

Enthymema XXVII 2021



Bildung antiborghese e individuazione in
Ahnung und Gegenwart e *Aus dem Leben*
eines Taugenichts di Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

Università degli Studi di Sassari

Abstract – Lo scopo del saggio è proporre un'interpretazione di due opere di Joseph von Eichendorff: *Ahnung und Gegenwart* (1815) e *Aus dem Leben eines Taugenichts* (1826). La concezione della letteratura elaborata da Francesco Orlando è utilizzata per mostrare come in questi testi il fenomeno dell'anticapitalismo romantico trovi espressione nel ritorno di contenuti repressi incarnati dai due protagonisti dei testi in esame: Friedrich, un cavaliere medievaleggiante, ed un fannullone ribelle al principio di prestazione. Entrambe le figure vivono l'esperienza di una *Bildung*, che, in *Aus dem Leben eines Taugenichts*, tuttavia, si configura come un percorso di individuazione scandito dalla comparsa di immagini archetipiche e perciò ricostruibile tramite alcune categorie attinte dalla psicologia analitica. La psicoanalisi freudiana e la psicologia analitica di Jung sono impiegate, perciò, per mettere a fuoco, rispettivamente, la fisionomia antimoderna di tali personaggi e le caratteristiche che differenziano il *Bildungsweg* del *Taugenichts* dal processo di sviluppo interiore di Friedrich.

Parole chiave – Joseph von Eichendorff; *Ahnung und Gegenwart*; *Aus dem Leben eines Taugenichts*; Francesco Orlando; Carl Gustav Jung.

Abstract – The paper aims at advancing an interpretation of two works by Joseph von Eichendorff: *Ahnung und Gegenwart* (1815) and *Aus dem Leben eines Taugenichts* (1826). Francesco Orlando's theory of literature is used to demonstrate that in both texts the phenomenon of Romantic anticapitalism finds expression in the return of repressed contents embodied by the protagonists of the texts under investigation: Friedrich, a medieval-like knight, and a good-for-nothing rebelling against the performance principle. Both characters experience a *Bildung*, which, in the case of the novella *Aus dem Leben eines Taugenichts*, takes on the form of an individuation process that is characterized by the emergence of archetypal images and that may be reconstructed by means of Jungian concepts. Freud's psychoanalysis and Jung's analytical psychology are therefore employed to focus on the antimodern identity of these characters and the features that differentiate the good-for-nothing's *Bildungsweg* from Friedrich's process of inner development.

Keywords – Joseph von Eichendorff; *Ahnung und Gegenwart*; *Aus dem Leben eines Taugenichts*; Francesco Orlando; Carl Gustav Jung.

Bosincu, Mario. “*Bildung* antiborghese e individuazione in *Ahnung und Gegenwart* e *Aus dem Leben eines Taugenichts* di Joseph von Eichendorff”. *Enthymema*, n. XXVII, 2021, pp. 1-17.

<http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/14244>

<https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>



Creative Commons Attribution 4.0 Unported License
ISSN 2037-2426

Bildung antiborghese e individuazione in *Ahnung und Gegenwart* e *Aus dem Leben eines Taugenichts* di Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

Università degli Studi di Sassari

1. L'obiettivo del presente saggio è quello di avanzare un'ipotesi interpretativa concernente due opere di Joseph von Eichendorff: *Ahnung und Gegenwart* (1815) e *Aus dem Leben eines Taugenichts* (1826). Prendendo le mosse dalla concezione della letteratura messa a punto da Francesco Orlando, si tratta di mostrare come in questi testi il fenomeno dell'anticapitalismo romantico trovi espressione nel ritorno di contenuti repressi antifunzionali incarnati da due singolari personaggi: Friedrich, un cavaliere medievaleggiante, ed un grullo ribelle al principio di prestazione. Entrambe le figure vivono l'esperienza di una *Bildung*, che, in *Aus dem Leben eines Taugenichts*, assume, tuttavia, i contorni di un percorso di individuazione ricostruibile tramite alcune categorie attinte dalla psicologia analitica. La psicoanalisi freudiana e la psicologia complessa di Jung sono impiegate, perciò, per mettere a fuoco, rispettivamente, la fisionomia antimoderna dei protagonisti dei testi in esame e le peculiarità che differenziano il *Bildungsweg* del *Taugenichts* dal cammino di formazione di Friedrich.

Come ha osservato Otto Eberhardt (Eberhardt 36), lo stesso Eichendorff concepì *Ahnung und Gegenwart* come un confronto con il suo tempo, tanto che il testo è stato visto spesso come uno *Zeitroman*.¹ In tal senso, la descrizione iniziale del protagonista, caratterizzato da «ein einfaches, freies, fast altritterliches Ansehen» (Eichendorff, *Ahnung* 57), può fungere da introduzione all'analisi del modo in cui lo scrittore si rapporta alla sua epoca di crisi. A questo proposito, viene in mente, innanzitutto, la spietata diagnosi sulla fine dell'epoca cavalleresca formulata da Marx ed Engels nel *Manifest der kommunistischen Partei* (1848): la borghesia, vi si legge, non ha lasciato valere altro legame tra gli uomini all'infuori del puro interesse economico e ha soffocato così i fremiti «der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung» (Marx/Engels 464-465). A integrazione di questa celebre diagnosi si ricordino alcune considerazioni del giovane Lukács sul concetto della *Kultur*:

Was ist eigentlich die Kultur? Kurz zusammengefaßt: Der Begriff der Kultur [...] umfaßt sämtliche wertvollen Produkte und Fähigkeiten, die in bezug auf den unmittelbaren Lebensunterhalt zu entbehren sind. Zum Beispiel: die innere und äußere Schönheit eines Hauses gehört zum Begriff der Kultur, im Gegensatz zu seiner Festigkeit und Heizarbeit (Lukács, *Taktik* 133).

Si potrebbe dire, pertanto, che Lukács identifica la *Kultur* con la dimensione dell'antifunzionale – ciò che non risponde ad alcun obiettivo della società capitalista – elevata al rango di valore supremo. Entro questa prospettiva, l'avvento del capitalismo segna, quindi, il trionfo di ciò che è, invece, *funzionale*, col risultato che ogni cosa è ora valutata solo sotto il profilo della

¹ Marcuse scrisse a questo proposito: «Auseinandersetzung des Künstlers mit den zersetzten Lebensformen der Zeit und seine Entwicklung zu wirkendem Dienst an der Gesamtheit – dieser Gehalt drängt [...] zu epischer Formung. *Ahnung und Gegenwart* ist als Zeitroman in diesem Sinne gedacht» (Marcuse 150-151).

Bildung antiborghese e individuazione in Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

sua utilità sul mercato: «Alles hat aufgehört, für sich, seines inneren (zum Beispiel künstlerischen, ethischen) Wertes wegen, wertvoll zu sein, es hatte nur Wert als eine auf dem Markte verkaufbare oder kaufbare Ware» (135). Nel caso della Germania e del suo *Sonderweg* verso la modernità i valori antifunzionali della *Kultur* non furono interamente spazzati via. Essi condussero un'esistenza polemica e non contemporanea, per riprendere una categoria introdotta da Ernst Bloch. Questi definì la *Ungleichzeitigkeit* come «ein wirtschaftlich-ideologisches Restsein aus früheren Zeiten» (Bloch 16) e descrisse la Germania come «ein riesiger, ein kochender Behälter von Vergangenheit» (56) proprio per indicare il fatto che l'avvento della modernità non aveva eliminato nel suo Paese il retaggio ideologico del passato. Questa sopravvivenza di residui valoriali non-contemporanei, a sua volta, può essere spiegata ricorrendo all'analisi del fenomeno del contatto tra civiltà messa a punto da Toynbee. Secondo lo storico britannico l'aggressione culturale attuata da una civiltà nei confronti di un'altra può dar luogo a due risposte da parte della civiltà assalita: quella erodiana, favorevole all'influenza esterna, e quella zelota, laddove Toynbee, facendo riferimento all'episodio del confronto tra l'ecumene ellenistica ed il mondo ebraico, fa del gruppo degli zeloti la categoria idealtipica indicante coloro che resistono ad ogni influenza straniera demonizzandola e arroccandosi nella strenua fedeltà al loro universo culturale (Toynbee 438). Vittima in ritardo dell'«invasione» della modernità capitalistica, scientifica ed industriale, la Germania fornì una risposta zelota ad essa sotto forma dell'anticapitalismo romantico, ossia di una critica alla «Unnatur des modernen Lebens» (Lukács, *Moskauer* 125), succube del principio di prestazione e dell'«imperativo funzionale» (Orlando, *Oggetti* 18), condotta in nome di valori premoderni (Löwy/Sayre 17), che tornarono così, polemicamente, in vita per reagire ad un'aggressione culturale. Inoltre, come ha chiarito Karl Mannheim, il recupero di valori del passato si risolse, in termini esistenziali, nella ripresa di «Lebenselemente und Lebenshaltungen, die durch den kapitalistisch-rationalen Zug verdrängt wurden» (Mannheim 85).

