hölderlins Antike. In: «Menschlich ist das Erkenntnis». Hölderlin im Kontext. Hrsg. v. Walter Schmitz. Dresden 2016: 23-44.

Hölderlin-Studien der letzten Jahre sind im Übrigen topographisch bzw. topologisch orientiert<sup>6</sup>. Bei der Untersuchung der geographischen Dimension in Hölderlins Vorstellungswelt geht es Burdorf darum, Hölderlins Bild der Antike anhand rekurrerender Ortsbegriffe zu präzisieren<sup>7</sup>. Dieses Bild sei – vor allem im Spätwerk – durch ein kontrastreiches aber dennoch sehr enges Verhältnis zum modernen Abendland gekennzeichnet; letzteres nennt Hölderlin «Hesperien» oder «das Hesperische». Gerade die semantische Elastizität dieses Terminus, die durch Hölderlins Bezugsquellen (Lukan, Horaz, Vergil) belegt ist, mache den Reiz dieses Begriffs aus. Wie Burdorf ausgehend von einer Randnotiz Hölderlins zu den Hymnenfragmenten *Kolomb* anmerkt, werde der Geltungsbereich des Wortes durch die Erwähnung der Entdeckungsreisen bis nach Amerika ausgedehnt<sup>8</sup>. Das Hesperische werde somit zum Sinnbild der modernen abendländischen Welt, deren Wurzeln sowohl griechisch-römisch als auch jüdisch-christlich sind. Die Entfernung zwischen Moderne und Antike scheint allerdings schwer überbrückbar. Die Hymnen, die eine ideale Bewegung vom Westen nach Osten beschreiben – wie *Die Wanderung*, *Am Quell der Donau* oder *Patmos* – sind deshalb in gewisser Hinsicht auch eine Zeitreise, eine Rückbesinnung auf den Ursprung der Menschheitskultur.

Auch der Hölderlin-Orient ist in seinem Verhältnis zur Antike in einem Aufsatz untersucht worden<sup>9</sup>: Burdorf nimmt Hölderlins verblüffende Aussage unter die Lupe, nach der die Griechen in ihrer Literatur «das Orientalische» verleugnet hätten, so dass der Übersetzer – im Fall Hölderlins die Übertragung zweier Sophokles-Tragödien ins Deutsche – in seiner Zielsprache den Ton der Originaltexte neu justieren muss, wenn er dieses Orientalische «mehr herausheben» möchte (An Wilmans, 28.9.1803, *StA* VI: 434). Durch den Orientbegriff – vor allem in Hölderlins Spätwerk – gewinne das ohnehin bereits ambivalente Verhältnis zwischen Antike und Abendland an zusätzlicher Komplexität. Dies reflektiere die vielfältige Orientdebatte seiner Zeit, wobei der Dichter eine originelle und auf die lyrische Moderne vorausdeutende eigene Position entwickle. Diese Position wird

---

<sup>6</sup> Chenxi Tang: *The Geographic Imagination of Modernity: Geography, Literature and Philosophy in German Romanticism*. Stanford 2008; Sabine Doering: *Erinnerte und konstruierte Landschaft. Raumstrukturen in Hölderlins Lyrik*. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 38.2012-2013: 35-59.

<sup>7</sup> Vgl. Dieter Burdorf: *Hölderlins lyrische Kulturräume*. In: *Geschichtsliteratur. Ein Kompendium*. Hrsg. v. Heinrich Detering und Peer Trilcke. Göttingen 2013: 613-645, hier 614f.

<sup>8</sup> Vgl. Ebd.: 632.

<sup>9</sup> Vgl. Dieter Burdorf: *Hölderlins Orientkonzepte und der deutsche Orientalismus*. In: «Hölderlin-Jahrbuch» 38.2012-2013: 88-114.

von Burdorf – von den frühen Schriften bis hin zum dritten *Empedokles*-Entwurf – in seiner Entwicklung kritisch rekonstruiert.

Auf der Basis einer Gesamtbetrachtung von Burdorfs Schriften über Hölderlins Antikeverständnis erlangt seine Aussage in der Monographie, laut welcher Hölderlins Weltbild «in einem hohen Maße räumlich strukturiert» sei (63), neue Prägnanz: Hölderlins Kosmos bestehe nämlich in einer kontrastreichen Überlagerung historischer und räumlicher Ebenen, denn das «Nebeneinander» koexistiere mit dem «Nacheinander». Dies ermögliche schließlich dem Dichter, eine Kulturkritik zu entwickeln, die den Orient, die Antike und die Gegenwart in einen spannungsreichen Bezug setze<sup>10</sup>.

## 2. Erneuerung der lyrischen Formen der Antike

Auch nicht zuletzt, weil Burdorf bei der Untersuchung von Gattungsbegriffen – nicht nur in seiner bekannten *Einführung in die Lyrikanalyse*<sup>11</sup> – analytische Schärfe gezeigt hat, verdienen seine Studien zu Hölderlins lyrischen Formen besonderes Interesse. Im Monographie-Kapitel *Formen des Lyrischen*, das um die Oden, die Elegien und die Hymnen kreist, zeigt Burdorf, wie der Dichter bemüht ist, aus der Antike abgeleitete und in der deutschen Tradition konsolidierte Formen zu erneuern. In der Sektion zu den Oden wird beispielsweise die Verfremdung der Muster der asklepiadeischen und der alkäischen Strophe aufgrund von Beispielen aus der Produktion der Jahre 1799/1800 anschaulich gezeigt (102s.). Burdorfs Interpretation zielt auf die Hervorhebung einer sich allmählich steigernden Mehrdeutigkeit ab, die durch das “Spiel” der Überarbeitungen und der interlinearen Korrekturen den modernen Leser fasziniert. Weitere Studien Burdorfs zeigen zudem, dass Hölderlins Arbeit an der antiken Form – oder gleichsam gegen diese – eine kulturkritische Leistung darstellt: Durch einen Vergleich zwischen Goethes und Hölderlins Liebeselegien betont Burdorf beispielsweise die poetologisch avancierte Stellung Hölderlins, die ihn zu einer «Aushöhlung» der elegischen Gattung führt, wobei die Trauer um die verlorene Liebe zugunsten «waterländischer Gesänge» aufgegeben wird<sup>12</sup>. In den Hymnen hingegen reaktiviert Hölderlin eine chorische Komponente, die typisch für die

<sup>10</sup> Vgl. Burdorf: Hölderlins lyrische Kulturräume (wie Anm. 3): 634-637.

<sup>11</sup> Dieter Burdorf: *Einführung in die Gedichtanalyse*. 3. erweiterte Auflage. Stuttgart 2015.

<sup>12</sup> Dieter Burdorf: Goethes und Hölderlins Liebeselegien. In: Goethes Liebeslyrik. Semantik der Leidenschaft um 1800. Hrsg. v. Carsten Rode und Thorsten Valk. Göttingen 2013: 299-319.

christliche Dichtung ist, und integriert sie in die Struktur der klopstockschen Hymne: Dadurch problematisiere er den Konflikt zwischen Dichter und Gemeinschaft<sup>13</sup>.

