

*Hölderlin e il suo tempo secondo Cassirer. Intorno a un capitolo ancora attuale di Geistesgeschichte**

Domenico Spinosa**

ABSTRACT

This contribution examines the essay by Ernst Cassirer *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, published between 1917 and 1920. It is divided into three parts: the first based on a methodological cut, in which the contemporary philosophical-cultural atmosphere is briefly reconstructed, also in reference to how the essay in question comes to insert itself in the philosopher's work; the second, in which it is highlighted how much Cassirer insists first of all in clarifying well the "Philosophy of nature" that Hölderlin elaborates, starting from the reading of Spinoza and Kant; the third and last, in which Cassirer's interpretation of Hölderlin's work is shown, intended as an exemplary expression of the continuous mutual influence between the poet and the exponents of German Idealism. It also shows how for Cassirer not only the highest sense of Hölderlin's creative action insinuates itself, but this fruitful exchange with one's own time is of primary importance to understand the effect of the forming capacity of the sensitivity of each artist.

KEYWORDS

Ernst Cassirer – Friedrich Hölderlin – German Idealism – Transcendental Philosophy – Form/Freedom/Natur

«Perché gli Dei, che concedono il fuoco
del cielo, donano anche il dolore sacro.
L'accetto»

F. Hölderlin, *Die Heimat* (1798)

«Quanto più Hölderlin procede nella struttura interna della sua tragedia e nella sua configurazione esterna, tanto più matura in lui la concezione generale di un'estetica universale del tragico»

E. Cassirer, *Hölderlin und der deutsche Idealismus* (1917-1920)

* Al Prof. Antonello Giugliano, *in memoriam*

** Università dell'Aquila, domenico.spinosa@univaq.it

I. Testi e contesti

Il saggio *Hölderlin und der deutsche Idealismus* di Ernst Cassirer¹, oggetto centrale del presente contributo, viene pubblicato in due parti dalla rivista “Logos”, tra il 1917 e il 1920 (n. 7, 1917-18 e n. 8, 1919-1920)²; l'autore poi lo inserirà nella raccolta *Idee und Gestalt* del 1921 (1924²), dove si ritrovano anche i contributi dedicati a Goethe (*Goethes Pandora* e *Goethe und die mathematische Physis*), a Schiller (*Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften*) e a von Kleist (*Heinrich von Kleist und die kantische Philosophie*, 1919). Per bene approcciarsi allo studio di questo scritto cassireriano, vale la pena tener presente che esso si inquadra in quella rinnovata ricognizione del trascendentale³ che, attraverso un'approfondita analisi del concetto di funzione e una rilettura della terza *Critica* kantiana, il filosofo tedesco avviava già a partire almeno dal 1916 (in occasione della pubblicazione di *Freiheit und Form*), proponendo poi allo stesso tempo una rivisitazione profonda del concetto di “filosofia della cultura”⁴. In particolare, da questo periodo in avanti, in Cassirer è possibile notare che l'immagine d'insieme della soggettività trascendentale kantiana si presenta nell'esemplare stretta connessione libertà-autonomia, schema compiuto di libertà e legge a cui il filosofo di Königsberg era giunto *in primis* in ambito etico. Il *Sollen* di Kant viene dunque riletto da Cassirer che lo ripensa in chiave di verifica della libertà che a sua volta fonda le legalità della coscienza culturale.

Se da un lato il problema del trascendentale con le sue questioni aperte rimane com'è noto il riferimento primo di tutta la riflessione

¹ Rispetto a quello che intende essere il taglio del presente intervento e per un inquadramento generale oggi sull'attualità del pensiero di Cassirer, si rimanda a: Matherne (2021) e a Luft (2021), pp. 214-236.

