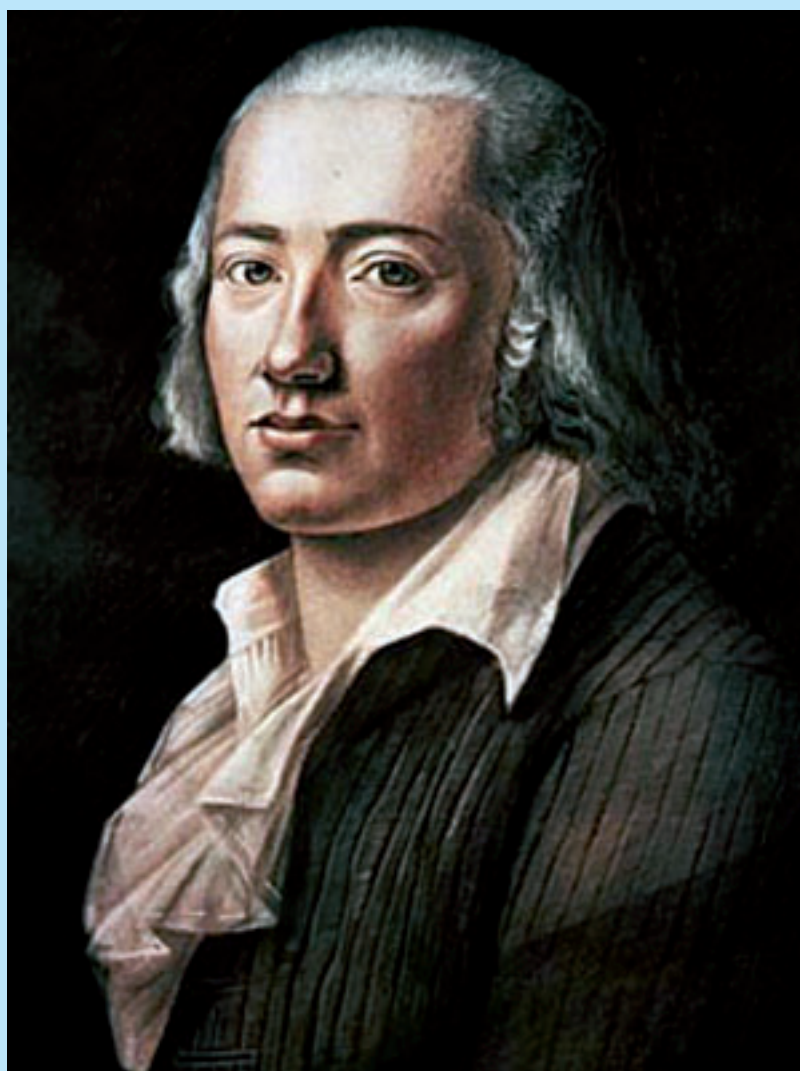


Franco Toscani

POESIA E PENSIERO
NEL «TEMPO DI PRIVAZIONE».
*In cammino
con Hölderlin e Heidegger*



editrice petite plaisance

Indice

La poesia di Hölderlin e l'interrogazione sul "tempo di privazione"
La poesia e la minaccia
Hölderlin, il "tempo di privazione" e la bellezza
Il nesso fra dimensione estetica, religiosa e politica in Hölderlin
La fondazione poetica, il linguaggio e la misura
Il dire dei più arrischiati, il tragico e la chiacchiera
Il linguaggio e la peculiare Stiftung della poesia
L'essenza misurante della poesia
Il dire più dicente come "suprema illusione"
Il dolore 'sacro', l'abitare e il misurare poetico
Ragione e sentimento. Per un intelletto d'amore
Il canto dell'Aperto e la mitologia hölderliniana
Per una nuova alleanza fra ragione e sentimento, pensiero e poesia
Pensare e cantare il più profondo e il più vivo
Poesia pensante e pensiero poetante in Hölderlin e Heidegger
L'interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin
L'abbandono di Heidegger alla potenza del dire poetico hölderliniano
Hölderlin come "poeta dei tedeschi". Il "tratto proprio" e il "tratto estraneo"
Il sacro e l'abitare in Hölderlin e Heidegger
Poesia e follia di Hölderlin
Sentieri della poesia e del pensiero nella produzione lirica heideggeriana
L'essenza del poetico e il tema del sacro in Hölderlin e Heidegger. Il Geviert e la Innigkeit
Il sacro, il 'dio veniente' e l'abitare poetico
La questione del divino, la poesia di Hölderlin e il pensiero post-metafisico
Poesia e religione. Il divino post-metafisico in Hölderlin e Heidegger
Il Dio di Hölderlin, la "gentilezza del cuore" e l'autunno della civiltà
La poesia fluviale e gli Halbgötter
Poesia e pensiero post-metafisico nel tempo di privazione
Il canto, il dono e la cometa

Franco Toscani,

Immigrazione ebraica e trasformazione economica in Palestina [Pubblicato su *Koinè (Filosofia ed estetica)*, Anno X, NN° 1-4 – Gennaio/Dicembre 2007;

Direttore responsabile: Carmine Fiorillo; Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro],

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibranza 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

FRANCO TOSCANI

POESIA E PENSIERO
NEL «TEMPO DI PRIVAZIONE».
IN CAMMINO CON HÖLDERLIN E HEIDEGGER

1. La poesia di Hölderlin
e l'interrogazione sul "tempo di privazione"

1.1 La poesia e la minaccia

Qui non tratteremo della poesia di Friedrich Hölderlin (1770-1843) innanzi tutto dal punto di vista della critica e della storiografia letterarie. Nel tentativo di ascoltare la parola di questo grande, intendiamo piuttosto porre alcuni decisivi problemi di pensiero e avanzare una riflessione sul dire poetico.

Su questo terreno s'incontra inevitabilmente la figura di Martin Heidegger (1889-1976) che, nel saggio *Wozu Dichter?* (*Perché i poeti?*, 1946), s'interroga fra l'altro sul senso del «tempo di privazione», caratterizzato a suo dire non solo dalla mancanza di Dio, dal fatto che gli dei sono fuggiti e «si è spento lo splendore di Dio nella storia universale», ma anche dal venir meno della stessa coscienza dell'indigenza.¹

L'oggettivazione propria della rappresentazione tecnica del mondo, l'imporsi nella modernità – a partire dal soggettivismo razionalistico-metafisico cartesiano – della centralità del rapporto soggetto-oggetto, del soggetto razionale impegnato a conoscere e a dominare la natura, protagonista di una integrale razionalizzazione-umanizzazione del mondo, tutto ciò impedisce ormai alle cose e agli uomini di mostrarsi nel loro proprio.

L'esser-uomo dell'uomo, l'esser-cosa della cosa e l'esser-mondo del mondo si dileguano per lasciare il posto al dominio dell'oggettivazione incondizionata, alla illusione del dominio illimitato dei soggetti sulle cose ridotte a meri oggetti-merci-fetici, a semplici prodotti del processo di produzione. Siamo in presenza di una illusione di dominio, perché il "soggetto", in realtà, non esiste più e ciò che conta sono soprattutto la tecnica e il sistema economico-politico-militare, in cui ogni soggettività viene svuotata di contenuto e subordinata al funzionamento degli apparati.²

L'uomo viene qui inteso soprattutto come il produttore/consumatore/mercante che scambia e contratta, «pesa e valuta di continuo, ma ignora il peso e il rango autentico delle cose, allo stesso modo che ignora ciò che sul suo stesso essere pesi veramente e quindi prevalga» (HW 290).

Heidegger parla di un *pericolo* (*Gefahr*) che minaccia in senso essenziale l'uomo dell'età della tecnica: «Non è la bomba atomica, di cui tanto si parla, a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l'uomo di morte

– e di una morte che concerne la sua stessa essenza – è l'incondizionatezza del puro volere, nel senso dell'autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l'accumulazione e il governo delle energie naturali, l'uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana. Ma la pace di questa pacificità è null'altro che l'agitazione ininterrotta della più sfrenata autoimposizione, orientata ormai su se stessa. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa aver luogo senza pericolo alcuno, purché restino in vigore anche altri interessi, ad esempio quelli della fede; come se questo rapporto essenziale in cui l'uomo si è contrapposto al tutto dell'ente in conseguenza del volere tecnico permettesse un soggiorno a sé stante in un luogo adiacente, tale da costituire qualcosa di più della fuga nel mondo delle illusioni (di cui fa parte anche la fuga verso gli Dei della Grecia). Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre, al contrario, questo genere di ordine livella ogni *ordo*, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere» (HW 271-272).

Nel mondo risolto in volontà, il volere, secondo Heidegger, pone inevitabilmente sé stesso come comando incondizionato. Il massimo pericolo è insito nella integrale umanizzazione e razionalizzazione tecnologica del mondo. La minaccia più grave mette in questione radicalmente l'umanità dell'uomo, la mondità del mondo e la cosità della cosa.

Le cose, gli esseri umani e il mondo andrebbero invece salvaguardati dalla presa totalizzante della *ratio* strumentale-calcolante, dalla loro riduzione alla mera strumentalità, al loro semplice essere-oggetti, materiali e risorse per un soggetto. Il Reno cantato da Hölderlin (*der Vater Rhein*) non è certo – come rilevò Heidegger in *Die Frage nach der Technik* (un saggio compreso in *Vorträge und Aufsätze, Saggi e discorsi*, 1954) – lo stesso fiume inteso come mera risorsa idrica da sfruttare industrialmente. L'ottica è ben diversa. Ma la salvaguardia della cosità della cosa qui invocata non corrisponde ad un mero e semplicistico rifiuto della *praxis* e della produzione delle cose.

Piuttosto, nel linguaggio di Heidegger: «Questa salvezza consiste nella possibilità che le cose riposino in se stesse (cioè illimitatamente l'una nell'altra) all'interno del più ampio Cerchio dell'intero *Bezug*» (HW 285). Il grano e la vite, il pane e il vino non sono per Hölderlin soltanto enti naturali e alimenti per l'uomo, ma simboli e viatici della convivialità e della solidarietà, della benedizione e della pace.

Tale «salvezza» non può darsi nel «tempo di privazione» o di povertà, che è in realtà o può essere anche il tempo dell'opulenza, dell'abbondanza e del consumo sfrenato dei beni materiali. Il «tempo di privazione» è un tempo di povertà mascherato da tempo della ricchezza e disponibilità illimitata di merci-feticci, è un tempo di crisi radicale del senso e della direzione della vita e della civiltà, della mercificazione totale delle cose e della trasformazione del mondo in un mercato unico mondiale (l'età della cosiddetta globalizzazione), in cui manca soprattutto la benedizione.

Scrive Hölderlin in *Die Titanen (I titani)*: « Heiß ist der Reichtum. Denn es fehlet / An Gesang, der löset den Geist » («Scotta la ricchezza. Perché manca / di canto, che sciolga lo spirito»)³

1.2 Hölderlin, il “tempo di privazione” e la bellezza

Il «tempo di privazione» è quello in cui alla ricchezza materiale s’accompagna o può accompagnarsi la miseria morale, l’angustia dei riferimenti culturali, l’asfissia da conformismo, la ristrettezza degli orizzonti mentali. Si tratta della *povertà* peculiare di una vita che non vive, anche se si dà un’apparenza di vita facendosi abbagliare dalle luci, dalle merci e dai miti della società dello spettacolo. La *privazione* di cui soffriamo coincide con la stessa perdita del senso o con la crisi delle nostre esperienze, delle nostre attività, talvolta tanto conclamate.

La furia prassistica si ritorce contro la stessa prassi, lo sfavillio tecnologico copre sovente un fungere anonimo e insensato. Gli individui entrano ed escono come pedine insignificanti in un ingranaggio e in un meccanismo impersonale che non solo non sono in grado di controllare, ma ai quali sono pienamente subordinati.

L’affermazione della logica dell’apparato fa sì che gli individui si trasformino sempre più in meri funzionari di esso; ciò che rimane della loro individualità reale sussiste per lo più al di fuori dei rapporti di lavoro e di ogni sfera pubblica. Manca la benedizione quando al progresso tecnologico e scientifico non corrisponde e non segue la ricchezza di relazioni, pensieri, sentimenti, esperienze, affetti umani reali.

Nel suo capolavoro incompiuto *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1933), Robert Musil ha colto la maledizione del giorno riferendosi al suo «vuoto dinamismo», che tiene occupate le persone, dando sempre loro qualcosa da fare, senza soddisfarle.⁴

A differenza di altri poeti più decisamente “notturni”, nel frammento di un’ode del tardo periodo di Homburg, Hölderlin intende benedetti sia il giorno sia la notte : «Zu wissen wenig, aber der Freude viel / Ist Sterblichen gegeben, / Warum, o schöne Sonne, genügst mir nicht / Du Blüte meiner Blüten, am Maitag dich / Zu nennen? / Was weiß ich höhers denn? / O daß ich lieber wäre, wie Kinder sind! / Daß ich, wie Nachtigallen, ein sorglos Lied / Von meiner Wonne sängel!» («Poco sapere, ma molto gioire / ai mortali è dato, / perché, o bel Sole, non mi basta, / o fiore dei miei fiori, nel giorno di maggio, / dire il tuo nome? So nulla di più alto? / Quanto preferirei essere come i fanciulli! / E, come gli usignuoli, un canto senza pena / della mia dolce felicità cantare» (PO 280-281; cfr. anche TL 816-817).

La notte «colma di stelle», anche se «di noi poco si cura», in *Brod und Wein* appare come *heilige, sacra* e *Schwärmerische*, folle di sogni (cfr. PO 134-137). La notte è anche, in *Pane e vino*, il tempo dell’avvento, in cui germoglia e si prepara una nuova epoca, la benedizione di nuove possibilità di vita.

Il poeta canta, desidera e sospira, ma in *Der Rhein* s’avvede molto bene che durante il giorno «febbrile e incatenata / la vita appare» (PO 204-205; cfr. anche TL 340-341).

Il «tempo di privazione» si configura nell’ode *Der Frieden (La pace)* anche come tempo della prevaricazione e della violenza, dell’invidia, dell’incomprensione e della competizione fra gli uomini: « Da troppo, da troppo amano i mortali / di calpestarsi

e contendere per il dominio,/ ciascuno teme il vicino, e non ha/ benedizione l'uomo sul proprio suolo./ Inquieti soffiano a vortice ancora come nel Caos,/ nella razza in fermento i desideri,/ e selvaggia e desolata e gelida/ per le ansie, la vita dei miseri è sempre» (PO 72-73; cfr. anche TL 712-715).

Anche nell'elegia *Der Archipelagus* il poeta si rivolge preoccupato all'«agire convulso», al lavoro disumanizzato e disumanizzante, alla vita «senza il divino» («ohne Göttliches») dei mortali: «Ma vaga ahimè nella notte, vive come nell'Ade/ senza il divino la nostra progenie. Al suo agire convulso/ incatenata e ognuno nel fragore dell'officina/ solo ode se stesso, e molto lavorano i bruti/ con poderoso braccio, insonni, ma sempre, ma sempre/ sterile come le Furie resta il sudore dei miseri» (PO 114-115; cfr. anche TL 280-281).

È chiara e netta in *Der Archipelagus* la critica del produttivismo, del prassismo cieco, dell'individualismo, dell'alienazione, della mancanza di unione fraterna e del senso della solidarietà della civiltà del suo tempo, con toni che mostrano l'influenza profonda di opere come il *Discours sur les sciences et les arts* (1755) di Rousseau e i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) di Schiller.

A questo punto riesce forse più agevole comprendere, nella poesia 'Da ich ein Knabe war...' ('Quand'ero fanciullo...'), forse appartenente ai materiali del romanzo *Hyperion*, i seguenti enigmatici versi hölderliniani, pieni di amarezza e insieme ricchi di amore per l'uomo: «Ich verstand die Stille des Aethers,/ Der Menschen Worte verstand ich nie» («compresi il silenzio dell'etere,/ le parole degli uomini non le ho comprese mai», PO 32-33; cfr. anche TL 576-577).

La commistione di amarezza e amore, apertura e disincanto, speranza e disillusione è una delle caratteristiche principali dell'opera poetica hölderliniana.

Con la realtà umana il terribile è sempre già accaduto. Aveva scritto Sofocle (*Antigone*, vv. 332-333): «Molte sono le cose terribili, ma la più terribile è l'uomo», così tradotto da Hölderlin: «Ungeheuer ist viel. Doch nichts/ Ungeheurer, als der Mensch». ⁵

Il fatto che nel «tempo di privazione» che è ancora il nostro tempo sia particolarmente complicato convivere e intendersi nel profondo suona paradossale, dal momento che sono già dati tutti i presupposti e le condizioni materiali per migliorare la qualità della vita.

La follia peculiare dell'età della tecnologia sofisticata pare allora consistere innanzi tutto nel non saper vedere e soppesare quel che è alla nostra portata, la gioia che ci è data, l'orizzonte di *bellezza* della *prächtige Natur* a noi già da sempre dischiuso (qui il rinvio è ad esempio a poesie dello «Scardanelli Zyklus» come *Der Frühling* e *Aussicht*, cfr. PO 290-291). Si accede al senso più alto della bellezza attraverso il piacere (*Lust*) e il *Trauer*, il lutto, il dolore, il tragico.

Il «sole dello spirito» può sempre spegnersi tra i mortali: «Aber die Sonne des Geists, die schönere Welt ist hinunter/ und in frostiger Nacht zanken Orkane sich nur» («Ma il sole dello spirito, il mondo felice è perito/ e in glaciale notte s'azzuffano gli uragani», *Diotima*, PO 22-23).

Nell'epigramma *Wurzel alles Uebels* (*La radice di ogni male*) – appartenente al *Libro in folio di Stoccarda* e risalente probabilmente ai primi anni del 1800 – il poeta, angosciato, vede dileguarsi la benedizione intravista e si domanda stupefatto il perché del

male del mondo, del «tempo di privazione»: «Einig zu seyn, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn Unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei?» («È cosa divina e buona essere uniti; donde viene dunque il morboso bisogno/ tra gli uomini, che solo una persona, solo una cosa sia?»).⁶

Il «morboso bisogno» non si è affatto estinto, il male in cui versa il mondo suscita in noi uno stupore incoercibile, il deserto cresce, per dirla con lo Zarathustra di Nietzsche.

Il male qui consiste nel negare l'intimità del Tutto, nello spezzare il nesso con l'immenso Tutto, nella volontà di dominio, di autoaffermazione illimitata, di ergersi a padroni del Tutto e tra gli uomini.

Col suo dire essenziale, il poeta è il mediatore dei e fra i segni, fa cenno a ciò che brilla e può essere attinto, al tesoro che ci è molto vicino, costantemente alla nostra portata, ma che, proprio per la sua vicinanza estrema, tende a sfuggirci a causa della nostra stoltezza, della *hybris* ostinata intesa come volontà di potenza sulle cose e sugli uomini.

Si chiede Hölderlin in *Der Rhein*, accennando alle strutture e alle istituzioni sociali inique: «Chi fu il primo/ a corrompere i legami d'amore/ e a farne dei lacci?». Gli esseri umani irretiti e accecati nella e dalla dismisura disprezzano i «sentieri mortali» (*die sterblichen Pfade*) e vogliono eguagliarsi agli dei (cfr. TL 332-335), ma sottostanno alla stessa punizione per nemesi che colpisce Eracle nell'omonima tragedia di Euripide.

Nel deserto che avanza, in *Der Frieden* Hölderlin – il poeta amico di noi tutti, le cui poesie si riveleranno forse ancora più importanti per noi in futuro – si premura di sottolineare che la discordia (*Zwist*) non ha l'ultima parola, non riesce a rovinare l'animo e il senno delle persone buone: «es irrt der Zwist/ Den Guten nicht denn Sinn, und klar und/ Freudig ist ihnen ihr Auge blieben» («la discordia ai buoni/ il senno non confonde, e limpido e/ lieto resta il loro sguardo», TL 712-713).

1.3 Il nesso fra dimensione estetica, religiosa e politica in Hölderlin

La tragedia incompiuta di Hölderlin *Der Tod des Empedokles*, come ha opportunamente rilevato Elena Polledri, realizza un «punto di incontro tra mito e storia»: «Antichità e modernità giungono nella tragedia non solo a un punto di incontro, ma ad una vera e propria sintesi: l'antico diventa voce del moderno e la tragedia di un filosofo della Magna Grecia si trasforma nella via attraverso cui il popolo tedesco di fine Settecento giunge alla consapevolezza del proprio destino e alla conoscenza di una nuova strada per poterlo modificare in vista di una superiore armonia».⁷

La morte del protagonista, com'è noto, ha anche il significato di una forma estrema di protesta contro l'ostinata stoltezza degli agrigentini, invitati a riaccostarsi alla *lebendige Schönheit* (*bellezza vivente*) della natura.

Empedocle esorta i suoi concittadini a rinnovare profondamente sé stessi, a non temere il nuovo e l'estraneo, a rimettere in questione radicalmente le proprie convinzioni e tradizioni.

Egli concepisce sé medesimo come un segno che fa cenno nella direzione di quella *göttlichgegenwärtige Natur* (*natura presente e divina*) che mai abbandona i mortali ed è

per essi un tesoro sempre vicino, l'origine (*Ursprung*) dello spirito umano, che esso però trascura e oblia facilmente.

La voluttà della morte (*Todeslust*) stessa di Empedocle, la sua dissoluzione nelle fiamme che escono dalle cime dell'Etna vuole essere – oltre che tensione all'Assoluto, alla «pace di tutte le paci» – un invito al comune riascolto del canto della natura (*Naturgesang*), fermento di riconciliazione e di nuova vita tra uomo e uomo, tra uomo e natura, tra uomo e divino.

Per i mortali s'allontana la benedizione allorché non sanno fruire di ciò che è loro dato tutti i giorni. A partire dal riaccostamento alla terra che li ospita, sottoposti al destino e indissolubilmente legati all'immenso Tutto cui appartengono – del quale, quindi, *non* sono i signori e padroni –, i mortali potranno dividere equamente i loro beni, riscoprirsi liberi ed eguali, istituire leggi, «norme giuste come su svelte colonne», dare il meglio, cioè amarsi.⁸

Circa l'amore – che non si può vivere solo nella dimensione del rapporto uomo-donna e che dal sentimento per Susette-Diotima tende a trasformarsi nella tensione alla trasformazione del mondo e nell'impegno politico-sociale concreto a favore dell'intera umanità – scrive Hölderlin: «Sì, l'uomo è un sole che tutto vede, tutto trasfigura quando ama, e, se non ama, allora non è che una oscura dimora dove arde, fumoso, un piccolo lume».⁹

Nell'*Hyperion* il poeta è solidale con un atteggiamento politico egualitario di stampo radicale-babeufiano e sogna una società senza dominio, in cui ognuno sia sovrano e tutti possano controllare – per quanto è in potere dell'uomo – il loro destino.

I poeti, infatti, amano irresistibilmente, per sé e per tutti, la libertà (scrive l'autore in *Die Wanderung, La migrazione*: «Frei se'in, wie Schwalben, die Dichter», «Sian liberi, come rondini, i poeti», PO 188-189); leggiamo in *Andenken*, sempre a proposito dei poeti: «Sie, / Wie Maler, bringen zusammen / Das Schöne der Erd», «Essi, come pittori radunano il bello della terra».¹⁰

Gemeinsamschwesterliches è il termine che apre l'*Antigone* di Sofocle tradotto dal Nostro, una parola intraducibile, che sta a indicare una comunità fondata sulla solidarietà e sulla sorellanza: Hölderlin non ha mai cessato di meditarla e di tendervi.

Qui la poesia, rivendicando la libertà e la bellezza come leggi della trasformazione del mondo e rimanendo ovviamente nel suo proprio, esige un'alleanza con le buone ragioni della politica. Non si propone nessuna «poesia politica», per intenderci; più semplicemente, una buona politica dovrà chiedere una vita degna della poesia e dell'arte, dovrà ripensare il potere nel senso dell'autentico poter-essere dell'uomo. Un nuovo pensiero politico – come ha suggerito in un suo scritto il poeta novecentesco Octavio Paz –, per essere davvero tale, non potrà non ascoltare *l'altra voce* dei poeti che dorme in ogni uomo.

Se un nuovo pensiero politico e una nuova *praxis* sono senz'altro possibili e auspicabili a partire da questo ascolto e da questo riconoscimento, è anche vero che siamo purtroppo ancora molto lontani da essi.

La poesia non dà garanzie di salvezze metafisiche, da sola non cambia il mondo ed è anzi drammaticamente insufficiente, ma salva la possibilità di un nuovo abitare dei mortali, come auspicava nobilmente in una intervista-resoconto alla fine del XX secolo Hans-Georg Gadamer.

La necessità estrema della politica non può però far dimenticare il rischio sempre incombente della sua corruzione e alienazione. Il culto del potere, la «terribile sfrenatezza (HY 137) della forza, l'exasperazione – anche rivoluzionaria – della violenza determinano il fallimento dell'azione politica. Iperione commenta amaramente tale esito: «In realtà era proprio uno straordinario progetto quello di fondare il mio Elisio con una banda di briganti» (HY 137).

Il riferimento di Hölderlin è qui senz'altro anche a certi eccessi della Rivoluzione francese, pur salutata con entusiasmo dal poeta e dai suoi giovani amici Schelling e Hegel sin dai tempi della comune convivenza nello *Stift* di Tübingen.

Sui pericoli del politicismo e dello statalismo avverte lucidamente Iperione, con parole profetiche e di straordinario valore ancor oggi: «chi vuol fare dello Stato una scuola di costumi, non sa quale colpa commette. Tutte le volte che l'uomo ha voluto fare dello Stato il suo cielo, lo ha trasformato in un inferno» (HY 52).

Una radicale trasformazione della società non può mai essere soltanto politica, ma anche etica, antropologica, sociale, ecologica, culturale e, appunto, estetica. Anche la poesia concorre a rifondare un progetto politico rivoluzionario di ampio respiro e di nuovo tipo, ispirato essenzialmente alle leggi dell'amore e della bellezza. Per Hölderlin si deve sempre partire dalla «potente e bella Natura», le leggi politiche vanno fondate su quelle naturali.

Di grande rilievo e attualità sono nell'*Hyperion* le durissime prese di posizione contro la meschinità, il conformismo e la miseria morale dei tedeschi che, lungi dall'essere meramente – come aveva scritto Heidegger (che davvero, come ha rilevato lui stesso, ha pensato e ha errato nella grandezza) – «il popolo del poetare e del pensare»,¹¹ «sanno solamente calcolare» e si permettono di ergersi a giudici verso i migliori fra loro (cfr. HY 173). Analoghi toni critici e anticonformistici verso i propri compatrioti sono usati da Goethe in una delle sue *Zahme Xenien* (*Xenie miti*): «I tedeschi sono brava gente, / ognuno dice: voglio solo ciò che è giusto; / ma il giusto dev'essere, in modo prioritario, / quello che io e i miei compari lodiamo; / il resto è qualcosa di così indefinito / che preferisco screditarlo in anticipo».¹²

I tedeschi – qui ovviamente presi di mira non in quanto tali, ma nella misura in cui si mostrano rappresentanti d'una mentalità miope e insulsa – sono per Hölderlin «insensibili a tutto quello che di bello è nella vita» e «sono soltanto un male che brilla e nulla più» (HY 173); «guai allo straniero che, spinto da amore ad andare errando, arriva da un popolo come questo» (HY 175).