### 3. Die Modernität des Spätwerks

Die Originalität von Burdorfs Beitrag zur Hölderlin-Forschung kam durch seine subtilen Interpretationen des *Homburger Folioheftes* – insbesondere der Seiten 73 bis 76 – erstmals zum Tragen. In seiner 1993 erschienenen Dissertation begründete er sein methodisches Verfahren einer intensiven Lektüre des Konvoluts durch einen Bezug zur kritischen Theorie (Adorno, Szondi); nach dieser Auffassung soll die Lyrik hauptsächlich in ihrer sprachlichen Individualität rekonstruiert werden, denn selbst der gesellschaftliche Gehalt der Literatur werde in erster Linie im Text ersichtlich<sup>14</sup>. Der Textbegriff, der seiner Lektüre zugrunde liegt, passt zudem zu der Komplexität und der Bruchstückhaftigkeit des Spätwerks, da er Hölderlins unzählige Textvarianten als Stufen eines dynamischen Textes sieht.

Aus heutiger Sicht erscheint Burdorfs Arbeit der 1990er Jahre gewiss noch durch die „philologische Euphorie“ beeinflusst, die durch die Veröffentlichung der Faksimile-Edition und Transkription des *Homburger Folioheftes* im Rahmen der Frankfurter Hölderlin-Ausgabe entfesselt wurde (1986). Bereits vor der Veröffentlichung seiner Dissertation griff Burdorf in die Kontroverse ein, die zwischen D. E. Sattler und Dietrich Uffhausen aufgrund der unterschiedlichen editorischen Verfahren ausgebrochen war. Burdorf lehnte den dogmatischen Ansatz Uffhausens ab, der den triadischen Aufbau des hölderlinschen Gesangs zum strukturellen Grundprinzip des Homburger Folioheftes erhob und dadurch gleichsam einen neuen Text kreiert hatte. Darüber hinaus machte Uffhausen den wichtigsten Vorzug des *FHA*-Konzepts nichtig: Innovativ war laut Burdorf Sattlers Entscheidung, sämtliche Bearbeitungsschritte in der Edition zu dokumentieren und somit den Anspruch aufzugeben, eine unangreifbare Endversion zu (re)konstruieren.

Grundsätzlich nutzt Burdorf punktuelle Rückbezüge auf die Handschrift, um normative Ansprüche zu demaskieren, die durch die «Huldigung» der Reinschrift sowie durch die Suche nach einem zusammenhän-

---

<sup>13</sup> Vgl. Dieter Burdorf: Gibt es eine Geschichte der deutschen Hymne?. In: «Zeitschrift für Germanistik». Neue Folge 2.2014: 298-310, hier 308f.

<sup>14</sup> Vgl. Dieter Burdorf: Hölderlins späte Gedichtfragmente: «Unendlicher Deutung voll». Stuttgart; Weimar 1993: 7f.

genden Text bedingt sind. Hölderlins fragmentarischer Duktus des Spätwerks enthalte «einen kommunikativen Impuls, vor dem sich jedes monologische, die Polydimensionalität des Textes nivellierende und die Vielfalt konkurrierender Lektüren ausschließende editorische oder interpretatorische Verfahren als falsch erweist»<sup>15</sup>. Um diesen Dimensionen Rechnung zu tragen, soll der Philologe bereit sein, den Anspruch auf eine lineare Lektüre aufzugeben und sich auf die Textlandschaft einzulassen. Daraus entwickelt Burdorf seinen faszinierenden Vorschlag einer topographischen Lektüre, die anders als die anfangs erwähnte Untersuchung der geographischen Konsistenz von Hölderlins Weltbild zu verstehen ist. Es geht dabei um die Materialität des Konvoluts: «Wir können die schreibende, immer wieder zu denselben Texten und handschriftlichen Ballungszentren zurückkehrende Erwanderung des Heftes in einer topographischen Lektüre nachvollziehen und als eine Wanderung durch Berge, Täler und Wüsten von Zeichen erfahren»<sup>16</sup>.

Etliche überzeugende Anwendungen dieses Verfahrens, die Burdorf im Laufe der Jahre geliefert hat, sprengen den Rahmen dieser Rezension. Sie bleiben übrigens verständlicherweise auch außerhalb des Horizonts seiner Monographie, die als Einführung zum Autor dienen soll. Sehr konsequent nutzt Burdorf hierbei als Referenz-Edition diejenige Michael Knaupps und nicht die Frankfurter Hölderlin-Ausgabe. Selbst in der Monographie bietet Burdorf jedoch auch ein meistergültiges Beispiel für Hölderlins Dichtung: Die Lektüre von *Brod und Wein*, die in einem so kurzen Raum den Weg des Texts durch die Überarbeitungen beschreibt.

Maßgebend bleibt schließlich Burdorfs Eintreten für einen offenen Hölderlin-Diskurs, bei dem es den Lesern sowie den Forschern die Möglichkeit gegeben wird, die Aussagen eines Herausgebers auf der Basis der reproduzierten oder transkribierten Quellen nachzuprüfen. Seine Interpretation ist stets philologisch fundiert, sie zeigt sich zugleich jedoch immer sensibel für die Nuancen, in denen so oft die Modernität von Hölderlins Texten zum Vorschein tritt. Der Ertrag einer langjährigen wissenschaftlichen Tätigkeit wird durch seine Monographie nun einem breiteren Publikum auf anschauliche und angenehme Art zugänglich gemacht.

*Michele Vangi*

<sup>15</sup> Dieter Burdorf: Wie über Hölderlins Spätwerk zu reden sei. Bemerkungen zur publizistischen Praxis Dietrich Uffhausens. In: Neue Wege zu Hölderlin. Hrsg. v. Uwe Beyer. Würzburg 1994: 347-359, hier 359.

<sup>16</sup> Dieter Burdorf: Wege durch die Textlandschaft. Zum Stand der Edition von Hölderlins später Lyrik. In «Wirkendes Wort» 2.2004: 171-190, hier 173.

Romano Guardini: *Hölderlin*. A cura di Giampiero Moretti. Brescia: Morcelliana 2014. 710pp. ISBN 978-88-372-2749-4.

La nuova edizione italiana di *Hölderlin* a cura e con traduzione di Giampiero Moretti, nell'ambito dell'*Opera Omnia* di Romano Guardini pubblicata da Morcelliana<sup>17</sup>, richiama l'attenzione su un'interpretazione che fa eccezione nella letteratura dedicata al poeta e filosofo. Lo segnala subito Moretti nella sua *Introduzione* (un intenso e articolato saggio filosofico sul rapporto Guardini-Hölderlin e oltre): il teologo cristiano legge Hölderlin non da biografo, non da storico della letteratura, né con un criterio «estetico», ma in modo «religioso»<sup>18</sup>: «Hölderlin è l'unico uomo post-antico al quale (posso) riesco a credere quando egli dice di credere agli dei» (7s. ). Nell'*Epilogo* del grande saggio *Forma e senso del paesaggio nelle poesie di Hölderlin*, ora incluso in questa edizione, Guardini afferma che la poesia di Hölderlin

[...] fa sì che le cose divengano sempre più «linguaggio» e «segno». Nel paesaggio, dunque, i monti stanno, il fiume va e gli uccelli passano in modo che il raggio essenziale, che altrimenti è oscurato dalla calca e dalla polvere della quotidianità, può invece proromperne. (642)

Moretti così sintetizza la lettura di Guardini: «Hölderlin non pronuncia metafore, non parla per immagini, ma, quel che dice, e scrive, ha visto. Quando Hölderlin parla del divino e degli dèi bisogna perciò credergli» (9; 26). Da qui conviene partire per entrare nel dialogo aperto con quell'«esperienza religiosa» e nel problema che Guardini vi trova. Infatti, se la parola poetica di Hölderlin non è da intendere come metaforica, ma testimonia una effettiva esperienza (*Erfahrung*), come si può conciliare con il cristianesimo? Cosa può comprendere di essa un teologo cristiano, che la riconosce come vera? Chi è dunque il Cristo di Hölderlin?