Sul piano testuale una delle modalità d'espressione dell'anticapitalismo romantico può essere colta facendo riferimento alla concezione della letteratura quale «sede immaginaria di un ritorno del represso» (Orlando, *Oggetti* 7), laddove con questa categoria Francesco Orlando intende elementi «sociali e consci» e «non conformi all'ordine costituito» (Orlando, *Teoria* 25). Di qui il suo interesse per il «ritorno del represso immorale», per il «ritorno del represso irrazionale» (Orlando, *Oggetti* 10), rappresentato, per esempio, dalla dimensione religiosa, e per la «ribellione romantica», avvenuta nel segno del «ritorno del represso antifunzionale» (17) e dunque di ciò che è in contrasto con l'imperativo capitalista della rispondenza ad un fine utilitaristico. Fu anche in questi «contenuti testuali trasgressivi» (8) sfacciatamente antiborghesi che prese corpo l'anticapitalismo romantico, come è testimoniato dal romanzo di Eichendorff. Questi, non a caso, sviluppò alcune preziose considerazioni sul Romanticismo quale risposta all'invasione culturale compiuta dalla modernità illuministica. Nel saggio intitolato «Halle und Heidelberg» (1857), dopo aver definito il XVIII secolo come «das Zeitalter der Geisterrevolution» (Eichendorff, *Halle* 416) egli si scagliò contro l'Illuminismo, reo di aver fatto trionfare il più gretto razionalismo, il disprezzo del medioevo, e, soprattutto, «die Lehre von der alleinseigmachenden Nützlichkeit» (447). Ricordando anche l'«impresa» rappresentata dalla pubblicazione della *Einsiedlerzeitung* per opera di Brentano e von Arnim, Eichendorff osservò, inoltre, che la loro opposizione a «die alte Prosa» (430) aveva portato ad una rivalutazione del passato nazionale, del patriottismo e del Cristianesimo. Nel caso di *Abnung und Gegenwart* è interessante notare come la rivolta dello scrittore contro la «kapitalistische Prosa» (Lukács, *Realisten* 50) si traduca nella creazione di uno spazio romanzesco in cui è possibile far ritornare le istanze respinte dal mondo capitalista post-illuministico. Si consideri un episodio emblematico. Nel sedicesimo capitolo del secondo libro il narratore riporta i pensieri di Friedrich:

Aller Ernst war verwittert, und Friedrich stand fast allein. Mehr jedoch, als diese Treulosigkeit einzelner, auf die er doch nie gebaut, kränkte ihn die allgemeine Willenlosigkeit, von der er sich

Bildung antiborghese e individuazione in Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

immer deutlicher überzeugen mußte. So bemerkte er, unter vielen andern Zeichen der Zeit, oft an einem Abend und in einer Gesellschaft zwei Arten von Religionsnarren. Die einen prahlten da, daß sie das ganze Jahr nicht in die Kirche gingen, verspotteten freigeisterisch alles Heilige und hingen auf alle Weise; die, Gott sei Dank, bereits abgenutzte und schäbige Paradecke der Aufklärung (Eichendorff, *Ahnung* 257).

Segue la descrizione del suo incontro, in una chiesa, con «eine weibliche Gestalt [...] ganz weiß angezogen und [...] sehr blaß» (262). Si tratta dello spettro della fanciulla che, dopo essere stata sedotta dal principe ereditario, si è tolta la vita, e la sua apparizione rappresenta il ritorno del represso irrazionale costituito dal soprannaturale bandito dall'epoca dei Lumi. In altre parole, si può affermare che il narratore non si limita a registrare con favore la decadenza dell'Illuminismo, ma che *si ribella ad esso* evocando un fantasma. Nel romanzo compare, però, anche un altro *revenant*: la stessa figura *altritterlich* di Friedrich, che fa rivivere quella civiltà cavalleresca di cui Marx, Engels e Burke avevano riconosciuto la fine. Parafrasando Orlando, interessato al ritorno del represso condensatosi negli oggetti desueti, si potrebbe quindi parlare, a proposito di Friedrich, di un *soggetto desueto*, definito, non a caso, dall'amico Leontin, un «seltsamer Mensch» (135) e un «neumodischer Don Quixote» (211). Eichendorff, «der reinste Typus des feudalen Romantikers» (Lukács, *Realisten* 49), sceglie, infatti, come protagonista del suo romanzo una figura di cavaliere medievaleggiante, arcitedesco e cristiano che incarna² con il suo stile esistenziale basato su «Gebet und Mut» (Eichendorff, *Ahnung* 92), quel ritorno di valori religiosi ed antifunzionali rifiutati dalla società moderna che, per lo scrittore, erano stati riportati in vita dal Romanticismo.

La figura di Friedrich si staglia in tutta la sua non-contemporaneità contro lo sfondo di una società borghese industriale e sdivinizzata. In questo senso, sono illuminanti le parole di un personaggio: «Das Reisen [...] ist dem Leben vergleichbar. Das Leben der Meisten ist eine immerwährende Geschäftsreise vom Buttermarkt zum Käsemarkt» (91). Il poeta Faber riprende, dunque, il *topos* cristiano della *peregrinatio vitae*, mostrando, tuttavia, come all'*homo viator* in cammino verso la sua vera patria celeste sia subentrato l'*homo aconomicus*, che si muove in un mondo schiacciato sulla dimensione di un'immanenza schiava di «der Geist ökonomischer Zweckrationalität» (Schwering 76). Il teatro dell'agire di questa nuova forma umana è una capitale, non meglio definita e descritta da Friedrich con queste parole: «Siehst du dort [...] die dunklen Türme der Residenz? Sie stehen wie Leichensteine des versunkenen Tages. Anders sind die Menschen dort [...]; treue Sitte, Frömmigkeit und Einfalt gilt nicht unter ihnen» (Eichendorff, *Ahnung* 116). Le immagini di morte sono dunque utilizzate per presentare la città, in netto contrasto con una campagna arcaica, patriarcale ed idilliaca,³ come lo spazio in cui i vecchi valori sono scomparsi ed in cui lo spettacolo offerto da «das verwirrende Treiben der mühselig-drängenden, schwankenden Menge» (186) getta Friedrich in una dimensione interamente terrestre che lo priva della capacità di pregare. In questo contesto avviene anche la sua scoperta della reale natura dello Stato moderno. Il ministro, da cui egli si reca, invece di presentarsi come «ein lebenskräftiger, heldenähnlicher, freudiger Mann» (188), appare come un freddo burocrate che spegne i suoi entusiasmi patriottici invitandolo a dedicarsi ancora allo studio del diritto e dell'economia. Lo Stato moderno si configura, così, come una realtà che è

² Si leggano queste considerazioni di Egon Schwarz: «Der Name des Helden, Friedrich, scheint zunächst von verborgenen Bedeutungen frei zu sein. Bedenkt man aber, daß dieser weitverbreitete Name in allen Gesellschaftsklassen und allen geschichtlichen Epochen einschließlich des Mittelalters vorkommt, dann zeigt sich, daß auch er sorgfältig ausgewählt wurde. Alle Eigenschaften Friedrichs, seine ganze anspruchslose, superdeutsche, altfränkische Art sind darin ausgedrückt» (Schwarz 315).

³ Da questo punto di vista è emblematica la descrizione della tenuta di campagna del signor von A. quale microcosmo in cui sono sopravvissuti i valori premoderni ed i cui abitanti «zwischen ihren Bergen und Wäldern friedlich wohnen, im ewigen gleichen Wechsel einförmiger Tage frisch und arbeitsam Gott loben» (Eichendorff, *Ahnung* 260-261).

Bildung antiborghese e individuazione in Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

estranea ai valori superiori di cui Friedrich si fa portatore e che esige da lui l'adattamento alla razionalità strumentale delle discipline giuridiche ed economiche. L'ingresso del protagonista nella dimensione cittadina segna, quindi, la sua perdita dell'innocenza ed il suo destarsi alla comprensione delle caratteristiche principali del suo tempo. Persino i riti della società letteraria, prigioniera di una concezione vuota, estetizzante e, in fondo, nichilistica della letteratura lo deludono:⁴ tutto concorre, perciò, a far spiccare la solitudine di Friedrich, zelota antimoderno a disagio in un'epoca di «allgemeine Auflösung» (258).⁵ Di qui la sua ricerca di uno spazio in cui poter vivere una vita conforme ai propri valori. Egli lo trova, temporaneamente, tra le montagne del Tirolo perché si unisce alla rivolta antinapoleonica del «Landsturm» (279). In altre parole, un'eterotopia guerriera – rappresentata dalle montagne in cui operano i ribelli guidati da ideali premoderni –⁶ gli offre la possibilità di condurre un'esistenza fedele ad essi. Ma si tratta di una breve parentesi: «güterlos und geächtet» (290), egli si vede costretto a riprendere i suoi vagabondaggi ai margini della società.