I toni molto duri non traggano in inganno: le parole del poeta non sono dominate dall'astio, piuttosto sono l'espressione sia dello sdegno per un'umanità stravolta e deludente sia dell'amore per il popolo e della tensione verso ciò che l'umanità può essere e ancora non è.

Alla sua *Stoccarda felice* (*Glückliches Stutgard !*) il poeta raccomanda, nell'elegia *Stutgard* (composta probabilmente fra il 1800 e il 1801), di essere ospitale, di accogliere lieta il forestiero (cfr. PO 130-131, TL 854-855).

In una lettera del 10 gennaio 1797 a Johann Gottfried Ebel, Hölderlin si appella al senso più alto, nobile e complessivo della parola rivoluzione, sostiene di credere «a una futura rivoluzione delle coscienze e dei modi di pensare, che farà arrossire di vergogna tutto ciò che è stato finora. E a questo la Germania può forse contribuire

moltissimo. [...] Generosità e impegno, fanciullezza di cuore e virilità dello spirito sono gli elementi da cui si forma un popolo eccellente. Dove si trova questo, se non tra i tedeschi?» (cfr. la “Cronologia”, TL, XCIII).

Di qui i fondamentali interrogativi hölderliniani, posti nel breve componimento *An die Deutschen* (*Ai tedeschi*), che da soli illustrano bene, con un tono assai suggestivo, il nesso fra poesia e politica così com'è inteso dal poeta: «Aus Gedanken die That? Leben die Bücher bald?» («Dai pensieri l'azione? Presto i libri vivranno?», TL 132-133, trad. leggermente modificata, cfr. anche LI, I, 242-243).

Ma la realtà è un'altra. Hölderlin vive dolorosamente sulla pelle, in prima persona, la contraddizione della sua epoca storica tra il livello alto, stimolante, rivoluzionario della propria e altrui produzione culturale, filosofica, religiosa, poetico-letteraria e l'arretratezza del quadro politico-sociale. I tedeschi gli sembreranno presto «ricchi di pensiero», ma «poveri di azione».

Egli da un lato è perfettamente consapevole dell'importanza della politica e dell'urgenza dell'azione, ama la buona *praxis*, ma d'altro lato non è lui stesso un uomo d'azione né sa passare ai fatti, sperimenta così un dissidio profondo e lacerante – probabilmente fra le cause scatenanti della follia – tra la poesia e la vita, il pensiero e l'azione, la volontà e la realtà.

La *povertà* del tempo è una povertà di fatti, di azioni il cui esito è sovente pervertito nella controfinalità, di esperienze di cui si parla e magari ci si vanta, ma che non si compiono, come diceva anche Musil ne *L'uomo senza qualità*.

Ma solo nell'unità col pensiero, la coscienza e i sentimenti verranno – se verranno – le buone azioni.

2. La fondazione poetica, il linguaggio e la misura

2.1 Il dire dei più arrischianti, il tragico e la chiacchiera

L'ultimo verso dell'inno di Hölderlin *Andenken* (*Rammemorazione*) suona: «Was bleibet aber, stiften die Dichter» («Ma ciò che resta, fondano i poeti», PO 236-237; cfr. anche TL 344-345).

Che significa qui *was bleibet*? Esso è o può apparire alquanto enigmatico. In ogni caso, dà molto da pensare. Per noi, «ciò che resta» va senz'altro riferito all'abitare nel «tempo di privazione», in cui i poeti – questi temerari, i *più arrischianti* fra i mortali, li chiama Heidegger, in quanto pongono in questione alla radice il senso dell'uomo e del mondo – fondano quel che è da fondare. Ma come e in che senso i poeti fondano?

Certo, la poesia di per sé può fare ben poco, non cambia il mondo, ma non sembra molto convincente la pretesa di ridurla senz'altro all'impotenza e alla sterile contemplazione, come vogliono coloro che seguono strade più «pratiche», economiche e redditizie.

Il canto (*Gesang*) del poeta celebra la natura e i mortali nella loro bellezza, integrità, semplicità, decoro. Esso canta la metamorfosi incessante, il fiorire e lo svanire, l'apparire e il celarsi, la nascita e la distruzione, la presenza e l'assenza, la rivelazione e l'oblio di tutte le cose.

La poesia, come verità espressa con ritmo nella forma del canto, tentativo di un «dire essenziale» e «più dicente», è canto della necessità, d'amore e di dolore, gioioso e tragico insieme.

In *Der Archipelagus* Hölderlin scrive che la «lingua degli dei» (*die Göttersprache*) è il mutare e il divenire (*das Wechseln und das Werden*, cfr. PO 116-117 e TL 282-283). In quanto «portato d'amore», opera degli dei e degli uomini insieme, il canto deve testimoniare di entrambi (cfr. l'inno 'Wie wenn am Feiertage...', 'Come il giorno di festa...', PO 156-157, TL 752-753). Per ciò – si osserva nell'inno *Germanien* (cfr. PO 210-211, TL 1028-1029) – ai mortali si addice il pudore, il ritegno (*Schaam*), che li mette al riparo dalla *hybris*, dal delirio di onnipotenza e di tracotanza.

Ha rilevato a questo proposito Roberto Giannone: «Tutta la lirica di Hölderlin può essere intesa come una incessante ode al Divenire, alla natura come divenire: la sacra *physis*. Ma la natura di Hölderlin non è solo potenza creatrice, grembo generante e formante, essa è anche, e forse più originariamente, forza tellurica e distruttiva: l'elemento aorgico che eccede e dissolve ogni determinazione organica: il Caos, il Sacro Caos. [...] È solo nel silenzio, [...] là dove la parola si infrange, che il Sacro (la totalità dell'essere) si manifesta».¹³

In un saggio introduttivo agli scritti hölderliniani sul tema del tragico, Remo Bodei ha scritto lucidamente: «L'idea forza che articola il suo pensiero è quella di una *natura vivente e divina, in cui la vita e la morte si generano incessantemente l'una dall'altra, ed in cui due opposti principi, di formazione e di distruzione, sono in perpetua lotta fra loro. [...]* La potenza della poesia e del pensiero di Hölderlin sta proprio nella capacità di 'appropriarsi dello straniero', di nominare, come Empedocle, l'ignoto' e di dire il *nefas*, coniugando nella luce bianca dei suoi versi o dei suoi periodi la sobrietà del 'pane' con il fuoco aorgico del 'vino' ».¹⁴

Il divino di Hölderlin va infatti riconosciuto non solo nei segni dorati del giorno, ma anche attraverso i limiti umani, nella *uralte Verwirrung* (resa, in alcune traduzioni italiane, con «Caos primigenio» da Mittner, con «originario groviglio» da Vigolo e con «più antico viluppo» da Reitani; cfr. *Der Rhein*, in PO 204-205 e TL 340-341) della notte, nel cui sacro Chaos «tutto si mischia senz'ordine (*ordnungslos*)».

Nel distico *Sophokles* Hölderlin (che nel 1804 pubblicherà le sue versioni di *Edipo tiranno* e *Antigone*) scrive: «Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen/ Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus» («Molti cercarono invano di dire con gioia il più gioioso/ qui esso mi parla finalmente, qui nel lutto», TL 770-771, trad. it. leggermente modificata).

Solo a partire dal tragico, da ciò che è più doloroso e luttuoso, dalle ragioni profonde della caducità e finitezza umane, si comprende pienamente il più gioioso e si riesce meglio a godere di esso. Come osserva Heidegger col suo linguaggio, è nel patire umano, nella *passione-del-patire* (*Leiden-schaft*) che l'essere in quanto destino diviene per noi manifesto.¹⁵

Il patire dell'uomo e del poeta è un patire che non è solo passività, fonte di sofferenza; esso può essere molto creativo e fertile. È il patire di una grande passione, la passione del dire più dicente, che urta necessariamente nell'indicibile e ci pone di fronte all'inesauribilità del dire essenziale.

Il poeta è lo spettatore pieno di stupore che contempla, «al di là del bene e del male», lo spettacolo del mondo, al cui incanto soggiace.

È lo spettacolo della bellezza, fragile, effimera e preziosa, come aveva ben visto Goethe, che in una delle sue *Xenien*, dal titolo *Klage der Schönheit* (*Lamento della bellezza*), scrive: «Warum bin ich vergänglich? o Zeus! so fragte die Schönheit. / Macht dich doch, sagte der Gott, nur das Vergängliche schön.» («Perché sono effimera, Zeus? Così domandò la Bellezza. / È solo l'effimero a farti bella, il dio rispose»).¹⁶

Una tale capacità di incanto salvaguarda il mondo nel suo libero mondeggiare, riuscendo ancora a pensarlo e a sperimentarlo al di là dell'imposizione della mera ragione strumentale-calcolante.

Il poeta, capace di meraviglia, s'interroga sulle cose senza sciogliere mai del tutto l'enigma e l'interrogativo su di esse. Egli cerca di guardare con cuore puro le «cose stesse» e soltanto dopo parla. Nominando le cose nel tentativo di un dire essenziale, conferisce alle parole e alle cose una dignità e un'investitura che esse non hanno nell'abituale quotidiano commercio con la realtà.

I versi di Hölderlin «Was bleibt aber, stiften die Dichter», allora, possono forse rinviare ad altri due brevi versi che possiamo leggere in *Mnemosyne*: «Vieles aber ist / Zu behalten. Und Noth die Treue» («Molto però è / da serbare. E necessaria la fedeltà», TL 1108-1109; cfr. anche PO 242-243).

La *fedeltà* a ciò che resta e a ciò che conta (che è, appunto, “molto”: pensiamo al nesso indissolubile vita / morte o alla verità / ricchezza dei sentimenti), la costanza e la continuità della “rammemorazione”, della memoria nel suo significato più radicale, profondo e decisivo per la vita dell'uomo e per il suo destino, il valore della *conservazione* dell'essenziale ci consentono di non perdere il senso della misura e del limite, dell'incommensurabile e dell'inafferrabile, sperimentando al tempo stesso una vita più ricca e più degna. Altrimenti si afferma, anche inavvertitamente, ma con conseguenze devastanti per il senso della nostra vita, la *hybris*. Quest'ultima può affiorare in forme apparentemente impercettibili nello svilimento del linguaggio, nella chiacchiera.

Nell'inautenticità che domina la nostra vita, ciò che conta è il «si dice, si pensa, si ritiene, si fa», il *Man* della chiacchiera (*Gerede*), per cui, come scrive Martin Heidegger in *Sein und Zeit* (1927): «Die Sache ist so, weil man es sagt» («Le cose stanno così perché così si dice»).¹⁷

Come c'insegna il dominio del chiacchiericcio massmediatico odierno, la infondatezza (*Bodenlosigkeit*) e il «costante sradicamento» (*ständige Entwurzelung*) su cui si fonda la chiacchiera non sono affatto un motivo della sua debolezza e inconsistenza, ma, al contrario, della sua forza e diffusione: «L'infondatezza della chiacchiera non è un impedimento per la sua diffusione pubblica, bensì un fattore che la favorisce. La chiacchiera è la possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere. La chiacchiera garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione. La chiacchiera, che è alla portata di tutti, non solo esime dal compito di una comprensione genuina, ma diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di inaccessibile». ¹⁸

Il problema del nostro tempo consiste nel fatto che si dà sempre meno la parola autentica – compresa quella che Gandhi chiamava la «triplice purezza» di parole,

pensieri, azioni – e sempre di più la chiacchiera, il vuoto chiacchiericcio che nel gracchiare senza posa dei mezzi di comunicazione di massa ha ben poco di essenziale da dire.

Il poeta, invece, “dice di più” per il fatto che salvaguarda l’uomo in quanto uomo, le cose in quanto cose, il mondo in quanto mondo. La poesia è cura linguistica dell’essenza delle cose e, come tale, lotta contro l’ovvietà (*Selbstverständlichkeit*). La chiacchiera qui cede il posto all’attenzione e all’ascolto.

2.2 Il linguaggio e la peculiare Stiftung della poesia

La parola autentica sorge così a partire da quel principio alogico che sembra essere il vero fondamento abissale del mondo. Soltanto a partire dal silenzio, da ciò che è irriducibile a mero fatto linguistico umano si dà il risuonare della parola autentica.

Il linguaggio, secondo Hölderlin, è «il più pericoloso di tutti i beni»; al tempo stesso, egli scrive – in una lettera alla madre del gennaio 1799 – che il poetare è «la più innocente delle occupazioni» («Dichten: Diss unschuldigste aller Geschäfte»)¹⁹

Non vi è, a nostro avviso, contraddizione fra le due affermazioni. Il linguaggio corre costantemente il rischio di stravolgere la condizione e l’essenza dell’uomo, di travisare o non riconoscere ciò che l’uomo e il mondo sono. Si fa un tale uso e abuso del linguaggio che la sua dignità finisce talvolta con l’andar perduta o con l’essere colpevolmente sottovalutata.

Il potere dell’uomo – di cui egli ha usato e abusato a non finire – di riflettere e di testimoniare su di sé e sul mondo garantisce la sua eccellenza e dignità, ma insieme lo espone al rischio estremo e permanente di non riconoscere la propria essenza.

Il linguaggio è «il più pericoloso», ma è anche il maggiore fra tutti i beni, è quel segno che noi stessi siamo, in virtù del quale il mondo si manifesta e si nasconde nel suo mondeggiare, si avvicina restando lontano, si offre nella sua profonda intelligibilità e insondabilità, si evidenzia e si vela nella stupefacente semplicità e complessità del suo costituirsi.

Per lo Heidegger del corso di lezioni friburghese *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’* (semestre invernale 1934-1935), in quanto «senso della terra» l’uomo è, grazie al linguaggio, «testimone dell’essere». «Soltanto dove c’è linguaggio vige mondo»; ma, proprio a partire da ciò, il pensatore ravvisa una *doppia pericolosità* del linguaggio, che consiste da un lato nella sua suprema vicinanza agli dei, al fuoco celeste, all’aorgico (col conseguente pericolo di «annientamento smisurato»), da un altro lato nel suo scadimento, nel suo uso strumentale-oggettivante, nella banalizzazione della chiacchiera, nella sua *minaccia all’essere*.²⁰

A proposito del linguaggio come «casa dell’essere», dimora di cui «i pensatori e i poeti sono i custodi», ha scritto acutamente in un bel saggio Leonardo Amoroso: «Il linguaggio non va [...] semplicemente considerato come un oggetto o come uno strumento, ma va piuttosto ‘abitato’ come una casa; ma questa ‘casa’ del linguaggio, a sua volta, non è né un possesso acquisito una volta per tutte né un ‘nido’ rassicurante. [...] Se il linguaggio è la ‘casa dell’essere’, l’essere di cui il linguaggio è la casa non è però l’essere inteso, al modo della metafisica, come ‘fondamento’ inconcusso. Così Heidegger riscrive l’ultimo verso della poesia di George *Das Wort* (che racconta

un' 'esperienza col linguaggio' non dissimile da quella fatta da Heidegger stesso), 'Kein Ding sei wo das Wort gebricht' ('Nessuna cosa sia dove la parola manca'), in questo modo: 'Ein 'ist' ergibt sich, wo das Wort zerbricht' ('Un 'è' si dà dove la parola viene meno')».²¹

La poesia – «la più innocente delle occupazioni» – nella sua essenza non feticizza le proprie stesse parole, non trasforma il linguaggio in un idolo umanistico; il suo esclusivo interesse è la «cosa stessa» cui è dedita, il servizio che presta al nostro abitare dignitoso.

La poesia come «la più innocente delle occupazioni» è un'occupazione inutile, che non ha alcuna praticità, non serve ad alcun partito o ad alcuna causa, non produce ricchezza economica o materiale, ma forse proprio in questa sua *inutilità* risiede il suo tratto più prezioso, la sua inaudita ricchezza, la sua massima *utilità* per l'uomo intenzionato a riattingere la propria essenza attraverso il linguaggio.

L'innocenza e la grazia del poeta consistono forse nel suo stesso nominare con cuore puro le cose, nell'istituire il mondo, nel renderlo per noi nuovamente abitabile e possibile come mondo sottratto all'imposizione della mera *ratio* calcolante-strumentale. Nel foglio-mondo del poeta il mondo può essere ancora colto e avvertito come mondo, nel suo libero mondeggiare; a partire da questa coscienza l'abitare può essere per noi di nuovo ricco e fruttuoso.

Perché, allora, i poeti nel tempo della crisi del senso e della direzione della nostra civiltà, in cui la violenza e il male sono ancora in gran parte la legge del mondo, vi sono tanti cuori aridi e il chiacchiericcio la fa da padrone, mascherando malamente la mancanza di senso delle nostre esistenze?

Anche per rispondere alla domanda "chi è l'uomo?". Così Hölderlin comincia a rispondere nella poesia incompiuta *Versöhnender, der du nimmergeglaubt...* (*Conciliatore, tu che non mai creduto...*): «Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander» («Molto ha esperito l'uomo. / Molti celesti nominato, / da quando siamo un colloquio / e possiamo ascoltarci l'un l'altro»).²²

In *Friedensfeier* (*La festa della pace*) il poeta ripete quasi questi stessi ultimi versi, con un'aggiunta a nostro avviso assai importante: «bald sind wir aber Gesang» («ma presto saremo canto», PO 184-185, TL 880-881).

Nell'inno *Andenken* l'autore tocca la stessa tematica, ma con variazioni significative: «Nicht ist es gut, / Seellos von sterblichen / Gedanken zu sein. Doch gut / Ist ein Gespräch und zu sagen / Des Herzens Meinung, zu hören viel / Von Tagen der Lieb, / Und Taten, welche geschehen. / Wo aber sind die Freunde?» («Non è bene / senz'anima di mortali / pensieri restare, ma bene / è un colloquio e dire / l'avviso del cuore, ascoltare molto / dei giorni dell'amore / e di fatti, che sono accaduti. / Ma dove sono gli amici?», PO 236-237, cfr. anche TL 342-343).

Seguiamo le indicazioni per conto nostro, senza necessariamente rivolgerci e aderire in tutto e per tutto alla geniale interpretazione del grande poeta offerta da Heidegger. Noi siamo un colloquio (*Gespräch*), definiti essenzialmente dal linguaggio. Si badi, un colloquio, un dialogo e non un monologo: ciò va sottolineato. È il dialogo dei mortali che nel linguaggio rivelano a sé stessi la ricchezza della propria vita e il limite insuperabile della loro condizione. Il poeta valorizza la dimensione

del linguaggio e del colloquio, degli affetti e dei sentimenti, ma non dimentica mai la finitezza che ci è propria («ma presto saremo canto») e la desolazione, la mancanza di amici che ci opprime e impoverisce le nostre esistenze («ma dove sono gli amici?»).

Colloquio, dialogo: fondamentale qui è l'*ascolto*, il rapporto con l'altro, gli altri, l'apertura al mondo, all'immenso spazio degli eventi. Soltanto nell'ascolto e nella capacità di mettersi in relazione con l'altro, l'ego perde la propria ego-mania, evita la trasformazione di sé in feticcio, in un vuoto idolo e si apre alla verità, una verità che non è possesso di nessuno e che è accessibile a tutti.

L'ascolto però non si esaurisce in ciò, esso è anche – e non meno essenzialmente – l'ascolto della silenziosa voce del destino, del libero mondeggiare del mondo, del gioco di spazio-tempo del mondo, del gioco sommo, entro il cui gioco soltanto noi possiamo giocare e siamo giocati.

2.3 L'essenza misurante della poesia

Il candore della poesia, che è la sua vera forza, secondo Wallace Stevens ci permette di «ritrovare di ogni cosa l'immacolata natura».²³

Già Hölderlin, nell'inno *An eine Verlobte (A una fidanzata)*, aveva scritto con entusiasmo circa l'atteggiamento tipico dei poeti: «Unschädlich, wie vom Lichte die Blume lebt, / So leben gern vom schönen Bilde / Träumend und selig und arm die Dichter» («Con innocenza, come il fiore vive di luce, / amano vivere della immagine bella / sognanti, beati e poveri i poeti», PO 56-59, cfr. anche TL 584-585).

Qui la poesia nasce dalla nostra capacità di lucidità e di stupore: «Di qui sgorga la poesia: viviamo in un luogo / che non è nostro, e, molto di più, non è noi, / ed è cosa crudele malgrado i giorni di gloria».²⁴

Anziché la nostra centralità, troviamo il centro informe e fangoso, il *muddy center* da cui proveniamo e al quale siamo destinati. A differenza della filosofia che ha spesso voluto risolvere il mondo nella sua presunta pura luce razionale, la meditazione poetica di Wallace Stevens intende dar conto del gioco di luci e di ombre del mondo, della velatezza e della svelatezza, dell'uomo e dell'extraumano.

Nella sua essenza misurante, la poesia è individuazione del luogo dell'abitare. Come scrive Stevens: «La vita è affare di persone, non di luoghi; ma per me è affare di luoghi ed è questo il problema».²⁵ Il poeta scopre l'essenza non umanistica della cosa, quel pro-durre originario che si offre e insieme si sottrae ad ogni produzione umana.

Lo spirito umano non padroneggia il mondo, piuttosto esso viene dal «corpo del mondo» («The spirit comes from the body of the world», afferma Stevens nella lunga poesia *Looking Across the Fields and Watching the Birds Fly, Guardando attraverso i campi e osservando il volo degli uccelli*, MM 76-77).

Le cose tutte *sono* nel loro semplice coseggiare, nella loro essenza che non rinvia ad alcun fine ultimo umano o divino, come scrive Stevens in *The Course of a Particular (Il corso di un particolare)*: «Le foglie gridano. Non è un grido di attenzione divina, / né il fumo di eroi sfiatati, né grido umano. / È il grido di foglie che non trascendono sé stesse, / / in assenza di ogni fantasia, senza significare più / di quel che sono nella percezione ultima dell'aria, nella cosa / in sé, e infine il grido non riguarda più nessuno» (MM 134-135).

Il poeta – proprio come l’angelo stevensiano della poesia *Angel Surrounded by Paysans* (cfr. MM 26-29), che ci presenta un angelo molto fragile e precario – consente una nuova visione delle cose, perché il suo sguardo è libero dalle maschere umanistiche che ricoprono il volto del reale, dalla «dura e ostinata maniera umana» (MM 26-27), dall’angustia dell’ «umano, troppo umano».

Il canto della poesia nasce dall’incanto del mondo inteso come amore per la vita e insieme come dolore per la separazione. In *Die Heimat* Hölderlin scrive che gli dei, nel concederci il «fuoco celeste», ci donano anche il «sacro dolore», vale a dire il dolore ineludibile e necessario. Siamo così impastati di amore e di dolore insieme: «Ein Sohn der Erde/ Schein ich; zu lieben gemacht, zu leiden» («Un figlio della terra/ sembro io; per amare fatto, per soffrire», cfr. PO 50-53).

È lo stesso dolore cantato nell’ *Hyperions Schicksalslied* (*Canto del destino di Iperione*), riflettendo sul destino di tutti gli esseri umani: «Doch uns ist gegeben,/ Auf keiner Stätte zu ruhn,/ Es schwinden, es fallen/ Die leidenden Menschen/ Blindlings von einer/ Stunde zur andern,/ Wie Wasser von Klippe/ Zu Klippe geworfen,/ Jahrlang ins Ungewisse hinab» («Ma a noi non è dato/ in nessun luogo posare,/ dileguano, cadono,/ soffrendo gli uomini/ alla cieca, da una/ ora nell’altra,/ come acqua da scoglio/ a scoglio gettata/ per anni nell’incerto giù», PO 36-39; cfr. anche HY 163). Soltanto i celesti (*die Himmlischen*) sono beati e senza destino (*Schicksallos*).

In *Die Kürze* (*La brevità*) la brevità del canto viene giustificata in base alla stessa brevità della vita e della felicità: «Wie mein Glück, ist mein Lied. – Willst du im Abendrot/ Froh dich baden? hinweg ists, und die Erd ist kalt,/ Und der Vogel der Nacht schwirrt/ Unbequem vor das Auge dir.» («Come la mia felicità, il mio canto. Vuoi nel tramonto/ bagnarti lieto? Già s’è spento, e la terra è fredda,/ e frulla l’uccello della notte/ sinistro innanzi ai tuoi occhi», PO 26-29; cfr. anche TL 136-137).

Nell’elegia *Stutgard* ricchezza dei sentimenti e lucidità del pensiero si congiungono nel verso mirabile: «voll ist das Herz, aber das Leben ist kurz» («il cuore è colmo ma la vita è breve», PO 132-133; cfr. anche TL 856-857).

Raccomanda Iperione a Bellarmino, a proposito degli «idoli di legno» che si ritengono immuni dal soffrire e superiori ad ogni sofferenza: «Non invidiare coloro che sono esenti dal soffrire, questi idoli di legno ai quali nulla manca perché la loro anima è così povera, che non si informano se piova, o splenda il sole, perché nulla posseggono che richieda cura» (HY 60). Il poeta è il cultore dei sensi umani educati e raffinati che sente affetto, *pietas*, intimità e nessi profondi con le cose tutte, gli elementi, le persone, gli altri animali.

Vi è un rapporto essenziale tra poesia e *compassione*, intesa nel suo senso più pregnante, quello del buddhismo zen, come *karuna* e *mudita*, partecipazione all’immenso dolore del mondo, condivisione della gioia e del dolore di tutti gli esseri viventi.

La nostra massima dignità consiste allora nel saper vivere, assumere, sopportare il grande amore e il grande dolore: «Sempre dovrà il più amato amore/ intristire. Ed è ombra ciò che amiamo» (*An die Natur*, LI, I, 160-161).

Per questo Goethe, in uno dei suoi *Sprichwörtlich* (*Motti proverbiali*), ha posto in relazione allo spirito della poesia (*Dichtergenie*), alla sensibilità e alla delicatezza del poeta un aspetto *malinconico*: «Zart Gedicht, wie Regenbogen,/ Wird nur auf dunklen Grund gezogen;/ Darum behagt dem Dichtergenie/ Das Element der Melancholie»

(«Una poesia delicata, come l'arcobaleno,/ si stende solo su uno sfondo scuro;/ per questo allo spirito della poesia/ s'addice l'elemento della malinconia»²⁶).

Non si tratta però di una malinconia debilitante; essa è piuttosto legata indissolubilmente alla consapevolezza dell'inesorabile trascorrere della vita, di cui la grande poesia è sempre consapevole, anche nel suo tendere inesausto all'invenzione della realtà, al *novum*, all'ampliamento del campo dei possibili.

Perciò in Goethe e in Hölderlin non v'è alcun «dolorismo», nessuna apologia del dolore; piuttosto, vi è il riconoscimento di esso come del fardello più pesante legato ineluttabilmente alla nostra condizione e sorte.

Un analogo riconoscimento troviamo nel XX secolo nella poesia di Georg Trakl: «l'ardente fiamma dello spirito nutre oggi un possente dolore»; e ancora: «Sempre ritorni tu, melanconia,/ o soave senso dell'anima solitaria./ Si spegne l'ardore di un giorno dorato./ Umilmente si china al dolore il paziente/ di armonie risonante e mite follia./ Guarda! Già scende il crepuscolo./ Di nuovo ritorna la notte e geme un mortale/ e soffre un altro con lui./ Rabbrividendo sotto stelle autunnali/ più profondo ogni anno si china il capo»²⁷.