² È degno di nota rammentare che “Logos” è stata la rivista organica della scuola neokantiana cosiddetta del Baden come pure sottolineare che nel III numero del 1917-18, oltre al saggio “marburghese” di Cassirer, venne ospitato anche quello di Natorp (1913-14/1917-18), pp. 420-426, pp. 448-451. Sembra inoltre interessante, per i temi del presente contributo, sottolineare che accanto a entrambi gli interventi citati, il numero in oggetto annovera, tra gli altri, anche il saggio di Georg Simmel, *Gesetzmässigkeit im Kunstwerk*. Quest'ultimo veniva anticipato (nel numero I della stessa annata della rivista) da un altro contributo non indifferente per gli studi estetici neokantiani: quello di György Lukács, *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aesthetik*. Sui primi scritti di estetica di Lukács nell'ambito della scuola del Baden, cfr. Danzilli (2021). Sull'importanza in generale della rivista “Logos”, si vedano: Kramme (1995), pp. 119-149 e *Id.* (1997), pp. 122-134.

³ Cfr almeno Krois (1988), pp. 15-44.

⁴ Come ha sostenuto Ferrari (1995), in part. pp. 12-45, gli studi che fanno parte di *Freiheit und Form* “occupano un posto per molti versi esemplare nella biografia intellettuale di Cassirer [...] insieme alle pagine confluite poi in *Idee und Gestalt*” e rappresentano “una sorta di cerniera tra il primo Cassirer ‘marburghese’ e quello maturo della ‘filosofia della cultura’”.

neocritica di Cassirer, dall'altro le nuove istanze della cultura del suo tempo, soprattutto a partire dai nefasti avvenimenti della Grande guerra, condurranno Cassirer ad approfondire e a discutere via Kant alcuni temi fondamentali quali la sempre più crescente rivelazione della specifica forma-struttura della soggettività, la risoluzione del dualismo soggetto-oggetto, l'accordo del libero fare dello spirito con le sue norme e configurazioni specifiche, della libertà con la legge. Ed è proprio in tale contesto che Cassirer porta a maturazione il senso del suo "ritorno a Kant" che si radica in particolare in un'originale, rispetto alle "atmosfera marburghesi" dei maestri, interpretazione del rapporto tra il filosofo di Königsberg e l'età romantica. Infatti Cassirer propone e discute Kant non perché debba in qualche modo "difenderlo" dalle critiche avanzategli dall'idealismo romantico, cercando di evidenziare la sua autenticità esemplare, bensì perché è interessato a inserire Kant nella storia delle idee e dei problemi filosofici, considerando il suo pensiero come quello che ha meglio contribuito a risolvere una molteplicità di questioni sorte e sistemate (non sempre opportunamente, si potrebbe con lo stesso Cassirer affermare) anche al di là dei suoi orizzonti primi. Secondo questa prospettiva e tenendo conto di tali presupposti, Cassirer può argomentare le sue tesi, a esempio, intorno al "kantismo schilleriano" dove Kant viene a essere influente non poco sul giovanile contrasto in Schiller tra arte e vita intese come dissonanti ma reciproci risultati del libero fare dello spirito. Ed è proprio la modalità formale di questa urgenza conciliativa che Cassirer avverte attuale per il suo tempo e che ritrova esemplare nello sforzo di Kant (in particolare della terza *Critica*) di soddisfarla attraverso la libertà non più letta nel suo contrasto instabile con la natura, ma appunto nell'armonia possibile. A essere al centro del suo riflettere intorno al pensiero tedesco romantico vi sono ora questi scenari che, per Cassirer, meritano di essere studiati insieme a quelle figure che con Kant hanno avuto una contiguità senz'altro considerevole. Inoltre, Cassirer chiarisce che di mezzo a tali questioni v'è insito il problema della metafisica classica: l'universale come sistema organico. In fondo, quella che può essere considerata la "svolta del criticismo" consiste nel ribaltare i termini della questione: da potenza oggettivante creativa agente nelle cose l'idea diviene il principio e la norma fondamentale della conoscibilità delle cose quali oggetti dell'esperienza⁵. Ciò per Cassirer comporta il fatto che Kant possa in tal modo affrontare il tema del rapporto fra le facoltà tra loro operative nella forma del giudizio tramite una prospettiva dinamica

⁵ Cassirer (1977), p. 356.

che permette di non istituire linee nette di delimitazione: la facoltà del giudizio determina la propria legalità non solo nei confronti dei fenomeni estetici (come anche nell'ambito della biologia degli organismi), ma nella costituzione del mondo dell'esperienza in generale.