È nel quadro di questo scenario di decadenza che Friedrich percorre le tappe della sua «Bildung» (32). Si comprende, pertanto, perché il romanzo sia stato definito come «der einzige Bildungsroman der Hochromantik» (Korff 441),⁷ caratterizzato dal fatto che il protagonista, diversamente da altri personaggi romanzeschi, si attiene caparbiamente ai valori del Super-Io.⁸ In particolare, la comprensione delle modalità del suo processo di sviluppo interiore richiede un excursus sulla genesi della concezione moderna della *Bildung*. Come ha chiarito Stahl, tale idea presenta una matrice religiosa. Usato soprattutto dagli esponenti della mistica speculativa e, successivamente, in ambito pietista, il concetto della *Bildung* servì originariamente per indicare il ritorno dell'uomo alla condizione di *imago dei* (Stahl 52), e fu il sorgere dell'idea moderna dell'individuazione espressiva (Taylor 376) che fece sì che si formasse la nozione di una *Bildung* puramente terrena. A partire dalla seconda metà del XVIII secolo si affermò, infatti, l'idea secondo la quale ogni individuo, essendo diverso ed originale, è chiamato a dare espressione alla propria peculiare ed intima natura se vuole vivere una vita giusta (375). Nel mondo di lingua tedesca fu soprattutto Herder a dare vita a questa svolta. Convinto che gli esseri umani sono *individui* profondamente diversi gli uni dagli altri (Forster 186), egli scrisse a proposito dei bambini: «im Kinde ist ein Quell von mancherlei Leben, nur noch mit Duft und Nebel bedeckt; eine Knospe, in der der ganze Baum, die ganze Blume eingehüllt blühet» (Herder, *Erkennen* 63). Di qui il sorgere dell'idea della *Bildung* quale processo di sviluppo grazie a cui

⁴ Chi usa i misteri della religione cristiana come un mero materiale letterario, dichiara Friedrich, «wird eben so gern an den griechischen Olymp glauben, als an das Christentum, und eins mit dem andern verwechseln und versetzen, bis der ganze Himmel furchtbar öde und leer wird» (203).

⁵ Ciò spiega perché Eichendorff rappresenti spesso Friedrich separato dagli altri personaggi ed intento ad osservare una scena da una finestra: emerge così, plasticamente, la sua solitudine.

⁶ Foucault definisce le eterotopie come dei «contro-spazi, delle specie di utopie effettivamente realizzate» poiché si tratta di «luoghi che stanno al di fuori di tutti i luoghi, anche se sono effettivamente localizzabili» (Foucault 310).

⁷ Anche Selbmann classifica il testo come un romanzo di formazione (Selbmann 94), seguito in ciò da Mayer (Mayer 100). Al contrario, Killy scrive che «*Ahnung und Gegenwart* kennt keine, Entwicklung; den äußeren Stationen entsprechen keineswegs innere» (Killy 49).

⁸ Moretti osserva a proposito dei personaggi di Stendhal e *Puškin*: «These novels establish thus an essential paradigm for modern existence: 'maturity' is no longer perceived as an acquisition, but as a loss. We do not become adults by becoming adults, but by ceasing to be young: the process involves primarily a renunciation. But not the renunciation of aggressive and asocial impulses in the name of superior and even 'sublime' social virtues. What are silenced here are the very values society holds dearest: in Freudian terms, the socialization that takes place in youth requires not the sacrifice of the Id, but – symbolically much more disturbing – that of the Super-ego» (Moretti 90-91).

trovano compimento nel mondo le peculiarità di un individuo (Seigel 333).⁹ Con l'affermarsi di questo concetto ebbe luogo, quindi, il passaggio dalla visione religiosa a quella secolarizzata della *Bildung*, e, parallelamente, scomparvero la concezione di una dimensione soggettiva normativa (Stahl 151) e l'ideale della ricerca della salvezza ultraterrena, cui subentrò l'aspirazione ad una realizzazione puramente mondana. Tali fenomeni gettarono le basi del genere letterario del romanzo di formazione, focalizzato su «das gestaltgewinnende Innere des Menschen» (115) e su processi psichici *individuali*.¹⁰

Alla luce di queste riflessioni acquista un significato preciso il percorso interiore di Friedrich. All'inizio del romanzo egli si schiera, infatti, a favore di una *Bildung* premoderna consistente in un «tugendhafter Wandel», convinto che «ein ruhiges, tapferes, tüchtiges und ritterliches Leben ist jetzt jedem Manne vonnöten» (Eichendorff, *Abnung* 67-68). Non si tratta, quindi, per Friedrich, di estrinsecare la natura peculiare di un individuo, ma di approdare ad una forma di vita cavalleresca e cristiana tramite l'esercizio spirituale consistente nel trascorrere ogni mese una notte di veglia al fine di rafforzare la propria fede (68) e adeguarsi, così, ad un modello normativo di soggettività.¹¹ Del resto, non mancano nel romanzo riferimenti al lavoro che Friedrich compie su di sé per fare di sé un perfetto cristiano. In un passo egli si esprime così a tale riguardo: «Und so soll auch der Mensch die wilden Elemente, die in seiner eignen dunklen Brust nach der alten Willkür lauren und an ihren Ketten reißen und beißen, mit göttlichem Sinne besprechen und zu einem schönen, lichten Leben die Ehre, Tugend und Gottseligkeit in Eintracht verbinden und formieren» (294). In questo senso, è esemplare il suo sforzo per non soggiacere al fascino esercitato su di lui dalla contessa Romana, la «heidnische Seele» (295) che minaccia di sviarlo.¹² Tuttavia, nel romanzo l'accento principale cade sul carattere *autonomo* del processo interiore di sviluppo della sua personalità nel quadro di un confronto serrato con gli eventi dell'epoca. Non a caso, Friedrich è colpito dal modo in cui «das innere Leben überall durchdringt und, sich an keine vorberechneten Pläne kehrend, gleich einem Baume aus freier, geheimnisvoller Werkstatt seine Äste nach allen Richtungen hin streckt und treibt» (187). Sotto questo profilo, il romanzo si colloca interamente nel contesto secolarizzato della concezione moderna della *Bildung* perché Dio, pur invocato varie volte dal protagonista, non compare mai quale agente di una trasformazione interiore. Sul piano letterario l'arcicattolico Eichendorff appare, quindi, come un seguace della tanto vituperata «Humanitätsreligion» (Eichendorff, *Roman* 551) che affida a forze puramente umane il compimento del singolo. Anche se Friedrich, diversamente dall'*homo aeconomicus*, cerca Dio, ciò avviene, dunque, solo in virtù di dinamiche psichiche puramente individuali. Non sorprende, pertanto, che il narratore concentri la sua attenzione sull'infanzia del protagonista quale fase decisiva del suo sviluppo. Alla vista del volto di Erwin Friedrich riconosce «die Züge der

⁹ Lo stesso Eichendorff scrisse nel suo saggio su «Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum» che Herder teorizzò «eine harmonische Entwicklung sämtlicher Kräfte und Anlagen der Menschennatur zu einer idealen Menschheit» (Eichendorff, *Roman* 528).

¹⁰ Come ha osservato Forster, «unlike his predecessors in the theory of the unconscious, such as Leibniz and Kant, who were mainly interested in unconscious mental processes that are common to all human beings, [...], Herder is at least as interested in unconscious mental conditions that are deeply individual in nature» (Forster 188). Significativamente, Herder scrisse, infatti, queste considerazioni: «Immer ist unsere Psychologie noch nicht weit über die Kindheit hinaus, wenn sie bloß nach dem Bekannten, das alle menschliche Seelen gemein haben, ihren Weg durch Schlüsse und Errathungen fortsetzt; ohne auf die Besonderheiten einzelner Subjekte mit der Genauigkeit zu merken, mit welcher der Naturforscher die Körper der Thiere zergliedert, um sich in die innere Werkstätte der Natur einzuschleichen» (Herder *Thomas Abbt* 29).

¹¹ Per il concetto dell'esercizio spirituale quale «pratica destinata ad operare un cambiamento radicale dell'essere» cfr. Hadot 171.