L'apertura del poeta all'incanto del mondo, per cui quest'ultimo ci si presenta e offre nella molteplicità, complessità e contraddittorietà dei suoi aspetti, comporta la lucida coscienza che la terra è dura, aspra e dolce insieme.

Nonostante tutto, però, la vita ci rinvia alla nostra sempre rinnovata capacità di inventare e di amare; come scrive Hölderlin in *Stimme des Volks. Erste Fassung* (*Voce del popolo. Prima versione*): «Indifferenti alla nostra saggezza/ scroscian ben anche i fiumi, e tuttavia/ chi non li ama?» (PO 64-65). Oppure, ponendosi una domanda nel frammento *Was ist der Menschen Leben...'*: «Ist der einfältige Himmel/ Denn reich?» («È il semplice cielo/ dunque ricco?»), PO 278-279).

Le parole nascono qui come fiori – della nascita di *Worte, wie Blumen* (*parole come fiori*) scrive Hölderlin in *Brod und Wein* (PO 138-139, TL 946-947), a proposito di ciò che l'uomo più ama – per nominare le cose, da noi amate nella loro stessa indifferenza.

Nella poesia le parole conoscono una freschezza e una purezza sconosciute al contesto abituale e quotidiano dei discorsi; nessuna parola si vuole superflua e ciascuna intende la cosa nel suo valore di cosa, nella modestia e nello splendore del suo apparire e del suo essere. Le parole pervengono alla dignità propria del linguaggio umano, ad un modesto e insieme incalcolabile valore, non paragonabile al diffuso cicaleccio che tende a predominare.

2.4 Il dire più dicente come "suprema illusione"

Se si può parlare di purezza della parola poetica, non si può intenderla altrimenti che attraverso il suo potere di nominare e di svelare la cosa nella sua cosità. La bellezza si palesa e risplende nella semplicità e nell'incisività del dire più dicente. Ma, accanto al significato, al potere e alla dignità della parola, la poesia avverte al tempo stesso che le cose, le persone, i corpi, le situazioni, gli eventi presentano sempre un di più, un'eccedenza rispetto alle parole che li nominano.

Le pur nobili, preziose, indispensabili parole presentano limiti avvertiti dolorosamente dal poeta. La parola è anche «una cosa grandemente superflua. La parte migliore resta a sé e riposa nella sua profondità come la perla in fondo al mare» (HY 139).

Ciò vale tanto per le cose più belle e sublimi quanto per quelle più aspre e tragiche. Nessuna parola, infatti, potrà mai colmare il dolore dei giorni vuoti e insensati, potrà al massimo alleviare e consolare. Nella parola permane comunque tutto il suo splendore che ci consente un accesso al mondo che ne mantiene al tempo stesso le distanze.

Ed è vero pure che le parole presentano una loro eccedenza rispetto al mondo cui si riferiscono, un'eccedenza che sprigiona dall'incanto stesso del nominare, dal potere di evocazione e di suggestione che ci accosta alla cosa in modo più ricco e stimolante.

Il mondo dato qui non viene più assolutizzato e rinvia ad una inesauribile ulteriorità, polifonia di senso, ad un orizzonte di vita e di significato sempre nuovo e più vasto. Ma di fronte al dolore necessario e ineliminabile, la poesia, come canto della necessità e del destino, non può che indicarlo cantando. Essa continua a cantare, contrariamente alle aspettative di Theodor Wiesengrund Adorno, anche dopo Auschwitz: in ciò la sua *pietas* essenziale, di fondo, in qualche modo confortante. In questo senso essa è anche la «suprema illusione» di cui ha parlato Wallace Stevens.

Il tentativo di «cuore puro», di innocenza non va disgiunto dal tentativo e dalla ricerca della lucidità. Il poeta può anche essere, come si suol dire, “fra le nuvole”, ma ciò va inteso nel senso che è capace di osservarle e di pensarle nella loro essenza di nuvole che, come nuvole del cielo, fanno cenno non certo per confermarci nella nostra volontà di autoassicurazione illimitata. Invero, il poeta è uno dei più lucidi e realisti tra i mortali e viene scambiato per un “acchiappanuvole” solo perché è concentrato nella *Sinngebung* e nel suo lavoro creativo.

Qui l'incanto e il ricco *multiversum* del mondo si offrono e si rivelano in modi e termini sempre mutevoli, rinviati a un'ulteriorità di senso, alla sua inesauribilità attraverso molteplici immagini, colori, suoni, forme, atmosfere, aspetti: così si viene presi da un turbinò estetico che rapisce il cuore e affascina.

Così cerchiamo di guardare il mondo con occhi insieme più innocenti e penetranti. Di qui la fondamentale domanda holderliniana nella splendida elegia *Brod und Wein* (*Pane e vino*): « [...] wozu Dichter in dürtfiger Zeit?» («perché i poeti nei tempi di privazione?»), PO 140-141, TL 952-953).

Perché, allora, i poeti nel «tempo di privazione»,²⁸ come lo chiamò Hölderlin nel XIX secolo, un tempo di disagio e di mancanza che, *mutatis mutandis*, è ancora il nostro tempo? Perché i poeti in un tempo tutto preso dal «vuoto dinamismo del giorno» (Musil), il quale non sa che farsene della poesia, vista prevalentemente e fastidiosamente come sterile sogno, utopia astratta, romanticume, mancanza d'azione e così via?

Che cosa ci manca, in un tempo caratterizzato – almeno per la maggior parte delle popolazioni delle aree ricche e industrializzate del pianeta Terra – dalla disponibilità e dall'abbondanza dei beni materiali e delle merci?

Il dire della poesia non è il sapere-potere di chi padroneggia il mondo, ma il nominare e l'esperire di chi custodisce e preserva, di chi abita la terra come ospite e viandante, di chi coltiva nuove possibilità di esistenza e liberamente gioca, inserito nell'immenso gioco cosmico, non rinunciando alla speranza e al «sogno in avanti»: *Höheres Leben* (*Vita più alta*) è non a caso il titolo di una delle ultime poesie di Hölderlin, fra le più splendide e luminose (cfr. LI, II, 444-445, TL 1254-1255), probabilmente la prima di quelle firmate col nome di Scardanelli, donata dall'autore a Schwab il 21 gennaio 1841. Degli ultimi componimenti hölderliniani ha scritto Bettina Brentano: «Vi è qualcosa che afferra profondamente. La verità del sentimento e della poesia, che rompe la nebbia dell'intelletto come un sole d'autunno» (cit. in LI, II, 541).

Come suggerisce Wallace Stevens, il poeta è l'angelo della realtà – il quale comunque, come uomo, non è esente da tutte le pecche, piccolezze e meschinità proprie di tutti gli uomini – che ci indica, in mezzo al pericolo, un cammino possibile e fruttuoso.

Proprio Hölderlin, nell'inno *Patmos*, rileva a proposito del pericolo: «Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das rettende auch» («Ma dove è il pericolo, cresce/ anche ciò che salva»).²⁹

La poesia non si bea di sé stessa, rimane sempre insoddisfatta. Essa non è la salvezza, non ha grandi poteri, in un certo senso è anzi radicalmente impotente. Piuttosto, essa indica, fa cenno verso...e soltanto così, nell'accennare, acquisisce tutto il suo peso, rango e splendore.

I poeti sono del mondo e insieme non gli appartengono. Essi partecipano della miseria e della dignità del mondo, del suo dolore immenso, della sua bellezza e bruttezza. Ben lungi dall'essere una fuga dal mondo, quella dei cantori è una piena immersione in esso, nella «carne del mondo», come direbbe Maurice Merleau-Ponty.

Ne è consapevole Hölderlin concludendo l'inno *Der Einzige* (*L'unico*): «Die Dichter müssen auch/ Die geistigen weltlich sein» («Anche i poeti, gli spirituali,/ devono essere del mondo», PO 216-217, trad. it. leggermente modificata; cfr. anche LI, II, 242-243 e TL 972-973).

Nel mezzo del pericolo, cresce anche ciò che salva. Prestiamo ascolto ad altre possibili e preziose indicazioni, ad esempio in *An die Madonna* (*Alla Madonna*): «Nichts ists, das Böse. Das soll/ Wie der Adler den Raub/ Mir eines begreifen» («Niente è, il male. Questo si deve,/ come l'aquila la preda,/ afferrare», PO 252-253); e ancora, in *Dichterberuf* (*Vocazione del poeta*): «E la violenza/ vasta non ha costretto il cielo mai» (LI, II, 46-47).

Per quanto vaste e ostinate siano la *hybris*, la prepotenza e la prevaricazione tra i mortali, esse non potranno mai vincere il Destino che sovrasta.

Ciò che salva è allora il senso del limite e della misura, la consapevolezza della nostra finitezza e del nostro essere parte dell'immenso Tutto, una parte certo non trascurabile, che è anzi il punto essenziale dell'interrelazione di tutte le cose e della massima coscienza del Tutto, ma pur sempre una parte fragile e caduca, sottoposta alle leggi dell'Uno-Tutto, non padrona e creatrice di esso.

Mai possiamo infatti cogliere perfettamente la misura, piuttosto tentiamo di coglierla. La difficoltà del misurare è connaturata all'uomo, che spesso indulge alla mancanza di misura. A proposito della misura osserva autocriticamente il poeta verso la

fine dell'inno *Der Einzige* (*L'unico*): «Nie treff ich, wie ich wünsche,/ Das Mass. Ein Gott weiss aber,/ Wenn kommet, was ich wünsche, das Beste» («Mai colgo, come vorrei,/ la misura. Ma un dio sa/ quando viene, ciò che bramo, il bene supremo», PO 216-217).

«Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht» («Il re Edipo ha forse un occhio di troppo»), scrive il Nostro nel frammento *In lieblicher Bläue...* (TL 348-349). Ed ha «un occhio di troppo» forse perché oltrepassiamo spesso la misura, non ci atteniamo ad essa, perché il nostro *vedere* è troppo sovente un divorare, un incessante voler possedere, una brama inesausta.

La poesia e la sua forza misurante scaturiscono soltanto dall'Uno-Tutto, dall'infinito divino essere, dalla «beata unità», dalla «pace di tutte le paci», dall' «infinita pace» (di cui parla Hölderlin nell'*Entwurf einer Vorrede all'Hyperion*), a cui egli (come il suo Empedokles) tende con tutte le sue forze e nella cui *Stille* sfocia la vita umana.

È l'Altissimo (*das Höchste*) che in *Patmos* dà la misura, dona e toglie, garantisce e spegne: «Und nicht ein Uebel ists, wenn einiges/ Verloren gehet und von der Rede/ Verhallet der lebendige Laut,/ Denn göttliches Werk auch gleichet dem unsern./ Nicht alles will der Höchste zumal» («e male non è se qualcosa/ va perso e del verbo/ il suono vivente si spegne,/ giacché l'opera divina somiglia alla nostra,/ non tutto vuole l'Altissimo in una volta», TL 322-323).

Ha dunque ragione, a nostro avviso, Walter Jens quando sottolinea – nel libro *Dichtung und Religion* (1985), scritto assieme ad Hans Küng – l'inseparabilità in Hölderlin della *teologia della pace* e dell'*utopia* dell'umanità redenta.

In una lettera al fratello dell'autunno 1793, la più forte e sacra *speranza* del poeta – e qui noi pensiamo anche al *Prinzip-Hoffnung* del grande filosofo dell'utopia concreta e della speranza del XX secolo Ernst Bloch, oltre che alla teologia della speranza (e della liberazione) del medesimo secolo³⁰ – è riposta nelle generazioni future, nei nostri nipoti che daranno «magnifici frutti» e saranno «migliori di noi». ³¹

Noi, purtroppo, dopo le innumerevoli e dolorose smentite della storia, siamo quanto meno diventati più cauti e dubbiosi in merito.

2.5 Il dolore 'sacro', l'abitare e il misurare poetico

Una via degnamente percorribile è data all'uomo soltanto se saprà distinguere fra il dolore "sacro" e il male non necessario: al primo non possiamo sottrarci, al secondo sì. Per quanto ostinato e tenace, il male è sempre – come ci ha suggerito fra gli altri pure Hannah Arendt soprattutto in riferimento agli orrori del XX secolo – banale, superficiale, stupido, superfluo. Esso va semplicemente rifiutato.

Il dolore – detto "sacro" in quanto derivante da necessità – va invece accettato: pensiamo qui innanzi tutto ed essenzialmente al dolore della nostra e altrui progressiva, inesorabile distruzione. Noi amiamo sempre *con* il nostro dolore; e la vita, pur piena di dolore, può sino all'ultimo donare frutti, se si mantiene fedele alla scelta d'amore.

«[...] und wozu Dichter in dürftiger Zeit?». Perché i poeti, dunque? Per contribuire a rifondare il nostro abitare il pianeta, per ritrovare la nostra peculiare dignità di mortali.

La preziosa indicazione viene dal frammento di Hölderlin *In lieblicher Bläue...* (*In amabile azzurro...*, reso da traduttori francesi come Jean Hervier e André du Bouchet con un suggestivo *En bleu adorable*) che, se dal punto di vista strettamente filologico appare di dubbia autenticità, dal punto di vista ermeneutico-filosofico e poetico-letterario appare di grande ricchezza. In esso troviamo scritto fra l'altro: «Voll verdient, doch dichterisch, wohnt / der Mensch auf dieser Erde» («Pieno di merito, ma poeticamente, abita / l'uomo su questa terra»)³²

Certamente – commenta Heidegger gli enigmatici e profondi versi di Hölderlin – l'uomo acquisisce nel suo operare quotidiano molti meriti, ma egli abita *poeticamente*.

Che vuol dire ciò? Heidegger risponde, com'è noto, che poetare significa essenzialmente *misurare* il frammezzo (*das Zwischen*) fra cielo e terra; tale misurare non ha un carattere quantitativo e abituale, non va inteso scientificamente, non equivale ad un afferramento di qualcosa.

Rispetto al misurare poetico che propriamente fa abitare l'uomo, si evidenzia per contrasto il nostro «abitare impoetico, la sua incapacità di prender la misura», derivante «da uno strano eccesso di furia misurante e calcolante».³³

Il misurare poetico prende le misure in riferimento all'essenza dell'uomo, che soggiorna presso le cose come il mortale. Nella interpretazione e nel linguaggio di Heidegger, il poeta istituisce l'essere ribadendo che l'esserci (*Da-sein*) è retto dall'essere e si dà soltanto nel rapporto di coappartenenza originaria fra uomo e essere. Istituire l'essere in quanto destino ha un effetto spiazzante e spaesante sull'uomo abituato ad avere tutto sottomano e a calcolare ogni cosa secondo la propria volontà illimitata di autoassicurazione.

In *Brod und Wein* Hölderlin fissa la «misura comune a tutti»: «Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe / Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Mass, / Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden, / Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann» («Ferma resta una cosa sola: di mezzogiorno / o nella mezzanotte, una misura sussiste / comune a tutti, seppure a ciascuno è assegnata la propria: / che ognuno va e arriva fin là dove può», PO 134-135).

Pure nell'inno *Der Rhein* leggiamo il verso «Nur hat ein jeder sein Mass» («V'è solo che ognuno ha la sua misura», PO 204-205).

Nel saggio *Was heißt Denken?* (*Che cosa significa pensare?*, 1952) Heidegger cita i seguenti versi di Hölderlin, appartenenti a un progetto per uno dei suoi inni: «Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren» («Un segno noi siamo, che nulla indica / senza dolore, e quasi / abbiamo dimenticato la lingua in terra straniera»)³⁴

Legare l'essenza dell'uomo alla sua caratteristica di mortale, di viandante, di «abitatore del tempo», di via via soggiornante, alla consapevolezza della morte come «scrigno del nulla» non equivale – come è stato sovente rimproverato a Heidegger e più in generale al cosiddetto esistenzialismo – a incupirsi in modo stabile e irrimediabile, a rimanere ossessionati da un incubo permanente o a chiudersi alla bellezza della vita.

Scrive Heidegger a questo proposito nel saggio *Bauen Wohnen Denken* (*Costruire abitare pensare*, 1951): «I mortali abitano in quanto conducono la loro essenza propria

– che è l'esser capaci della morte in quanto morte – all'uso di questa capacità, affinché sia una buona morte. Condurre i mortali nell'essenza della morte non significa affatto porre come fine la morte intesa come vuoto nulla; né vuol dire oscurare l'abitare dell'uomo con uno sguardo ottusamente fissato sulla fine».³⁵

È vero che lo stesso Heidegger non si è mantenuto sino in fondo fedele a queste sue affermazioni e che talvolta egli ha sin troppo fissato lo sguardo sulla fine e sul sacrificio – si pensi agli aspetti prevalenti nel suo capolavoro del 1927, *Sein und Zeit*, in cui il *Ganzseinkönnen* (*poter-essere-un-tutto*) del *Dasein* è essenzialmente e unilateralmente definito dallo *Sein zum Ende* (*essere-per-la-fine*) o dallo *Sein zum Tode* (*essere-per-la-morte*) –, indulgendo a toni austeri edificanti.

Al suo pensiero, molto attento a scorgere la divinità nascosta nell'azzurrità del cielo di Germania, è mancato ciò che in Nietzsche è invece ben presente: il legame essenziale e vitale con la danza, la musica, l'*eros*, la festa, la bellezza, il corpo, la sensualità, l'amore, ossia con tutti quegli aspetti capaci di suscitare e stimolare il *pathos* dell'uomo.

Quella di Heidegger è del resto, esemplarmente, una via di pensiero che rifugge ogni dogmatismo, non si propone come modello esclusivo, ma appunto come un libero percorso che non intende né può predeterminare o bloccare ulteriori e diversi cammini. Il suo pensiero esige quindi non di essere malamente orecchiato o "copiato", ma il coraggio di nuovi pensieri, l'apertura di altre vie, lo scoprimento di ulteriori percorsi del pensiero. *Wege – nicht Werke* (*Sentieri – non opere*) suona del resto, in modo inequivocabile, l'esergo voluto da Heidegger per la propria *Gesamtausgabe*.

Ritorniamo a meditare e a interrogarci sul detto-guida «poeticamente abita l'uomo su questa terra». Nonostante tutti i suoi meriti, l'uomo abita casualmente, in modo gratuito, in quanto gettato nel mondo. È la *Geworfenheit*. L'esistenza è un dono che suscita grande stupore e meraviglia, è qualcosa di gratuito e casuale che noi trasformiamo in necessità.

Abitiamo su questa terra come ospiti che non la possiedono, ma transitano, camminano, esplorano, sperimentano. La verità del viandante è il suo cammino, non l'ossessione della fine; e del resto l'attenzione, la concentrazione sul cammino non significano e non comportano l'oblio della fine.

Dire che l'essenza dell'uomo è quella dell'abitante, dell'ospite, del viandante, del via via soggiornante non significa sminuire tale essenza, ma al contrario considerarla nella sua pienezza in ciò che propriamente ci concerne.³⁶

Come ha osservato Pier Aldo Rovatti, vi è davvero, in questo rivolgimento di pensiero cercato da Heidegger sulle tracce di Hölderlin, una tonalità etica che comporta «uno sguardo più pudico alle cose e alla posizione dell'uomo nel mondo».³⁷

In questo modo, anziché esser considerato troppo poco, l'uomo viene assunto in tutto il suo essere, nell'orizzonte delle sue molteplici possibilità. Si aprono gli spazi reali della fruizione e del godimento, di un gioco che va liberamente giocato nell'immenso gioco cosmico.

I poeti contribuiscono a fondare l'abitare in quanto aperti alle possibilità inedite e inaudite, spingono all'invenzione della realtà. Al loro canto, nella misura in cui è libero e ampio, è estraneo il calcolo meschino e miope del mero tornaconto individuale.

3. Ragione e sentimento. Per un intelletto d'amore

3.1 Il canto dell'Aperto e la mitologia hölderliniana

Anche in quanto rivolti costitutivamente all'Aperto (*das Offene*), i poeti amano la libertà per tutti e di tutti, sono aperti a tutti gli altri mortali, sono i grandi amici del popolo, al quale appartengono e di cui sono l'espressione: «Wir, die Zungen des Volks gerne bei Lebenden, / Wo sich vieles gesellt, freudig und jedem gleich, / Jedem offen» («noi lingue del popolo, volentieri siamo tra i viventi, / in molta compagnia, lieti e a ognuno eguali, a ognuno aperti»), come è aperto a tutti, poveri e ricchi, il nostro padre Dio del cielo (*des Himmels Gott*), scrive Hölderlin in *Blödigkeit* (*Timidezza*, TL 294-295; in LI, II, 78-79 Mandruzzato traduce *Blödigkeit* con *Essere minimi*).

E, analogamente, in *Dichtermut. Erste Fassung* (*Coraggio del poeta. Prima versione*): «Wir, die Dichter des Volks, gerne, wo Lebendes / Um uns athmet und wallt, freudig, und Jedem hold, / Jedem trauend, wie sängen / Sonst wir Jedem den eignen Gott?» («noi poeti del popolo migriamo / volentieri, gioiosi e amici a tutti, / dove è il respiro e l'onda della vita. / Ci fidiamo di ognuno. In altro modo / canteremmo ad ognuno il proprio Dio?», LI, II, 70-71, cfr. anche TL 794-795).

Il poeta è al servizio del popolo – e non dei «commissari del popolo»! – come un viandante libero, amoroso e disarmato. Il suo servizio è la cura della lingua che gli garantisce, nella libertà e nell'eguaglianza di tutti, un ruolo peculiare nell'ambito della comunità. Cantare a ognuno «il proprio Dio» significa augurare a ciascuno una piena realizzazione di sé, della propria natura, delle proprie energie, capacità e qualità: il meglio di noi stessi.

Qui risulta evidente un carattere peculiare della *mitologia hölderliniana*, opportunamente messo in luce da Hans Küng in *Dichtung und Religion*: «Hölderlin non vuole affatto creare e presentare una nuova mitologia nel senso di un mondo di dei autosufficiente e per sé essente, ma vuole dimostrare *pietas*, devozione, nei confronti delle più alte potenze della natura che siano esperibili dall'uomo. Per Hölderlin il mito non è come per Lessing, per Hegel, per gli idealisti in generale, solo la forma provvisoria, non vera, irreali, della realtà veramente reale, ma autentica esperienza delle manifestazioni dell'unico essere divino che compenetra tutto». ³⁸

Offrendo una lettura non “mitica” di Hölderlin e insistendo su di una concezione non “estetica” del tragico, Mario Pezzella ha rilevato a questo proposito: «il mondo del mito è ovviamente decisivo nella poesia di Hölderlin, ma non vi compare in modo univoco o con l'aura di un destino sacro e ineluttabile. Esso appare piuttosto agitato dal conflitto fra potenze nemiche, da un fondo perturbante e minaccioso, da un pericolo in cui occorre cogliere difficili occasioni di salvezza. In una parola, si tratta di una costellazione intensamente dinamica e irrisolta, di un percorso aperto a molti esiti possibili e divergenti: uno spazio incerto, in cui ancora siamo immersi, piuttosto che la parola fatale di una nuova epifania del sacro». ³⁹

In quanto rivolto all'Aperto, consapevole della realtà profonda del dolore e della gioia che concernono tutti, il poeta prepara il terreno favorevole alla vita buona ed è sempre disponibile al senso autentico della festa e della danza.

Nelle ultime poesie di Hölderlin, le *Turmgedichte* (*Poesie della torre*), ⁴⁰ risuona spesso la parola *Vollkommenheit* (*perfezione*), che va intesa nel senso della intimità e unità

profonda uomo-natura, della pienezza di bellezza del mondo, cui l'uomo è invitato ad aderire e a rivolgere lo sguardo libero da ogni *veni, vidi, vici*.

Si veda ad esempio *Der Zeitgeist* (*Lo spirito del tempo*): «Vollkommenheit vereint sich so in diesem Leben, / Daß diesem sich bequemt der menschen edles Streben» («e tanta perfezione s'aduna nella vita / che l'alto sogno umano vi s'adagia», LI, II, 480-481; cfr. anche TL 1268-1269).

È la perfezione del succedersi delle stagioni che il "folle" Hölderlin-Scardanelli, ospite del falegname Zimmer, contempla estasiato e stupefatto dalla sua stanza della torre di Tübingen, da cui poteva stendere lo sguardo sulle valli del Neckar e dello Steinach.

Della *Vollkommenheit*, della *vita lieta* (*Das fröhliche Leben* è il titolo di una delle sue *Turmgedichte*) egli si fa incantato spettatore e interprete, specie negli ultimi suoi frammenti poetici illuminanti. L'uomo è chiamato ad accettare e a contemplare con letizia – con la serenità della *Betrachtung* – il «mondo perfetto», come lo chiamerà anche Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*, sulle orme di Hölderlin.

Raramente un poeta ha espresso con tanta forza il senso della libertà, delle possibilità date all'uomo e insieme il senso del limite, del destino, dell'appartenenza all'immenso Tutto: «Die Linien des Lebens sind verschieden, / Wie Wege sind, und wie der Berge Gränzen. / Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen / Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden» («Le linee della vita sono varie, / come vie, come orli di montagne. / Ciò che qui siamo un Dio può terminare / nell'armonia, nell'eterno compenso, nella pace», LI, II, 406-407; cfr. anche PO 288-289 e TL 1234-1235).

Qui il poeta, offrendoci ciò che Andrea Zanzotto ha chiamato «dure consolazioni», è di un'estrema lucidità, esprime una radicale consapevolezza della condizione umana. Altro che vacuo sognatore acchiappanuvole! Il "folle" Hölderlin è qui il più lucido fra i mortali e come tale fonda l'abitare.

Nella poesia *An den Aether* (*All'etere*) l'autore suggerisce che dovremmo tutti rivolgerci, come gli «uccelli felici» (*glücklichen Vögel*), alla «patria amorevole» (*freundliche Heimat*) del Padre Etere (*Vater Aether*), dove «Raums genug ist für alle. Der Pfad ist keinem bezeichnet, / Und es regen sich frei im Hause die Grossen und Kleinen» («Bastevole spazio è per tutti. Sentiero a nessuno è segnato, / e liberi per la casa si muovono grandi e piccini», PO 18-19, cfr. anche TL 126-127).

L'orgoglio individualistico e particolaristico, tutti i vani rigonfiamenti dell'io vanno abbandonati: si tratta di coabitare, di imparare a convivere, di apprendere l'arte della convivialità e della solidarietà: «Gut ist es, an anderen sich / Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein» («È bene, sorreggersi / ad altri. Nessuno porta la vita da solo», *Die Titanen*, PO 260-261).

Senza la frenesia vuota del giorno e senza risentimento o spirito di vendetta contro il tempo, a piacere vagano i poeti, i quali sono «come i preti sacri di Dioniso / che di paese in paese andavano nella sacra notte» (*Brod und Wein*, PO, 140-141). A far che? A far festa, i benedetti, cantando. Come accade pure ai viandanti di una poesia di Georg Trakl, *Zu abend mein Herz* (*A sera mio cuore*): «Al viandante in cammino una piccola bettola appare. / Splendido è il sapore del vino novello e di noci, / splendido: vacillare ebbri nel bosco crepuscolare»; è allora che «un'acqua antica canta».⁴¹

Al poeta s'è rivelata la magia dell'amore, di un amore vasto e profondo che travalica i confini ristretti convenzionali. Il suo canto misurante, nell'indicare l'incanto, mostra la via, è un invito.