A partire da suddetti presupposti e seguendo un procedimento metodologico che vede nell'idea di "creatività retta da regole", Cassirer fornisce un quadro non sparpagliato e scomposto della storia dell'idea, bensì vivificato dal suo interno attraverso l'idea di umanità come forza creatrice ispirata alla kantiana "comunità di fini"⁶.

Spostando l'attenzione ai temi del gusto e del genio, Cassirer lettore della terza *Critica* mette in evidenza quella che Kant chiama com'è noto la "eautonomia" della ragione definendo il genio quale depositario del segreto della comunicabilità universale che trova nel sublime la sua forma espressiva per eccellenza. In ciò è racchiuso per Cassirer anche il senso di un "fondamento intellegibile dell'umanità", che apre a un'antropologia filosofica in quanto tende a reperire nella soggettività umana quell'elemento spirituale che innalza la razionalità al di sopra delle subordinazioni e delle limitazioni tipiche dello schematismo dell'intelletto. E ancora in queste argomentazioni è presente l'importanza decisiva dell'esperienza: se la sintesi dell'intelletto è infatti cieca senza riferimento all'esperienza, se la forma dell'unità della ragione si manifesta solo nella materia sensibile, occorre tener presente che la distinzione dei due ambiti è appena una *distinctio rationis*. In questa direzione, è possibile rileggere ciò che Cassirer ha affermato:

La dottrina del 'sostrato sovrasensibile della natura e della libertà' non mira ad una 'cosa originaria', ma alla 'funzione originaria dello spirituale' la quale ci si dischiude nell'estetico in un nuovo senso ed in una nuova profondità. Infatti la 'comunicabilità universale' che in ogni autentico giudizio estetico rivendica a sé, ci rinvia a un nesso fondamentale a cui i soggetti appartengono come tali [...] e nel quale perciò non si presenta tanto il fondamento intellegibile degli oggetti quanto piuttosto il fondamento intellegibile dell'umanità (*Menschheit*)⁷.

Tenendo come riferimento il quadro delineato e se si viene a riprendere il suo saggio su von Kleist del 1919, si nota come Cassirer proceda mostrando quanto la filosofia kantiana resti per il poeta "fondamentale", perché concretamente si dimostra capace

⁶ Nelle conclusioni dell'introduzione alla *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirer bene sintetizza il rinnovato compito della filosofia che è atta a "dimostrare, di fronte alla molteplicità delle manifestazioni dello spirito, l'unità della sua essenza, e [...] quest'ultima si dimostra nella maniera più evidente nel fatto che la varietà dei suoi prodotti non pregiudica in alcun modo l'unità del suo produrre, ma invece proprio la dimostra e conferma per la prima volta", Cassirer (1965²), p. 59.

⁷ Cassirer (1977), pp. 395-396.