¹² Mahoney scrive a proposito di questa figura: «die geniale Gräfin Romana ist das Urbild der Venus-Gestalten in Eichendorffs spätere Dichtungen» (Mahoney 139).

kleinen Angelina, mit der er als Kind so oft im Garten gespielt, und welcher, wie es ihm nun ganz klar wurde, das Kind Maria auf dem Heiligenbilde des verfallenen Gebirgsschlusses so auffallend ähnlich sah» (Eichendorff, *Abnung* 315-316). Questo episodio mostra come l'infanzia del protagonista sia stata sotto il segno dell'affetto per una fanciulla angelicata e come, quindi, la conclusione del suo percorso interiore sia racchiusa, in potenza, nel suo inizio. L'esplorazione narrativa di tale cammino tocca anche gli anni della sua educazione. È stato, infatti, l'influsso determinante esercitato su di lui dalla lettura di romanzi cavallereschi a proteggerlo da «der Anfall einer ganzen nüchternen Welt» (107) incarnato dalla figura severa del suo illuminato precettore. Ma ancora più notevole è il fatto che lo stesso Friedrich faccia riferimento all'ideale dell'individuazione espressiva. Alla vista di un gruppo di ballerini, di cui non può udire le voci e che, quindi, sembrano muoversi come marionette, egli si chiede: «Gestikulieren, quälen und mühen sich nicht überhaupt alle Menschen ab, die eigentümliche Grundmelodie äußerlich zu gestalten, die jedem in tiefster Seele mitgegeben ist [...]?» (118). Ciò spiega anche perché, durante una conversazione con la zia di Julie, che si rammarica di non aver mandato la nipote in un istituto, egli attacchi il modello educativo, che, in nome di una «heillose Nachahmungssucht», corrompe «die kindliche Eigentümlichkeit jedes Mädchens» (127). Entro questa prospettiva si comprende perché il narratore, servendosi della scena di un ballo in maschera per svelare la vera natura dei personaggi, descriva la società della capitale come lo scenario in cui si muovono figure disindividualizzate: «Gewöhnliches Volk, Charaktermasken ohne Charakter, vertraten auch hier, wie draußen im Leben, überall den Weg» (172). Diversamente da tali figure, Friedrich giunge, immanentisticamente, non alla salvezza, ma alla realizzazione della propria intima natura orientata verso la trascendenza. La sua *Bildung*, culmina, infatti, nella decisione di ritirarsi in un convento e di divenire un crociato in lotta contro l'irreligiosità che regna in Europa.¹³ Alla fine del romanzo, pertanto, i tre personaggi maschili principali – Friedrich, il fratello Rudolf, deciso a dedicarsi in Egitto all'apprendimento delle arti magiche, e Leontin, in procinto di emigrare in America per lasciarsi alle spalle un'Europa interamente corrotta –¹⁴ raggiungono il loro «innerster Kern» (344) e trovano la forma di vita ad esso conforme. Acquistano così un significato preciso i riferimenti testuali, altrimenti incomprensibili, all'alchimia. In un episodio del romanzo, infatti, Leontin incontra un cavaliere errante che dichiara di essere in cerca della pietra filosofale (163), e in un'altra scena compare una misteriosa figura, paludata in vesti regali e sacerdotali, che desidera trovare il «Karfunkelstein» (327). Questi personaggi servono, infatti, a sottolineare il fatto che il romanzo si presenta anche come un «Erlösungsroman» (Schwarz 311) incentrato sulla ricerca della vita giusta.

2. Un «Bildungsgang» (Müller 138) è alla base anche della novella *Aus dem Leben eines Taugenichts*, il cui protagonista, lungi dal restare immutato nel corso della narrazione (Schau 101), affronta un percorso interiore che non pare riducibile al tentativo di fondere poesia e vita (Zimorski 163) né alla semplice volontà di vivere un'esistenza romanticizzata anti-borghese (Schultz 190). Il fannullone al centro della narrazione incarna, come Friedrich, contenuti anti-funzionali repressi (ora costituiti dal rifiuto del lavoro e dalla dedizione all'arte, all'ozio ed

¹³ «Und in dieser Gesinnung bleibe ich in Deutschland und wähle mir das Kreuz zum Schwerte. Denn wahrlich, wie man sonst Missionarien unter Kannibalen aussandte, so tut es jetzt viel mehr Not in Europa, dem *ausgebildeten* Heidensitze» (Eichendorff, *Abnung* 375).

¹⁴ Leontin descrive l'Europa del suo tempo con queste parole: «Die Jungfrau Europa, die so hochherzig mit ihren ausgebreiteten Armen dastand, als wolle sie die ganze Welt umspannen, hat die alten, sinnreichen, frommen, schönen Sitten abgelegt und ist eine Metze geworden. Sie buhlt frei mit dem gesunden Menschenverstand, dem Unglauben, Gewalt und Verrat, und ihr *Herz* ist dabei besonders eingeschrumpft» (366).

all'eros), ma si differenzia dal protagonista di *Ahnung und Gegenwart* per via della specificità del suo percorso di formazione. Una lettura della novella che si avvalga di categorie attinte dalla psicologia analitica può chiarire, infatti, il significato delle peripezie del protagonista, mostrando come il suo cammino si presenti come un vero e proprio processo di individuazione e come le immagini ricorrenti nel testo – a cui la critica non ha prestato un'attenzione adeguata – possano trovare una spiegazione alla luce della costellazione simbolica che accompagna lo svolgimento di tale itinerario interiore.¹⁵ A partire da questa ipotesi interpretativa la narrazione acquista, quindi, i contorni di un tutto coeso governato dalla logica serrata della *Selbstwerdung* ed intessuto di immagini archetipiche.

In questo senso, è emblematico il fatto che il testo si apra con l'immagine del risveglio del protagonista e con quella, altrettanto significativa, di una ruota: «Das Rad meines Vaters Mühle brauste und rauschte schon wieder recht lustig, der Schnee tröpfelte emsig vom Dache [...]; ich saß auf der Türschwelle und wischte mir den Schlaf aus den Augen» (Eichendorff, *Taugenichts* 447). Traendo spunto da alcune riflessioni di Jung, è possibile vedere in tale immagine il simbolo del dinamismo dell'inconscio, in grado di attivarsi autonomamente per dare slancio all'attività psichica¹⁶ e spesso rappresentato nelle fiabe sotto forma di un oggetto circolare.¹⁷ Ne è un esempio anche l'immagine della ruota tracciata da Nietzsche in *Also sprach Zarathustra*. Nel capitolo intitolato «Vom Wege des Schaffenden» il cammino verso la realizzazione di sé quale individuo, dotato, come «ein Stern» (Nietzsche 82), di un movimento autonomo e capace di essere norma per sé stesso, risulta possibile, infatti, solo se si è «Ein aus sich rollendes Rad» (80).¹⁸ Proseguendo sulla strada dell'amplificazione appare utile,¹⁹ inoltre, fare riferimento all'universo simbolico e cromatico dell'alchimia che aveva già fatto la sua comparsa in *Ahnung und Gegenwart*. Esso, infatti, fornisce una specie di spaccato anatomico dell'individuazione (Edinger 2) perché illustra, tramite le sue immagini archetipiche, le tappe principali di questo cammino interiore. Alla luce della tradizione alchemica si comprende, perciò, perché all'immagine della ruota segua quella della *neve che si scioglie*. Essa sembra inserirsi, infatti, nel contesto

¹⁵ L'individuazione è definita da Jung come un processo di «Ganzwerdung des Individuums» (Jung, *Empirie* 180), illustrato con queste parole: «Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum *eigenen Selbst werden*» (Jung, *Beziehungen* 183). Si leggano, a questo proposito, anche le seguenti considerazioni di Emma Jung e Marie-Louise von Franz: «Darum ist der psychologische Individuationsprozeß auch ein Prozeß der Bewußtwerdung, die mit der Auseinandersetzung zwischen Individuum und Außenwelt einerseits und Individuum und objektiver Innenwelt (=Unbewußtem) andererseits Hand in Hand geht» (Jung/von Franz 89).

¹⁶ Significativamente, Jung parlò di «diese Idee der Selbständigkeit des Unbewußten, welche meine Auffassung so prinzipiell von derjenigen Freuds unterscheidet» (Jung, *Beziehungen* 129). Del resto, nel terzo capitolo, l'immagine della ruota del mulino è associata di nuovo all'attivarsi dell'inconscio, impegnato nella produzione di un sogno incentrato sull'apparizione della «schöne gnädige Frau». Il momento culminante del sogno è descritto, infatti, con queste parole: «Da fing auf einmal die Mühle, erst in einzelnen langsamen Schlägen, dann immer schneller und heftiger an zu gehen und zu brausen» (Eichendorff, *Taugenichts* 490).