Ascoltate e meditate sul serio, le parole del dire più dicente potrebbero forse ancora cambiare il nostro modo di abitare il pianeta. Non facciamoci però soverchie illusioni sul fatto che siano davvero ascoltate e meditate. Noi siamo infatti distratti e irretiti da ben altro. Tutto il sistema di vita odierno complotta contro questa capacità di autentico ascolto e meditazione.

Misurandosi col destino e con l'immenso Tutto cui apparteniamo, il poeta è il mediatore dei e fra i segni che fa cenno a ciò che brilla e può essere attinto, al tesoro che ci è molto vicino ma che tende a sfuggirci, a causa della *hybris* ostinata intesa come volontà di potenza illimitata sulle cose e sugli uomini.

3.2 Per una nuova alleanza fra ragione e sentimento, pensiero e poesia

Contro l'idolatria scienziata e il deserto sentimentale-emotivo del mondo in cui viviamo, avvertiamo con forza l'esigenza di un'alleanza, di un nuovo raccordo, di un legame profondo tra amore e sapere, intelletto e bellezza, cuore e ragione, sfera intellettuale e sfera affettiva.

Nell'*Hyperion* di Hölderlin l'intelletto e la ragione, privi della bellezza dello spirito e del cuore, sono necessari nel mettere ordine e nel difenderci dall'assurdità, ma non conoscono il fine cui tendono, capaci essenzialmente di «un interminabile progresso nell'analisi e nella sintesi di una qualsiasi possibile materia» (HY 103).

All'intelletto e alla ragione, per essere davvero produttivi, devono accompagnarsi e risplendere «il sole della bellezza», ciò che Hölderlin chiama la poesia della bellezza dell'Uno-Tutto in sé stesso differenziato (*Hen diapheron eauto, das Eine in sich selber unterschiedene*), lo *Hen kai Pan* in cui convergono tutti gli opposti e tutte le cose (cfr. HY 101-103). Già il giovane Hölderlin aveva scritto sull'album dei membri del *Bund* studentesco dello *Stift* di Tübingen: «Professione di fede (*Symbolum*): *Hen kai Pan!*». ⁴²

Dei poeti si può dire lo stesso che dei «figli della terra» come Rousseau, i quali – dice Hölderlin nell'inno *Der Rhein* – tendono irresistibilmente al Tutto, lo amano e lo ricevono, ne sono impregnati «senza sforzo» (*mühlos*): «Die Söhne der Erde sind wie die Mutter, / Alliebend, so empfangen sie auch / Mühlos, die Glücklichen, Alles» («I figli della terra, come la madre, / amano il Tutto e il Tutto anche ricevono / senza sforzo, i felici», PO 202-203, cfr. anche TL 336-337). La peculiare tensione erotica verso lo *Hen kai Pan* qui esibita da Hölderlin convoca e richiede tutti i tipi di sapere, da quello poetico-letterario a quello filosofico-scientifico.

María Zambrano esprime tutto ciò scrivendo: «la conoscenza che qui si invoca, per la quale si sospira, postula, esige che la ragione si faccia poetica senza cessare di essere ragione». ⁴³ Nessun irrazionalismo, quindi; la prospettiva che qui si apre, anzi, va al di là di ogni miope orizzonte, sia razionalistico sia irrazionalistico.

La ragione, per sottrarsi all'identificazione con la *ratio* del dominio, si riconosce parte pensante e massimamente consapevole dell'immenso Tutto. Essa non soggioga alcunché, ma dipende dall'altro-da-sé e cerca di pensarsi nella sua interrelazione, provenienza e destinazione essenziale. La conoscenza razionale non rinuncia alle

sue ambizioni e ai suoi compiti, ma li riferisce alla modestia universale che caratterizza ogni cosa del mondo che mondeggia, dunque anche sé medesima. Modesta è la cosa, modesto è anche il pensare la cosa, ma proprio nella modestia di tutto ciò che è risplende la massima dignità dell'uomo, delle cose, dell'essere.

La ragione e la conoscenza che non assolutizzano ed enfatizzano sé stesse si scoprono incarnate e terrestri, legate alla condizione finita e mortale degli esseri umani, possono ritrovarsi in sintonia e in corrispondenza con quei sensi che la tradizione metafisica ha pesantemente svilito, sottovalutato e negato. Ragione e conoscenza possono rifondarsi a partire dagli «amorosi sensi» cari ai poeti e così importanti nel ristabilire relazioni più degne dell'uomo.

In un epigramma del 1805 appartenente alle sue *Zahme Xenien* (*Xenie miti*), con un tono che ricorda pure quello della prima *Lettera ai Corinzi* (1,13) di Paolo di Tarso, Goethe scrive sul rapporto fra amore e sapere: «Was auch als Wahrheit oder Fabel/ In tausend Büchern dir erscheint,/ Das alles ist ein Turm zu Babel,/ Wenn es die Liebe nicht vereint» («Tutto quello che, verità o leggenda,/ in migliaia di libri ti si mostra,/ non è che una torre di Babele/ se non è l'amore a dargli coerenza»).⁴⁴

Sullo stesso tema, ancora nelle *Zahme Xenien*: «'Manches können wir nicht verstehen.' Lebt nur fort es wird schon gehn» («'Parecchie cose non le riusciamo a capire'. Si chiariranno se continuate a vivere»).⁴⁵

In questa direzione è forse possibile reinterpretare anche il detto di Hölderlin in *Patmos*, ripreso e commentato da Heidegger, secondo cui poeti e pensatori, «die Liebsten/ Nah wohnen, ermattend auf / Getrenntesten Bergen» («i più amati/ abitano vicino, languendo sui/ monti più separati»).⁴⁶

Essi abitano tutti nelle vicinanze della verità, ne respirano per così dire l'aria, nello stesso spirito di servizio ad essa, nella stessa tensione al dire essenziale e alle massime altezze dello spirito, ma nella differenza – talora molto, anzi sin troppo netta e pesantemente ribadita – degli stili, dei metodi, della scrittura, delle pratiche, delle vie conducenti alla verità. Poeti e pensatori languiscono perché abitano nella vicinanza all'abisso, alla verità abissale che si spalanca loro dinnanzi. Essi sono più che mai uniti e separati al tempo stesso dall'abisso della verità, che presenta un difficile accesso per tutti e che molto spesso favorisce la contesa, la quale può essere più o meno nobile. Languiscono perché sostenere il peso della ricerca della verità e dell'amore per essa è duro e faticoso, espone a dei rischi molto gravi – come talvolta il divorzio, lo scompenso, la frattura tra vita e arte, cultura ed esistenza, pensiero e prassi –, comporta un coraggio e una forza, una dedizione e una resistenza che vengono pagati a carissimo prezzo.

Nei suoi *Tagebücher*, a proposito degli artisti e dei filosofi, Musil osserva fra l'altro che gli uni gli sembrano talvolta troppo poco riflessivi, gli altri troppo poco umani. Gli specialisti della filosofia sono aridi quando rimangono troppo lontani dalle gioie e dai dolori della vita e del mondo, dai quali si riparano artificiosamente e intellettualisticamente. Scrive l'autore de *L'uomo senza qualità*: «Il mio concetto di filosofo ha messo su maggiori pretese; fa suo quel che finora vedevo come essenziale dell'artista».

Musil è convinto che «il filosofo non dà spazio all'artista profondo» che pure è in lui; «però al poeta manca il pensiero. Egli non può formare fino in fondo un pensiero con la finezza che il gusto del filosofo esige». ⁴⁷

Il filosofo dovrebbe acquisire un po' della fantasia e della «innocente allegria» dell'artista, il quale, a sua volta, dovrebbe imparare a pensare più a fondo e rigorosamente, non accontentandosi dei pur brillanti e stimolanti giochi della sua fantasia.

In tal modo, proprio mettendo mano a *L'uomo senza qualità*, Musil cerca di superare i recinti di quelli che chiama gli «stabilimenti di pollicoltura», i rigidi confini e steccati tra i vari campi dell'arte e del sapere. I saperi specialistici, ridotti a «stabilimenti di pollicoltura» dogmaticamente isolati e separati, ancor oggi impediscono di vedere i nessi, le relazioni, gli intrecci in grado di svelare molti dei segreti delle cose.

Anche la teoria estetica messa a punto agli inizi del XX secolo da Benedetto Croce in Italia – pur con tutti i suoi meriti e nonostante l'acume ben noto riversato dal filosofo italiano nei suoi scritti di critica letteraria – appare legata alle idee e alle pratiche tipiche degli «stabilimenti di pollicoltura» criticati da Musil.

Per Croce, infatti, non si dà alcuna possibilità di poesia autenticamente pensante né di pensiero poetante, ⁴⁸ essendo per lui l'arte mera conoscenza intuitiva e individuale, nettamente separata dalla filosofia intesa come conoscenza concettuale e universale.

Nel capitolo della sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902) intitolato «L'arte e la filosofia», leggiamo a questo proposito: «Che cosa è la conoscenza per concetti? È conoscenza di relazioni di cose, e le cose sono intuizioni. senza le intuizioni non sono possibili i concetti, come senza la materia delle impressioni non è possibile l'intuizione stessa. Le intuizioni sono: questo fiume, questo lago, questo rigagnolo, questa pioggia, questo bicchier d'acqua; il concetto è: l'acqua, non questa o quella apparizione e caso particolare, ma l'acqua in genere, in qualunque tempo e luogo si realizzi; materia d'intuizioni infinite, ma di un concetto solo e costante». ⁴⁹

La vera scienza è per Croce la Filosofia concepita come scienza dell'universale. Per lui, l'universale è dominio esclusivo della filosofia e l'arte resta mera «concretezza e individualità. [...] L'intuizione ci dà il mondo, il fenomeno; il concetto ci dà il noumeno, lo Spirito». ⁵⁰

L'arte qui è l'intuizione, priva di universalità, rivolta all'individuale colto senza la mediazione concettuale. Quella della poesia è dunque per Croce la sfera del sentimento puro, delle immagini e dell'intuizione alogica nettamente distinta e senza alcuna relazione con la sfera della filosofia concepita come regno esclusivo (ed escludente) del puro concetto, della riflessione logica e dello spirito pensante.

Con una simile impostazione, però, nonostante la finezza e la profondità di tante sue pagine critiche dedicate ai grandi poeti della tradizione letteraria occidentale, Croce procede in base alla distinzione rigida e schematica fra poesia e non poesia, non comprende e non valuta adeguatamente grandi poeti-pensatori come Dante e Leopardi, non è in grado di stabilire un rapporto più proficuo e fertile tra arte e filosofia, in particolare non sembra cogliere che l'arte – non meramente riducibile all'espressione della interiorità o soggettività umana – attinge l'universale nei suoi modi propri, a partire da quella che, usando la stessa terminologia di Croce, potremmo chiamare l'intuizione dell'individuale.

Il dire più dicente del canto poetico va spesso oltre – con le sue suggestioni, aperture e indicazioni – le pretese e i dettati anche dei più agguerriti e compatti sistemi filosofici (come quelli di Hegel e di Croce). Dobbiamo guardarci, in questo senso, dal serio spirito di sistema che talvolta ingombra la via pretendendo di mettere tutto in ordine (secondo la *propria* concezione dell'ordine concettuale) e ascoltare maggiormente il libero canto del poeta che può essere anche un'efficace via di conoscenza rispondente alle leggi della bellezza e della forma.⁵¹

Vi è una unità originaria, presocratica di pensiero e poesia (pensiamo ad esempio al poema di Parmenide e ai frammenti di Eraclito), che va riscoperta e valorizzata. Anche verso questa «antica unità» (come l'ha chiamata Zambrano) noi torniamo oggi a rivolgere l'attenzione per affrontare le domande e le sfide di senso del nostro tempo.

3.3 *Pensare e cantare il più profondo e il più vivo*

Nella seconda strofa di una delle odi brevi di Hölderlin, *Sokrates und Alcibiades*, troviamo scritto fra l'altro: «Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste, / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt, / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich» («Chi pensa il più profondo, ama il più vivo, / sublime gioventù intende, chi ha guardato nel mondo, / e finiscono i savi sovente / con inclinare al bello», PO 30-31, cfr. anche TL 128-129).

In una pagina del suo *Heraklit* (1943-1944), interrogandosi su ciò che deve essere pensato (*das Zu-denkende*) in riferimento a *Sokrates und Alcibiades* di Hölderlin, Heidegger sottolinea «la misteriosa inesauribilità di questi versi, che parlano sempre anche al di là di quel che dicono i poeti»⁵² e osserva che il pensiero può incamminarsi verso ciò che è da pensare soltanto liberandosi dal linguaggio oggettivante della metafisica – che pensa sempre e solo cose e resta in un mero ambito oggettuale – e dal primato della «riflessione della soggettività», della relazione soggetto-oggetto.

Pensare ciò che è più profondo significa allora pensare al di là della metafisica della soggettività incondizionata e della sua volontà di potenza o di autoassicurazione illimitata, riferire l'umano all'*humus* e la terra all'Uno-Tutto in-finito, aderire al senso della terra, aver chiaro il nesso esistente fra senso e insensato, cogliere la finitezza del pensiero, la genesi del senso dall'insensato e il ritorno d'ogni senso nell'insensato. Significa anche capire l'intimo richiamo e legame fra vita e morte, il nesso essenziale nascita / distruzione. Si tratta di un pensiero abissale.

Ama il più vivo chi esce da sé per aprirsi all'altro-da-sé e prosegue nella dis-locazione, nell'erramento, nella distruzione d'ogni centro, rischiando in una scommessa d'amore dall'esito non garantito. C'è un rapporto fra il pensiero e l'amore. Questo rapporto va portato alla luce e pensato attentamente a partire dalla coscienza netta e forte della finitezza del pensiero e dell'uomo stesso.

Il pensiero, a partire dalla sua essenza, può condurre all'amore passando attraverso l'immenso dolore dell'esistenza, il dolore della separazione, l'esperienza del "fuoco straniero", dello spaesamento e sradicamento originario. L'amore può affermarsi a partire dalla consapevolezza del dolore comune a tutti e può crescere dalla coscienza della bellezza dello *Hen kai Pan*, dell'Uno-Tutto in sé stesso differenziato, in cui tutti gli opposti e tutte le cose si ritrovano e si compongono.

Come ha osservato Hans Küng, l'Uno-Tutto eracliteo viene molto probabilmente assunto da Hölderlin anche attraverso la mediazione del messaggio dell'ultimo Lessing (almeno secondo la testimonianza di Jacobi), che va nella direzione di una interpretazione panteistica. Ora, certamente la religiosità hölderliniana è orientata con forza nella direzione della divinizzazione della natura, ma forse non è possibile risolverla in una posizione *tout court* panteistica, aprendosi essa a una peculiare e originalissima forma di sincretismo religioso (o poetico-religioso). Il Pantheon mitologico-teologico hölderliniano è infatti variegato e ricco, su ciò torneremo anche più avanti.

In ogni caso, compito dell'uomo – sapendo che «Grosses zu finden, ist viel, ist viel noch übrig» («Molto ancora di grande, molto è da trovare», *Menons Klagen um Diotima, I lamenti di Menone per Diotima*, TL 234-235) – è di giungere, attraverso la gioia e il dolore, ad una «bella morte» (cfr. *Dichtermut. Zweite Fassung, Coraggio del poeta. Seconda stesura*, LI, II, 76-77, TL 796-797). Così risplende il dignitoso abitare umano.

Chi tenta di pensare il più profondo sa che le possibilità dell'amore si aprono a partire dall'Aperto, dall'abisso, dall'*Abgrund*, da quell'assenza di Fondamento in cui noi abitiamo e che ci consente, come mortali, di fruire e godere delle cose del mondo.

Nella poesia *Frühling der Seele (Primavera dell'anima)* Georg Trakl rileva in un bel verso la *Unheimlichkeit (spaesatezza)* dell'essere-nel-mondo dell'esserci, derivante dalla *Geworfenheit* (la gettatezza, l'essere gettati nel mondo): «Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden» («è l'anima un essere straniero sulla terra»)⁵³

La possibilità di dimorare passa attraverso il non esser di casa. Ogni appaesamento deriva da un originario spaesamento. Possiamo trovar casa dappertutto, ma a partire dalla *Unheimlichkeit*. Il mondo, che non è nostro, diviene abitabile per noi sulla base dell'esperienza del "fuoco straniero".

La «chiacchiera impoetica» ignora però le indicazioni del «colloquio originario», inteso come «l'assegnamento sempre senza parole di quanto è destinato». Il poetico s'attiene tenacemente al vincolo, alla misura, al senso del limite.⁵⁴

4. Poesia pensante e pensiero poetante in Hölderlin e Heidegger

4.1 L'interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin

Ha osservato Luigi Reitani a proposito della interpretazione heideggeriana della poesia di Hölderlin: «È stato Heidegger a ritrovare in Hölderlin l' 'essenza della poesia', a individuare in lui il 'poeta dei poeti'. Nonostante l'unilateralità – talora arbitraria e sconcertante – della sua interpretazione, Heidegger ha mostrato la modalità di un 'ascolto' filosofico, la fertilità di un approccio del pensiero ai testi del poeta che sarà poi coltivata, per citare solo due esempi molto diversi, da Gadamer e Derrida».⁵⁵

Nella sua *Storia della letteratura tedesca* Ladislao Mittner è invece molto più duro di Reitani a proposito dell'approccio di Heidegger alla poesia di Hölderlin, che – a giudizio di Mittner – rimarrebbe non spiegata, in quanto Heidegger sarebbe troppo interessato alla elaborazione della propria filosofia e troppo poco rivolto ad entrare davvero nella poesia di Hölderlin.⁵⁶

Ora, a parte il giudizio sulla «unilateralità talora arbitraria e sconcertante» della interpretazione heideggeriana (che a noi appare invece geniale, anche se non sempre condivisibile), siamo d'accordo con Reitani circa la fertilità dell'ascolto filosofico della poesia hölderliniana. Tale ascolto attento, rispettoso e pensante – come vedremo anche in seguito – può riservare molte sorprese e molti doni.

Nel suo lungo e accurato studio della poesia di Hölderlin, Heidegger prende le distanze tanto dai tentativi di interpretazione secondo i meri criteri della ricerca e dell'erudizione storiografico-letteraria quanto da un tipo di lettura troppo politicizzato e «vicino al presente».

A proposito della disputa sul “classicismo” o “romanticismo” del poeta svevo, scrive ad esempio Heidegger nel corso di lezioni friburghesi del semestre invernale 1941-1942 intitolato *Hölderlins Hymne 'Andenken'*: «Non dobbiamo ascrivere la poesia di Hölderlin [...] né al 'romanticismo' né al 'classicismo'. Dobbiamo imparare a vedere che tali distinzioni sono utilissime per l'industria culturale e per l'incremento delle controversie erudite, mentre in realtà restano uno sviamento. Alla fine, sembra che Hölderlin sia esistito solo per consentire le dispute scientifiche intorno al rapporto tra classicismo e romanticismo, intorno alle trasformazioni e alle commistioni di tale rapporto, permettendo così, attraverso queste dispute, che la scienza resti nel 'progresso'». ⁵⁷

Non sono queste dispute ad appassionare Heidegger, interessato a saldare e a far corrispondere lavoro filologico e lavoro interpretativo; piuttosto, Hölderlin è decisivo per lui ancor più di Nietzsche, perché mentre la teoria nietzscheana della volontà di potenza a suo dire affonda ancora le sue radici nella metafisica moderna, nel poeta svevo rintracciamo invece l'avvio del superamento di ogni metafisica (cfr. HHA 122-123).

Heidegger è perfettamente consapevole del fatto che la sua interpretazione della poesia hölderliniana come poesia dell'essere, poggiante su «ciò che già è», è solo *un* cammino, non *il* cammino e che l'inesauribilità del cammino è la stessa inesauribilità del dire essenziale, della parola iniziale.

È l'inesauribilità stessa dell'inizio che si esprime nelle parole del poeta, nella ricchezza della sua genuina parola poetante. Reagendo alla «estraniazione planetaria di fronte alla parola» (nella quale continua a perdurare anche il nostro tempo, all'inizio del XXI secolo), occorre pensare ciò che è *poetato* nella poesia di Hölderlin e che supera il poeta stesso, spingendolo in un'*appartenenza* che non ha stabilito lui stesso (cfr. HHA 7-19).

L'infinito sostantivato *Andenken*, composto dal prefisso *an* e dal verbo *denken*, vuol dire etimologicamente pensare a..., pensare non a qualcosa che è semplicemente nel passato, ma a qualcosa che è l'inizio stesso del pensiero, ad un passato che è anche per noi futuro. *Andenken* è la rammemorazione, il pensiero rammemorante, il dire che esprime l'appartenenza del consueto all'inconsueto; è il pensare del poeta alle cose salutate, è il dire che è un salutare, dove il salutare è un lasciar essere cose e uomini nella loro essenza (cfr. HHA 46-47, 60-61).

Leggiamo i versi 38-41 di *Andenken*: «Mancher/ Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;/ Es beginnet nemlich der Reichtum/ Im Meere.» («Molti/ hanno timore di andare alla sorgente;/ inizia infatti nel mare la ricchezza», TL 342-345).

Contro ogni timore di mettersi in mare aperto e di risalire alla radice delle cose, Hölderlin esalta – con un tono e un’ispirazione che sembrano precorrere per tanti aspetti Nietzsche – l’ardimentoso cammino e la libera navigazione dei viandanti. La sorgente (*Quelle*) è forse qui l’origine inesauribile che è per noi la cosa più propria e non è mai nel contempo un possesso, è la ricchezza inesauribile e più propria, «tuttavia è difficile, è anzi la cosa più difficile, essere ricchi di questa ricchezza» (HHA 147).

Torniamo allora a domandare: che cosa è *ciò che resta*? Hölderlin ha ben poco da spartire con la retorica degli alti ed eterni valori dello spirito; *was bleibet* non ci pare l’immortalità della poesia, del canto, dell’arte, non è il pensiero-calcolo dell’eternità, non è un durare che non s’interrompe mai. I poeti fondano in quanto rammemorano il valore delle cose essenziali, delle cose che contano, minacciate continuamente dall’oblio e dal prevalere dell’insensatezza. Ciò che resta è la sorgente che è per noi inizio e futuro insieme.

4.2 L’abbandono di Heidegger alla potenza del dire poetico hölderliniano

Tutti gli scritti heideggeriani sulla poesia di Hölderlin sono e vogliono essere un omaggio ininterrotto, un abbandono, una esposizione e un consegnarsi alla peculiare *potenza* del dire poetico-pensante hölderliniano, una potenza ben diversa da quella delle forze che occupano rumorosamente la scena del mondo.

Remo Bodei ha osservato molto finemente che la scrittura di Hölderlin produce «il duplice choc di pensieri affilati, taglienti, diurni e il vibrare sordo, lontano e irresistibile delle corde più profonde dell’anima. Al pari di Lucrezio o di Dante, la poesia di Hölderlin contiene – senza quasi mai imbastardirli attraverso facili ibridazioni – un alto tasso di pensiero ‘filosofico’ e un immenso non dilapidabile patrimonio poetico. Conoscere lo sfondo di entrambi non diminuisce, di conseguenza, il rigore logico e il piacere estetico: ne aumenta semmai la profondità di campo e ne moltiplica il numero delle quinte».⁵⁸

Davvero Heidegger, nel serrato e lungo confronto col suo poeta prediletto, ha dismesso ogni boria filosofica, cercando comunque inevitabilmente di affiancare alla potenza del dire del «poeta dei poeti» la profondità e la forza indubbie del suo proprio pensiero. La *lotta* per l’ascolto autentico della poesia di Hölderlin è stata per lui anche una lotta continua contro sé stesso, contro la tendenza del pensiero ad assolutizzare sé stesso, contro la filosofia intesa come metafisica, contro le nostre cattive abitudini e l’irretimento nella quotidianità alienata, in particolare contro la nostra carenza e incapacità di ascolto.

All’inizio delle sue lezioni del semestre estivo 1942 (pubblicate nel vol. 53 della *Gesantaumsgabe* col titolo *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*),⁵⁹ Heidegger afferma che le sue «annotazioni» alla poesia di Hölderlin non vogliono «spiegare» nulla e intendono solo risvegliare l’attenzione circa il dire pensante del grande poeta, che quindi viene *prima* di ogni altra cosa e della stessa interpretazione heideggeriana.

Quelle di Heidegger si presentano dunque soltanto come «annotazioni». Dobbiamo credergli, ma fino ad un certo punto: nei numerosi scritti dedicati a Hölderlin, infatti, Heidegger ha sempre tentato un *avvicinamento* alla sua poesia, rispettandone costan-

temente la grandezza e la distanza, ma anche, nel contempo, offrendo inevitabilmente una sua forte e originale interpretazione.

Quest'ultima – che, certo, non va confusa con la *spiegazione* – ha suscitato e continuerà a suscitare non pochi dibattiti e polemiche, innanzi tutto lo sconcerto e sovente il disappunto dei critici letterari (ma non solo di essi) per i suoi presunti arbitri. Una cosa però sembra certa, al di là di polemiche e dibattiti più o meno sterili e fecondi: l'immensa portata e la genialità delle «annotazioni» di Heidegger. Sia nell'accordo sia nel disaccordo con le sue tesi intrepretative, non si può fare a meno di confrontarsi con esse. La posta in gioco qui è infatti essenziale.

4.3 Hölderlin come "poeta dei tedeschi". Il "tratto proprio" e il "tratto estraneo"

Nel corso di lezioni friburghesi del semestre invernale 1934-1935 intitolato *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*,⁶⁰ Hölderlin è per Heidegger «il poeta dei poeti» e il «poeta dei tedeschi», ma ciò non va inteso in un senso banalmente «patriottico» o nazionalistico-trionfalistico, perché la parola del poeta è ancora ben lungi dall'essere stata accolta e assunta nella sua pienezza e radicalità dai tedeschi, non si è ancora fatto spazio alla sua poesia nell'esserci storico, la potenza della sua poesia resta inaudita dal proprio tempo, rivolta essenzialmente verso l'avvenire.

Hölderlin, infatti, non va letto in base alle esigenze storiche del tempo, agli interessi storico-politici prevalenti, per procurargli «un'attualità a buon mercato» e per renderlo «conforme al nostro tempo»; egli non è il poeta al servizio della bassa cucina politica dominante, ma è piuttosto l'umanità del presente che deve intonarsi e porsi sotto la misura del suo canto.

Non vi sono ancora le condizioni storiche perché Hölderlin divenga in senso pieno nell'attualità «il poeta dei tedeschi»: egli è dunque, nel fervido auspicio del pensatore, non il presente, ma l'avvenire dei tedeschi (cfr. HGR 270-271).

L'inno *Germanien* – in cui la Germania «disarmata» (*wehrlos*) deve secondo Hölderlin dare «consiglio» ai popoli e ai re (vv.111-112) – non è dunque politicamente corretto, è anzi «non conforme» al proprio tempo né all'epoca (i cupi anni Trenta del 1900) in cui lo stesso Heidegger tiene il suo corso. Dall'inizio alla fine di quest'ultimo Heidegger ribadisce con forza la convinzione che vi è una missione greco-tedesca del pensiero e della poesia; a suo dire, dopo la «morte di Dio» già annunciata da Nietzsche, la Germania ha una «missione particolare» circa l'avvento dei nuovi dei (cfr. HGR 4,16-17,20-22, 156).