Potrebbe apparire ingenuo, ma trovo ammirevole e condivisibile il principio ermeneutico dichiarato da Guardini: «La parola di un uomo onesto significa ciò che dice – tanto più quando è un grande a parlare» (65). Questo principio guida l'ascolto della parola che testimonia la potenza degli elementi della natura. Questa potenza configura lo spazio e il tempo abitabili. Il cielo, nella sua congiunzione con la terra, apre le dimensioni dell'altezza, della profondità, nell'apertura dell'etere che li comprende; muove il giorno

<sup>17</sup> Una precedente edizione per Morcelliana è uscita nel 1995, con traduzione di L. Tieck, riveduta da G. Colombi.

<sup>18</sup> Si veda anche S. Zucal: Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostojevskij e Nietzsche. Urbino 1990.

e la notte, le stagioni, il sole e la pioggia. Ne nascono i fiumi che solcano le montagne, la vegetazione e le vite degli animali e degli uomini, e l'abitare, le opere. Nel *Primo cerchio* Guardini legge estesamente, con un'assiduità amorosa e fedele, questa *nominazione* nella produzione poetica precedente la vita nella torre. Egli chiama questo nominare l'apertura dello "spazio dell'esistenza".

Questo spazio è temporale e perciò, come Guardini spiega nel *Secondo cerchio*, vi appartengono il tempo che si estende fra nascita e morte, e così quello della decisione del singolo, che deve misurarsi con gli aspetti accoglienti, sereni ma anche con quelli violenti, "titanici", della natura. Vi appartiene il tempo storico, in cui il singolo condivide una misura comune, ma sperimenta anche la difficoltà e la solitudine, nell'emergenza dei tempi violenti in cui quelle forze irrompono contro l'altro aspetto, pacifico, della natura.

Nel momento in cui sono nominati, gli elementi restano reali e non semplici metafore, allegorie, simboli o personificazioni (73-76) La loro realtà non è però quella dell'empirismo moderno, che toglie loro anima e spirito, poiché questi sono attribuiti alla soggettività. Il temporale, il fulmine che atterrisce o lo splendore dei fiori che dà gioia sono reali nella nominazione in cui il sentire umano e l'esperienza della natura sono inseparati. Il «tempo vivente» è

quel passare che non è solo la forma astratta, sempre uguale, della sequenza, ma l'essere fluente interiore della vita stessa che, a seconda di una sua dinamica, ha una misura assai differente [...] L'atto di vita stesso è spaziale [...] questa spazialità può essere di natura differente; superficiale o profonda; stretta o ampia; attirata verso il basso o tesa verso l'alto. E non si tratta affatto di immagini, ma di qualità esperibili dell'attuarsi della vita. L'atteggiamento dell'esistenza hölderliniano, il suo sentimento esistenziale, la sua intima tendenza sono incentrati sulla realizzazione della vastità, sulla volta dello spazio che domina dall'alto, costruita su opposti.

Da ciò nasce la consapevolezza di una grandiosa e molteplicemente tesa unità dell'esistenza umana; un sentimento assolutamente originario di *oikoumene*, della terra permeata dalla vita dell'uomo; inoltre di un sentimento di nessi cosmici, di vita universale [...]. (159s.)

Il principio ermeneutico da cui Guardini muove potrebbe apparire ingenuo, se si ritenesse di dover chiarire anzitutto che cosa significhi "onesto" e "un grande". Ma un simile chiarimento sarebbe impossibile al di fuori di ciò che il testo stesso di Hölderlin dice. Egli è "onesto" e "grande" nella misura in cui la sua parola restituisce all'esperienza della



natura la ricchezza di vita che la cultura moderna le ha sottratto. Resta anche così semplice e disarmato davanti ad essa da saper distinguere da essa i propri desideri e ricordi, anche e proprio quando vanno in direzione contraria al suo movimento. L'esperienza della natura e della storia è per la parola di Hölderlin «eco e compimento, non origine» (318).

Perciò Guardini ritiene inappropriate alla comprensione di questa parola le letture «psicologiche», orientate all'esperienza vissuta in senso soggettivo (*Erlebnis*); le letture fondate sul sentimento di piacere o dispiacere, come nel caso del soggettivismo (anche se trascendentale) «estetico»; o basate sull'idea dell'impulso «artistico» «creativo», attribuito all'«artista» moderno (63s. ; 318). Il linguaggio di Hölderlin è nello stesso tempo antico e futuro, un ponte che scavalca la modernità.

Per capirlo dobbiamo rifarci ad altro, per esempio alla favola. Essa non scaturisce dallo sguardo simbolico e dalla fantasia artistica che gli dà spessore [...]. Ci riferiamo [...] più precisamente alla favola che ascolta un bambino in carne ed ossa quando gli viene raccontata [...] la favola non nasce da una fonte propria, ma da qualcosa di più originario: e precisamente da quell'esperienza che l'uomo fece agli inizi, nel suo incontro con la natura e con i processi dell'esistenza. (75)

Questo incontro è con l'esperienza come *Erfahrung*. La prima pubblicazione del libro di Guardini è del 1939. Moretti osserva che questo modo di interrogare Hölderlin sotto l'urgenza di un confronto con il proprio pensiero è stata propria anche di suoi contemporanei come Walter Friedrich Otto e Martin Heidegger (7). Tutti loro perseguivano, anche grazie alla lettura di Hölderlin, la fine della moderna separazione fra naturale, psichico, storico, la liberazione dal soggettivismo moderno. Notevole è la coincidenza fra il riferimento di Guardini alla *Erfahrung*, il rifiuto dello *Erlebnis* e dell'*estetica*, e l'analogo riferimento alla *Erfahrung*, il rifiuto dello *Erlebnis* e dell'*estetica* da parte di Heidegger nella conferenza *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-6, pubblicata solo nel 1950). Un analogo rifiuto dello *Erlebnis* in favore di una lingua che dà voce alla *Erfahrung* e alla memoria involontaria è in *Über einige Motiven bei Baudelaire* di Walter Benjamin, apparso nel 1939 in «Zeitschrift für Sozialforschung». Benjamin conosceva Hölderlin: il suo giovanile commento delle due poesie *Dichtermuth* e *Blödigkeit* del 1915 è già filosoficamente assai denso. In *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* del 1916 la nominazione adamitica “prima” del peccato originario (che è la sottomissione della lingua al giudizio) è la lingua come comunicazione, non solo verbale, fra tutte le cose. Grande è la sintonia con la comunicazione che, nella poesia *Da Ich ein Knabe war* di Hölderlin, il bambino, non

ancora scisso nel giudizio (cfr. il frammento *Urtheil und Seyn*), ha con la natura evitando i «nomi» «degli uomini». Si legga il frammento benjaminiano *Der Baum und die Sprache*, del 1933 (anno in cui Benjamin riprende in considerazione il suo saggio più giovanile sulla lingua nella *Lehre vom Ähnlichen* o *Über das mimetische Vermögen*):

Salii su per un pendio e mi distesi sotto un albero. Era un pioppo o un ontano. Come mai non ne ricordo più la specie? Perché, mentre guardavo il fogliame e seguivo il movimento, d'improvviso in me il linguaggio ne fu talmente risucchiato che immediatamente esso attuò ancora una volta, in mia presenza, il secolare connubio con l'albero. I rami, e insieme la loro cima, si dondolavano come se stessero ponderando, oppure si piegavano come volessero opporre un rifiuto; le fronde si mostravano condiscendenti oppure risalivano altere; il fogliame opponeva resistenza a una forte corrente d'aria, rabbrivida di fronte ad essa o la assecondava; il tronco aveva un buon fondamento su cui poggiare; e le foglie si facevano ombra l'un l'altra. Un vento lieve suonava musica nuziale e spandeva subito per l'intero mondo i bimbi ben presto nati da tale unione.<sup>19</sup>

La vicinanza con la funzione del linguaggio in *Da ich ein Knabe war* o *Die Eichbäume* o *An den Aether*, in *Hyperion* e in *Der Tod des Empedokles* è fortissima.