¹⁷ A questo proposito, si leggano le seguenti considerazioni di Marie-Louise von Franz sul simbolismo della sfera: «essa rappresenta quel fattore della psiche inconscia, scoperto da Jung, che consiste nella capacità di creare un movimento da sé stesso, senza un impulso causale degno di nota [...]. Il simbolo della sfera o della palla ha innanzitutto questo significato. Spesso [...] l'eroe segue una mela o una sfera che rotola verso un obiettivo misterioso. Egli segue quest'impulso autonomo e spontaneo della propria psiche verso un fine segreto» (von Franz 73).

¹⁸ Non a caso, Jung vede nell'immagine della stella un simbolo di individuazione. Cfr. Jung *Zarathustra* 107.

¹⁹ «One method of achieving a fruitful integration is by another hermeneutic strategy with images as symbols that Jung called 'amplification'. A symbol is amplified by finding sources and analogies for it in the collective culture, in history and in mythology» (Rowland 38).

del simbolismo della *solutio*, la fase dell'*opus* alchemico che rimanda, tramite immagini d'acqua (58) al processo di dissoluzione della struttura della personalità. La sua successiva rinascita – collocata, non a caso, da Eichendorff, all'inizio del disgelo primaverile – avviene nel quadro dell'*albedo*, la fase alchemica che è legata ad immagini dal colore bianco ed al confronto con i contenuti psichici propri dell'Ombra,²⁰ il lato oscuro e non vissuto della personalità individuale.²¹ In altre parole, l'incipit del testo sembra 'fotografare' il protagonista nel bel mezzo di una fase di transizione determinata da quel *primum movens* che è l'inconscio: *destatosi* dal sonno e seduto sulla soglia di casa – immagini plastiche del suo passaggio da una condizione psichica ad un'altra –, egli vive una trasformazione interiore poiché passa da una condizione di pigrizia puramente passiva ed estranea alla vita all'apertura ad una componente ancora inesplorata di sé: la propensione ad un ozio 'attivo', favorevole ad una molteplicità di esperienze e, quindi, all'individuazione nel segno di un «Lyrismus des Offen- und Aufgeschlossenseins» (Seidlin 63). Apostrofato come un «Taugenichts» dal padre e cacciato di casa, il protagonista, infatti, osserva: «“Nun, [...] wenn ich ein Taugenichts bin, so ist's gut, so will ich in die Welt gehn und mein Glück machen”. Und eigentlich war mir das recht lieb, denn es war mir kurz vorher selber eingefallen, auf Reisen zu gehen» (Eichendorff, *Taugenichts* 447). L'inizio della novella sembra, quindi, collocarsi nel segno dell'adesione ad una parte di sé non ancora vissuta e fattasi presente alla mente grazie alla 'forza motrice' dell'inconscio, un'adesione che porta all'abbandono della casa del padre. Questi «hatte schon seit Tagesanbruch in der Mühle rumort und die Schlafmütze schien auf dem Kopfe» (447). Significativamente, pertanto, l'attivismo lavorativo è associato al sonno, ad indicare che si tratta di un'attività quasi sonnambolica, non pienamente cosciente e, in fondo, automatica. Nella società borghese si lavora indossando una *Schlafmütze* perché non si è interamente desti, ma assopiti in un automatismo che nulla ha a che fare con un autentico agire.²² Le immagini del testo sembrano suggerire, perciò, il fatto che il padre, incarnazione dell'attivismo borghese, in realtà sta dormendo, mentre il figlio si sta veramente svegliando perché va maturando una decisione, alimentata da contenuti profondi, che lo porta a fare, provocatoriamente, della definizione di *Taugenichts* la sua bandiera. Fin dal nome, del resto il protagonista è designato, letteralmente, come qualcuno che non serve a niente e che, anzi, si ribella all'imperativo funzionale, spinto in modo naïf dalla decisione di vagare per il mondo in cerca di fortuna. Il suo agire lo apparenta, perciò, ad una figura precisa della tradizione popolare. A questo proposito, Zimorski ha attirato l'attenzione sul carattere fiabesco della novella (Zimorski 171), Mühlher ha definito il *Taugenichts* una «Märchenfigur» (Mühlher 184), Lukács ha sottolineato le affinità tra questo personaggio e l'eroe della fiaba *Hans im Glück* (Lukács, *Realisten* 59) e Meyer lo ha accostato alla «Märchengestalt des “Dümmings”» (Meyer 141). Nei termini della psicologia analitica Marie-Louise von Franz ha visto nella figura fiabesca del grullo colui che agisce in modo ingenuo e spontaneo, tanto da accettare prove assurde, perché incarna la capacità di aderire ai moti spontanei della psiche (von Franz 58). Riprendendo la teoria junghiana, secondo la quale le manifestazioni dell'inconscio collettivo hanno un carattere compensatorio perché ovviano all'unilateralità di una condizione storicamente ben

²⁰ Tipica di questa fase dell'*opus* è, infatti, l'immagine della *terra alba foliata* assai simile a quella della natura primaverile ancora imbiancata di neve in cui avviene il risveglio del personaggio di Eichendorff. Cfr. Jung *Mysterium* 158.

²¹ «Jedermann ist gefolgt von einem Schatten [...]. Wenn die verdrängten Tendenzen des Schattens nichts als böse wären, so gäbe es überhaupt kein Problem. Aber der Schatten ist in der Regel nur etwas Niedriges, Primitives, Unangepaßtes und Mißliches, und nicht absolut böse. Er enthält auch kindische oder primitive Eigenschaften, die in gewisser Weise die menschliche Existenz beleben und verschönern würden; aber man stößt sich an hergebrachten Regeln» (Jung, *Religion* 93).

²² In questo senso è emblematica anche l'immagine del «Postmeister» che, nel segno di uno studiato parallelismo con la figura del padre del perdigiorno, all'inizio del quarto capitolo si affaccia alla finestra munito di una «Schlafmütze» (Eichendorff, *Taugenichts* 502).

determinata della coscienza collettiva (Jung *Dichtung* 23-24), von Franz ha ricondotto la frequenza delle storie incentrate sulle figure di grulli alla necessità di compensare gli eccessi ed i deficit della moderna società occidentale, caratterizzata da un'ipertrofia della coscienza e delle sue coercizioni (von Franz 58). Appare lecita l'ipotesi che lo stesso valga per la novella di Eichendorff, il cui protagonista, talvolta assonato o stordito, agisce istintivamente, spesso senza comprendere quanto gli dicono gli altri personaggi e senza rendersi conto delle situazioni in cui va a cacciarsi. In questo senso, Adorno parlò, a ragione, di una «Absage ans Herrschaftliche, an die Herrschaft zumal des eigenen Ichs über die Seele» (Adorno 78) perché, ciò che è in ballo nel testo sembra essere, in termini psicoanalitici, l'emancipazione dal moderno totalitarismo della coscienza e dalla subordinazione dell'Io ai principi super-egoici di funzionalità e di prestazione a favore del libero dilatarsi ed arricchirsi della personalità nella direzione del Sé, la totalità che abbraccia ogni dato della psiche cosciente ed inconscia.²³

Tra gli aspetti psichici da integrare figura, innanzitutto, la dimensione del piacere. È, infatti, degno di nota il fatto che l'impulso a mettersi in viaggio sia suggerito da un «Goldammer» (Eichendorff, *Taugenichts* 446), un essere selvatico, che, in cerca unicamente del piacere, non si cura del domani. Il volatile rappresenta, quindi, l'alternativa esistenziale alla condotta del mugnaio e corrisponde, mutato di segno, alla cicala della favola di Esopo. Tale mutamento di segno indica, dunque, il confronto del protagonista con una parte irrazionale e 'selvatica' di sé. Un confronto che porta alla rottura con l'*ethos* borghese del lavoro nel quadro di una contro-morale anti-attivista.²⁴ Il comportamento trasgressivo del *Taugenichts*, in questo senso, appare confermato dalla *Schadenfreude* con cui egli osserva conoscenti ed amici sottostare all'imperativo della prestazione (447-449), e la sua canzone, contenente un riferimento intertestuale ad un passo della Bibbia (Lc 12, 22-34), testimonia la ripresa in senso antiborghese del monito evangelico a non preoccuparsi per il lavoro e a confidare nella Provvidenza.²⁵ Abbandonato il mondo maschile della razionalità strumentale, il *Taugenichts* incontra ora sul suo cammino una carrozza con due dame, una delle quali lo invita a mettersi in viaggio con loro. Appare lecito identificare tale personaggio con una figura di Anima, l'immagine archetipica femminile di psicopompo (Jung, *Alchemie* 79) che, quale controparte inconscia della coscienza maschile (Hillman 20), guida verso i contenuti psichici da integrare per avvicinarsi al Sé, poiché, a partire da questo momento, il *Taugenichts* inizia ad esplorare altre parti insondate della propria psiche.²⁶ In termini junghiani la meta del percorso interiore del protagonista è, infatti, la *coincidentia oppositorum*, ossia la fusione di una razionalità ben sviluppata e capace di decisioni autonome con le componenti psichiche simboleggiate dalle due figure femminili principali: la propensione ad un ozio votato all'arte ed il rapporto con la sfera dell'eros, due aspetti che appaiono rappresentati, rispettivamente, dalla bianca dama angelicata e da quella rossa e carnale. In quest'ottica,

²³ «Zwar definiere ich das "Selbst" als Totalität der bewußten und der unbewußten Psyche» (Jung, *Alchemie* 214).