L'inno *Germanien* di Hölderlin istituisce un luogo dell'esserci, nomina la «landa paterna» in quanto essere storico (*geschichtlich*) di un popolo, indica il destino storico del popolo di una terra. Heidegger si premura di sottolineare che ciò non significa – né da parte del poeta né da parte del suo interprete – proporre «una qualche dubitabile grandezza di un patriottismo ancora più dubitabile e chiassoso» né aderire alla retorica del *Volk* e all'ideologia sciagurata del *Blut und Boden* (cfr., ad esempio, HGR 126-127 e 269).

Il popolo storico è qui il popolo tedesco che può essere fondatore di storia *soltanto* se nomina originariamente l'essere, istituendolo attraverso il pensiero e la poesia. Non dunque Hitler e le armate naziste, ma la poesia e il pensiero soltanto garantiscono destino, il «libero uso del proprio».

In una lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801, Hölderlin scrive che «l'impresa più difficile è il libero uso del proprio». Sappiamo quanto Heidegger stesso abbia sperimentato sulla propria pelle in modo bruciante la difficoltà di una tale impresa. Ci riferiamo, naturalmente, soprattutto alla sua temporanea e ben nota compromissione politica col nazismo, dovuta essenzialmente, a nostro avviso, al suo "nazionalismo" culturale e intellettuale, alla sua forte idealizzazione del popolo tedesco, inteso come «il popolo dei poeti e dei pensatori» *par excellence*.

Negli anni Trenta Heidegger ritiene che l'esserci storico e il destino dei popoli dipendano essenzialmente dall'opera congiunta dei poeti, dei pensatori e dei politici. Nel suo discorso non vale mai l'autonomia della società, ma soltanto il potere creatore dei pensatori, dei poeti e degli uomini di stato. La "verità" e la "grandezza" di un popolo, addirittura la possibilità di una inedita e straordinaria struttura o compagine dell'essere (*Seinsgefüge*) dipendono per lui essenzialmente da questi fattori (cfr. HGR 57, 126-127, 149-150, 195).

Il fatto che il pensatore forse più geniale del XX secolo sia caduto in un simile, madornale e ingiustificabile errore storico-politico dà molto da pensare. Pur nutrendo ben altre ambizioni di pensiero,⁶¹ Heidegger non ha mai fatto davvero i conti o li ha fatti male e sovente in modo inadeguato con la storia reale del suo tempo, non solo per ciò che riguarda il periodo nazista. Il problema della storia reale e del «libero uso del proprio» è uno dei nodi maggiormente irrisolti del suo pensiero, che gli ha procurato sviste e sviamenti, illusioni e abbagli assai gravi.

Anche concludendo il suo corso *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Heidegger appare però pienamente consapevole della difficoltà che comporta «il libero uso del proprio» e si spinge pure ad affermare che di per sé il tratto proprio o nazionale «non è niente» (cfr. HGR 308), ma è comunque la condizione necessaria di un effettivo esserci storico. Egli ritiene di affrontare la questione nel modo migliore riflettendo più a fondo sulla missione greco-tedesca del pensiero e della poesia.

In Hölderlin la cultura classica è una sintesi dell'elemento originario dell'*entusiasmo* di matrice orientale (il *fuoco* di cui parla il primo verso di *Der Ister*) e dell'«ombra» della razionalità occidentale: è l'ombra (v. 30 di *Der Ister*) dell'albero dell'olivo, preso da Eracle alle fonti del Danubio e trasportato a Olimpia, secondo quanto racconta Pindaro nella terza *Olimpica*, tradotta da Hölderlin nel 1800. Il Danubio è dunque ponte fra Oriente e Occidente e la poesia pensante di Hölderlin si propone fra l'altro di costruire ponti fra le culture, le civiltà, i popoli.

Nell'abbozzo in prosa di *Am Quell der Donau*, il poeta saluta la *Mutter Asia*, colta mentre riposa e pensa a «quando colma di fuoco celeste ed ebra innalzasti un gibulo infinito e, millenaria, ancor oggi a noi quella voce risuona.

Ma ora riposi e attendi che forse dal seno vivente un nuovo suono incontri l'amore [...]» (TL 1122-1123).

Nell'elaborazione in versi di *Am Quell der Donau* si dice fra l'altro che il *pensiero* e la *parola*, spostandosi dall'Oriente nello spazio occidentale, velarono sovente «gli occhi dei migliori» e risultarono insostenibili agli uomini dell'Occidente («soccombe/dinanzi al divino il forte», cfr. TL 1128-1129). Anche in *Germanien* (vv. 37-38, TL 1026-1027) Hölderlin parla di un poter guardare dell'uomo fin nell'Oriente ricco di stimoli

per favorire «molti mutamenti», innanzi tutto la missione storica di pace e di civiltà della patria tedesca, della Germania «disarmata».

Ora, nell'interpretazione heideggeriana di Hölderlin, fra l'esserci greco e l'esserci tedesco vi è una «intimità contrastante» tra ciò che è «dato in dote» e ciò che è «dato come compito», assegnati di volta in volta diversamente ai greci e ai tedeschi (cfr. HGR 307-311).

A dire del pensatore, dato in dote ai greci – definiti in *Der Archipelagus* (verso 90) da Hölderlin *das innige Volk* (il popolo intimo) – è il venire colpiti dalla «violenza dell'essere», dalla vicinanza al «fuoco del cielo» (*himmlisches Feuer*), all'aorgico (*das Aorgische*), al sacro caos; a loro è dato come compito «la domatura dell'indomabile». Ai tedeschi, invece, sono dati in dote «la chiarezza dell'esposizione», «l'ordinare fino all'organizzare», l'organico (*das Organische*); a loro è dato come compito «il fuoco del cielo», il venire colpiti dall'essere.

La vera difficoltà e la vera impresa qui è di lottare e di portare a compimento ciò che è dato come compito. Ai tedeschi appare insuperabile *l'altissimo* (*das Höchste*) dei greci, ma, riuscendo a porre radicalmente la questione di ciò che è loro dato come compito, i tedeschi riusciranno a divenire autenticamente sé stessi soltanto attraverso la istituzione poetico-pensante dell'essere: «È la violenza dell'essere che per prima deve divenire di nuovo ed effettivamente questione per il potere cogliere» (HGR 310).

L'essenza del «tratto proprio» si determina soltanto in riferimento al riconoscimento del «tratto estraneo». Nello scorrere dell'Istro avviene per Heidegger il dialogo fra il «tratto proprio» e il «tratto estraneo».

A proposito di Eracle/Ercole invitato dall'Istro a venire come ospite, scrive Heidegger in *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, mostrando decisamente di non adeguarsi e anzi di essere piuttosto distante dagli aspetti più becchi della retorica nazionalistica trionfante in Germania negli anni Trenta e Quaranta del XX secolo: «In questa ospitalità dell'Istro risiede la sua disponibilità a riconoscere lo straniero e la sua terra d'origine, ossia la terra di quel fuoco celeste che ai tedeschi manca. Nell'ospitalità amichevole risiede però anche la risolutezza a non mescolare il tratto proprio in quanto proprio con il tratto estraneo, per lasciare invece che lo straniero sia quel che è. Solo in questo modo l'ospitalità rende possibile un apprendimento, rende cioè possibile che si impari che cosa siano la 'vocazione' del poeta tedesco e la sua essenza. [...] L'ospite, ossia il poeta greco del fuoco celeste, è la presenza dell'esser-spaesato nell'esser-di-casa. L'ospite fa del pensiero di ciò-che-è-di-casa un costante ripensare (*Andenken*) alla transitorietà verso la terra straniera (la 'colonia'). L'appropriazione del tratto proprio sussiste solo come confronto e dialogo ospitale con il tratto estraneo» (HHI 128-129).

Non si può dunque giungere al tratto proprio se non a partire dalla «terra straniera». La «vocazione» del poeta tedesco è resa possibile dall'«ospitalità amichevole» che, evitando ogni confusione fra il tratto proprio e il tratto estraneo, lascia essere lo straniero per quello che è e con ciò rende possibile un *apprendimento*: è il riconoscimento della *ricchezza delle differenze*.

Heidegger è qui molto chiaro nel rigettare l'ideologia nazista del *Blut und Boden*: «Il rapporto con il tratto estraneo non è mai la mera assunzione di ciò che è diverso.

Il rapporto con il tratto proprio non è mai l'assenso sicuro di sé concesso a ciò che si presume sia 'naturale' ed 'organico'» (HHI 130). Egli si rende conto che la direzione verso il «tratto proprio» non è qualcosa di ovvio e scontato, di immediato e semplicistico, ma si presenta come il cammino più lungo e difficile.

La Germania «disarmata» cara a Hölderlin non ha bisogno «di difesa e controdifesa», ma non rinuncia alla sua «grandezza storica» annunciata dai suoi poeti e pensatori che, secondo Heidegger, non devono ridursi a «semplici sognatori» e a «buffoni per gli altri», né accontentarsi «dei contenitori superficiali di una ragione del mondo universale», ma a cui spetta irrompere con la poesia e con il pensiero «negli abissi dell'essere» (cfr. HGR 306-307).

Purtroppo per Heidegger, per il mondo intero e per i tedeschi stessi l'«irruzione», negli anni Trenta e Quaranta del XX secolo, avvenne in ben altro modo. Hitler e i nazisti – in ben altre faccende affaccendati – non avevano alcuna intenzione di «nominare di nuovo originariamente l'essere», come s'illuse per qualche tempo il pensatore (cfr. HGR 305-306).

Dopo aver polemizzato con l'«americanismo» come non-storico (*Ungeschichtliche*), Heidegger ha ritenuto di poter cogliere più chiaramente l'essenza della storia a partire dalla sua non-essenza piuttosto che dalla sua essenza (cfr. HHI 130), ma egli ha dolorosamente vissuto nella propria pelle l'estrema difficoltà di cogliere l'essenza, poiché, rigettato l'«americanismo» come inautentico, ha pericolosamente sbandato in quei tragici anni verso il nazismo hitleriano. Davvero anche per lui fare l'esperienza dell'essenza si è rivelata la cosa più difficile.

4. Il sacro e l'abitare in Hölderlin e Heidegger

5.1 Poesia e follia di Hölderlin

La poesia di Hölderlin, secondo Heidegger, non è essenzialmente espressione di esperienze vissute psichiche né immaginazione legata ad esse, ma l'accogliere-sostenere i cenni degli dei, la potenza aorgica e il fuoco del cielo; essa è il canto dell'essere, il dire-sé-stessa della natura, l'istituzione della natura (la *physis* greca) in quanto essere, l'istituzione dell'essere che nella parola si porta a sé stesso.⁶²

Il canto del poeta è un *aspettare* (*harren*), *attendere* (*warten*) e *presagire* (*ahnen*) che non canta mai soltanto ciò che è nella semplice presenza e immediatamente dato, sottomano, ma è il canto – la cui *semplicità essenziale* non è da confondere con il semplicismo e la faciloneria – del vedere-venire dell'essere, del suo avvento; è l'attendere e il *presagire* non della soggettività del poeta, ma dell'essere stesso (cfr. HGR 272-273). Il *presagire* e l'*Andenken* sono infatti un rivolgersi nel contempo alla profondità di ciò che è stato e di ciò che viene.

Tutt'altro che tranquillizzante – come può sembrare ad un primo sguardo – è, con il suo entusiasmo e il suo giubilo, il dire poetico hölderliniano, come scrive Heidegger: « Il dire di questa poesia è in sé il giubilo dell'essere, la quiete giubilante dell'essere nel mantenersi in attesa della sua tempesta» (HGR 270, trad. it. leggermente modificata).

Ora, poetare e pensare radicalmente il tempo e l'Aperto costò a Hölderlin moltissimo sul piano della propria vita personale. Nella già citata lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801, il poeta – pur consapevole dell'arduo compito che lo attende e della necessità di dover compiere il suo cammino senza protezioni e sicurezze, audace e temerario come Tantalo – confessa esplicitamente all'amico il timore di non poter reggere i «fulmini benedicienti dalle nuvole rosseggianti» del dio (l' «anziano padre sacro») e di fare la fine del vecchio Tantalo, «che degli dei inghiottì più di quanto potesse digerire» (cfr. HGR 35-36, 55-56, 141-142).

Sostenere la potenza e il fuoco del cielo, il linguaggio degli dei non fu alla lunga possibile. Il poeta ne fu travolto. Hölderlin patì sulla propria pelle l'inquietante in maniera estrema. Testimone dell'abisso di insensatezza che vedeva attorno a sé, non seppe far fronte alle numerose contraddizioni e lacerazioni della realtà e della sua stessa esistenza.

L'estraneazione dal proprio tempo, l'incomprensione e l'emarginazione dalla propria famiglia, la morte di Susette-Diotima, la solitudine più dura, la fine dei progetti politici e delle amicizie (comprese quelle dei suoi sodali del *Tübinger Stift* Schelling e Hegel che, impegnati a costruire la loro fortunata carriera accademico-filosofica, non andarono a fargli visita nemmeno una volta negli anni del soggiorno presso la «torre» di Tübingen), la caduta nell'abisso della follia furono il tremendo scotto pagato, soltanto un poco alleviato dal sostegno e dall'affetto costanti (dal 1807 al 1843, ben 36 anni) del falegname Ernst Zimmer e della sua famiglia.

La sua mente scissa e il suo cuore spezzato continuarono comunque – nonostante la grave malattia e le condizioni oggettive, la sofferenza e la solitudine – a funzionare e a dare frutti.

Ha visto giusto Karl Jaspers nel suo *Strindberg und Van Gogh* (1922, terza edizione 1951, in cui analizza casi di schizofrenia e di disturbo mentale di artisti e personalità creative come August Strindberg, Immanuel Swedenborg, Vincent Van Gogh e Friedrich Hölderlin):⁶³ come dal difetto delle conchiglie possono nascere perle, così dalla schizofrenia o dalla malattia mentale possono sorgere opere mirabili. Lo testimoniano le *Turmgedichte* di Hölderlin, molte delle quali sono purtroppo andate perdute. Quelle che ci sono pervenute sono veri e propri tesori, sempre per noi da riscoprire, in cui l'io del poeta, impossibilitato a vivere più pienamente, si affida alla contemplazione, alla estasiata, incantata descrizione della natura circostante e non cessa di aspirare a una vita più alta.

5.2 Sentieri della poesia e del pensiero nella produzione lirica heideggeriana

Consideriamo ora brevemente quegli enigmatici doni costituiti dalle poesie di Heidegger che, sulle orme di Hölderlin e di altri poeti prediletti come Rilke, Trakl, George e Char, oscilla con risultati alterni tra poesia pensante (*denkende Dichtung*) e pensiero poetante (*dichtendes Denken*). Genuino e acutamente avvertito è indubbiamente lo sforzo di Heidegger nella direzione di un linguaggio poetico in grado di compiere – parallelamente alla sua produzione saggistica successiva alla cosiddetta *Kehre* – lo *Schritt zurück* (il passo indietro) dalla filosofia (coincidente con la metafisica) al «pensiero dell'essere».

Scriva infatti il pensatore tedesco nella lirica *Aus der Erfahrung des Denkens* (*Dall'esperienza del pensare*, 1947): «Den Schritt zurück aus der Philosophie in das/ Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir/ in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind» («Il passo indietro dalla filosofia nel/ pensiero dell'essere possiamo osare, appena/ dell'origine del pensare intimi si sia diventati»)⁶⁴

Qui Heidegger è alla ricerca inesausta di *sentieri* (*Wege*) del pensiero e della poesia; è una ricerca che si pone innanzi tutto domande e, come suggerisce un bel detto del buddhismo zen, preferisce porre le domande giuste piuttosto che pretendere di dare risposte dogmatiche e definitive. Leggiamo infatti all'inizio della poesia *Unterwegs* (*In cammino*), compresa nella raccolta del 1941 *Winke* (*Cenni*): «Wir kennen nicht Ziele/ und sind nur ein Gang» («Non conosciamo alcuna meta/ siamo soltanto un cammino», PP 64-65). Anche l'esordio di *Aus der Erfahrung des Denkens* insiste sul valore, sulla fatica e sul fascino del cammino e del domandare: «Geh und trage/ Fehl und Frage/ deinen einen Pfad entlang» («Va' e/ mancanza e domanda sopporta/ lungo la tua unica via»)⁶⁵

Occorrono infatti forza e coraggio per *sopportare* le angustie del tempo di privazione, la fatica del domandare incessante, l'erramento che è il nostro destino, il «fardello più pesante» dell'esistenza (Nietzsche).

Domandando attorno al *Grund* inteso come *Abgrund* e rinviando al tema della coappartenenza originaria tra uomo e essere, scrive Heidegger nel componimento *Der Sprung* (*Il balzo*), appartenente a *Winke*: «Trag vor dir her/ das eine Wer:/ Wer ist der Mensch?/ Sag ohne Unterlaß/ Das eine Was:/ Was ist das Seyn?/ Mißachte nie/ das eine Wie:/ Wie ist ihr Bund?/ Mensch, Wahrheit, Seyn/ erwidern aus der Steigerung/ ihr Wesen zur Verweigerung,/ darin sie sich verleihn» («Porta da qui con te/ la sola domanda su qualcuno:/ chi è l'uomo?/ Poni incessantemente/ la sola domanda su qualcosa:/ che cosa è l'essere?/ Non disdegnare mai/ la sola domanda sul come:/ come è il loro legame?/ Uomo, verità, essere/ rispondono al confronto/ delle loro essenze con il rifiuto,/ così essi si offrono», PP 56-59).

Heidegger insiste sull'appartenersi reciproco (*Zusammengehören*) del poetare e del pensare, sbocciati entrambi (cfr. le poesie dell'ultimo periodo *Cézanne* e *Vorspiel*, *Preludio*, in PP 206-209) dall'unico ceppo dell'oscurità del destino (*Dunkel des Geschicks*).

Poesia e pensiero nello Heidegger maturo vogliono essere, in modi diversi, forme di ringraziamento all'essere (*Denken ist danken*, *pensare è ringraziare*, egli ha scritto altrove). *Dank* (*Ringraziamento*) è il titolo della lirica che chiude *Gedachtes* (*Pensieri*), una raccolta di sette liriche pubblicata nel 1971 (cfr. PP 202-209) e dedicata «für René Char in freundschaftlichem Gedenken» («a René Char in ricordo fraterno»), dove il ringraziamento consiste nel rendere omaggio alla nostra appartenenza all'essere, alla verità intesa come *aletheia-Lichtung* (cfr. PP 208-209). Tutta la produzione poetica heideggeriana matura può essere intesa come canto-ringraziamento dell'esserci per l'essere, per la libera *vastità* (*Weite*).

Possiamo rilevare però, talvolta, nei componimenti poetici heideggeriani – definiti indubbiamente come dei tentativi straordinari di poesia pensante o di pensiero poetante, che meriterebbero di esser presi in maggior considerazione dalla critica – una carenza di canto e un “appesantimento”, un sovraccarico del pensiero che ne

impediscono una più adeguata ricezione e valutazione. Mentre in Hölderlin il canto si accompagna mirabilmente al pensiero e la bellezza è centrale in tutte le sue dimensioni, in Heidegger per lo più il pensiero sopravanza il canto, tende a occupare interamente la scena e l'aspetto lirico inevitabilmente ne risente. Così – sintetizzando forse un po' brutalmente, ma efficacemente –, leggendo la poesia di Hölderlin soprattutto si gode, leggendo quella di Heidegger soprattutto si pensa.

Sta di fatto che i filosofi diffidano della produzione lirica heideggeriana perché vi rintracciano o credono di rintracciarvi troppo "irrazionalismo" (che a nostro avviso non c'è), mentre i poeti ne scorgono – non a torto – una scarsa capacità di canto.

Bisognerebbe invece, forse, prendere quei componimenti per quello che sono: tentativi di un dire essenziale consapevolmente oscillanti fra pensiero e poesia. I *cenni* (*Winke*) di Heidegger non vogliono essere in senso stretto né componimenti poetici né filosofia, ma parole di un pensiero che, in quanto non fondato sul primato dell'ente e rivolto all'essere, è *bildlos*, privo di immagine.

Nelle poesie di Heidegger gioca un ruolo rilevante il *cuore pensante* (*das denkende Herz*), interamente votato, nella *perseveranza* (*Inständigkeit* è il titolo di una poesia di *Winke*, PP 64-65), alla custodia dell'apertura dell'essere (*Offenheit des Seins*) e al «pensiero rammemorante» (*Andenken*), ma forse vengono trascurate o sottovalutate dal pensatore tedesco altre importanti dimensioni del cuore umano (messe in luce, invece, da un altro grande filosofo come Ludwig Feuerbach).

Concentrarsi nel «pensiero rammemorante» (*Andenken*) vuol dire per Heidegger rivolgersi a ciò che è più antico e al tempo stesso resta per noi futuro, riprendere il tema dell'origine come meta. Il suo linguaggio poetico-pensante non può però costitutivamente esaurire il dire più dicente né può farlo quello saggistico. Il pensatore-poeta è anzi costretto ad ammettere la *impotenza* (*Unvermögen*) del suo dire davanti all'*inaccessibile* (*das Unzugangbare*), ossia alla «cosa stessa» (*Sache selbst*) del pensiero (cfr. PP 158-159, 204-205, 212-213), alla verità come *aletheia*, disvelatezza, che insieme si concede e si sottrae all'uomo.

Tale impotenza non è però soltanto un mero limite, è anzi salutare e salvifica, in quanto ci mette in guardia dal pericolo (*Gefahr*) della *hybris* del pensiero, il quale deve imparare a pensare contro sé stesso – cosa che è possibile soltanto di rado (cfr. PP 154-155) –, proprio per salvaguardare meglio la propria essenza.

Nella lirica *Aus der Erfahrung des Denkens* il pensatore-poeta avverte il pericolo, la devastazione, il deserto che avanza, ma ancora prevale l'incanto per ciò che è, la gioia dello *splendore del semplice*: «Wenn im Vorsommer vereinzelt Narzissen/ verborgen in der Wiese blühen und die/ Bergrose unter dem Ahorn leuchtet.../ Die Pracht des Schlichten» («Quando nell'attesa dell'estate isolati narcisi/ nascosti nel prato fioriscono e la/ rosa montana sotto gli aceri splende.../ Lo splendore del semplice», PP 152-153).

Le ultime parole della lirica suonano: «Wälder lagern/ Bäche stürzen/ Felsen dauern/ Regen rinnt.// Fluren warten/ Brunnen quellen/ Winde wohnen/ Segen sinnt» («Foreste si estendono/ torrenti precipitano/ rocce persistono/ pioggia scroscia.// Campi restano in attesa/ fonti sgorgano/ venti dimorano/ benedizione medita», PP160-161, trad. it. leggermente modificata).

Per noi, invece, si allontana sempre più la benedizione.⁶⁶ Lo «splendore del semplice» (*die Pracht des Schlichten*) è stato oscurato, non vi è intimità del Tutto, dei Quattro del *Geviert*. Siamo sempre più in mezzo al pericolo, il deserto avanza. Dov'è la benedizione?

Nella loro bellezza inalterata, le parole del pensatore-poeta ci risultano particolarmente amare, perché la verità in esse contenuta viene sempre meno attinta dalla civiltà e dall'umanità del nostro tempo.

5.3 L'essenza del poetico e il tema del sacro in Hölderlin e Heidegger. Il *Geviert* e la *Innigkeit*

Cerchiamo ora di avvicinarci maggiormente alla comprensione dell'essenza del poetico come è intesa da Hölderlin e dal suo interprete Heidegger.

Nel saggio *Wozu Dichter?* (1946), da cui eravamo partiti, Heidegger definisce i poeti «i più arrischiati» fra i mortali, per il fatto che arrischiano il linguaggio, il dire essenziale, non accontentandosi della concezione metafisica, oggettivante e strumentale del linguaggio dominante: i poeti sono i più dicenti nel modo loro proprio del canto (HW 288-289).

«Il loro cantare – scrive il pensatore tedesco – si sottrae a ogni imposizione deliberata di sé. Il loro volere non ha il senso dell'esigere. Il loro canto non sollecita qualcosa da produrre. Nel loro canto si dispiega lo stesso spazio interiore del mondo. Il canto di questi cantori non sollecita nulla, non è una professione» (HW 292-293).

Qui l'austero e illustre professor Heidegger abbandona le sue corazze accademiche, si mette in gioco e si abbandona all'ascolto del canto poetico. Ma che è il canto?

«Il canto è l'appartenenza al tutto del puro *Bezug*. Cantare è essere attratto nel vento dell'inaudito Centro della piena Natura. Il canto stesso è un 'vento'. [...] I più arrischiati sono i poeti, ma i poeti il cui centro volge nell'Aperto il nostro essenza-protezione. Essi cantano perché rovesciano la separazione contro l'Aperto e, rimemorando, interiorizzano la non-salvezza nel tutto salvifico; nella miseria rimemorano la salvezza» (HW 294-295).

Il richiamo all'Aperto (*das Offene*) interviene qui come via di salvezza dalla imposizione della *ratio* strumentale-calcolante. I poeti affermano un tipo di volere che è assai diverso dal volere autoimpositivo della volontà di potenza dell'uomo economico-politico-militare e scientifico-tecnologico del nostro tempo.

Il poeta canta il sacro, l'elemento dell'etere, in cui la divinità stessa è presente come la traccia degli dei fuggiti. Il «tempo di privazione» è caratterizzato dalla perdita del Sacro in quanto traccia della divinità (cfr. HW 250).

Oggi tende però a prevalere una caricatura, una degradazione del sacro, ossia *il sacro come professione*, esemplificato in *Der Tod des Empedokles* dal sacerdote Ermocrate, un personaggio falso, freddo e vuoto come gli dei in cui crede.

Nell'*Hyperion*, in riferimento all'eterna bellezza della natura che «non soffre in sé perdita alcuna, così come non sopporta aggiunta alcuna», Hölderlin scrive: «ciò che è più bello è anche più sacro» (HY 77, 79). In quest'opera l'amore del poeta per il grande Tuttovivente si spinge sino al punto di affermare: «Ci separiamo solamente per essere più intimamente uniti, più divinamente in armonia con tutti e con noi. Noi

moriamo per vivere» (HY 167). Il verso finale di *Der Archipelagus*, se non interpretiamo male, è piuttosto esplicito nell'indicare come quiete rispetto agli affanni e alle pene della vita mortale il riferimento – che è anche una dissoluzione – alla profondità del *Meergott*, del grembo della natura (cfr. PO 116-117 e TL 282-283).

Nell'unità col Tutto lo spirito umano depone la sua «austera corazza» e riscopre l'«eterna giovinezza» del mondo (cfr. HY 29). Il Sacro (*das Heilige*), ossia ciò che il poeta ha atteso e veduto, sarà la sua parola, celebrante – scrive Hölderlin in *'Wie wenn am Feiertage...'* ('Come il giorno di festa...') – «die mächtige, die göttlichschöne Natur» (PO 154-155). Il sacro è per Hölderlin la natura, la potenza e la bellezza della natura e Hölderlin è per Heidegger il poeta che riesce a mettere in poesia l'essenza della poesia, la quale – ed è la cosa più difficile – ha da poetare il sacro (cfr. HHI 126).