Una domanda che l'interpretazione di Guardini sollecita: che ne è oggi di quel modo di pensare il linguaggio, dopo “svolte” linguistiche, semiologiche, poststrutturaliste in cui il linguaggio viene trattato come qualcosa di solo umano, indipendente dalla natura?

Certo, la *techné* è necessaria all'arte. Ma essa è in funzione di ciò che è da dire. Così Hölderlin si è forgiato la *sua* tecnica poetica. Guardini non vi ha fatto specifica attenzione – non l'ha aiutato ignorare i frammenti teorici e poetologici di Hölderlin – ma non ha perso il contatto con la sua parola, perché entrambi stanno in parte entro la stessa questione religiosa. Guardini comprende Hölderlin poiché questi attesta «l'esperienza religiosa nella sua forma più originaria, quella dell'incontro e della nominazione» (384). Il riconoscimento della «ricchezza numinosa del mondo», così viva «nell'ambito religioso precristiano ed extracristiano»,

---

<sup>19</sup> Walter Benjamin: L'albero e il linguaggio. Trad. it. di G. Schiavoni. In *id.*: Opere Complete. Torino 2003: V, 433s. *Der Baum und die Sprache* fu pubblicato nella «Kölnische Zeitung» il 25 febbraio 1933 con il titolo *Kurze Schatten*. Cfr. Walter Benjamin: Gesammelte Werke. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt/M. 1982: IV, 425s.

appartiene anche all'urgenza teologica di Guardini. L'unicità di Dio è diventata «ovvia»:

La volontà d'unità propria del pensiero, la volontà ordinatrice propria del sentire etico, la volontà religiosa di supremazia, si ripercuotono sull'unicità di Dio e, inavvertitamente, il Dio vivente della Rivelazione è sostituito dal dio uno del «monoteismo» [...] Ne risulta che esso non viene in assoluto percepito più religiosamente e che la religione si trasforma in metafisica, etica od ordinamento giuridico. Questo dio non ha più alcuna relazione sperimentabile con la pienezza delle cose e degli avvenimenti. Un assoluto astratto sta di contro a un mondo sdivinizzato. (390)

Hölderlin glorifica la molteplicità degli dei antichi e della natura nell'unità nell'unità di tutto il divino, canta e invoca il suo ritorno, nella sua festa, sotto sotto il padre Etere. Guardini ascolta tutto questo senza decidere pregiudizialmente se esso resti «separato» dal Creatore e innestato nell'autonomia del mondo, perciò estraneo al cristianesimo, «paganò» (381-388); oppure se esso sia iscritto nell'attesa dell'avvento del Dio vivente secondo la Rivelazione. Guardini cerca una risposta orientandosi su quello che crede sia stato un percorso di Hölderlin rispetto a Cristo. Dopo gli anni dell'adolescenza, egli avrebbe rifiutato il cristianesimo subito dalla madre e dall'insegnamento teologico. Così il poeta avrebbe di volta in volta cercato il «conciliatore» piuttosto in un ritorno di un Dioniso greco-orientale con qualche tratto cristico (*Brod und Wein*), o in una figura poetica e politica come Empedocle (*Der Tod des Empedokles*), la cui analogia con aspetti della figura di Cristo non sfugge a Guardini<sup>20</sup>. Solo dall'inizio dell'Ottocento Cristo stesso sarebbe esplicitamente nominato, in *Der Einzige* e *Patmos*, come colui che apre un nuovo tempo di salvezza. Ma Hölderlin mette Cristo insieme con Eracle e Dioniso, anche se lo differenzia e dichiara di «altra natura», e lo chiama «semidio». Guardini considera che questa figura di Cristo resta nell'ambito del «numinoso» del mondo, in una «mitizzazione» del cristianesimo in cui il suo ritorno diventa il ritorno della Grecia in nuova forma della nuova Germania: «Non vi è certo bisogno di osservare che, in tal modo, la vera sostanza del cristianesimo si dissolve» (388). Guardini lascia tuttavia in parte aperta la sua questione. L'interruzione che la follia avrebbe causato nell'opera lascia incerta la direzione che essa avrebbe preso rispetto a Cristo: «Ogni giudizio sul rapporto di Hölderlin con l'elemento cristiano deve essere consapevole che il confronto con esso si è interrotto prima di essere deciso» (596).

<sup>20</sup> Il quale però non nota l'affinità con *Der Geist des Christentums* di Hegel.

In questo modo Guardini mette la sua interpretazione a un riparo, poiché è indubbio che testi volontariamente criptici quali *Der Einzige*, per di più con le sue varie stesure, fanno un ostacolo formidabile a una “traduzione” univoca in termini teologici del ruolo di Cristo. Tuttavia, qualche domanda circa la domanda di Guardini mi pare lecita. Non ha Hölderlin già detto abbastanza, *prima* della torre, circa il significato dello *spirito* di quella conciliazione, al di là dei nomi da dare al conciliatore stesso?

Come riconosce Guardini, la conciliazione fra tutti gli aspetti del mondo non è una semplice sommatoria delle divinità greche e della divinità cristiana, ma l'esercizio della «gratitudine», l'opposto della *hybris*, «la virtù originaria che conosce la totalità, il proprio limite e la propria collocazione nel tutto» (294). Il Cristo di *Patmos* non vuol diventare l'idolo di un culto. La sua opera – paradossalmente – ha forza *non* esercitando potere, opposizione, anche contro chi lo porta a morte, ma nella debolezza (cfr. su ciò anche *Die Bedeutung der Tragödien*). Egli lascia la parola che «tutto è bene»: *non c'è* alcun peccato originario, la vita *non* è sotto giudizio. Ancora nell'ultima poesia della torre, *Die Aussicht*, la gloria della vita splende nella «perfezione» della reciproca relazione fra il restare della natura e il trapassare della vita umana.

Quello di Cristo può essere un nome del «genio silente» che «assunse umane sembianze, / e, consolando, compì e concluse la festa celeste» (*Brod und Wein*<sup>21</sup>, dove tuttavia non è nominato!), ma anche il nome provvisorio di un mutamento *spirituale* epocale, perciò difficilmente identificabile in una persona, in cui – come nella lingua adamitica di cui parla Benjamin – si riconosce che il peccato non c'è, non c'è giudizio, e tutte le cose hanno grazia. Questo è il senso di poter finalmente nominare la natura, come dice la poesia *Am Quell der Donau*. Hölderlin chiede anzitutto di iniziare a comprendere e dire l'unità del divino al di là dei nomi<sup>22</sup>, nell'esperienza della coappartenenza degli aspetti del mutamento. Perciò il fatto che i nomi, anche quello di Cristo, difficilmente trovino un posto stabile, dipende dalla circostanza che essi vanno ripensati, rinominati e compresi a partire da una adeguata comprensione del Dio-natura.

Si sarebbe potuto contribuire a chiarire la questione posta da Guardini con una domanda a lui stesso. Quando egli affermava che «la verità di un Dio unico e solo è fondamento indiscutibile della fede cristiana»

<sup>21</sup> Friedrich Hölderlin: Tutte le liriche. Ed. trad. e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di Luigi Reitani, con uno scritto di Andrea Zanzotto. Milano 2001: 951, vv. 107s.