²⁴ Per un inquadramento della novella nel contesto generale della rivolta contro la società moderna basata sul principio di prestazione cfr. quanto scrive Fuest: «Je deutlicher sich die Anforderungen und Bedingungen der modernen Arbeitsgesellschaft konturieren, je klarer sich der ideologische und moralische Sieg der Arbeit abzeichnet, desto radikaler, negativer, abweisender, härter und reduzierter zeigt sich der Müßiggang, desto deutlicher scheinen Strategien oder Gesten der Verweigerung durch» (Fuest 17).

²⁵ «Diese Lebenslehre bedeutet nicht nur eine, Paraphrase auf Lukas 12, 22-34, sondern eine dezidiert, katholische Einstellung, die sich doch relativ klar gegenüber der, protestantischen Arbeitsethik abzeichnet» (Ries 132).

²⁶ Che in mancanza di strumenti d'indagine psicoanalitici si giunga ad un'interpretazione riduzionistica del testo è dimostrato da quanto scrive Martin Jörg Schäfer riguardo all'incontro con le due figure femminili: «Eine Kutsche hält und bietet eine Mitfahrgelegenheit an. Der Fokus des Texts verschiebt sich von der Problematik von Arbeit und Müßiggang zu derjenigen der Glückssuche, Zufallsbegegnungen, Liebeshandel und eines adeligen Intrigenspiels, dessen Spielball der etwas tumbe Taugenichts wird» (Schäfer 354).

il processo di individuazione richiede, inoltre, il superamento di un'Ombra fatta di rousseauiano *amour propre* ed il completo distacco dai valori borghesi. L'arrivo al castello segnerebbe, quindi, la prima, frustrante, tappa di tale cammino.

Sfuggito al mondo maschile del principio di prestazione, il *Taugenichts*, infatti, vi ricade perché, in preda alle emozioni ed incapace di fare scelte razionali, finisce con l'assumere il ruolo di giardiniere, cui è richiesto di essere «nüchtern und arbeitsam» (Eichendorff, *Taugenichts* 452). La centralità nel testo della dimensione psicologica è attestata, del resto, dalle frequenti fantasticherie del protagonista: a questi appare, infatti, la figura eterea della «junge schöne Dame» (454), dedicata alla lettura ed alla musica, che incarna, nel bel mezzo di un universo maschile prigioniero del *Leistungsprinzip*, la parte contemplativa di sé che egli deve fare sua. Poche righe più avanti, inoltre, avviene il primo confronto con la sfera dell'eros, per il quale il *Taugenichts* non è ancora pronto, tanto che non è in grado di entrare nel «Lusthaus» (454) ed è addirittura spaventato dalla visione di «zwei schöne junge, frische Augen» (456). Nel secondo capitolo il suo deficit di razionalità lo porta ad assumere l'incarico di daziere. Egli oscilla, infatti, tra il desiderio di adattarsi alla società borghese ed accumulare denaro nel segno dell'etica del lavoro e la spinta verso una dimensione antifunzionale,²⁷ attestata dal suo vagheggiare «die edle Jägerin» (470) e dal suo sostituire dei fiori agli ortaggi piantati nel suo giardino (468). Il segno del suo desiderio di normalizzazione appare, quindi, costituito dalla «Schlafmütze» (466) che ora indossa, simbolo grottesco della sua identificazione parziale col padre. Segue un'altra fantasticherie che mette in luce il tema centrale del testo, il desiderio di fuga da una condizione di non-essere e di accesso ad una pienezza non ancora sperimentata. Nel tentativo di far quadrare i conti, e di adeguarsi, così, alla razionalità calcolante dell'*homo capitalisticus*, il numero otto si trasforma nella «dicke enggeschnürte Dame», il che, non a caso, porta il *Taugenichts* a chiedersi: «Wo soll das am Ende noch hinaus mit dir, du arme Null? Ohne Sie, diese schlanke Eins und Alles, bleibst du doch ewig Nichts!» (473) L'episodio successivo del ballo, a cui egli assiste senza parteciparvi, evoca, non a caso, tramite l'immagine del mescolarsi di uomini e donne in un tutto «bunt» (480) ed il simbolismo archetipico della *coniunctio oppositorum* (Edinger 214), il motivo del Sé quale unione 'policroma' degli opposti verso la quale il *Taugenichts* sta faticosamente procedendo.

Abbandonato il tentativo velleitario di integrarsi nel mondo borghese e ripreso in mano il suo violino, simbolo della dimensione estetica verso cui si sta riorientando, il protagonista decide, infatti, sviluppando una maggiore autonomia, di mettersi in viaggio verso l'Italia. Tale Paese, lungi dal presentarsi solo come uno *Schlaraffenland* (Battafarano 1998), è descritto, significativamente, come il luogo «wo die Pomeranzen wachsen» (Eichendorff, *Taugenichts* 489): un'immagine che allude alla possibilità di crescere ed approdare ad una personalità piena e matura. Che quello intrapreso dal protagonista della novella sia un percorso di crescita interiore segnato da progressi e regressi appare testimoniato, inoltre, dal fatto che egli, durante il viaggio (descritto nel terzo capitolo), si trova a confronto con la propria Ombra nelle vesti di un contadino aggressivo e geloso dei propri beni a cui egli, comicamente, ricorda il suo passato status di daziere in possesso di una splendida veste da camera a pois (491). Si noti come il simbolo della solida posizione lavorativa conquistata sia proprio lo «Schlafrock» (491), e, quindi, come Eichendorff associ, nuovamente, la condizione borghese alla sfera del *sonno*. La ricaduta del protagonista nella sfera dei valori paterni, è attestata, del resto, anche dall'idea di sedurre una ragazza, incontrata in una locanda, ai fini di un'ascesa sociale (495), ma questo confronto col femminile segna, al tempo stesso, un progresso lungo il cammino di individuazione poiché ora il desiderio di baciarla mette in luce il suo approdo ad un rapporto più maturo con la

²⁷ «Der Schlafrock stand mir schön zu Gesichte, und überhaupt das alles behagte mir sehr gut. So saß ich denn da und dachte mir mancherlei hin und her, wie aller Anfang schwer ist, wie das vornehmere Leben doch eigentlich recht kommode sei, und faßte heimlich den Entschluß, nunmehr alles Reisen zu lassen, auch Geld zu sparen wie die andern» (Eichendorff, *Taugenichts* 468).

dimensione dell'eros.²⁸ Dopo aver incontrato di nuovo la sua Ombra, avente ora le fattezze di un nano gobbo, grottescamente agghindato ed ossessionato dalle apparenze (503), egli giunge nel quinto capitolo in un nuovo castello. Come si vede, il suo cammino ha un andamento circolare che riflette la necessità di confrontarsi ripetutamente con degli elementi di sé. Gli si fa incontro, infatti, un'altra immagine dell'Anima-psicopompo: una vecchia che parla una lingua a lui incomprensibile – a simboleggiare un'integrazione non ancora portata a compimento dell'Anima – e che, munita di chiavi, lo accompagna dentro il maniero, aprendogli l'accesso ad altre esperienze interiori, la prima delle quali è, di nuovo, l'incontro con la parte in ombra della sua personalità. Trattato come un gran signore, egli, giunto nella sua stanza, contempla, infatti, tutto compiaciuto la sua elegante immagine, riflessa nello specchio, e si sofferma sul dettaglio dei baffi appena spuntati: un particolare che sembra fare riferimento alla sua immaturità. Del resto, l'ennesimo giardino in cui egli si aggira nel sesto capitolo e che è trascurato e costellato di «zerbrochene Statuen» (512) pare alludere proprio alla mancanza di una personalità integra e «ben coltivata».