di far emergere le forme in cui agisce, influenzando la determinata atmosfera spirituale del suo tempo. Se il giovane Kleist fu influenzato da Fichte, nel senso che il poeta lesse l'Io fichtiano in quanto artefice della realtà tutta come un "tecnicismo teoretico", capace poi di compromettere ogni possibilità dell'agire politico come anche di quello della libertà, per Cassirer solo l'incontro diretto con la filosofia kantiana consente a von Kleist di ripensare proficuamente i limiti e le possibilità della relazione tra teoria e prassi tenendo fermo l'assunto che ogni discorso teologico non possa essere fondato concettualmente⁸. Allo stesso modo, nel legame che Cassirer⁹ individua tra Kant e Goethe, si presenta l'esigenza di rispondere alla scissione problematica di spirituale e materiale. Qui, com'è noto, Cassirer apporta alla prospettiva neokantiana marburghese un'importante variazione sul tema del trascendentale che consiste da un lato nel non aver tradotto e ridotto il kantismo, inteso in chiave di una filosofia della cultura, a preminente giustificazione esclusiva per il fatto scientifico e dall'altro di poter impostare le sue argomentazioni, a esempio, circa il rapporto Kant-Goethe fondate sulla base della concordanza e dell'intesa tra natura e spirito considerate secondo la loro reciproca oggettività liberamente e legalmente edificata. Cassirer, dunque, si avvia a rileggere Kant anche via Goethe, e vi trova l'intrascendibilità della forma simbolica, il che comporta il non risolvere quella che può essere definita con l'espressione "distanza filosofica dalle cose" o, più semplicemente, l'attenzione rivolta verso la conoscenza delle cose in un mero intellettualismo astratto (dove solitamente vige quasi in modo esclusivo la considerazione del cognitivo), ma in un'universale chiarificazione del reale. La relazione tra Kant e Goethe concerne dunque, secondo Cassirer, il tentativo di trovare una conciliazione tra soggetto-oggetto, dove la soggettività kantiana viene interpretata tramite l'identificazione con piano oggettuale del reale in qualità di sintesi di libertà e forma. A ciò va tenuto in considerazione che per Cassirer l'attitudine proficua della filosofia kantiana sta nel considerare l'unità e l'armonia non come qualcosa di dato, ma come risultato generato. La stessa sintesi che Kant propone è credibile perché conseguita per mezzo della seguente attestazione: le diverse facoltà del soggetto trascendentale non sono viste chiuse in se stesse, ovvero già esistenti ognu-

⁸ Cfr. Cassirer (1975²), p. 182. Cfr. Gigliotti (2019), p. 631: "La filosofia di Kant – nota a tal proposito Gianna Gigliotti – è per Kleist la dimostrazione di un assoluto, insuperabile dualismo, che se per un verso rende incolumabile la distanza tra essere e dover essere, per altro verso consente una realizzazione della legge etica nel mondo della coscienza, laddove il monismo fichtiano non consentiva una reale opposizione al potere oggettivo".

⁹ Cfr. Cassirer (1975²), pp. 171-268 e ivi, pp. 1-26 e pp. 27-76.

na nell'ambito a cui è finalizzata, ma si presentano invece come la condizione sia dell'unità quanto della molteplicità. E anche qui che Cassirer ritorna a leggere la *Critica del Giudizio* per andare a muovere le sue argomentazioni, rintracciando certe "condizioni di possibilità", certe funzioni della ragione non partendo dall'idea di unità (che potrebbe rilevarsi vuota e indefinita), bensì dai multiformi aspetti dell'esperienza del mondo degli oggetti reali, la cui unità-armonia viene rinvenuta opportunamente nella validità oggettiva radicata nelle diverse dimensioni della legalità a essi connaturata.

II. *Natura e libertà in Hölderlin*

Il punto di vista di Cassirer rivolto verso Hölderlin si presenta esplicito già nei primi passaggi del saggio in oggetto. Ciò che il filosofo neokantiano intende prendere in esame è in fondo come il poeta, vivendo interessatamente il suo ambiente e ricevendo da esso atmosfere e spunti¹⁰, sia portato a maturare quelli che poi si dimostrano essere gli esemplari segni della sua operosità creativo-poetica, prima di tutto in termini di un ridare in forma di dono. In particolare, "per comprendere la posizione di Hölderlin verso il proprio tempo – afferma Cassirer – non è sufficiente richiamare la nostalgia elegiaca che in continuazione lo spingeva in una terra remota, verso Alceo e Anacreonte"¹¹. I motivi di tale lettura si ritrovano nel fatto fondamentale secondo Cassirer che questa nostalgia per l'età classica non viene a essere "la causa", bensì "l'effetto" di un portato spirituale più intimo, che condiziona profondamente l'essere poeta e la visione del mondo per Hölderlin. Dunque, la turnazione continua, quasi frenetica, tra lontananza e vicinanza del presente come del passato, "l'alternanza tra attrazione e repulsione [...] si rileva nel rapporto complessivo di Hölderlin con la sua epoca e in particolare nel suo rapporto con il movimento dell'idealismo"¹². Una lettura della complessa figura artistica di Hölderlin non può quindi risolversi nella pur necessaria analisi dell'immenso materiale letterario e del suo apporto. Non sarebbe dunque adeguato perché rischierebbe di far perdere di vista la molteplicità e il contrasto dei singoli rapporti storici che il poeta ha tessuto nel corso del tempo. Non è ammesso dunque abbandonarsi alla "libera impressione" dell'opera del poeta; bisogna andare alla ricerca di quella "misura"

¹⁰ Per un inquadramento generale delle relazioni tra Hölderlin e l'idealismo tedesco, cfr. Jamme – Völkel (2003).