Il sacro è la traccia della divinità, che è ciò con cui l'uomo si misura. La divinità rimane nascosta e sconosciuta, ma appare attraverso il cielo, nella «manifesta apertura del cielo».⁶⁷

Il Dio estraneo e sconosciuto (*unbekannt*) appare nella familiarità degli aspetti del cielo. La divinità, per Hölderlin e Heidegger, si tiene al riparo nel sacro. Il puro beato Iddio, scrive Hölderlin in *Heimkunft (Ritorno in patria)*, dimora sopra la luce, «dal giuoco dei sacri raggi allietato» (PO 144-145).

Perentoriamente afferma a questo proposito Heidegger nel saggio *Hölderlins Erde und Himmel (Terra e cielo di Hölderlin, 1959)*: «Il dio dispiega la sua presenza solo in quanto si nasconde» (EH 203). Nel lampo, nel tuono, nella tempesta, nei «dardi della pioggia» si celerebbe la presenza del dio misterioso, ciò che Hölderlin, in *Brod und Wein*, chiama *der kommende Gott (il dio veniente)*; le nuvole del cielo indicherebbero invece la «gioia del cielo» (EH 199).

Il canto dei più arrischiati, nel tempo di privazione, s'incammina verso la traccia del sacro e celebra l'integrità della sfera dell'essere. Scrive Heidegger in *Wozu Dichter?:* «La non salvezza in quanto non-salvezza ci dà la traccia della salvezza. La salvezza evoca il Sacro. Il Sacro congiunge il Divino. Il Divino avvicina Dio» (HW 296).

Le tracce degli dei fuggiti conducono al *Geviert*, l'insieme dei Quattro che non è mai nominato come tale in *Perché i poeti?*, in cui però, a proposito delle tracce di cui sopra, si può leggere: «Secondo Hölderlin, Dioniso, il dio del vino, lascia questa traccia ai privi di Dio che giacciono nelle tenebre della notte del mondo. Infatti il dio della vite custodisce nella vite e nel suo frutto l'appartenenza reciproca originaria di Terra e Cielo come il luogo della celebrazione dell'unione di uomini e Dei. Solo in questo luogo – se pur in qualche luogo – possono restare ancora per gli uomini privi di Dio alcune tracce degli Dei fuggiti» (HW 249).

Con il significativo esempio della vite – e della brocca, nel saggio del 1950 *Das Ding (La cosa)*, compreso nei *Vorträge und Aufsätze (Saggi e discorsi, 1954)* – Heidegger perviene alla nozione di *Geviert*, vera e propria parola-chiave del suo pensiero maturo, anche se spesso sottovalutata dagli studiosi o comunque non sempre attentamente considerata in tutto il suo spessore e in tutta la sua portata.

In *Terra e cielo di Hölderlin*, Heidegger chiama il *Geviert* – ossia il Tutto di terra, cielo, mortali e divini – il «tenero rapporto infinito», dove il termine *in-finito* non va inteso nel senso del mero e uniforme senza fine, ma in quello dell'intimità dei Quattro, che

si appartengono l'un l'altro, al di là di ogni isolamento e separazione, nel rapporto che li tiene insieme (EH 196).

Heidegger si richiama pure esplicitamente all'inizio di un tardo abbozzo hölderliniano, *Gestalt und Geist (Forma e spirito)*, che assume il valore di detto-guida e suona: *Alles ist innig (Tutto è intimo)*.⁶⁸

Da tale detto-guida ci stiamo però allontanando sempre più. L'abitare diventa difficile e il pericolo incombe nel momento in cui la nostra civiltà tende a occultare e a rifiutare l'intimità (*Innigkeit*) del rapporto in-finito. L'intimità qui è l'essere stesso e la poesia è il dire stesso dell'intimità, che in questo discorso non è assolutamente da confondere con la mera interiorità e spiritualità del soggetto. Ma sempre meno risuonano per noi le quattro «voci del destino» a partire dall'unità del rapporto in-finito. Heidegger rileva: «Terra e cielo della poesia sono scomparsi» (EH 210. Cfr. anche EH 204, 212-213). L'imposizione calcolante della *ratio* strumentale ha il sopravvento, stentiamo a cogliere il mondeggiare del mondo. Tutto è riferito all'autoimposizione deliberata dell'uomo e viene sottoposto al tentativo di integrale appropriazione tecnologico-razionale del mondo.

Dire che gli dei sono fuggiti equivale per Heidegger a dire dell'oblio dell'essere e a negare l'unità-intimità dei Quattro della Quadratura. La pro-vocazione umanistico-tecnologica vigente nel dominio dell'essenza della tecnica moderna ci impedisce di ascoltare la «voce silenziosa» dell'ordinamento dei Quattro.⁶⁹

Potrebbe allora venire in soccorso un detto di Eraclito (frammento 54): «L'armonia nascosta vale più di quella che appare».⁷⁰

Questo detto, commenta e interpreta Heidegger, ci dice «come dobbiamo esperire ogni essenza greca, la natura, l'uomo, l'opera umana e la divinità: ogni visibile a partire dall'invisibile, ogni dicibile a partire dall'indicibile, ogni apparire a partire dal nascondersi. Ciò che si nasconde è più vicino all'essenza greca dello svelato: questo vive di quello» (EH 213-214).

La *Innigkeit* di Hölderlin (su cui si veda HGR 123-126 e 263-275) è l'*armonia nascosta (armonia aphanes)* – o «l'unisono (*Einklang*) che non si mostra allo sguardo abituale» (HGR 130) – di Eraclito, *più potente (kraitton)* di quella *manifesta (phaneres)*, è il *polemos* eracliteo «padre di tutte le cose» del frammento 53, è l'Uno-Tutto del frammento 50 (*Hen panta einai*) e del frammento 10 (*ek panton Hen kai ex Henos panta*, «da tutte le cose l'Uno e dall'Uno tutte le cose»), che non è uniformità, vuota stessità, unanimità priva di tensione e di lotta, ma unità degli opposti, Uno in sé stesso differenziato e riccamente articolato (cfr. HGR 129-135).

Così Heidegger attua lo *Schritt-zurück* (il «passo-indietro») da Platone a Eraclito, passando attraverso Hölderlin, verso il senso originario della *physis* che «ama nascondersi».⁷¹

5.4 Il sacro, il 'dio veniente' e l'abitare poetico

Nell'inno 'Wie wenn am Feiertage...' Hölderlin scrive che il poeta deve, nel suo omaggio alle sempre vive forze degli dei, «al popolo il dono/ celeste (*himmlische Gabe*) porgere, avvolto nel canto», che viene definito «il portato d'amore,/ l'opera degli dei e degli uomini [...] / che d'entrambi deve testimoniare» (PO 156-157; cfr. anche TL 752-753).

Quando Heidegger ribadisce, nell'intervista allo "Spiegel" apparsa nel 1976, che «Nur noch ein Gott kann uns helfen»,⁷² egli si riallaccia evidentemente allo Hölderlin che in *Die Friedensfeier (La festa della pace)* scrive: «Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber / Ein Gott noch auch erscheint, / Da ist doch andere Klarheit» («Un savio molto può illuminare. Ma dove / ancora un dio appare / è tutt'altra chiarezza»), PO 180-181; cfr. anche TL 876-877).

Ora, lo Heidegger interprete di Hölderlin⁷³ forse confida nel e si affida un po' troppo al Dio sconosciuto nascosto nell'azzurrità del cielo della sua patria tedesca. Egli introduce così nel suo pensiero ispirato all'attesa degli dei fuggiti una peculiare tonalità mistico-religiosa, irriducibile comunque agli schemi e ai dogmi delle religioni positive tradizionali.

Per lo Heidegger di un saggio come 'Andenken' ('Rammemorazione', 1943), infatti, i poeti sono *profetici*, ma non nel senso stabilito nella tradizione giudaico-cristiana che indica il Dio «come sicura garanzia di salvezza nella beatitudine ultraterrena» (EH 137), piuttosto come annunciatori, messaggeri del *sacro* (inteso nel senso che abbiamo prima intravisto in Hölderlin), che indica il luogo dell'abitare umano e apre lo spazio-tempo del *kommende Gott*, di un'apparizione degli dei misteriosi.

Seguendo le tracce del suo poeta prediletto, Heidegger ha individuato la «salvezza», rispetto alle pene e alle angustie del tempo di privazione, nell'appello alla divinità sconosciuta e nascosta, ma tale esito rischia di deresponsabilizzare i mortali, non indicando in nessun modo vie percorribili di azione e pratiche sottratte al cieco prassismo imperante, non fornendo indicazioni più consistenti e costruttive per abitare nuovamente la terra.

Con Heidegger e oltre Heidegger, anche noi riteniamo che occorra rimeditare attentamente le parole con cui Hölderlin, nell'*Hyperion*, ripropone un peculiare rapporto fra l'umano e il divino: «l'uomo è una veste che un dio sovente indossa, un calice nel quale il cielo versa il suo nettare per dare a gustare ai suoi figli quanto c'è di meglio» (HY 93).

Analoga riflessione merita il tardo frammento che inizia col verso *Was ist der Menschen Leben ein Bild der Gottheit* (Cos'è la vita degli uomini? un'immagine della divinità, TL 1224-1225; cfr. anche PO 278-279). Vi è una notevole differenza tra il chiederci *chi* siamo noi e il chiederci *che cosa* siamo noi. Anche sapendo che cosa siamo e facciamo, quali sono le nostre abituali occupazioni, possiamo non sapere chi siamo.

Le parole del grande poeta vanno sempre di nuovo rilette e riattraversate criticamente. La poesia di Hölderlin pone in continuo rapporto l'umano e il divino, permette una mediazione fra di essi. Commenta ciò Enzo Mandruzzato nella sua *Introduzione a Le liriche di Hölderlin*: «l'uomo deve adorazione al Divino, e il Divino ha bisogno dell'uomo. [...] Che il Divino 'senta' con il cuore dell'uomo non è il più grande omaggio possibile alla sensibilità umana?» (LI, I, 62).

Certamente, ma questo omaggio non va interpretato umanisticamente – nel senso della retorica umanistica o anche in quello di una moderna metafisica umanistico-razionalistica –, perché – rileva Hölderlin in *Brod und Wein* – «Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch» («per breve tempo l'uomo sopporta pienezza divina»), LI,II, 118-119; cfr. anche PO 140-141, *Menschenbeifall, Consenso umano e Die Götter, Gli dei*, LI, I, 237 e 239).

Come ha osservato Heidegger nel corso del 1941-1942 *Hölderlins Hymne 'Andenken'*, circa l'essenza non più umanistica dell'uomo proposta da Hölderlin, occorre prestare attenzione alla sua traduzione della chiusa di una delle odi di Pindaro (*Pythia VIII*, 135 ss.), che suona: «Essenza di un giorno. Che cosa mai è un uomo? Che cosa mai non è? Sogno di ombre sono gli uomini».

Nel suo commento Heidegger evidenzia il fatto che quell'ente che è l'uomo viene definito anche dal suo non-essere e come tale non può fondare da sé la propria consistenza, non può essere Fondamento di sé, poggiante interamente su di sé; il non-esser-più dell'uomo, il suo essere (anche) *ombra* (*skia*) rinvia alla luce, alla sua necessità e l'uomo è perciò gettato nella luce, in costitutivo riferimento alla luce da cui proviene: un *dono della luce* (cfr. HHA 96-97).

Nel corso del semestre estivo 1942 *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, Heidegger nota (cfr. HHI 47-48) che vi è un continuo risuonare della poesia greca nella poesia innica di Hölderlin, che risulterebbe incomprensibile – specie nelle poesie fluviali – senza il riferimento ai greci, in particolare a Pindaro e a Sofocle.

Ora, nella "Parteseconda" di *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, intitolata «L'interpretazione greca dell'uomo nell'*Antigone* di Sofocle» (HHI 50-112), al centro è l'interpretazione del *deinon* tratta dal canto corale dell'*Antigone* di Sofocle. «Molte sono le cose inquietanti, ma la più inquietante è l'uomo», aveva scritto Sofocle (vv.332-333).

Nel suo commento Heidegger sottolinea il contrasto tra l'uomo inteso come «il più inquietante tra ciò che è inquietante» e la bellezza della luce solare nel suo sorgere. L'*inquietante* (*to deinon*, *das Unheimliche*) è un modo di tradurre non del tutto corretto da un punto di vista filologico, ma secondo il pensatore tedesco ha il merito di riunire in sé i caratteri di ciò che è terribile, violento e inconsueto (cfr. HHI 50-51, 58-60).

Le maggiori catastrofi della natura e del cosmo sono nulla rispetto all'esser-inquietante dell'uomo; solo l'uomo, infatti, è *to deinotaton*, il più inquietante, una *katastrophé*, ma è tale, secondo Heidegger, perché, nel continuo rapporto con l'ente e collocato nel mezzo dell'ente in modo da riferirsi all'ente e da poterlo interrogare in quanto tale, egli si rende responsabile dell'*oblio dell'essere*. L'uomo è il più inquietante degli enti a partire dal suo esser-spaesato (*unheimisch*) e dal suo esser di casa presso l'essere, dal suo soggiornare nell'ambito dell'Aperto, dell'*aletheia*. Il suo «abitare poetico» è il «farsi-di-casa di un esser-spaesato» (HHI 125).

Pathein to deinon, soffrire, sopportare, patire, accogliere l'inquietante è la parola di Antigone, ma questo *pathein* non è un semplice subire ed essere passivi, significa piuttosto il fare esperienza, il vivere in prima persona, l'accogliere in sé stessi, l'esperire autenticamente lo spaesamento. Il *tragico*, nella sua essenza, è misurato dalla verità dell'essere. Secondo le parole di Hölderlin: «Questo è per noi il tragico: che abbandoniamo il regno dei viventi, chiusi in una cassa anonima, in silenzio...».⁷⁴

Il più inquietante è ciò che è più spaesato, ma il più intimamente spaesato conserva in sé l'appartenenza più intima e profonda all'essere, è di casa nell'essere (cfr. HHI 94, 98).

La conclusione di Heidegger è che «Antigone, pensata in maniera greca, nomina l'essere stesso. L'essere è il fondamento dell'esser-di-casa, del focolare» (HHI 107). Quale voce giunge dunque alla parola nel canto corale dell'*Antigone* di Sofocle, considerando che il coro è al centro della poesia tragica e che nel coro parla in modo

“eminente” il poeta stesso? Il poetare del cantore è un cercare/trovare, un «trovare supremo» (cfr. HHI 109), che non si attiene all’ente e dice l’essere – lo dice enigmaticamente, nominando il focolare, *hestia*.

La suggestiva lettura heideggeriana dell’*Antigone* è fortemente ontologica, esplicitamente selettiva e parziale, finisce col dimenticare e col sottovalutare completamente la dimensione *etico-affettiva* dell’opera e altre possibili interpretazioni. La stessa insistenza del pensatore tedesco sull’essenza prepolitica della *polis* greca (cfr. HHI 73-80), sul fatto che l’essenza della *polis* non può essere determinata politicamente e che essa è in riferimento all’essenza dell’uomo – la quale si determina a sua volta a partire dalla verità dell’essere – pone sì le basi per un discorso politico alternativo (rispetto ai suoi e ai nostri tempi) assai stimolante, ma non consente a Heidegger di sviluppare come sarebbe stato necessario altri importanti aspetti e spunti (l’ottusità, crudeltà e follia del potere, la corruzione del denaro, il ruolo della coscienza etica in rapporto alla legalità e al potere, il buon uso della ragione, l’arroganza del presunto possesso della verità, le ragioni del cuore, il valore della *pietas*, degli affetti umani e delle «leggi non scritte», etc.) presenti nell’*Antigone*.

6. La questione del divino, la poesia di Hölderlin e il pensiero post-metafisico

6.1 Poesia e religione. Il divino post-metafisico in Hölderlin e Heidegger

Molto si può ancora imparare dall’*entusiasmo* poetico hölderliniano. Come ha sottolineato ancora Mandruzzato nell’*Introduzione* citata (cfr. LI, 34), la prossimità umano/divino cui si è accennato in precedenza è evidenziata anche dal fatto che nella stessa parola tedesca *Begeisterung* (*entusiasmo*) risuona la radice *Geist* (*spirito*), come nel termine greco *enthousiasmos* risuona quella di *theos*.

Lo spirito di Hölderlin è ben diverso dallo «spirito assoluto», dal *Geist* presente nei sistemi filosofici idealistici di Fichte, Schelling e Hegel. Il *Geist* hölderliniano trova il suo esser di casa nell’essere, ma soltanto nella spaesatezza, senza alcuna padronanza s’installa in questa casa.

Nel suo spirito il poeta è un «sacro vaso» (cfr. *Buonaparte*, TL 660-661), colui che è nel contempo felicemente e «follemente», deliziosamente e tragicamente invasato del Dio. Si tratta dello stesso Dio di Platone, per il quale «unicamente sapiente è il Dio» e l’uomo non può che disporsi all’umile ricerca di una verità che non gli apparterrà mai del tutto e della quale, comunque, partecipa, respira l’aria. Ma i «sacri vasi», potendo sostenere solo a tratti la pienezza divina, sono pure molto fragili, deboli (cfr. *Der Weingott*, versi 113-114, TL 864-865), pronti a rompersi facilmente.

In ‘*Wie wenn am Feiertage...*’ (cfr. TL 750-751) la *Begeisterung*, al cospetto della «possente, bella e divina natura» (*die mächtige, die göttlichschöne Natur*), è definita *Allerschaffende* (*di tutto creatrice*) e il poeta, nel vedere venire alla luce il giorno (*Jetzt aber tagts!*), scrive: «was ich sah, das Heilige sei mein Wort» («ciò che ho visto, il sacro, sia la mia parola»).

Il sacro in Hölderlin (cfr. HGR 89-92) è la *heilige Wildniss* (sacra selvatichezza), il *disinteressato* (*das Uneigennützig*), ciò che non rientra nel dominio dell'utile e dell'inutile, la disinteressatezza (*das Uneigennützigkeit*).

Il canto poetico, come opera degli uomini e degli dei, rifonda l'abitare guardando all'Aperto (*wir das Offene schauen*, è scritto in *Brod und Wein*, cfr. PO 134-135), porgendo al popolo il «dono celeste» (*himmlische Gabe*, cfr. TL 752-753) e contrapponendosi consapevolmente a ogni umana *hybris*, «pericolosa più che un incendio» (secondo lo stupendo detto di Eraclito).

È necessario rimeditare e reinterpretare tutto ciò al di fuori del clima e delle tesi dell'organicismo deistico romantico, proprio in vista di quella rifondazione possibile dell'abitare che ci preme.

La stessa interpretazione heideggeriana della poesia hölderliniana, pur penetrante e stimolante come poche altre (lo abbiamo constatato, crediamo, pure in queste pagine), non può a nostro avviso affidarsi semplicemente all'attesa del «dio che viene» e fissarsi nell'appello ai misteriosi «messaggeri divini».

E questo perché, come ha scritto Leonardo Amoroso, «il pensiero di Heidegger vuol essere qualcosa di radicalmente diverso da ogni irrazionalismo neoromantico che, tra vaneggiamenti e vagheggiamenti, cerca di fuggire dalla storia».⁷⁵

Accennando al tema dell'«ultimo Dio» e del rapporto umano/divino nei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* di Heidegger (*Contributi alla filosofia. Dell'evento*, 1936-1938, rimasti inediti e pubblicati solo nel 1989 nell'ambito della *Gesamtausgabe*), come tema indicante, «al di là del dominio produttivistico sulla terra [...] la necessità di un'appartenenza, di una fedeltà, come invocavano sia Hölderlin che Nietzsche, che è stata impedita fin qui dal bisogno di garanzie e compensazioni ultra-terrene», Mario Ruggenini ha sottolineato che l'«ultimo Dio» (*der letzte Gott*) «resta [...] da venire, al di là del Dio metafisico-cristiano, per un'umanità che sia radicalmente capace della propria finitezza. Ma correlativamente questa umanità futura ha bisogno di ritrovare il divino – il segreto della sua assenza – per poter *abitare* di nuovo la terra. [...] il motivo del rapporto dell'esistenza col divino che Heidegger propone nei *Beiträge* e insegue intensamente nella fase conclusiva del suo pensiero (sempre facendosi guidare da Hölderlin), non è solo anti-cristiano (quale risulta almeno nell'inedito) ma anche [...] anti-ateistico. Esso apre la questione del rapporto tra filosofia, cristianesimo e ateismo in termini su cui il pensiero non ha ancora cominciato a interrogarsi».⁷⁶

In effetti sembra che la tematica nietzscheana che si può riassumere nel titolo «morte di Dio» – dove per essa si deve intendere essenzialmente la morte del Dio metafisico –, anziché chiudere il discorso sul divino e sul rapporto umano/divino, lasci aperti molti interrogativi, dubbi e problemi nei quali tuttora ci dibattiamo, talvolta con affanno e incertezza.

Il divino post-metafisico cui si ispirano Hölderlin e Heidegger, libero come è da ogni rigidità e invadenza dogmatica, è aperto a tutti, ai cosiddetti credenti e ai cosiddetti non credenti, in nome della pace, della giustizia, della convivenza, della solidarietà, dell'amore per la verità – una verità che non è un idolo, che nessun uomo e nessuna istituzione possiedono interamente, che viene amata in quanto non posseduta e a cui tendiamo prendendo ad essa parte, respirandone un po' l'aria –, al fine di poter abitare più nobilmente la terra.

Sul divino antidogmatico di Hölderlin ha scritto Mario Pezzella: «Il divino non si configura come immobilità dell'essere permanente, riflesso poi dalla durata inalterabile di una forma: ma nella mobilità dell'evento in cui culmina il divenire di un'epoca, di una singola vita, di un'opera dello spirito. Questo culmine sa al tempo stesso il suo prossimo declino e la nuova apertura di senso che da esso deriva. [...] Come quella dei semidei, la figura di Cristo non ha un significato univoco e non è dogmaticamente immota, ma esprime la tensione dinamica del principio aorgico e di quello organico, e l'esigenza della loro integrazione. Il divino non è una sostanza, ma l'arco teso di una *dynamis*, che indica un percorso, carico di possibili, fra i suoi termini estremi».⁷⁷

Nella interpretazione fortemente simbolica e nient'affatto ortodossa dell'inno *Patmos*, Cristo (in *Der Einzige* fratello di Eracle e Dioniso) incarna l'idea di bellezza del mondo classico, assume l'epiteto tradizionale riservato a Zeus (*der Gewittertragende, il Folgore*), diventa il rappresentante dell'antichità e l'ultimo dei Celesti.⁷⁸ Nella stesura dedicata al langravio di Homburg, Cristo è il *Semidio* (*Halbgott*) vittorioso che, nella prima rielaborazione di *Patmos*, diventa il Negatore che non garantisce certezze, una figura più enigmatica ed emblematica del dolore.

Nella seconda e terza rielaborazione dello stesso inno, l'autore menziona esplicitamente i pericoli di un atteggiamento di fede caratterizzato dal fanatismo e dall'idolatria: «Zu viel aber/ Der Liebe, wo Anbetung ist,/ Ist gefarreich, triffet am meisten» (Troppo però/ dell'amore, quando è preghiera,/ di pericoli è ricco, ferisce il più delle volte», cfr. TL 1192-1193, 1198-1199).

Patmos è, nella prima rielaborazione dell'inno, l'isola della luce (*O Insel des Lichts!*), in quanto da essa si irradia la luce del cristianesimo, ma – fin dalla stesura dedicata al langravio di Homburg – l'assenza/presenza di Dio è tragica («Doch furchtbar ist, wie da und dort/ Unendlich hin zerstreut das Lebende Gott», «ma terribile è come ovunque/ senza fine Dio disperda ciò che vive», TL 320-321; anche in una variante interlineare di *Pane e vino* è scritto che il Dio, il quale si manifesta nella *Wildniß, natura selvaggia*, «divorando mette alla prova la nostra vita», cfr. TL 952-953 e 942-943); il poeta non manca poi di rilevare il peso delle violenze e dei conflitti nella storia del cristianesimo e il fatto che a Cristo si richiamano coloro che vivono nella discordia («più non possono intendersi/ coloro che vissero insieme/ nella memoria», *Patmos*, TL 322-323).

La fuga degli dei dalla vita degli uomini, dalla loro civiltà e dal loro consorzio, determina una crisi radicale e spaventosa del modo di essere e di vivere dell'umanità. Il ritorno degli dei (il «dio che viene») richiede che gli uomini tornino a esperire nei rapporti tra loro, con tutti gli esseri viventi e con la natura lo spirito divino, il suo soffio rigenerante e vitale. Il divino ha senso infatti per Hölderlin in quanto viene percepito e vissuto nel mondo degli uomini per arricchire e ampliare gli orizzonti della loro vita.

Da questo punto di vista il poeta rileva amaramente la distanza abissale fra il Cristo vivente, fervente d'amore a lui caro e il cristianesimo ortodosso e idolatrico, senza spirito e senza cuore dominante nel suo tempo (e ancora nel nostro). Una religiosità dogmatica ridotta alla cieca obbedienza alle istituzioni ecclesiastiche viene esplicitamente rigettata da Hölderlin in *An Landauer* (cfr. TL 872-873).

Significativa è a questo proposito la breve poesia, intensa e vibrante, dedicata da Hölderlin alla figura di Giulio Cesare Vanini (cfr. *Vanini*, PO 34-35 e TL 686-687), il filosofo italiano condannato al rogo per eresia e ateismo nel 1619 a Tolosa. *Vanini* è ricolma di ammirazione/commozione per il filosofo arso vivo e nel contempo di indignazione per la blasfemia e il fanatismo della Inquisizione. L'autore mostra qui le sue evidenti inclinazioni favorevoli al panteismo di matrice spinoziana nel richiamo alla *heilige Natur*, la *sacra natura* tanto amata da Vanini, ma anche ingiustamente livellatrice e dimentica dell'agire umano nel riportare tanto il filosofo quanto i suoi persecutori nella sua «antica pace».

In *Dichterberuf* (*Vocazione del poeta*), Hölderlin prende duramente le distanze da ogni strumentalizzazione umana – così frequente e tenace in ogni epoca storica – del divino, da ogni indebita appropriazione umana di esso, che finisce sempre col piegarlo a esigenze e a interessi «umani, troppo umani»: «Troppo a lungo ciò che è divino fu assoggettato/ all'uso e le forze del cielo screditate, consumate/ le forze benigne, per voluttà, da una stirpe/ furba, ingrata, che si illude di conoscere/ quando l'Eccelso le prepara il campo/ e la luce del giorno e il tuono».⁷⁹

Gli stessi poeti non sono certo al servizio dell' «umano, troppo umano», ma il loro canto è l'espressione dell'appartenenza a ciò che è più alto (*das Höchste*): «Nicht, was wohl sonst des Menschen Geschick und Sorg/ Im Haus und hunter offenem Himmel ist,/ Wenn edler, denn das Wild, der Mann sich/ Wehret und nährt! denn es gilt ein anders,/ Zu Sorg und Dienst den Dichtenden anvertraut!/ Der Höchste, der ists, dem wir geeignet sind,/ Dass näher, immerneu besungen/ Ihn die befreundete Brust vernehme.» («Ma non la sorte dell'uomo o le sue cure/ dentro la casa o sotto aperto cielo,/ anche se delle fiere più nobilmente/ sa nutrirsi e difendersi! Altro importa,/ altro è l'ufficio e la cura dei poeti:/ è all'Altissimo che apparteniamo,/ perché più accosto all'intimo sentire/ ci sia e amico in sempre nuovo cantico.»), PO 92-93, trad. it. leggermente modificata, cfr. anche TL 254-255).