<sup>22</sup> Cfr. ciò che dice Diotima nell'abbozzo di *Hyperion* citato da Guardini a pagina 300.

(388), come intendeva egli che sia da rispondere alla esperienza e rivelazione del carattere sacro, divino della creazione? Espiando un peccato originario, considerando l'unico Dio come persona cui chiedere perdono e vita dell'anima dopo la morte, o ringraziando e avendo cura del cielo, della terra e della vita in essi – non basterebbe questo?

Daniele Goldoni

Laura Anna Macor: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. 432pp. ISBN 978-37-7282-615-3.

Esemplare è lo studio con il quale Laura Anna Macor interroga il tempo e i luoghi dell'intraducibile *Bestimmung*, termine che ricorre in contesti decisivi e con significati diversi nell'opera di Hölderlin. «Wort- und Begriffsgeschichte gehen hier Hand in Hand» (33): è questo il motivo ricorrente che colloca questa ricerca in una posizione di primo rango tra i tentativi sulla *Bestimmung* finora arrischiati. Non si tratta, infatti, di un testo ad uso esclusivo di specialisti e addetti ai lavori, bensì di uno strumento indispensabile per chiunque voglia liberamente riflettere sulle sfumature dell'umana destinazione. Un esempio: le precise e preziose indagini di carattere filologico sul termine *Bestimmung*, i cui risultati vengono presentati nella prima parte dello studio, non rappresentano soltanto un *unicum* nell'orizzonte della ricerca sul termine; non consentono soltanto di risolvere spinose questioni di notevole carattere critico, quali la paternità, l'ambito di diffusione e il significato originario; ma indicano soprattutto il potenziale percorso di un'ulteriore impresa del pensiero, se è vero che ogni interrogazione filosofica, in prima e ultima istanza, è un'interrogazione sulle parole. Una certezza, allora, accompagna il lettore che ha appena riposto il testo in scaffale: dopo questo studio poco sarà ancora da scrivere sulla «Wort- und Begriffsgeschichte» della *Bestimmung des Menschen* – molto tuttavia rimarrà ancora da pensare.

Non è affatto facile riflettere sulle «Basisideen» della «Aufklärung», alle quali appartiene la locuzione «Bestimmung des Menschen», dato che «Aufklärung» non è «Epochenbegriff», bensì una «Zielsetzung». Norbert Hinske propose in un celebre studio una «tipologia» della «Aufklärung», in cui sarebbero da distinguere «Programm-, Kampf- und Basisideen», intendendo con «Aufklärung» un piano da attuare, uno stato che, eventualmente raggiunto, rischia sempre di venir meno, e non un raccoglitore per temi e autori di professione vissuti nel XVIII secolo. «Mündigkeit», «Schwärmerei» e «Bestimmung des Menschen» certo mostrano – rispettivamente – l'oggetto del

programma, l'ostacolo da combattere per la sua realizzazione, la base antropologica di un piano operativo. Non bisogna tuttavia dimenticare che «Aufklärung» è una metafora, e di conseguenza le «tragende[n] Grundideen» della «Aufklärung» mostrano un continuo dinamismo, presumibilmente sulla scorta delle alterne vicende nel mondo della metafora del “rischiaramento”. Da «genuin *philosophische* Ideen» a «bloße *Schlagworte*» (21), il tratto percorso da «Mündigkeit», «Schwärmerei» e «Bestimmung des Menschen» è stato netto – ma non è detto sia irreversibile. La «Dynamisierung», tipica di ogni opera umana di pensiero, cui sono soggette le «tragende Grundideen» della «Aufklärung» rende perciò difficile seguirne le tracce: «Kaum eine der tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung bedeutet daher am Ende des 18. Jahrhunderts noch genau dasselbe wie an seinem Anfang» (22). Lo studio di Macor si propone di seguire le «Nuancen» di questa «Dynamisierung» per ciò che concerne la locuzione *Bestimmung des Menschen*, che nella costellazione delle «Grundideen» della «Aufklärung» svolge un ruolo del tutto particolare. Ne rappresenta il fondamento antropologico, il primo motore, la «wichtigste und verbreitetste Formulierung» (28).

Imprescindibile è interrogare in prima istanza la storia dell'intraducibile «Bestimmung», a cui è dedicata la prima parte della ricerca di Macor. Così si scopre che il termine non è una trovata risalente al XVIII secolo, come per molto tempo si è creduto, bensì già occorre in alcuni tra i primi lessicografi della lingua tedesca. Il verbo *bestimmen*, di cui *Bestimmung* è conio per *ung-Nominalisierung*, attestato in Lutero, è stato sin dai propri inizi caratterizzato da quella nebulosa semantica che assurgerà due secoli più tardi a punto di partenza dei dibattiti teologici sulla religione naturale. Da qui la scoperta «eine[r], in der Forschung immer wieder vernachlässigte, Bedeutung [...], zu der bis zur Hälfte des darauffolgenden Jahrhunderts zwei andere hinzukommen, die “logische” und die “finale”» (37). «Bestimmen» vale originariamente per «mit der Stimme [be]nennen, durch die Stimme festsetzen», e trova il suo significato in «anordnen» (38): disporre, stabilire, ordinare. Prima di una determinazione logica o di una destinazione intra- oppure extramondana, *bestimmen* indicava una disposizione per tramite della voce, sia essa umana o divina. In un'unica occasione, addirittura, Lutero impiega «bestimmet» nel senso di «gut bei Stimme», «wobei die ursprüngliche Wurzel “Stimme” offenbar weiterwirkt» (40).

Non tanto il soggetto che proferisce, sia esso uomo o Dio, quanto piuttosto le varie reggenze di «bestimmen» hanno determinato la polisemia che il termine vanta tutt'oggi. L'accusativo indica ciò che viene con la voce disposto, cui si accompagna di norma il dativo di colui al quale o per il quale si dispone: «er [s. Gott] bestimet uns ein werck» (41). Alternativamente al

dativo semplice, è attestata, sempre in Lutero, una frequente costruzione che consiste nella preposizione *zu* seguita dal caso dativo per indicare ciò a cui si dispone – un impiego ancora diffuso nel tedesco moderno: «einen Tag/einen Menschen zu etwas bestimmen». In casi sporadici, infine, il dativo viene sostituito dalla preposizione *auf* accompagnata dal caso accusativo. L'impiego di *bestimmen* con la preposizione *zu*, che rimanda ad un impiego finale, è per l'autrice da intendersi «als sprachlicher Keim des späteren Begriffs “Bestimmung des Menschen”» (*ibidem*). Appare certamente plausibile che la connotazione finale che assumerà *Bestimmung* sia da considerarsi uno sviluppo della reggenza *zu* di *bestimmen*, come verosimile – e decisamente innovativa – è la tesi avanzata dall'autrice: che l'impiego passivo di *bestimmen* sia stato a fondamento della stessa struttura logica della *Bestimmung des Menschen* – così come verrà inizialmente intesa nei dibattiti sulla religione naturale.