¹¹ Cassirer (2000), pp. 27-28. In generale su Cassirer lettore di Hölderlin, cfr. Jürgens (2011), pp. 91-104 e Mecacci (2006).

¹² Cassirer (2000), p. 28.

e di quel “battito di uno stesso identico sentimento lirico vivente di fondo”¹³, perché secondo Cassirer è quello che offre “commo- zione” e “ricchezza” al romanzo *Hyperion*¹⁴ e al dramma *Der Tod des Empedokles*, e che si riverberano anche nelle lettere come nelle considerazioni filosofiche. Per Cassirer, in ciò è possibile rintrac- ciare il luogo centrale dell’essenza della sua creatività poetica che certamente anticipa la sua riflessione astratta sul mondo. Eppure, chi vorrà leggere e approssimarsi a Hölderlin si troverà a seguire inevitabilmente quei tratti che affiorano progressivamente nella sua prospettiva umana e che si radicano nelle premesse spirituali del suo tempo a cui egli dona “un altro colore”: ciò è quella che si po- trebbe definire con Cassirer una “nuova posizione personale” che si rispecchia nel generale. Perciò Cassirer può venire a sostenere che “Hölderlin non rimane solo in una posizione puramente ricettiva nei confronti del complessivo movimento spirituale dell’idealismo, ma lo arricchisce con un nuovo contenuto positivo, proprio nel mentre se ne appropria”¹⁵. E dunque su questo doppio binario, attraverso questo doppio processo del ricevere e del dare, della “de- terminatezza ricettiva” e della “determinatezza attiva” che Cassirer mostra come Hölderlin abbia partecipato agli sviluppi dell’idealismo tedesco (e viceversa)¹⁶.

Cassirer prosegue il suo studio notando che intanto da Kant il giovane Hölderlin apprendeva il senso di una filosofia critica intesa come un’indispensabile scuola propedeutica al pensiero verso un compiuto sistema speculativo e una fondata concezione della vita, mentre, attraverso la lettura di Spinoza via Jacobi e poi soprattutto via Schelling, emergeva in lui sempre più l’esigenza di misurarsi con il rigoroso e deduttivo sviluppo dall’Io-Uno assoluto alle sue manifestazioni. Ma sin da queste prime battute formative, l’interesse di Hölderlin

prende [...] un’altra direzione. L’“Uno” che egli cerca non è come in Schelling e Fichte il principio supremo della deduzione [...]. Quando Hölderlin a ventuno anni scelse come suo “simbolo” Ἐν καὶ πάντῃ e lo trascrisse sul diario del suo amico Hegel [...], egli aveva adottato questa parola non per un’astratta esigenza del sapere, ma per la particolarità della sua percezione e visione della natura e alle particolari potenze della natura, il sole, la terra e l’aria¹⁷.

Secondo Cassirer, già il giovane Hölderlin rivolge la sua at-

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ In particolare, intorno a questo classico di Hölderlin e la sua fortuna, si veda l’im- portante lavoro di Castellari (2002).

¹⁵ Cassirer (2000), p. 30.

¹⁶ A tal proposito, cfr. Jürgens (2011), pp. 94-95.