La prosecuzione del viaggio comporta, però, un progresso. Se, nel primo capitolo, il *Taugenichts* poteva scorgere solo da lontano le torri di Vienna, egli arriva nel settimo capitolo a Roma. Tale città si colloca nel segno del simbolismo della *coniunctio oppositorum*: situata tra la terra e l'acqua, il secco e l'umido, la «heilige Stadt» della cristianità si erge sopra «eine uralte Stadt» pagana in cui è sepolta «die Frau Venus» (522). Invece di rifuggire, come il protagonista di *Abnung und Gegenwart*, da questa dimensione afroditica, erotica ed animica, il perdigiorno fa il suo ingresso nella città attraverso un «prächtiges Tor» (522): un'ulteriore immagine di transizione che si ricollega alla soglia su cui egli sedeva nel primo capitolo e che simboleggia ora il suo raggiungimento di uno stadio ulteriore che prevede un'integrazione più profonda di componenti psichiche «sepolte», rimosse e dimenticate, come la dea pagana Venere, dalla civiltà cristiana e borghese.²⁹ Prendendo le mosse dalla soglia della casa paterna il *Taugenichts* è giunto ora alla soglia della casa della «schöne, gnädige Frau» intenta a cantare; lasciato dietro di sé il mondo maschile capitalista, egli si trova adesso all'ingresso della sfera di un femminile animico ed artistico. Non solo: se l'abbandono della casa paterna era avvenuto sotto lo sprone di un impulso, l'arrivo a Roma è dettato da un attivismo razionale e consapevole. Giunto nel terzo giardino della novella, egli cerca, infatti, in tutti i modi, di incontrare la dama angelicata. Fallito ogni suo tentativo, si abbandona ad una fantasticheria – nel testo i sogni, anche ad occhi aperti, fanno il punto sui suoi progressi interiori – che evoca, significativamente, uno scenario naturale rigoglioso, in cui, ad eccezione del fuoco, compaiono tutti gli elementi. L'assenza dell'elemento igneo segnala, quindi, che il suo cammino non si è ancora concluso, ossia, nei termini del simbolismo archetipico alchemico, che non è ancora giunto alla fase della *rubedo*, l'*opus solis* in cui avviene la sintesi psichica degli opposti.³⁰ Non mancano, tuttavia, dei riferimenti alla sua

²⁸ «„Musikanten trinken gern“, sagte sie, und lachte mich freundlich an, und ihre perlweißen Zähne schimmerten recht scharmant zwischen den roten Lippen hindurch, so daß ich sie wohl hätte darauf küssen mögen» (493).

²⁹ Da questo punto di vista la *Bildung* del *Taugenichts* si distingue nettamente da quella di Friedrich perché, in qualità di percorso di individuazione, deve abbracciare anche la sfera dell'eros. Per un'ironia della sorte il vecchio Eichendorff, che aveva rimproverato a Goethe di aver fornito, col suo *Wilhelm Meister*, un »Evangelium der fünf Sinne« (Eichendorff, *Roman* 162), alcuni anni prima aveva delineato i contorni di una *Bildung* che non trascura la dimensione corporea.

³⁰ «Die nunmehr zunehmende Rötung entspricht einer Vermehrung von Wärme und Licht, welche von der Sonne, also aus dem Bereich des Bewußtseins, stammen. Dies entspricht der wachsenden Anteilnahme, beziehungsweise Implikation, des Bewußtseins, welches anfängt, auch emotional auf die vom Unbewußten produzierten Inhalte zu reagieren. Durch die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten, welche zunächst einen »hitzigen« Konflikt bedeutet, bahnt sich aber die Zusammenschmelzung oder

evoluzione interiore. Se egli prima godeva nel pavoneggiarsi davanti ad uno specchio, ora, nella casa di un pittore, si compiace nel vedere il suo volto riprodotto nell'umile immagine di un pastore in ginocchio davanti alla Vergine (527). Non sorprende, quindi, che all'inizio dell'ottavo capitolo la città di Roma sia descritta come un luogo brulicante di vita in cui uomini e donne passeggiano al sole. Segue un sogno in cui si fondono tutti e quattro gli elementi: la terra di un prato, irrorata, al tramonto, dalla pioggia proveniente dal cielo fa sbocciare «schöne bunte Blumen» (530) da cui il *Taugenichts* si vede ricoperto. Ormai il protagonista è, dunque, vicino alla 'fioritura' di sé nel segno della totalità. Lo dimostra anche l'intermezzo grottesco costituito dal suo 'dialogo' con un pappagallo, che sottolinea la crescita della sua capacità di interagire con quella componente selvatica ed animica di sé che, fin dal primo capitolo, aveva le fattezze di un volatile. All'inizio del testo il *Taugenichts* ode il *Goldammer*, ossia reagisce alle sollecitazioni dell'Anima; ora parla col pappagallo. Trova, così, una spiegazione l'episodio successivo che lo vede salire, attraverso un ameno paesaggio, fino ad arrivare ad un quarto, rigoglioso, giardino, in cui uomini e donne sono seduti intorno ad una tavola rotonda. È estremamente significativo il fatto che ora il giardino non sia più la sede di una sola figura femminile e che, anzi, vi venga rappresentata l'unione del maschile e del femminile, della coscienza e del suo lato inconscio che consente l'accesso al Sé, simboleggiato dall'immagine del tavolo di forma circolare.³¹ La *coniunctio oppositorum* che conduce al Sé è, inoltre, nuovamente rappresentata attraverso l'immagine del ballo. Al giardino delle «zerbrochene Stauen» segue, quindi, il «klein hochgelegter Garten» (530-531) in cui si intrecciano i corpi di uomini e donne, ed ora, significativamente, avviene il primo contatto fisico tra il *Taugenichts* ed una figura femminile, la *Kammerjungfer*. Se, nel secondo capitolo, il protagonista si era limitato ad osservare un ballo, ora inizia a danzare tra le «halb versunkene Säulen» dell'antica Roma afroditica assieme a fanciulle simili a «heidnische Waldnymphen» (534) fino a divenire una sorta di «Satyr» (536): un'immagine che mostra come egli abbia interiorizzato una dimensione arcaica, pagana e selvatica che prima era apparsa al di fuori di lui sotto forma di animali. Non mancano, però, gli indizi del fatto che egli non si è definitivamente distaccato dall'etica borghese della prestazione. Nel nono capitolo i tre studenti di Praga, dediti, in qualità di autentici buoni a nulla, ad una vita contemplativa di vagabondaggi, sono giudicati irragionevoli dal *Taugenichts*, il che porta a ritenere che egli non sia ancora del tutto all'altezza del suo nome.³² Tornato, infine, nel decimo capitolo, nel castello nei pressi di Vienna, questi, appare di nuovo caratterizzato da un deficit di razionalità, testimoniato dal fatto che non ha ancora compreso quanto sta accadendo intorno a lui. Al tempo stesso, la tessitura simbolica delle scene finali evidenzia chiaramente i progressi fatti lungo il cammino dell'individuazione. Il sogno incentrato, nell'ottavo capitolo, sulla fusione dei quattro elementi trova ora la sua realizzazione nel paesaggio entro il quale si muove il protagonista (un prato, posto accanto ad uno stagno illuminato dalla rossa luce del crepuscolo) e che sta all'insegna del reiterato simbolismo circolare del Sé: mentre dei cigni tracciano dei

die Synthese der Gegensätze an. Die Alchemie drückt dies durch die *rubedo* aus, in welcher sich die Hochzeit des roten Mannes mit der weißen Frau, des *Sol* und der *Luna*, vollzieht» (Jung, *Mysterium* 263-264).

³¹ A proposito del processo di individuazione e del suo simbolismo Jung scrisse le seguenti considerazioni: «Der Sinn und das Ziel des Prozesses sind die Verwirklichung der ursprünglich im embryonalen Keim angelegten Persönlichkeit mit allen ihren Aspekten. Es ist die Herstellung und Entfaltung der ursprünglichen, potentiellen *Ganzheit*. Die Symbole, welche das Unbewußte hierfür verwendet, sind dieselben, die die Menschheit seit jeher brauchte, um Ganzheit, Vollständigkeit und Vollendung auszudrücken; es sind in der Regel *Vierheits-* und *Kreissymbole*» (Jung, *Psychologie* 116-117).

³² «Wie sie so sprachen, wurde mir so lustig in meinem Sinn, daß ich gleich auch hätte mit studieren mögen. Ich konnte mich gar nicht satt hören, denn ich unterhalte mich gern mit studierten Leuten, wo man etwas profitieren kann. Aber es konnte gar nicht zu einem recht vernünftigen Diskurse kommen» (Eichendorff, *Taugenichts* 545).

Bildung antiborghese e individuazione in Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

cerchi sull'acqua, il *Taugenichts* contempla affascinato la «schöne gnädige Frau», il cui capo è cinto da una ghirlanda, e, all'improvviso, si ritrova al centro del «Kreis» (554) formato da un gruppo di bambine, intonanti una sorta di epitalamio. Può, quindi, abbracciare la donna amata, nel quadro del simbolismo archetipico dello *hieros gamos*,³³ dopo che è stata posta sul suo capo una corona di mirto,³⁴ simbolo del 'trionfo'³⁵ rappresentato dalla sua integrazione interiore della «Frau Venus».