La locuzione *Bestimmung des Menschen* fa il suo ingresso silenzioso nel mondo con il teologo berlinese August Friedrich Wilhelm Sack, in una predica tenuta nel 1735. Non si tratta però di uno *hapax*. Ricorre con insistenza anche nelle prediche degli anni successivi, e viene utilizzata in riferimento alle facoltà dell'uomo – «“Verstand” und “Vernunft”» (70). Johann Joachim Spalding, a cui si deve «die offizielle Einführung des Begriffs “Bestimmung des Menschen”» (71) conosce Sack in un viaggio a Berlino nel 1745, rimanendo molto suggestionato dalle prediche e dalla figura dell'austero pastore. Assieme alla predicazione di Sack, un'avidità lettura di Shaftesbury – con cui fu alle prese sin dai primi anni Quaranta e che culminò in una sua traduzione de *The Moralists*, nella cui prefazione di Spalding medesimo figura di nuovo la locuzione *Bestimmung des Menschen* – ne contribuì direttamente all'introduzione nel mondo colto. Di ritorno da Berlino Spalding dà infatti alle stampe la sua *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, che vede la luce nel 1748. Da allora, e fino al 1802, oltre quaranta edizioni, continuamente rielaborate e riscritte: dalle 26 pagine iniziali si giungerà alle 244 dell'ultima edizione – di cui le prime sei apparse anonime.

Il testo di Spalding contiene istanze tuttora degne di venir ripensate: l'insofferenza verso una filosofia rinchiusa nelle celle dell'università, inefficace e completamente estranea ai problemi dell'esistenza; la ricerca del miglior uso possibile delle proprie facoltà; il soliloquio come metodo permanente di orientamento; il particolare tipo di orientamento che la «voce» («Stimme») in questo continuo proferire a se stessi infallibilmente fornisce. Certo, il battere della voce sulle corde invisibili dell'anima conduce qui soltanto ad un entusiastico riconoscimento delle verità di fede rivelate. È innegabile, nota l'autrice, che la locuzione *Bestimmung des Menschen* sia nata in un conte-

sto religioso di chiara tonalità cristiana; che uno spiccato impulso apologetico abbia contribuito alla sua messa a tema da parte di Spalding; che essa sia emersa per colmare un «auffallende[s] “anthropologische[s] Vacuum” der üblichen Apologetik» (83). Ha un fine meramente apologetico, quindi, il gesto con cui Spalding dà alla voce dell'uomo il compito di orientarlo nella propria esistenza.

Decisamente controverse furono le vicende della *Bestimmung des Menschen*, ricostruite dall'autrice con dovizia di particolari nelle parti principali della ricerca. Tra i primi oppositori Johann Melchior Goetze e il sottile teologo Johann Martin Chladenius. Johann Caspar Lavater, invece, con il quale Kant fu anche in contatto epistolare, è tra coloro che sin da subito ne accolsero entusiasticamente l'impiego a fini apologetici. Il dibattito, in seguito, coinvolgerà anche Thomas Abbt e Moses Mendelssohn, e la locuzione assumerà sempre più una tonalità interconfessionale, fino a risultare moralmente connotata e scevra di ogni diretto rimando teologico.

L'esatta ricostruzione che Macor ha proposto al pubblico non manca tuttavia di novità di carattere critico. Valgano le seguenti per tutte: sconfessare definitivamente il diffuso pregiudizio storiografico che vuole la *Betrachtung* appositamente composta come risposta a *L'homme machine* di La Mettrie (98); ricordare che a Spalding non si deve soltanto la prima ed esplicita trattazione sulla «Bestimmung des Menschen», ma anche il conio e l'introduzione nel lessico filosofico del termine «Tatsache» (99) – così importante in tutto il pensiero tedesco successivo – introdotto in tedesco come equivalente dell'inglese *matter of fact* nella sua traduzione inglese della *Analogy Of Religion* di Joseph Butler.

Capitolo fondamentale della storia della *Bestimmung des Menschen* è la svolta concettuale impressa da Immanuel Kant. Con Kant non soltanto per la prima volta l'oggetto e l'autore della *Bestimmung des Menschen* finalmente coincidono («Selbstbestimmung»), ma essa subisce ancora – in un secondo momento della riflessione – un ulteriore slittamento tematico: dalla filosofia morale alla filosofia della storia.

Le *Bemerkungen zu den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen»*, le note a margine contenute nell'esemplare dell'autore in vista di una seconda edizione delle *Beobachtungen* che mai ebbe luogo, rappresentano la prima e autentica irruzione della *Bestimmung des Menschen* nelle riflessioni kantiane. Se, infatti, «spricht Kant in der ersten Hälfte der 60er Jahre nur selten vom “Wert der Menschen”, vom “Zweck der Menschheit” oder vom “letzte[n] Endzweck” der Schöpfung und verwendet dabei nie das Wort “Bestimmung”, ändert sich die Sachlage in dem *Bemerkungen* vollständig» (201). Nelle *Bemerkungen* alla morale viene riconosciuto un netto primato nei



confronti del conoscere teoretico, e l'affaccendarsi teoretico dell'uomo viene consentito – quando non semplicemente tollerato – nella misura in cui abbia un retroscena morale. Ad essere messo in questione è il primato della ragione teoretica su quella pratica ai fini dell'esistenza dell'uomo. È in questo contesto che compare in Kant per la prima volta – e non a caso – la locuzione *Bestimmung des Menschen*. In questa “svolta pratica” l'autrice ravvisa un influsso del testo di Spalding: «Spalding hat also eine ähnliche Auswirkung wie Rousseau auf Kants Gedankenwelt gehabt» (204). Sotto questo rispetto l'autrice ricorda, inoltre, come Kant, inviando a Mendelssohn nel 1766 alcuni esemplari dei propri *Träume eines Geistersehers*, gli chiese esplicitamente di far pervenire proprio a Spalding una copia del suo lavoro. L'intera filosofia critica riflette questa presa di coscienza precritica del primato del pratico: la *Bestimmung des Menschen* acquisterà in una prima fase dell'elaborazione kantiana una dimensione eminentemente pratica, nella tonalità dell'autonomia del volere – la *possibilità* di poter determinare (*bestimmen*) la propria volontà solo e soltanto in base alla legge morale.

Se Spalding ancora interpretava la *Bestimmung des Menschen* come uno «Endzweck» nella forma di un «Bestimmtsein» (211), in cui era palese la passività del *Bestimmtes*, Kant dischiuderà un'alternativa in cui il l'oggetto della *Bestimmung* è lo stesso soggetto autore dell'atto del *Bestimmen*. Paradigmatico è il motto con cui l'autrice afferra d'un colpo la posizione kantiana: «Der Mensch ist zur Selbstbestimmung bestimmt» (212). In un'immagine di stampo linguistico la rivoluzione kantiana: se prima la *Bestimmung des Menschen* aveva – tanto presso Spalding che presso i propri critici – una diatesi *passiva*, con Kant essa assume una diatesi *media*. La filosofia trascendentale, soprattutto la parte morale, avrà una grande influenza su Spalding – ma non per quanto riguarda una rielaborazione teoretica della *Bestimmung*. Nell'ultima edizione autorizzata della sua *Betrachtung* la terminologia viene sì “attualizzata” al gergo kantiano, ma la *Bestimmung* conserva ostinatamente quella passività e quella fragranza apologetica che ormai dovevano risultare al pubblico colto obsolete.

Si era, infatti, verificata un'ulteriore “esondazione” – dalla filosofia morale nella filosofia della storia – nelle riflessioni sull'umana destinazione. Il protagonista – ancora Kant. Nelle proprie *Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* Kant avanzava la seguente proposta circa la *Bestimmung*: che essa venga raggiunta dall'uomo come genere, non come individuo. Ciò che prima riguardava ciascuno, ora riguarda i molti in quanto unico genere. Da un argomento apologetico ad una nozione di filosofia della storia, passando per una nobilitazione morale delle inevitabili sconfitte riportate nella lotta contro le pulsioni. Dall'individuo privato, che solitario

ascolta in silenzio la voce della propria coscienza o l'imperativo della propria ragione pratica, ai molti del genere.