Dopo aver messo in guardia dalla protervia, dalla tentazione del crederci troppo saggi (*Noch ists auch gut, zu weise zu seyn*) e dopo aver insistito sulla vanità/illusorietà della prepotenza umana incapace di vincere le leggi celesti, Hölderlin conclude *Dichterberuf* con un cenno al ringraziamento (*der Dank*) dell'uomo solo – nella sua semplicità priva di astuzia e di armi – davanti al divino, che è di aiuto all'uomo soltanto nella mancanza, nell'assenza, nella impossibilità del possesso.

6.2 Il Dio di Hölderlin, la “gentilezza del cuore” e l'autunno della civiltà

Ora, la mancanza di Dio (*Gottes Fehl*) responsabilizza l'uomo, lo rende consapevole della sua indigenza, debolezza, fragilità e insieme della necessità dell'azione, del valore della propria testimonianza e delle proprie opere.

In un frammento di difficile datazione, Hölderlin s'interroga esplicitamente sul divino, sottolinea il carattere sconosciuto (*unbekannt*) e invisibile (*unsichtbar*) di Dio, che però si manifesta nel volto del cielo, nella collera e nella gloria dei suoi fulmini e tuoni: «Was ist Gott? unbekannt, dennoch/ Voll Eigenschaften ist das Angesicht/ Des Himmels von ihm. Die Blize nemlich/ Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins/ Unsichtbar, schickt es sich in Fremdes. Aber der Donner/ Der Ruhm ist Gottes. Die

Liebe zur Unsterblichkeit/ Das Eigentum auch, wie das unsere,/ ist eines Gottes» («Cos'è Dio? sconosciuto, eppure/ colmo di qualità è il volto/ del cielo, di lui. I fulmini infatti/ la collera sono di un Dio. Quanto più è/ invisibile, si adatta in ciò che è straniero. Ma il tuono/ la gloria è di Dio. L'amore per l'immortalità/ anche la proprietà, come la nostra,/ è di un Dio», TL 1224-1225).

Nelle sue interpretazioni della poesia di Hölderlin, Heidegger insiste particolarmente sulla enigmaticità della questione del divino, sul fatto che quando si parla di dei e di dee in Hölderlin ciò che innanzi tutto emerge è la nostra ignoranza in merito; l'essere filologicamente e storiograficamente eruditi sugli dei del poeta non ci consente infatti automaticamente un rapporto autentico con essi (cfr. HHI 32-33).

Il Dio di Hölderlin – ha sottolineato ancora Heidegger in *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, riprendendo e commentando un passo tratto dalle *Annotazioni su Edipo* – «è nient'altro che tempo», è l'eternità, ma non nel senso dell'eternità come «al di là privo di tempo o ultratemporale» della metafisica (cfr. HGR 60).

Poesia e pensiero pensano il tempo in modo essenziale, astraendo dal modo abituale, prevalente e calcolante di concepire il tempo. Non è però ancora arrivato il tempo per l'epifania del divino, che – come leggiamo in *Die Titanen* – «non tocca i non partecipi», non concerne coloro che si chiudono all'Aperto e che, pur vivendo, sono come ciechi e sordi: «Nicht ist es aber/ Die Zeit. Noch sind sie/ Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende nicht.» («Ma non è il tempo. Ancora sono/ slegati. Il divino non tocca i non partecipi» (PO 258-259).

Nella sua *Storia della letteratura tedesca* (1964), Ladislao Mittner ha osservato acutamente circa il Dio hölderliniano, soffermandosi in particolare sul «silenzio dell'etere» e sulla «teofania vespertina» del poeta tedesco: « Il Padre Etere, dio supremo, in fondo unico, della mitologia hölderliniana, può sembrare, e talora veramente è, Giove, come può anche sembrare il Padre cristiano che è nei cieli; in realtà è l'armonia stessa del cosmo, luce celeste che piove dall'alto per compenetrare di sé tutto il creato e nel momento del crepuscolo sembra fondersi quasi materialmente con la terra. L'inviolabile, profonda armonia dell'etere si manifesta nel suo silenzio, superiore ad ogni parola umana [...]. La 'Stille' pietistica si trasfonde con ciò nella natura e ne diventa il misterioso spirito animatore. [...] Ma poiché la teofania crepuscolare è brevissima, la poesia dell'etere, che sembra poesia di una permanente e gioiosa luminosità, è anche un consapevole, spesso disperato aggrapparsi a quella luce che si manifesta soltanto nella sua fugacità, come luce che si muterà in ombra, e che è già mista ad ombra, che è oramai soltanto ombra. [...] Colmo di gioia fino all'ebbrezza, il poeta sente la fugacità, la quasi illusorietà della gioia e cerca di acuirlo nella consapevolezza della sua fugacità, di fissarla proprio nella sua fugacità. La terra infatti è già oscura, mentre la luce è appena scesa sulla terra; la pienezza della gioia contiene perciò in sé la previsione del dolore con cui la gioia dev'essere scontata, l'attesa della notte oscura e fredda. L'invocazione della teofania vespertina è anche invocazione del tramonto, invocazione della scomparsa della luce».⁸⁰

Riprendendo queste considerazioni di Mittner e commentando l'importante espressione «ein stilles Leben» («una vita quieta») contenuta nel frammento *In lieblicher Bläue...*, Elena Polledri ha osservato sulla *Stille* dei pietisti rielaborata original-

mente da Hölderlin: «La *Stille* è per i pietisti un'esperienza interiore indispensabile per accedere a Dio; essa consiste nella rinuncia alla propria volontà per riunirsi con l'anima al divino. Questo atteggiamento comporta il placarsi di ogni desiderio, un silenzio della volontà, ma non del cuore, che permette la contemplazione e libera l'anima da ogni oscurità. [...] Hölderlin ha rielaborato queste idee in maniera originale. Nella sua opera la *Stille* appare come sinonimo di serenità, misura e pace. Questa qualità è propria della natura, dove ogni frammento risulta in equilibrio perfetto con il Tutto».⁸¹

La *plasmabilità* (*die Bildsamkeit*) di cui parla il poeta svevo, con un cenno essenziale, in *In lieblicher Bläue...* (cfr. TL 346-347) indica il fatto che l'uomo può lasciarsi plasmare e costruire la propria vita, può insomma abitare, a partire dalla bellezza e dalla *Stille* che lo circondano. Così la «gentilezza del cuore» (di *Freundlichkeit am Herzen* si parla ancora nel frammento citato, TL 346-347) avvicina l'uomo al divino, a ciò che è più alto.

Sulla vicinanza e insieme sulla inafferrabilità e *Nichtigkeit* del Dio, all'inizio di *Patmos*, Hölderlin scrive: «Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott» («Vicino/ e difficile ad afferrare è il Dio», PO 216-217, cfr. anche TL 314-315).

Una delle migliori "risposte" a questi versi ci sembra quella data nel XX secolo da Paul Celan nella poesia *Tenebrae* (nel volume di liriche *Sprachgitter, Grata di parole*, 1959): «Nah sind wir, Herr,/ nah und greifbar» («Vicini siamo, Signore,/ vicini e afferrabili»)⁸². In questi versi di Celan vi è infatti tutta la crisi, anche salutare, della teologia novecentesca e sono poste le basi di un rinnovamento profondo della teologia e del pensiero filosofico del XX secolo attraverso il coglimento della fragilità dell'umano e la rimessa in questione della onnipotenza di Dio.

Ora, la mancanza/ assenza di Dio di cui ci parla Hölderlin è ciò che più fa problema e scandalo per il modo di pensare metafisico, che tende a dare per scontata e risolta la questione del divino, inteso dalla metafisica come il super-Ente, l'Ente sommo che, per il tramite storico-culturale ineludibile delle istituzioni ecclesiastiche, ordina e provvede benignamente a ogni cosa, innanzi tutto al destino dell'uomo. Non è qui difficile scorgere un nesso tra metafisica, potere e violenza, la cui presenza e incidenza sono difficilmente sottovalutabili nello sviluppo storico-culturale dell'Occidente.

Il *Dio che viene, der kommende Gott*, in *Pane e vino* è Dioniso,⁸³ il *Dio del vino* (*der Weingott*) proveniente dalla Grecia classica che – come l'angelo della storia ritratto da Klee e interpretato da Walter Benjamin – avanza la sua prospettiva utopica, apre al futuro, rivolgendosi e facendo segno al passato. Dioniso porta *la traccia degli dei fuggiti* (v. 147 di *Brod und Wein: die Spur der entflohenen Götter*) a coloro che sono privi di dei. L'assenza e la fuga degli dei diffondono nell'uomo e nella civiltà desolazione, sconforto, avvilitamento, disperazione, abbruttimento.

Ora, in una variante interlineare di *Pane e vino*, Dioniso «ride trapiantato» (*Dorther kommt und da lachet verpflanzet, der Gott*, TL 940-941) in una nuova civiltà, diversa da quella greca, ma con l'intento di rinnovare l'Esperia. In questo senso «Dioniso è il dio del possibile che si oppone alla cupa *ananke*, al destino ciclico e coattivo».⁸⁴

Il mondo occidentale, l'Esperia, è – come la definisce il poeta in una delle varianti interlineari di *Pane e vino* – la «colonia» (cfr. TL 932-933) da fondare sull'unione con la natura, sui valori della democrazia e della solidarietà. L'evocazione del paesaggio

e del passato greco e mediterraneo, in *Der Archipelagus*, diventa una metafora del giusto rapporto fra il divino, l'umano e la natura che deve caratterizzare l'Esperia, il moderno Occidente, la cui autentica via di salvezza consiste nell'assorbimento dell'influsso positivo della Grecia classica, la *Urvaterland* (*patria originaria*).

Verrà prima o poi «il nostro autunno» (v. 273 di *Der Archipelagus*), il tempo della maturità e della vendemmia per la civiltà. Come ha scritto Giorgio Vigolo nella *Introduzione* alla sua traduzione italiana delle *Poesie* di Hölderlin, qui «l'evocazione della Grecia si rovescia nella profezia della Germania futura» (cfr. PO, C).

La tensione etico-politica e nel contempo religiosa di questi versi di Hölderlin è fortissima e di grande suggestione, ma alla fine di *Der Archipelagus* il poeta non può che rapportarsi al disagio, all'isolamento e alla debolezza personalmente sperimentati in modo bruciante.

Anche nel frammento *In lieblicher Bläue...*, databile probabilmente nei primi anni della residenza del poeta nella torre di Zimmer, a un certo punto Hölderlin scrive: «Myrthen aber giebt es in Griechenland» («I mirti però sono in Grecia», TL 348-349), con cui esprime tutta la sua tristezza, il suo disagio e disincanto, la sua nostalgia per un mondo perduto di bellezza, armonia, virtù, arte e cultura. Il mondo esperico, il moderno Occidente non conosce più questi valori, non è più in grado di riviverli e farli propri.

6.3 La poesia fluviale e gli Halbgötter

Si ha la netta impressione che lo stesso Hölderlin proceda per tentativi e attraverso molti dubbi e domande lungo il terreno arduo e altamente problematico della sua ricerca sul divino e sul rapporto umano-divino. Un esempio assai significativo, a questo proposito, è costituito dalla questione dei semidei. Leggiamo i versi 135-138 di *Der Rhein*: «Halbgötter denk' ich jetzt, / Und kennen muss ich die Theuern, / Weil oft ihr Leben so / Die sehrende Brust mir beweget» («Semidei ora penso, / e conoscere devo quei cari, / poiché spesso la loro vita / mi ha commosso il petto che anela», TL 336-337).

Semidei sono in Hölderlin, fra gli altri, Cristo, Rousseau, il Reno (sul quale, giocando sulla omofonia di *Rhein* e *rein*, il poeta scrive nei versi 46-47 di *Der Rhein*: «Ein Rätsel ist Reinent sprungenes. Auch / Der Gesang kaum darf es enthüllen», «È un enigma ciò che puro sgorga. Anche / il canto non può rivelarlo», cfr. TL 330-331).

Sugli *Halbgötter* di Hölderlin, nel corso universitario del 1934-1935 *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* Heidegger osserva che essi sono il centro mediatore tra gli dei e gli uomini. Secondo il filosofo, il poeta pensa l'essere dei semidei (pensa *i* semidei e *non ai* semidei) e con-patisce il loro patire, nel quale è ravvisabile il patire dell'essere stesso (cfr. HGR 192-195). Il pensiero dei semidei è dunque istituzione dell'essere, a partire da cui soltanto si dà l'essere degli dei e dei mortali. I semidei sono l'*insurrezione* (*Aufruhr*) dell'essere umano, hanno il compito di risvegliare negli uomini il senso della loro passione e delle loro più alte possibilità di vita (cfr. HGR 190).

La stessa essenza e vocazione del poeta consiste nello stare fra uomini e dei. Il canto, infatti, deve testimoniare di entrambi e il poeta deve mediare fra essi, cantando in

riferimento all'ascolto dell'origine (*Ursprung*), ascolto che è un patire (*Leiden*), ossia l'essere del semidio. L'ascolto «che tiene testa» è l'ascolto poetico che rimane nella vicinanza all'origine (cfr. HGR 212-213).

Ma anche il canto non può del tutto svelare l'enigma e il dire del poeta è svelante e velante insieme. Vi è una «cecità suprema», una peculiare mancanza di direzione, un non sapere dove andare, una inesperienza dei semidei, ma la loro lontananza da ogni *ratio* calcolante e da ogni volontà di dominio è per tutti una grande ricchezza (cfr. HGR 220-224).

Nella prima parte del corso di lezioni del semestre estivo del 1942 *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, in polemica con l'interpretazione metafisica dell'arte, Heidegger considera la poesia innica di Hölderlin come la poesia dell'essenza dei fiumi e fa notare che non vi è solo un rapporto dei fiumi col tempo, ma che i fiumi – definiti in *Stimme des Volks* (*Voce del popolo*) «dileguanti» e «colmi di presagio» (cfr. TL 258-259 e HHI 14-15) – sono essi stessi tempo, non sono immagini e segni per altro, rinviati all'ambito spirituale-sovrasensibile della tradizione metafisica platonico-cristiana.

Heidegger osserva (cfr. HHI 38) che Hölderlin usa non casualmente espressioni come *Strom der Zeit* (*fiume del tempo*), «tempo straripante» e «fiume straripante», in un modo che si contrappone al pensiero calcolante della tecnica odierna che mira al dominio umano, vuole soltanto conquistare lo spazio e sfruttare il tempo.

Mettere in poesia i fiumi significa per Hölderlin, nell'interpretazione heideggeriana, mettere in poesia la località/transitorietà dell'uomo storico. Lo «spirito fluviale» (l'essenza dei fiumi) è l'*estraneo* che strappa l'uomo alla propria volontà di autoassicurazione illimitata, alle sue tranquillizzanti certezze, per ricondurlo a un centro fuori di sé e renderlo così eccentrico. L'essenza del fiume è il passaggio (*Wanderung*), ma non nel senso del passaggio cristiano dal mondo terreno alla salvezza eterna, piuttosto è la transitorietà (*Wanderschaft*) intesa come «transitorietà del farsi-di-casa dell'uomo storico su questa terra» (cfr. HHI 32).

Nella poesia fluviale di Hölderlin lo spirito poetico fa l'esperienza della spaesatezza e cerca di dire il sacro. Il poeta non parte innanzi tutto dalla propria soggettività e nemmeno l'assolutizza; stando fra uomini e dei, egli stesso è un semidio, per il quale l'abitare «scaturisce dal farsi-di-casa nell'esser-spaesato» (HHI 126). Il «farsi-di-casa» deriva infatti proprio dall'esser-spaesato e quest'ultimo è proprio ciò che è da poetare.

I poeti sono *mit-teilende Zeichen* (cfr. HHI 142), segni che consentono e stabiliscono la comunicazione fra l'umano e il divino. Ora, secondo l'interpretazione heideggeriana, nella poesia fluviale di Hölderlin i fiumi sono intesi come i poeti che fondano l'abitare dei mortali. I poeti sono chiamati alla parola, a essere un segno enigmatico – è l'enigma di chi non è un Dio, ma non è solo un uomo – che indica e insieme nasconde ciò che è da poetare. Il poeta è un segno che patisce il poetato, sopporta il peso della domanda circa ciò che noi siamo e ciò che il mondo è.

Il peculiare *Mut* (animo, coraggio) del poeta consiste nell'esprimere in parola il destino, nel dire ciò che viene, ciò che è già passato e ciò che vede arrivare. Egli, nel rapportarsi e nel nominare l'essere, il sacro, gli dei (che senza di lui rimangono senza sentimento e calore), lascia che si mostri il «tratto celeste».

Concependo Cristo come un *Halbgott*, volgendo le spalle al «Dio-monarca della Bibbia» e al Dio personale del cristianesimo, Hölderlin – secondo quanto ha rilevato Küng in *Dichtung und Religion* – ha gettato le basi «per una nuova comprensione di Dio, che farà sentire i suoi effetti fino a Teilhard e Whitehead: Dio, la divinità – o comunque si voglia chiamare la realtà realissima prima e ultima – non deve essere più pensata in modo ingenuo-antropologico come un Dio *sopra* di noi, in un cielo fisico. Ma nemmeno in modo illuministico-deistico come un Dio *al di fuori* del mondo, in un al-di-là meta-fisico. Adeguato è solo pensare Dio *in* questo mondo e questo mondo *in* Dio; l'infinito *nel* finito, la trascendenza *nell'*immanenza, l'assoluto *nel* relativo. Dio, la divinità quindi, come la realtà onniabbracciante, onnicompennetrante nel cuore delle cose, nell'uomo, in tutto il mondo. Non potrà che seguirne un sentimento molto diverso della vita, della natura e dell'io». ⁸⁵

Infatti l'io hölderliniano è radicalmente diverso dall'io di Fichte che pone il suo opposto nella passività del Non-Io, concepisce il Non-Io come limite naturale da superare per potenziare indefinitamente sé stesso, la propria libertà e si pone come scopo il dominio razionale dell'uomo sulla natura, l'imposizione del pensiero calcolante e della *Kultur* occidentale a livello planetario.

L'io hölderliniano è, all'opposto di quello fichtiano, un io che ha depresso ogni egomania e ogni ego-centrismo, colmo e traboccante della ricchezza del mondo, degli altri e delle cose, compennetrato delle forze naturali, del soffio divino, dello spirito di una verità che lo supera e lo comprende nel contempo. È l'io del poeta che si pone al servizio della verità, muta l'atteggiamento di dominio e di superiorità, ri-nasce, ossia muore alla vecchia vita per rinascere a vita nuova, ricerca la *metanoia*, la conversione alla condivisione, al *cuore nuovo*, alla vita buona e felice.

6.4 Poesia e pensiero post-metafisico nel tempo di privazione

Alla luce di tutto ciò, resta per noi sconvolgente dover constatare quanto la presente situazione storica si accanisca a ignorare e a smentire il carattere stimolante e il nocciolo di verità contenuti nel dire fondante della poesia hölderliniana e nel pensiero post-metafisico. Tale verità consiste nell'indicare essenzialmente la *condizione* dell'uomo e il *problema* della sua dignità di mortale.

L'essenza dell'uomo è largamente degradata e svilita, la dignità non viene pienamente riconosciuta. L'uomo, per lo più, è ancor oggi lontano dall'essere quel *calice* capace di accogliere il nettare del cielo, di cui parla Hölderlin. L'essere umano oggi tende a essere considerato come mero funzionario degli apparati, *Menschenmaterial* (una triste espressione inaugurata dai nazisti, ma che conosce una nuova fortuna nel diverso contesto storico-epocale odierno), materia prima, anzi la principale delle materie prime, da sfruttare e da impiegare illimitatamente come risorsa produttiva nel sistema dato.

Troppo presi nel vortice rumoroso del vuoto «dinamismo del giorno», noi non sappiamo più ascoltare le parole dei poeti. Nessun fruttuoso abitare ci sarà possibile senza rimettere in discussione il divorzio fra la vita e la cultura, senza attingere ai tesori culturali del passato. L'uomo dimentico di essi costruirà un futuro squallido, se pure vi sarà ancora per lui futuro.

Se essere uomo significa essere sulla terra come mortale/viandante, abitare il pianeta insieme agli altri animali, il canto poetico è il canto dell'abitare dell'uomo, che è già da sempre un trattenersi presso le cose del mondo. Il canto non è ossessionato dalla morte, anche se non può mai prescindere da essa. Il poeta è un viandante che parla agli altri viandanti nella forma del canto, della verità espressa con ritmo. Anziché utopista e sognatore astratto, il poeta è il vero realista – contro il senso prevalente del realismo cinico-opportunistico –, perché prende sul serio la realtà e cerca di soppesarla, salvaguardandola nel suo essere.

Per il poeta, che canta col cuore puro, la parola non si spreca e non si confonde col chiacchiericcio che non nomina col loro peso, rango e valore le cose del mondo che mondeggia. Il cantore canta a partire dall'incanto del mondo, dal riconoscimento delle sue luci e delle sue ombre, del suo incredibile *multiversum*, della ricchezza, molteplicità e contraddittorietà dell'esperienza umana.

Il cantore è il viaggiatore esperto tanto delle desertiche lande battute dal più gelido vento, quanto dei prati più rigogliosi e profumati, per il quale davvero imperdonabile – come scrive Hölderlin nella strofe *Das Unverzeihliche* (*L'imperdonabile*) – è turbare la pace di coloro che si amano: «Wenn ihr Freunde vergeßt, wenn ihr den Künstler höhnt,/ Und den tieferen Geist klein und gemein versteht,/ Gott vergiebt es, doch stört nur/ Nie den Frieden der Liebenden» («Se dimenticate gli amici, se irridete l'artista,/ e involgarite lo spirito più profondo,/ Dio vi perdoni, purché mai turbiate/ degli amanti la pace», cfr. TL 130-131 e LI,I, 242-243).

A tale viaggiatore si aprono nuovi orizzonti, degne avventure: allora soltanto, col Rilke delle *Duineser Elegien* (*Elegie duinesi*, 1923), potremo dire che «Hiersein ist herrlich» («Essere qui è magnifico»).⁸⁶ Noi dobbiamo però ancora imparare ad *ascoltare* e a *meditare* le parole dei poeti.

Nel tempo della privazione e della povertà mascherata dall'opulenza del mondo mercificato, il riconoscimento e svelamento della povertà da parte del dire poetico può costituire la base di una ricchezza reale inestimabile. Sottolineiamo però qui con forza il mero carattere di *possibilità* di tutto ciò, perché nell'attuale situazione storico-culturale risulta purtroppo difficile scorgere segni reali e non illusori di inversione di tendenza.

Nel senso indicato la poesia è fondazione (*Stiftung*), ma come tale non ammette alcun Fondamento (*Grund*) tradizionale, anzi è insieme fondazione e sfondamento, fondazione indissolubilmente legata all'*Abgrund*, alla fragilità e precarietà dell'essere umano.

Rileva Fabio Polidori a questo proposito: «Attraverso il poetico Heidegger pensa l'apertura: la fondazione poetica è *Stiftung*, ossia istituzione di un mondo; ma l'apertura è anche custodia della zona d'ombra, così come la *Stiftung* poetica non abbandona la propria 'terrestrità', il ritrarsi del fondamento come venir meno del linguaggio, ma la 'rammemora' indefinitamente, portandola in sé».⁸⁷

Pensatori e poeti, come abbiamo già detto ricorrendo ai versi di Hölderlin, abitano vicinissimi su monti separati. Vi è un amore – una passione, una cura – peculiare dei poeti e dei pensatori: il mettersi al servizio della parola, del dire essenziale, più dicente. Al servizio di ciò che ci viene come donato, che non è nostro possesso e ci richiede, ci reclama, ci giunge come una sorpresa felice, inaspettata, ricca di enigmi

e complicazioni: qualcosa che ci supera incommensurabilmente e purtuttavia ha bisogno di noi.

Come scrive Heidegger in *Aus der Erfahrung des Denkens*: «Wir kommen nie zu Gedanken./ Sie kommen zu uns» («Non giungiamo mai ai pensieri./ Essi giungono a noi», PP 150-151). Prima di Heidegger, nelle sue *Zahme Xenien* aveva scritto Goethe sul dono del pensiero: «Ja das ist das rechte Gleis,/ Daß man nicht weiß/ Was man denkt,/ Wenn man denkt;/ Alles ist als wie geschenkt» («Sì, questa è la via giusta:/ che non si sa/ cosa si pensa,/ quando si pensa:/ tutto è come donato»).⁸⁸

L'unica vera *fedeltà* dei poeti e dei pensatori consiste nell'estrema dedizione e disponibilità al servizio della parola, a un compito inesauribile. Tradire questa fedeltà è il vero e più grave peccato.

Poesia e pensiero tendono entrambi a salvaguardare l'umanità dell'uomo, il coseggiare della cosa, il mondeggiare del mondo e sono due aspetti diversi del dire più dicente, della medesima grandezza e nobiltà umana. Essi fanno cenno verso l'Uno-Tutto, l'Aperto, nel cui ambito si dà la possibilità dell'abitare dignitoso dei mortali. Come origine e meta nel contempo, l'Aperto è per i viandanti fonte, scaturigine, promessa di vita e di morte.

Col termine pensiero non intendiamo qui il filosofare della logica – le cui operazioni finiscono con l'assolutizzare e col porre come fondamento l'abilità calcolante del pensiero umano – e della metafisica – sia della metafisica classica sia della metafisica umanistico-razionalistica odierna, che installa l'uomo, con la sua volontà di potenza scientifico-tecnologica, economico-politica e militare, al centro del reale.

Il pensiero post-metafisico – come pensiero di una nuova collocazione dell'uomo e di tutte le cose nell'Aperto, nell'Uno-Tutto incommensurabile e inafferrabile – cerca di pensare l'uomo, gli altri animali, le cose, il mondo in modo libero dal linguaggio metafisico oggettivante e dalla volontà di dominio della ratio strumentale-calcolante. Esso – nel suo tentativo di presa di distanza tanto dalla forma metafisica e dogmatica del pensiero quanto dalle varie forme di pensiero relativistico e debole – è solo una delle possibilità del pensiero ed è per giunta una possibilità oggi per lo più inavvertita o scarsamente praticata.

Pensiero e poesia, nella loro essenza, sollecitano a riscoprire le nuove possibilità dell'abitare e dell'uomo inteso come ospite, viandante, via via soggiornante a partire da una cultura e da un'etica del limite e della responsabilità, della misura e del destino.

6.5 *Il canto, il dono e la cometa*

Nelle sue lezioni del semestre estivo 1942 dedicate all'inno *Der Ister* di Hölderlin, Heidegger osserva che il componimento si apre con un chiamare: *Jetzt komme, Feuer!* (cfr. TL 1216-1217 e HHI 10-12). I poeti invocano, chiamano, ma – sottolinea Heidegger – sono in realtà i chiamati (*Berufene*). Il chiamare dei chiamati è la poesia. La vocazione (*Berufung*) dei poeti è il canto e la poesia è la risposta alla chiamata (*Ruf*).⁸⁹ Occorre esser pronti alla chiamata, in ascolto. La chiamata sorge a partire da quella che è la condizione umana, dalla *Geworfenheit* e dalla *Unheimlichkeit*. La parola dei poeti qui è un ascolto che è anche un risveglio (*Aufruf*), è un richiamo (*Anruf*)

al silenzio di sé che fa ammutolire le chiacchiere della vita inautentica, del Man. La comprensione della chiamata apre l'esserci alla spaesatezza, alla comprensione del nostro più proprio Seinkönnen.