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. „Zum Gedächtnis Eichendorffs“. *Noten zur Literatur*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. XI. Suhrkamp, 1974.
- Battafarano, Italo M. (a cura di). *Italianische Reise – Reise nach Italien*, Reverdito, 1998.
- Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit*. Suhrkamp, 1962.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. J. M. Dent & Sons LTD, 1910.
- Eberhardt, Otto. *Figurae: Rollen und Namen der Personen in Eichendorffs Erzählwerk*. Königshausen & Neumann, 2011.
- Edinger, Edward F. *Anatomy of the Psyche. Alchemical Symbolism in Psychotherapy*. OpenCourt, 1985.
- Ferber, Michael. *A Dictionary of Literary Symbols*. Cambridge UP, 1999.
- Forster, Michael N. *Herder's Philosophy*. Oxford UP, 2018.
- Foucault, Michel. „Eterotopie“. *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Feltrinelli, 1998.
- Fuest, Leonhard. *Poetik des Nicht(s)tuns. Verweigerungsstrategien in der Literatur seit 1800*. Wilhelm Fink, 2008.
- Hadot, Pierre. *Che cos'è la filosofia antica?* Einaudi, 1998.
- Herder, Johann G. „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“. *Sämmtliche Werke*, Bd. VI. Cotta'scher Verlag, 1853.
- . „Über Thomas Abbt's Schriften“. *Der junge Herder*. Max Niemeyer Verlag, 1955.
- Hillman, James. *Anima. Anatomia di una nozione personificata*. Adelphi, 1989.

³³ Jung parla della «Vereinigung der Gegensätze in der archetypischen Form des *hieros gamos*, nämlich der „chymischen Hochzeit“. In dieser werden die supremen Gegensätze in der Gestalt des Männlichen und des Weiblichen (wie im chinesischen Yang und Yin) zu einer Einheit verschmolzen, welche keine Gegensätze mehr enthält» (Jung, *Alchemie* 53).

³⁴ La pianta del mirto nell'antichità era associata alla dea Venere. Cfr. Ferber 134. Sul piano iconografico si ricordi il dipinto di Lorenzo Lotto che mostra Venere, che tiene una ghirlanda di mirto, assieme a Cupido.

³⁵ Sulla corona di mirto, associata nel mondo romano ai cortei trionfali, cfr. quanto scrive Plinio: «Il mirto ha avuto un ruolo anche negli affari bellici e Publio Postumio Tuberto, celebrando durante il suo consolato un trionfo sui Sabini, [...] avanzò coronato col mirto di Venere Vittoriosa [...]. Questa fu poi la corona delle ovazioni, eccetto che per Marco Crasso, il quale marciò coronato d'alloro [...]. Masurio attesta che anche i comandanti che sul carro celebravano il trionfo usavano portare una corona di mirto» (Plinio 357).

Bildung antiborghese e individuazione in Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

- Jung, Carl G. „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten“, „Über die Psychologie des Unbewussten“. *Zwei Schriften über analytische Psychologie*. Patmos Verlag, 1995.
- . „Zur Empirie des Individuationsprozesses“, „Psychologie und Dichtung“. *Gestaltungen des Unbewussten*. Rascher Verlag, 1950.
- . *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Walter Verlag, 1971.
- . *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939*, Vol. I. Routledge, 1989.
- . *Psychologie und Alchemie*. Patmos Verlag, 1995.
- . *Psychologie und Religion. Terry Lectures 1939*. Rascher Verlag, 1962.
- Jung, Emma, e Marie-Louise von Franz. *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*. Walter Verlag, 1980.
- Killy, Walther. „Der Roman als romantisches Buch. Eichendorffs *Ahnung und Gegenwart*“. *Romane des 19. Jahrhunderts. Wirklichkeit und Kunstcharakter*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Korff, Hermann A. *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*. Bd. IV. Koehler & Amelang, 1953.
- Löwy, Michael e Robert Sayre. *Romanticism against the Tide of Modernity*. Duke UP, 2001.
- Lukács, György. „Alte und neue Kultur“. *Taktik und Ethik*. Luchterhand, 1975.
- . „Eichendorff“. *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*. A. Francke Verlag, 1951.
- . „Marxismus oder Proudhonismus in der Literaturgeschichte?“. *Moskauer Schriften. Zur Literaturtheorie und Literaturpolitik 1934-1940*, Sendler Verlag, 1981.
- Mahoney, Dennis F. *Der Roman der Goethezeit*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.
- Mannheim, Karl. *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Suhrkamp, 1984.
- Marcuse, Herbert. *Der deutsche Künstlerroman*. Suhrkamp, 1978.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. *Manifest der kommunistischen Partei. Werke*, Bd. IV. Dietz Verlag, 1977.
- Mayer, Gerhart. *Der deutsche Bildungsroman von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1992.
- Meyer, Herman. *Der Sonderling in der deutschen Dichtung*. Fischer Taschenbuch Verlag, 1990.
- Moretti, Franco. *The Way of the World. The Bildungsroman in European Culture*. Verso, 1987.
- Mühlher, Robert. *Lebendige Allegorie. Studien zu Eichendorffs Leben und Werk*. Jan Thorbecke Verlag, 1990.
- Müller, Adam. „Die vierfache Wurzel des Taugenichts. Eine Begriffsbestimmung des Eichendorffschen Romanhelden“. *Études germaniques*, N. 45, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe*, Bd. IV. Deutscher Taschenbuch Verlag-Walter de Gruyter, 1988.
- Orlando, Francesco. *Per una teoria freudiana della letteratura*. Einaudi, 1973.
- . *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*. Einaudi, 2015.

Bildung antiborghese e individuazione in Joseph von Eichendorff

Mario Bosincu

- Plinio Gaio Secondo. *Storia Naturale*, Vol. III. Einaudi, 1984.
- Ries, Franz X.. *Zeitkritik bei Joseph von Eichendorff*. Duncker & Humblot, 1997.
- Rowland, Susan. *Jungian Literary Criticism. The essential Guide*. Routledge, 2019.
- Schau, Albrecht. *Märchenform bei Eichendorff*. Universitätsverlag Eckhard Becksmann, 1970.
- Schäfer, Martin J. „Die bedrohliche Dimension des Müßiggehens. Raumordnungen in Joseph von Eichendorffs *Taugenichts*.” *Arbeit und Müßiggang in der Romantik*, hrsg. von C. Lillge, T. Unger und B. Weyand. Wilhelm Fink, 2017.
- Schultz, Hartwig. *Joseph von Eichendorff. Eine Biographie*. Insel Verlag, 2007.
- Schwarz, Egon. „Joseph von Eichendorff: *Ahnung und Gegenwart* (1815)”. *Romane und Erzählungen der deutschen Romantik*, hrsg. von P. M. Lützeler. Reclam, 1981.
- Schwering, Markus. *Epochenwandel im spätrömantischen Roman. Untersuchungen zu Eichendorff, Tieck und Immermann*. Böhlau Verlag, 1985.
- Seidlin, Oskar. „Eichendorff und das Problem der Innerlichkeit”. *Klassische und moderne Klassiker: Goethe, Brentano, Eichendorff, Gerhart Hauptmann, Thomas Mann*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Seigel, Jerrold. *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge UP, 2005.
- Selbmann, Rolf. *Der deutsche Bildungsroman*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984.
- Stahl, Ernst L. *Die religiöse und die humanitätsphilosophische Bildungsidee und die Entstehung des deutschen Bildungsromans im 18. Jahrhundert*. Paul Haupt Verlag, 1934.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the modern Identity*. Harvard UP, 1989.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History. Vol. IX: Contacts between Civilizations in Space*. Oxford UP, 1954.
- von Eichendorff, Joseph. *Ahnung und Gegenwart. Aus dem Leben eines Taugenichts. Werke*, Bd. II, hrsg. von W. Frühwald und B. Schillbach. Deutscher Klassiker Verlag, 1985.
- . „Der deutsche Roman des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum”. *Werke*, Bd. VI, hrsg. von H. Schultz. Deutscher Klassiker Verlag, 1990.
- . „Halle und Heidelberg.” *Werke*, Bd. V, hrsg. von H. Schultz. Deutscher Klassiker Verlag, 1993.
- von Franz, Marie-Louise. *Le fiabe interpretate*. Bollati Boringhieri, 1980.
- Zimorski, Walter. „Eichendorffs *Taugenichts* – Eine Apologie des Anti-Philisters”. *Aurora*, 39, 1979.