¹⁷ Cassirer (2000), p. 33.

tenzione contemplativa verso un'idea di unità che non si risolve in un'idea di sostanza illimitata e onnicomprensiva, ma piuttosto quella di un'unità che comporta in sé il frutto della pluralità e del cambiamento¹⁸. Il problema che si sta affacciando non è diverso da quello che poi diventerà cruciale per gran parte dell'idealismo tedesco: quello, cioè, della deduzione della finitezza (se si vuole, della storicità) in opposizione all'universale; e solo da qui potrà poi emergere il senso dell'individualità¹⁹. In ciò Cassirer intravede “un tratto generale del carattere spirituale di Hölderlin: un tratto, attraverso il quale si fa per la volta piena luce sulla sua concezione di fondo della greicità e della natura”²⁰, e il tema del mito diviene per il poeta fondamentale. Infatti il filosofo tedesco approfondisce questo aspetto che già nel giovane Hölderlin si fa presente in tutta la sua gravidanza sostenendo che per lui il mito non si risolve in un “simbolo allegorico esteriore”, in cui è avvolto il pensiero, bensì il mito è inteso nella propria capacità di creare una “forma di vita spirituale e originaria”. La potenza fantastica del mito, dunque, non rappresenta qui un semplice fregio da associare all'immagine che possiamo avere della realtà, ma riproduce in tutta la sua efficacia uno tra gli organi più propri e necessari per quella approssimazione che conduce alla comprensione della realtà stessa. Nel mito Hölderlin per la prima volta ritrova il mondo e la vita rivelati e rappresentati in modo accettabile²¹.

Gli antichi Dei non si presentano a Hölderlin, sostiene Cassirer, come mere e semplici metafore, ma piuttosto si mostrano agli occhi del poeta in qualità di “realtà sensibili-spirituali” riconosciute e vissute in modo immediato. E come se in Hölderlin non vi sia la necessità di ricreare le antiche figure degli Dei, poiché queste gli sono poeticamente presenti in modo intimo in virtù delle tendenze della sua fantasia creativa. Proprio seguendo questo itinerario, è possibile per Cassirer avvicinarsi in modo più coerente alla figura di Hölderlin, perché emerge in modo chiaro come per il poeta “l'infinito e l'Uno-Tutto si dispieghi in una pienezza di figure individuali

¹⁸ A tal proposito, Cassirer fa riferimento all'espressione, ἐν διαφέρον ἕαντω, che Hölderlin userà nell'*Iperione*.

¹⁹ Cfr. su questi aspetti i fondamentali studi di Henrich (1986 – poi anche in inglese, 1997 – e 1992).

²⁰ E. Cassirer (2000), p. 35.

²¹ È interessante notare qui il confrontarsi di Cassirer con Hölderlin intorno al tema del mito. Com'è noto, il filosofo tedesco dedicherà poi al mito non pochi studi (si pensi a Cassirer, 1922) come anche il secondo tomo nel 1925 di Cassirer (1965²). È lecito considerare che tale attenzione di Cassirer sul mito in fondo non solo mostri qui già *in nuce* un vivo interesse che sarà poi decisivo nell'insieme della sua proposta speculativa a venire, ma anche che questo specifico confronto con Hölderlin gli consenta una più ampia veduta d'insieme sull'argomento che confluirà, appunto, nelle sue riflessioni e argomentazioni successive.

e possa ripercuotersi soltanto in questa polarità delle figure: questo è il punto intorno al quale il pensiero di Hölderlin ruota costantemente. Ma anche qui per lui sono confinanti l'una con l'altra, l'idea concettuale e l'idea sensibile-intuitiva di questo rapporto e trapassano l'una nell'altra quasi impercettibilmente²². Cassirer, inoltre, continua affermando che la prospettiva di Hölderlin “è tanto lontana dal panteismo logico-matematico di Spinoza, quanto è distante dal panteismo dialettico di Schelling e Hegel [...]”. Nel fondamento l'infinito stesso tuttavia rimane per Hölderlin ancora qualcosa di afferrabile e percepibile. Per lui non è l'Uno, il principio che sempre uguale a se stesso, che sta al di sopra di tutto il divenire, nemmeno l'idea, che esplica se stessa, piuttosto esso appare a Hölderlin fin dall'inizio in una configurazione concreta²³. Ecco perché elementi naturali come l'aria e la luce, come l'aria e il cielo sono i simboli eletti dal poeta, in quanto secondo il suo punto di vista questi in modo sconfinato e pervasivo attraversano ogni essere vivente venendolo a invadere e fondersi in esso: in queste entità concrete il poeta sente in modo diretto l'“unità di tutto il vivente”. Dunque, come afferma Cassirer, la poesia di Hölderlin, nel momento che si conduce verso un possibile e cercato abbandono nell'universale, non rinuncia allo stesso tempo di farci accompagnare dal “contorno sensibile del particolare”; ogni qualvolta il poeta richiama, a esempio, l'aria quale elemento continuamente fluttuante, che pervade ogni cosa, materia di cui ogni cosa è fatta, che offre quell'atmosfera d'eternità al molteplice empirico per Cassirer sembra ascoltare quasi un discorso degli antichi filosofici ionici. Ma ciò che maggiormente sottolinea il filosofo tedesco sta nel fatto che di fronte anche a un sentimento del genere suscitato da un suo verso ogni possibile considerazione dal sapore speculativo giunge al lettore come combinata e ricreata nella sensazione immediata ricercata.