Scriva Hölderlin nei versi 9-10 di *Der Ister*: «lange haben/ Das Schikliche wir gesucht» («a lungo abbiamo/ cercato ciò che è destinato», TL 1216-1217). Das Schikliche (dal verbo schicken, inviare), ciò che è destinato viene cercato dal poeta nel canto.

Se ascoltato, il canto risveglia i cuori, ridesta la vita dei mortali, li esorta al rinnovamento del senso del mondo e delle pratiche dell'abitare.

Il poeta è anche e soprattutto l'uomo della bellezza e della ricchezza autentiche del mondo, il quale s'avvede dei tesori nascosti e perduti, delle miserie e dell'immenso dolore del mondo, delle possibilità a noi dischiuse. Egli, cantando, soffre e gioisce per sé stesso e per tutti.

Come cantore, è un segno che fa cenno verso ciò che ci è proprio, nella direzione di ciò che non è solo da pensare e da contemplare, ma anche da fruire e da vivere in modo più compiuto. Il suo è il lucido e appassionato canto del grande cuore che rifonda l'abitare dei mortali, invitati a dare il meglio di sé nell'amore.

Hölderlin ci appare come uno dei grandi poeti che ci aspettano nell'avvenire, se vi sarà per l'umanità un avvenire. Di «memoria del futuro» o di un «futuro in cui torna la forza della memoria» parla anche, a proposito della produzione di questo cantore, Andrea Zanzotto in uno scritto assai suggestivo.⁹⁰

Hölderlin – che pure ha definito sé stesso ein Scheidender, uno che si accomiata e che ha vissuto molte sconfitte e dolorose separazioni – ha qualcosa dell'antico sapiente-veggente, è un Seher, un poeta del futuro, non nel senso che cerca di predeterminarne le linee in modo arbitrario e presuntuoso, ma – come ha scritto H.G. Gadamer – nel senso che «tenta di leggere i segni di ciò-che-viene perché conosce ciò che è stato – e come esso sempre è. [...] Egli non conosce futuro e passato, come il veggente antico, perché lo straordinario sapere del veggente include tutta la realtà, ma perché per la forza del suo cuore il passato si tramuta in avvenire. Il simbolo della notte, della tenebra tra giorno passato e futuro, indica questa situazione storica del poeta che è per lui privazione e abbondanza al tempo stesso. Egli non legge, come fa il sapiente di una sapienza derivata da dio, i segni di un qualche futuro, nascosto agli altri e che tuttavia è necessario conoscere. L'avvenire che egli vede non è l'accadere ancora nascosto di un tempo ancora assente. Sarebbe un malinteso voler comprendere e fare proprio il suo messaggio poetico come 'esplorazione del futuro'. L'avvenire che egli annuncia non è assolutamente qualcosa di buono o cattivo inviatoci dagli dei, ma è il ritorno degli dei stessi che non accade altrimenti se non in quanto appello del poeta (e nella sua risonanza nel cuore del popolo).

Il veggente è pertanto abbandonato insieme al suo sapere nella più estrema incertezza».⁹¹

Più volte Heidegger, nei suoi numerosi scritti dedicati a Hölderlin, si è augurato l'avvento di un tempo in cui il canto del grande poeta sarà finalmente e veramente ascoltato. Se verrà mai un giorno siffatto, noi non potremo fare a meno delle «annotazioni» del pensatore tedesco alla poesia di Hölderlin, ma nel contempo non potremo fermarci ad esse. Immense sono infatti la bellezza e la ricchezza del canto del poeta svevo.

Hölderlin è il poeta che voleva essere per noi come una cometa; egli scrive infatti nel frammento *In lieblicher Bläue...*: «Möcht' ich ein Komet seyn? Ich glaube. Denn sie haben die Schnelligkeit der Vögel; sie blühen an Feuer, und sind wie Kinder an Reinheit. Größeres zu wünschen, kann nicht des Menschen Natur sich vermessen» («Vorrei essere una cometa? Io credo. Giacché hanno la rapidità degli uccelli; fioriscono al fuoco e sono come fanciulli nella purezza. Desiderare qualcosa di più grande la natura umana non può ardire», TL 348-349, trad. it. leggermente modificata).

Nell'*Hyperion* aveva già scritto: «Eines zu seyn mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel der Menschen».⁹² Egli esprime probabilmente qui il senso dell'unità profonda col Tutto e nel contempo l'aspirazione ad una vita più alta, degna, autentica.

Il poeta svevo ha preso commiato da noi per ritornare. Questo ritorno è favorito dalla estrema fertilità e dalla inesauribilità del suo dire poetico-pensante. Nessun commento e nessuna interpretazione della sua poesia potranno mai soddisfare del tutto.

Come ha rilevato Remo Bodei, sia davanti ai frammenti teorici sia davanti alla produzione poetica di Hölderlin, proviamo sempre la «strana sensazione» di trovarci di fronte «a ineguagliati capolavori di indecifrabile trasparenza e di enigmatica bellezza».

Anche dopo il primo serio confronto con essi, il paradosso non scompare. Continua anzi ad avvitarsi su sé stesso, attenuandosi e acuendosi a un tempo. Infatti, proprio nel momento in cui si configurano progressivamente più ampie cornici di intelligibilità, i testi sembrano dispettosamente compiere una marcia indietro rispetto al lettore, per meglio attestarsi nella difesa mobile di altri inespugnabili nuclei di senso».⁹³

Il dire di Hölderlin è come una fonte sempre zampillante di acqua pura e fresca, a cui non cessiamo e non cesseremo mai di abbeverarci.

Ma la poesia è ancora per noi un dono? Noi riusciamo e riusciremo ancora, nel nostro tempo del «pericolo estremo» e della folle corsa chiamata progresso, nella nostra civiltà consumistica e scientifico-tecnologica, ad ascoltare e a meditare le parole dei nostri grandi poeti, la forza e l'incanto del loro cuore?

Piacenza, marzo 1991- giugno 2007

Note

- ¹ Cfr. M. Heidegger, *Perché i poeti?* (1946), in *Sentieri interrotti (Holzwege, 1950, d'ora in poi cit. nel testo con la sigla HW e il numero di pagina a seguire)*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 247-249.
- ² Sono questi i temi di opere di Günther Anders, ancora per noi da meditare attentamente, come *Die Antiquiertheit des Menschen I. Ueber die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956, trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, con un saggio introduttivo di C. Preve, Bollati Boringhieri, Torino 2003) e *Die Antiquiertheit des Menschen II. Ueber die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980, trad. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).
- ³ F. Hölderlin, *Poesie* (d'ora in poi citato con la sigla PO), "Introduzione" e a cura di G. Vigolo, Arnoldo Mondadori, Milano 1986, pp. 258-259. Cfr. anche F. Hölderlin, *Tutte le liriche* (d'ora in poi riportato con la sigla TL), a cura e con un saggio introduttivo di L. Reitani, con uno scritto di A. Zanzotto, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, pp. 978-979.
- ⁴ Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, "Nota introduttiva" di C. Cases, Einaudi, Torino 1972, vol. II, p. 1046.
- ⁵ Cfr. l' "Introduzione" di F. Rella a F. Hölderlin, *Edipo il Tiranno*, a cura di T. Cavallo, Feltrinelli, Milano 1991, p. 31. Come mai Hölderlin progettò di tradurre tutte le tragedie di Sofocle? Risponde Tomaso Cavallo nella sua "Postfazione" a *Edipo il Tiranno*: "Tradurre Sofocle equivale (...) per Hölderlin a ricondurre i Greci a quell'Oriente, a quel *pathos* da essi trascurato e, al tempo stesso, condurre i tedeschi a conquistarsi quell'altro polo della dialettica della cultura - il fuoco del cielo, l'entusiasmo - che ad essi, tutto ordine e intelletto, manca." (p. 253).
- ⁶ Cit. in M. Heidegger, *'...poeticamente abita l'uomo...'* (1951), in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976-1980, p. 129. Preferiamo questa traduzione a quella proposta in F. Hölderlin, *Le liriche* (d'ora in poi cit. con la sigla LI), a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, tomo I, pp. 412-413: "Essere unità è divino e buono. Da dove viene allora il/ malanno umano, essere soltanto uno e una cosa?". Cfr. anche TL 772-773.
- ⁷ E. Polledri, "Friedrich Hölderlin: i classici, la tragedia della storia e il superamento del tragico", in F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, a cura di L. Balbiani e E. Polledri, Bompiani, Milano 2003, p. V.
- ⁸ Cfr. F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, a cura di C. Lievi e I. Perini Bianchi, Einaudi, Torino 1990, pp. 94-99. Cfr. anche F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, a cura di L. Balbiani e E. Polledri, Bompiani, Milano 2003. Su "L'Empedocle di Hölderlin", cfr. tra l'altro M. Kommerell, *Il poeta e l'indicibile*, a cura di G. Agamben, trad. it. di G. Giometti, Marietti, Genova 1991, pp. 47-69.
- ⁹ F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia* (d'ora in poi citato con la sigla HY), a cura di G. V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 1987, p. 95.
- ¹⁰ Cfr. PO, pp.236-237 (trad. modificata) e L. Amoroso, *Le 'Erläuterungen' di Heidegger alla poesia di Hölderlin, "aut aut" n.234*, novembre-dicembre 1989, fascicolo monografico dedicato a *Heidegger e la poesia (1)*, p. 67.
- ¹¹ Cfr. il saggio heideggeriano (1943) *'Heimkunft. An die Verwandten'* (*Arrivo a casa. Ai miei familiari*), in M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, ediz. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 36.
- ¹² J. W. Goethe, *Xenie miti*, in *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, trad. it. di M. T. Giannelli, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, vol. I, tomo II, pp. 1246-1247.
- ¹³ R. Giannone, "Romantik e inquietudine sacrale", in *Abitare la frontiera. Il moderno e lo spazio dei possibili*, a cura di F. Rella, Cluva, Venezia 1985, pp. 19-20.
- ¹⁴ R. Bodei, "Hölderlin: la filosofia e il tragico", in F. Hölderlin, *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1989, p. 23 e p. 67.
- ¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'* (1934-1935), a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, pp. 186-187.
- ¹⁶ J.W. Goethe, *Xenie*, in *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, trad. it. di M. T. Giannelli, Arnoldo Mondadori, Milano 1994, vol.II, tomo I, pp. 624-625.
- ¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 207. Cfr. anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Arnoldo Mondadori, Milano 2006, pp. 482-483.
- ¹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, cit., p. 207.
- ¹⁹ Cfr. *Im Walde (Nella foresta)*, LI, II, 488-489, TL 756-757; M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), *Hölderlin e l'essenza della poesia*, ne *La poesia di Hölderlin*, cit., pp. 39-58; F. Sossi, *La passione dell'eccesso. Nota a Blanchot, "aut aut" n. 234*, cit., pp. 36-37.
- ²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'* (1934-1935), a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, pp. 65-69.
- ²¹ L. Amoroso, *Le 'Erläuterungen' di Heidegger alla poesia di Hölderlin*, cit., p.70. Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.
- ²² Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., pp. 46-49 e PO 178-179. A partire da questi versi Eugenio Borgna sviluppa stimolanti riflessioni tra filosofia e psichiatria nel suo libro *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 1992, Parte IV: "Noi siamo un colloquio", pp. 163-186.
- ²³ W. Stevens, *Notes Toward a Supreme Fiction* (1942), trad. it. *Note verso la finzione suprema*, a cura di N. Fusini, Arsenal, Venezia 1987, pp.62-63. Per un approccio più approfondito alla poesia stevensiana, cfr. F. Toscani, *Progetto umano e 'progetto del sole'. La meditazione poetica di Wallace Stevens, "Nuova Corrente" n.123*, Tilgher-Genova, gennaio-giugno 1999, pp. 5-42.
- ²⁴ W. Stevens, *Note verso la finzione suprema*, cit., pp. 64-65.

- ²⁵ W. Stevens, *Il mondo come meditazione. Ultime poesie 1950-1955* (d'ora in poi cit. con la sigla MM), a cura di M. Bacigalupo, Acquario-Guanda, Palermo-Parma 1986, p. 14.
- ²⁶ J.W. Goethe, *Motti proverbiali*, in *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, trad. it. di M. T. Giannelli, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, vol. I, tomo I, pp. 836-837.
- ²⁷ Sono versi tratti dalle poesie *Grodek* e *In un antico libro di memorie*, in G. Trakl, *Le poesie*, trad. it. di V. degli Alberti e E. Innerkofler, "Prefazione" di C. Magris, "Introduzione" di M. Caput e M. C. Foi, Garzanti, Milano 1983, pp. 322-323 e 80-81.
- ²⁸ Sul tema s'interroga anche G. Zaccaria nel suo libro *Hölderlin e il tempo di povertà. Un seminario sull'enigma della poesia*, Ibis, Como-Pavia 2000.
- ²⁹ PO 216-217 (trad. it. leggermente modificata). Cfr. anche TL 314-315. Questi versi ricordano *Romani* 5,20: "Dove abbondò il peccato, là sovrabbondò la grazia". Si veda anche Nietzsche: "Il deserto cresce: guai a colui che alberga deserti!" (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano 1985, p.342). Ma in *Patmos* di Hölderlin va meditato attentamente anche l'inizio: "Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott" ("Vicino/ e difficile ad afferrare è il Dio", PO 216-217).
- ³⁰ Cfr. J. Moltmann, *Im Gespräch mit Ernst Bloch. Eine theologische Wegbegleitung* (1976), trad. it. a cura di G. Cunico, *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia 1979.
- ³¹ Cfr. W. Jens, " '...e guarda la pace' ", in H. Küng- W. Jens, *Poesia e religione*, trad. it. di R. Garaventa, Marietti, Genova 1989, pp. 133-135.
- ³² TL 346-347 (trad. it. leggermente modificata). A commento di questi versi si vedano, fra gli altri, M. Heidegger, '...poeticamente abita l'uomo...' (1951), in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138 ed E. Polledri, *Friedrich Hölderlin: 'In lieblicher Bläue'. L'inno della Torre - Summa di un'esistenza*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1996 che, facendo riferimento alle tesi espresse da Virgilio Melchiorre nel suo libro *L'immaginazione simbolica. Saggio di antropologia filosofica* (I.S.U. Università Cattolica, Milano 1988), propone una lettura fortemente simbolica dell'abitare poetico. Cfr. anche "Poeticamente abita l'uomo", in P. A. Rovatti, *Guardare ascoltando. Filosofia e metafora*, Bompiani, Milano 2003, pp. 30-40, tuttavia molto più attento al pensiero heideggeriano che alla poesia di Hölderlin.
- ³³ M. Heidegger, '...poeticamente abita l'uomo...' , cit., p.136. Cfr. anche pp. 131-134.
- ³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 90.
- ³⁵ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., p.100. Cfr. anche M. Heidegger, *Das Ding (La cosa)*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 119.
- ³⁶ Per un approfondimento di questi aspetti, rinvio al mio scritto "Il pensiero vissuto. Lettera su umanismo, antiumanismo e nichilismo nel pensiero contemporaneo", in L. Grecchi, *Corrispondenze di metafisica umanistica con Federico Bordonaro, Giuseppe Bailone, Franco Soldani, Franco Toscani, Alberto Giovanni Biuso*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 94-103. Tale scritto va compreso e collocato all'interno di un vivace e intenso scambio epistolare con Luca Grecchi attorno al tema "Su Heidegger e sul sistema in filosofia" (pp. 77-115).
- ³⁷ Cfr. P. A. Rovatti, *Guardare ascoltando. Filosofia e metafora*, cit., pp. 39-40.
- ³⁸ H. Küng, "La religione come riconciliazione di antichità classica e cristianesimo", in H. Küng- W. Jens, *Poesia e religione*, trad. it. di R. Garaventa, Marietti, Genova 1989, p. 119.
- ³⁹ M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, con un saggio introduttivo di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 27-28.
- ⁴⁰ Cfr. F. Hölderlin, *Poesie della torre*, a cura di M. Schneider, trad. it. di G. Celati e G. Messori, Feltrinelli, Milano 1993. Sulle *Turmgedichte* si veda fra l'altro TL 1226-1279 e PO 283-291.
- ⁴¹ G. Trakl, *op. cit.*, pp. 110-111 e 14-15.
- ⁴² Su tale "professione di fede" cfr. D. Carosso, *Il comunismo degli spiriti. Forma e storia in un frammento di Hölderlin*, Donzelli, Roma 1995, pp. 20-22.
- ⁴³ Cfr. *Maria Zambrano*, a cura di C. Ferrucci, in "Leggere" n. 27, dicembre-gennaio 1990-1991, p. 28.
- ⁴⁴ J. W. Goethe, *Xenie miti*, in *Tutte le poesie*, a cura di R. Fertonani con la collaborazione di E. Ganni, trad. it. di M. T. Giannelli, Arnoldo Mondadori, Milano 1989, vol. I, tomo II, pp.1270-1271.
- ⁴⁵ J. W. Goethe, *Xenie miti*, cit., pp. 1242-1243.
- ⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Poscritto a 'Che cos'è metafisica?'* (1943), in *Segnavia*, a cura di F.-W. von Hermann, ediz. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p.266 e Id., *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno' (1934-1935)*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, pp.58-59. Cfr. anche PO 216-219, TL 314-315 e L. Amoroso, *Le 'Erläuterungen' di Heidegger alla poesia di Hölderlin*, cit., pp. 72-73.
- ⁴⁷ Cfr. R. Musil, *Diari 1899-1941*, a cura di A. Frisé, "Introduzione" e trad. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1980, vol. I, pp. 236-238.
- ⁴⁸ Sul "pensiero poetante" si veda fra l'altro A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1984. Sui temi del "pensiero poetante" e del rapporto Hölderlin-Leopardi si veda fra l'altro: E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 e Id., *Fuoco celeste per i figli della Terra*, "Corriere della Sera", 1° dicembre 2001; E. Polledri, " '...e profondissima quiete/ Io nel pensiero mi fingo'. Friedrich Hölderlin e Giacomo Leopardi", in *Insegnare Leopardi nella cultura europea*, a cura di C. Assenza e M. Scala, Quaderno del MIUR-IRRE Marche 5, MIUR, Roma 2006, pp. 73-104; T. Salari, *Sotto il vulcano. Studi su Leopardi e altro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 15, 40, 55, 62,106-109.
- ⁴⁹ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, p. 29.
- ⁵⁰ B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, cit., p. 41. Cfr. anche pp. 3, 33, 39.
- ⁵¹ Sull'arte intesa come via di conoscenza, forma di sapere, principio di comprensione e trasformazione del mondo si veda fra l'altro S. Zecchi, *La bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- ⁵² Cfr. M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos*, trad. it. di F. Camera, Mursia, Milano 1993, pp. 139-141.

- ⁵³ G. Trakl, *Le poesie*, cit., pp. 236-237.
- ⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, 'Andenken', ('Rammemorazione', 1943), ne *La poesia di Hölderlin*, cit., pp.148-152. Dal problema dell'origine così interpretato, può essere pensato anche il problema della meta, del futuro: "L'inizio resta come avvento" (M. Heidegger, *Terra e cielo di Hölderlin*, ne *La poesia di Hölderlin*, cit., p.204). D'ora in poi citeremo *La poesia di Hölderlin* con la sigla EH.
- ⁵⁵ L. Reitani, *L'errore di Dio*, in TL, cit., p. XXX.
- ⁵⁶ Secondo Mittner, il saggio di Heidegger su *Andenken* "spiega forse la propria filosofia, non certo la poesia di Hölderlin". Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, tomo III (1964), Einaudi, Torino 1978, p. 736.
- ⁵⁷ M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin* (d'ora in poi cit. con la sigla HHA), trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997, pp. 75-76.
- ⁵⁸ R. Bodei, "L'esattezza delle parabole", in M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 13.
- ⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003 (d'ora in poi cit. con la sigla HHI).
- ⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005 (d'ora in poi cit. con la sigla HGR). E' un vero peccato che questa traduzione italiana del corso universitario heideggeriano citato, rivolta come è ossessivamente alla ricerca "barocca" di neologismi, di un gergo iniziatico-criptico e di termini linguistici stupefacenti, non renda un buon servizio alla profondità del pensiero heideggeriano, che ne risulta alla fine stravolto.
- ⁶¹ Circa il rapporto tra filosofia, realtà effettuale e storia reale in Heidegger cfr. tra l'altro A. Dal Lago-P. A. Rovatti, *Elogio del pudore*, Feltrinelli, Milano 1990.
- ⁶² A questo proposito Sergio Givone ha sostenuto che la ricerca di Heidegger attorno al sacro, nel continuo confronto coi suoi poeti prediletti, è resa possibile a partire da una sostanziale identificazione tra la dimensione religiosa e quella artistico-estetica. Cfr. l'intervento di Givone in A. Gnoli, F. Volpi, S. Givone, U. Galimberti, S. Benhabib, *L'eredità di Heidegger*, in "MicroMega" n. 3, maggio-giugno 2007, soprattutto pp. 67-69.
- ⁶³ Cfr. K. Jaspers, *Genio e follia. Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin*, "Prefazione" di U. Galimberti, Rusconi, Milano 1990.
- ⁶⁴ M. Heidegger, *Il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana (1910-1975)*, a cura di F. Cassinari, Mimesis, Milano 2000, pp.156-157. D'ora in poi citato con la sigla PP.
- ⁶⁵ PP 148-149 (trad. it. leggermente modificata).Di *Aus der Erfahrung des Denkens* si vedano pure le altre traduzioni italiane a cura di F. Favino, in "Filosofia",VIII, 1957, pp.373-378; di E. Landolt, in "Teoresi",X,1965,pp.3-28; di A. Rigobello, in M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma 1977.
- ⁶⁶ Sul tema della benedizione e sulla mancanza di benedizione del nostro tempo, cfr. F. Toscani, *La benedizione del semplice*, "Prefazione" di C. Sini, Blu di Prussia, Piacenza 2003.
- ⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, '...poeticamente abita l'uomo...', cit., p. 203.
- ⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, *Prefazione alla lettura di poesie di Hölderlin e 'Come quando al di di festa...'*, in EH 238 e 88. Cfr. anche TL 702-703. Quasi a commento e a suggello di questo verso hölderliniano, Danilo Dolci scrive in una sua poesia: "mi urge/perseguire dall'intimo/ l'intero" (D. Dolci, *Se gli occhi fioriscono 1968-1996*, Edizioni Martina, Bologna 1997, p. 144).
- ⁶⁹ Cfr. EH 213. Per riflettere sulla nostra umanità tecnologica e "volontà di potenza", si veda fra l'altro C. Sini, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, il Saggiatore, Milano 1981, in particolare la parte terza, "Tecnica", pp. 225-336. Di Sini su questi temi cfr. anche *Autocritica della tecnica*, "il manifesto", 26 gennaio 1991 e *Parola chiave: potenza*, "il manifesto", 21 febbraio 1991.
- ⁷⁰ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, "Introduzione" e a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1986, I, p. 209.
- ⁷¹ Cfr. L. Amoroso, *Le 'Erläuterungen' di Heidegger alla poesia di Hölderlin*, cit., p. 68, nota 25.
- ⁷² Cfr. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo 'Spiegel'*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 136.
- ⁷³ Sulla lettura heideggeriana di Hölderlin si veda fra l'altro H.G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, edizione it. a cura di R. Cristin, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987.
- ⁷⁴ La citazione di Hölderlin è ripresa da M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, cit., p. 84.
- ⁷⁵ L. Amoroso, *Le 'Erläuterungen' di Heidegger alla poesia di Hölderlin*, cit., p. 77.
- ⁷⁶ M. Ruggenini, *Pensiero e attesa di un ultimo Dio*, "Il Sole-24 Ore", 30 dicembre 1990. Per un approfondimento di questi temi si veda M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997.
- ⁷⁷ M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, cit., pp. 69 e 107-108. Per una diversa interpretazione del divino in Hölderlin, cfr. R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1939 ed E. Polledri, *Friedrich Hölderlin: 'In lieblicher Bläue'*. *L'inno della Torre - Summa di un'esistenza*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1996, pp. 113-149.
- ⁷⁸ Circa il rapporto di Hölderlin con la greicità e il cristianesimo cfr. tra l'altro "Hölderlin e l'antichità" (1943), in H.G. Gadamer, *Interpretazioni di poeti 1. J.W. Goethe, F. Hölderlin, H. v. Kleist, J. S. Bach* (1967), a cura di G. e M. Bonola, Marietti, Genova 1990, pp. 3-22.
- ⁷⁹ TL 256-257, cfr. anche PO 94-97. Nel già citato *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, alle pp.143-144, M. Ruggenini svolge un commento critico assai stimolante di questi versi hölderliniani. Si veda inoltre il commento a *Dichterberuf* di L. Reitani, in TL 1449-1458.
- ⁸⁰ L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, tomo III (1964), Einaudi, Torino 1978, pp. 711-714.
- ⁸¹ E. Polledri, *Friedrich Hölderlin: 'In lieblicher Bläue'*. *L'inno della Torre - Summa di un'esistenza*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1996, pp. 58-59.
- ⁸² P. Celan, *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, pp. 272-273.
- ⁸³ Su Dioniso come "dio venturo" nell'età di Hölderlin, cfr. M. Frank, *Der kommende Gott*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982.

Cfr. anche B. Böschenstein, *'Frucht des Gewitters'. Zu Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution*, Frankfurt a.M. 1989; W.F. Otto, *Il poeta e gli antichi dei* (1942), trad. it. di M. Ferrando, "Introduzione" di G. Carchia, Guida, Napoli 1991; S. Givone, *La voce degli antichi dei, un controcanto alla modernità, "il manifesto"*, 7 giugno 1991.

⁸⁴ M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, cit., p. 78.

⁸⁵ H. Küng, "La religione come riconciliazione di antichità classica e cristianesimo", in H. Küng- W. Jens, *Poesia e religione*, trad. it. di R. Garaventa, Marietti, Genova 1989, p. 114.

⁸⁶ R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, in *Poesie (1908-1926)*, II, a cura di G. Baioni, "Commento" di A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, pp. 86-87.

⁸⁷ F. Polidori, *La poesia del nulla*, in "aut aut" n. 234, cit., p. 92.

⁸⁸ J. W. Goethe, *Xenie miti*, in *Tutte le opere*, vol. I, tomo II, cit., pp. 1242-1243.

⁸⁹ Sul senso del *Ruf* in *Essere e tempo*, cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, paragrafi 56-60, pp. 326-359.

⁹⁰ A. Zanzotto, "Con Hölderlin, una leggenda", in TL, p. XVIII.

⁹¹ H. G. Gadamer, "Hölderlin e l'avvenire" (1943), in *Interpretazioni di poeti 1. J.W. Goethe, F. Hölderlin, H. v. Kleist, J. S. Bach* (1967), a cura di G. e M. Bonola, Marietti, Genova 1990, pp. 41-42.

⁹² La frase dell'*Hyperion* è riportata nel lungo commento a Hölderlin-*Komet* che si può leggere in E. Polledri, *Friedrich Hölderlin: 'In lieblicher Bläue'. L'inno della Torre - Summa di un'esistenza*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1996, pp. 233-243.

⁹³ R. Bodei, "L'esattezza delle parabole", in M. Pezzella, *La concezione tragica di Hölderlin*, cit., p. 9.