Così viene inaugurata una «dritte Rezeptionsphase» (258) della locuzione *Bestimmung des Menschen*. Particolare attenzione l'autrice dedica alla ricezione della *Bestimmung* dell'umanità come genere nel *Tübinger Stift* al tempo di Hegel, Schelling e Hölderlin, e ravvisa nella *Magisterdissertation* di Schelling importanti elementi con cui operare questa ricostruzione. Sono pagine rilevanti quelle che l'autrice dedica alla fortuna della proposta kantiana a Tübinga. Con precisione notevole, inoltre, lo studio ripercorre i vari e numerosi ripensamenti di Schiller sulla *Bestimmung des Menschen*, a partire dai tempi della *Stuttgarter Karlschule*. L'avvicinarsi di scetticismo ed entusiasmo di un'intera generazione si rapprende tutto nell'ironico distico della *Buchbändler-Anzeige*, prodromo di un'imminente disfatta: «Nichts ist der Menschheit so wichtig, als ihre Bestimmung zu kennen / Um zwölf Groschen Courant wird sie bei mir jetzt verkauft».

Il capitolo conclusivo di questa storia è la *Bestimmung des Menschen* (1800) di Fichte, a partire da cui il termine *Beruf* si sovrappone prima a quello di *Bestimmung*, per poi soppiantarlo definitivamente. Di proprietà logiche e filosofiche tra loro opposte e contraddittorie godono, di fatto, *Bestimmung* e *Beruf*. Non a caso Johann Chladenius, oppositore di Spalding e della sua *Bestimmung des Menschen*, per l'uomo confidava in un più paolino *Beruf* che in una *Bestimmung* – che egli considerava in tutto e per tutto confacente esclusivamente a oggetti utilizzabili. La tuttora avvertita promiscuità tra i due termini – che ha dato luogo, in Italia, ad un dibattito con toni polemici e piuttosto accesi – è il risultato di uno slittamento che ha sancito l'inevitabile declino della locuzione *Bestimmung des Menschen*, di cui Macor in questo studio ha raccontato il destino.

Lorenzo Leonardo Pizzichemi

Marco Menicacci: *Mario Luzi e la poesia tedesca. Novalis, Hölderlin, Rilke*. Firenze: Le Lettere 2014. 228pp. ISBN 978-88-6087-8335.

La monografia di Marco Menicacci indaga in maniera puntuale un tema di grande interesse letterario e filosofico finora non approfonditamente esplorato dalla critica: l'influsso e le incidenze della poesia tedesca nell'opera di Mario Luzi. Dopo un'agile premessa in cui l'autore ci avverte che la sua ricognizione non intende aderire a un rigido schema metodologico, il secondo capitolo introduce le tappe fondamentali dell'incontro tra il poeta fiorentino e la letteratura tedesca, dalle prime suggestioni ricevute nell'ado-

lescenza con le letture di Heine, Novalis e Nietzsche, all'incontro con le traduzioni rilkiane di Errante nel 1929, fino a giungere agli anni Trenta e Quaranta, in cui il giovane Luzi gravita nella costellazione dell'ermetismo fiorentino (caratterizzato dalla passione per le letterature straniere e da una forte vocazione comparatista) e si sente investito, come gli altri membri del gruppo, della responsabilità e della volontà di scoprire e divulgare la letteratura europea.

Già a partire dalle prime pagine del volume, Menicacci sottolinea il ruolo centrale rivestito in questo processo dalle figure dei traduttori, non da ultimo perché Luzi non leggeva il tedesco: si deve soprattutto alla grande amicizia stretta con Leone Traverso la sua conoscenza dei testi di Rilke, Hölderlin, George, Hofmannsthal, Kleist, Trakl, Benn, ma un posto di rilievo nella sua formazione occupano anche le versioni di Giorgio Vigolo, Gianfranco Contini e Giaime Pintor. Nel suo saggio-antologia *L'idea simbolista* del 1959, Luzi individua nel Romanticismo tedesco le radici del simbolismo letterario e ammette di trarre dalle meditazioni dei romantici linfa vitale per la propria riflessione poetologica.

Nel terzo capitolo del libro, in cui l'autore traccia le coordinate della formazione luziana nell'ambito dell'ermetismo fiorentino, e nel quarto, in cui si inquadra l'interesse dei poeti ermetici per Hölderlin, Rilke e Novalis nel contesto di una generale rivalutazione del significato e del valore della parola poetica e del ruolo del poeta, rilevando altresì la prossimità del Romanticismo tedesco col pensiero vichiano, diviene chiaro al lettore quale sia la figura che agisce più profondamente sui poeti italiani della terza generazione. Si tratta di Friedrich Hölderlin, la cui lezione poetica e filosofica viene progressivamente assimilata proprio in quegli anni grazie al lavoro degli insigni traduttori già menzionati, ed è destinata a incidere a livello sia poetologico che estetico sulla formulazione del pensiero ermetico.

Nei restanti tre capitoli del lavoro, lo studioso entra nel vivo della questione, affrontando il tema delle incidenze testuali rispettivamente della lirica di Novalis, Hölderlin e Rilke nell'opera di Luzi, passando in rassegna i passi paralleli e i *loci similes*. La consonanza di Luzi col pensiero novalisiano è riscontrabile innanzi tutto dal punto di vista teorico, ed emerge in un intervento (intitolato *La creazione poetica?*), in cui Luzi cita la definizione novalisiana di poesia, «da poesia è il reale veramente assoluto» (65), chiamando in causa un concetto di realismo del tutto affine a quello di Novalis: non un realismo che descrive e aderisce al fenomeno, bensì un realismo che lo trascende, dando voce all'assoluto, all'essenza più nascosta delle cose. L'autore propone allora la suggestiva ipotesi che sia stata proprio la lettura di Novalis, sia diretta, sia attraverso la mediazione del saggio di Albert Béguin *L'âme*