III. Hölderlin tra Fichte e Schelling

“Solo adesso, dopo che ci siamo accertati sui momenti fondamentali della concezione della natura in Hölderlin, che rimangano gli stessi attraverso tutte le fasi della sua vita e della sua poesia, possiamo avvicinarci alla questione relativa a quali influssi abbia ricevuto dall'idealismo filosofico del suo tempo e quali egli abbia esercitato su di esso²⁴: da Fichte, prima di tutto, e in partico-

²² Cassirer (2000), p. 38.

²³ Ivi, p. 39.

²⁴ Ivi, p. 40.

lare dalla *Wissenschaftslehre*. A tal riguardo, la lettura del poeta riguardo la nota opposizione tra l'Io e Non-Io non si risolve per Hölderlin in una rinnovata formula della contrapposizione antinomica tra natura e libertà. Secondo Cassirer, il poeta coglie bene gli aspetti principali e determinanti della filosofia fichtiana per giungere a considerare la natura non come l'insieme di qualcosa di esistente in modo autonomo e valido in se stesso, ma invece essa viene a segnalare la finalità e l'ambito del dovere: ovvero quel "sostrato ideale" in cui la libera attività dello spirito s'incontra con se stessa e riceve nitidezza riguardo il suo percorso e la sua rotta. E dunque è possibile affermare con Cassirer che "ogni essere 'dato' della natura è per questo solo destinato a essere foggato dalla volontà etica e quindi a venire annullato e superato in quanto dato"²⁵. Hölderlin, dunque, accoglie queste argomentazioni che apprende da Fichte con entusiasmo, e che ritroviamo già espresse, come osserva Cassirer, già in *Hymne an die Menschheit* (1791), dove il concetto di natura e il contenuto intuitivo assumevano insieme i tratti di un unico "ideale etico". Eppure, quella che Cassirer chiama la "resistenza di Hölderlin" che può essere interpretata come la sua "autonomia spirituale" rispetto al pensiero di Fichte, in cui il primato della libertà sacrificando la natura diventa il presupposto unico per la nostra destinazione etica, non tarda ad arrivare. Sarà infatti poi la figura di Schiller che con *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) pone un "risultato teoretico" a cui Hölderlin sente di poter affidare in questo periodo la propria esperienza personale come quella spirituale. Soprattutto in *Metrische Fassung* e poi nella versione jenesa (1794-95) dell'*Hyperrion* Cassirer coglie un Hölderlin che

si contrappone come artista e con il diritto dell'artista alla filosofia etica della riflessione di Fichte. Ma il conflitto, tuttavia, non è ancora con ciò combattuto fino in fondo. L'unità tra la natura e lo spirito dell'uomo è di nuovo fissata nel fenomeno del bello; adesso, però, essa porta con sé il germe di un conflitto tragico [...]. Al diritto e alla particolarità dell'intuizione si contrappone il precetto astratto della ragione: il sentimento del legame con la natura si separa dalla legge, che governa il mondo dell'uomo e sul quale si fonda l'ordine del mondo²⁶.