*romantique et le rêve* (che analizza il ruolo centrale della dimensione onirica come accesso alla realtà autentica delle cose, e al cui studio Luzi si dedica nei primi anni del dopoguerra), a fare da spunto per l'elaborazione dell'idea di realismo antimimetico sottesa ad alcuni testi della raccolta *Nel magma*, come *Presso il Bisenzio*, o della sua ricerca di una verità autentica, da trovarsi in uno stato di tellurica indeterminatezza, come egli esorta a fare nella poesia *Alla vita*, uno dei testi cardine della *Barca*. Al breve romanzo *I discepoli di Sais* sarebbe invece legata profondamente un'altra idea basilare della poetica luziana, quella secondo cui la personalità del poeta deve passare in secondo piano, essere riassorbita e quasi invisibile dietro alle cose, farsi mezzo e voce attraverso cui la poesia si esprime. Come per Novalis è essenziale dar voce alle cose, per Luzi il poeta deve esporsi senza riserve al contatto con la vita e con il mondo, per divenirne messaggero e testimone. Si tratta di un'osservazione convincente, supportata dal fatto che è lo stesso Luzi a citare espressamente Novalis nel suo *Naturalezza del poeta* (1951), anche se di questo atteggiamento di umiltà da parte del poeta non mancano modelli alternativi nella lirica europea. Menicacci passa poi in rassegna una serie di temi che accomunano Novalis a Luzi, supportando le sue osservazioni con alcuni esempi. Per ovvi motivi, sia per quanto riguarda Novalis, sia, in seguito, per Hölderlin, la ricognizione non può estendersi a tutta l'opera, ma si limita a una scelta di passi altamente sintomatici. La ricerca delle tracce novalisiane parte dal tema della notte e dalla dialettica luce/oscurità, a proposito della quale Luzi richiama espressamente Novalis «riconoscendogli il merito di aver riconsegnato alla dimensione notturna (e quindi onirica, orfica) un insostituibile potenziale gnoseologico» (87). Molto interessante è il rilievo secondo cui questa fascinazione emerge già in un gruppo di componimenti risalenti agli anni 1933-35, scritti per la *Barca* ma esclusi dalle sue edizioni, e pubblicati soltanto nel 2003 da Stefano Verdino sotto il titolo di *Poesie ritrovate*, tutti animati dalla dinamica luce/tenebre e dalla presenza di un *io* lirico che, diversamente dalle poesie pubblicate nella raccolta d'esordio (dominate dal *noi*), dichiara la sua provenienza da una dimensione notturna, in un'atmosfera di marcata consonanza con gli *Inni alla notte*. Menicacci fa risalire a suggestioni novalisiane («ogni cenere è polline») (108) anche il tema, centrale in Luzi, della dialettica seme/cenere, del seme che cade in un terreno inospitale: si tratta di un motivo curiosamente presente in quegli anni anche nella poesia di Andrea Zanzotto, laddove però la fonte è Hölderlin. Queste costanti tematiche testimoniano quanto fecondamente certa letteratura tedesca fosse entrata in circolo tra i maggiori poeti italiani del secolo scorso.

Meno convincente risulta il capitolo su Rilke, non per un demerito dell'autore, ma perché i debiti fondamentali che la poesia di Luzi sembra

instaurare con quella del poeta praghese sono sostanzialmente di derivazione hölderliniana, tutt'al più filtrati dalla lettura rilkiana di Hölderlin. Sepur centrali nelle *Elegie duinesi*, sarebbe arbitrario rilevare una univoca derivazione rilkiana per i temi dell'amore frustrato come viatico al sublime, o dell'eterna mutevolezza delle forme dell'essere: non emergono dunque, in questa ricognizione, temi luziani il cui archetipo sia inequivocabilmente Rilke, se non forse quello della «poetica dei corpi in movimento e delle energie volumetriche» (207), che tuttavia non viene approfondito.

Molto considerevoli sono gli esiti raggiunti nella parte del volume dedicata alla figura di Friedrich Hölderlin, sia per la puntualità con cui Menicacci passa in rassegna il rapporto di Luzi coi principali traduttori, in particolare Contini, Vigolo e Traverso, sia per i suoi raffronti testuali, che mettono in evidenza il proliferare di temi hölderliniani nella produzione poetica di Luzi. Si sente la mancanza di una disamina dei testi teorici di Hölderlin che entrarono in circolazione grazie alle prime traduzioni proprio alla fine degli anni Quaranta sia nel circolo fiorentino, sia, più in generale, tra gli intellettuali italiani, le quali ebbero delle ripercussioni tutt'altro che trascurabili sui maggiori poeti del nostro Novecento, Luzi e Zanzotto *in primis*. Questa analisi conferirebbe ulteriore spessore teorico alle già convincenti tesi presentate dall'autore, ma è stata tralasciata perché esige probabilmente una trattazione autonoma.

La scoperta luziana di Hölderlin avviene nel contesto di una *Hölderlin-Renaissance* italiana, che segue di un paio di decenni quella tedesca e i cui protagonisti principali sono proprio alcuni poeti, tra cui Vigolo, Valeri e Traverso. Come afferma lo stesso Luzi, va proprio a Traverso il merito di aver fatto scoprire all'Italia un «poeta integrale», in cui, come avveniva per Leopardi, filosofia e poesia si fondono inscindibilmente. Come rileva Menicacci, un altro momento decisivo per la conoscenza di Hölderlin in Italia è l'uscita, negli anni Quaranta, della traduzione che il filosofo Carlo Antoni fece del saggio *Hölderlin e l'essenza della poesia*, che riassume i contenuti delle celebri tesi su Hölderlin esposte da Martin Heidegger. L'approccio del filosofo tedesco, che sottolinea il potenziale demiurgico e orfico della parola poetica, trova un terreno fertile nel circolo fiorentino, con cui condivide analoghe posizioni teoriche. Nel verso luziano «Non altro. E quel che resta è opera d'uomo / lasciata in tronco e proseguita» (*Casa per casa*, dalla raccolta *Onore del vero*) sembra risuonare il «was bleibet aber, stiften die Dichter» di *Andenken* (121), e la fiducia nel poeta come colui che può riempire i vuoti nel tempo dell'attesa del ritorno degli dèi, facendosi portatore di un messaggio salvifico, esemplificato nella poesia di Luzi con le immagini di ascendenza hölderliniana della vite e del vino (cfr. *Nel corpo oscuro della metamorfosi*).

Sempre seguendo la ricostruzione di Menicacci, un altro testo amatissimo da Luzi risulta essere lo *Hyperions Schicksaalslied*, probabilmente conosciuto nella traduzione continiana *Del Fato Iperione*, da cui egli ricava la metafora della vita come flusso d'acqua in un tortuoso percorso di salti e rocce, un motivo peraltro ricorrente nelle poesie dello svevo, che emerge nel poemetto luziano *Monologo* (1946) e nella poesia *In un punto* (da *Onore del vero*). Ma il tramite principale tra Hölderlin e Luzi è senz'altro Traverso: per una ricostruzione dei preziosissimi influssi delle sue traduzioni, l'autore del presente volume parte giustamente dalle osservazioni di Bigongiari, che per primo sottolineò come si debba proprio alla traduzione di *Mnemosyne* da parte di Traverso la scelta del titolo della prima raccolta di Luzi, la *Barca* (1935): «Lasciarci cullare / come su barca oscillante nel mare», e l'ispirazione per i versi di *Alla vita* e *La sera* (141). Sempre Bigongiari ricordava che è parimenti Hölderlin a ispirare l'andamento della successiva raccolta, *Avvento notturno* (1940), densa di interrogativi inquieti, alla maniera del *Wobin? hölderliniano* di *Abendphantasie*. Menicacci aggiunge che il componimento *Bacca* appare quasi una riscrittura di *Hälfte des Lebens* «nel riproporre un autunno tristemente fruttifero (“grave di pere”) e il maturo pendere della verzura, insieme all'angoscioso domandarsi quale linfa vitale rimarrà a scaldare un cuore intorpidito» (149). Il modulo interrogante enfatico tipicamente hölderliniano sembra ripresentarsi anche nella poesia *Cimitero delle fanciulle* («Ma l'amore? E i balconi della sera? / Le braccia abbandonate [...] chi preme più, chi bacia?», *ibidem*). In maniera molto acuta, Menicacci riscontra anche una convergenza formale con Hölderlin nella raccolta *Un brindisi*, in cui Luzi si appropria del procedere interrogante e avversativo tipicamente hölderliniano, costruito attraverso il ricorso alla congiunzione avversativa *aber* (150).

Sono questi solo alcuni esempi della ricostruzione che Menicacci compie del dialogo tra la poesia di Luzi e quella del poeta svevo, che termina – molto felicemente – con la citazione dei seguenti versi di Luzi, i quali appaiono come un'eco dell'hölderliniana *An Zimmern*, quasi a eleggere proprio questa poesia come *summa* di un'intera esistenza: «ma fui certo che il bosco/ non è senza via d'uscita. / Di più non era opera mia soltanto» (166).

Sara Bubola