Ancora una volta la frattura dunque. E questa rinnovata trasparenza non fa che rivelare nuovamente e in forma più crudele il dolore quale fondamento dell'intera realtà: ciò è evidente, afferma Cassirer, nella poesia *An die Natur* che Hölderlin stende nel 1795 a ritorno da Jena e che appunto esprime questo suo stato d'animo,

²⁵ Ivi, p. 41.

²⁶ Ivi, pp. 44-45.

in cui è possibile rintracciare a pieno i lineamenti della sua visione tragica del mondo.

Se da un lato l'influsso del pensiero fichtiano si è rilevato "a termine" per Hölderlin, Cassirer nota che il poeta trova "un soccorso esterno" nella filosofia della natura di Schelling. In particolare, è nello scritto *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) di Schelling che Hölderlin secondo Cassirer rinviene "la stessa concezione che, quando l'aveva trovata in Fichte, aveva respinto da solo, e al posto della quale aveva proposto la propria determinazione della vita e della bellezza nel frammento metrico dell'*Hyperion*"²⁷. L'aspetto interessante rispetto al rapporto storico-problematico tra Schelling e Hölderlin, afferma Cassirer, sta però nel fatto che, quando il primo matura nel corso del tempo i risultati della sua filosofia della natura, l'orientamento di fondo come le atmosfere che li animano rimandano in qualche maniera al conflitto interiore caratteristico del secondo che trovava nel mito come nel tragico una sua forma accettabile. E dunque, a questo punto Cassirer si chiede: "Non sarebbe forse possibile che proprio questa originaria particolarità di Hölderlin sia diventata problematica per il pensatore Schelling – che qui egli abbia visto davanti a sé quella direzione spirituale, che più tardi avrebbe costruito nella filosofia della mitologia?". E poco dopo continuando: "Ma forse in Hölderlin si presentava per lo spirito ricettivo di Schelling un nuovo contenuto, al quale egli stesso cercava di trovare la forma e la giustificazione concettuale; era forse una nuova direzione, quella che Hölderlin fornì al pensiero di Schelling, e un nuovo compito, quello che egli gli pose?"²⁸. Cassirer chiarisce subito che a queste domande non possono essere date risposte certe, dato che non esiste alcun riscontro storico diretto. Sta di fatto che, come afferma Cassirer, il noto ritrovamento del manoscritto *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*²⁹ ha messo certamente in luce, al di là di chi ne sia l'autore o di chi invece l'abbia trascritto, che tutto quello che Hölderlin ha cercato e richiesto dalla filosofia nel periodo dell'incontro tra lui e Schelling viene in un certo senso siglato proprio in quel testo. E inoltre v'è da tener presente che tutte le questioni non del tutto risolte che attanagliavano il poeta sono in quel manoscritto raccolte convintamente ed esposte in forma definita e ordinata; e queste questioni sono poi in fondo i tre grandi ambiti che a entrambi interessano profondamente: la tendenza verso la natura, la filosofia dell'arte e

²⁷ Ivi, p. 51.

²⁸ Ivi, pp. 53-54.

²⁹ Rosenzweig – Amoroso (2007). Su questo testo a dir poco problematico, si veda: Hansen (1989).

del mito. Proprio seguendoli in queste traiettorie problematiche ci si rende conto quanto ambedue se da un lato si differenziano in modo anche netto, dall'altro fra loro v'è un solido nesso corrisposto. Dunque, per Cassirer, se s'intende affrontare il rapporto tra i due, non rimane che seguire la seguente linea interpretativa: "Schelling ha fornito per primo, a quello che già era presente nello spirito di Hölderlin come esigenza, la consapevole formulazione sistematica. Ciò che in Hölderlin era una necessità della sua natura artistica, qui Schelling lo trasforma in una necessità programmatica [...]. Schelling mise in luce in un colpo il contenuto e la meta dei conflitti spirituali di Hölderlin"³⁰.

In queste pagine cassireriane emerge in modo convincente che il rapporto tra Schelling e Hölderlin metta in chiaro anche quanto Schelling sia stato capace di intrecciare in generale con il suo tempo e col suo "ambiente spirituale" una relazione esemplare e proficua. Schelling, nota infatti Cassirer, è riuscito a offrire e a "procurare alle tendenze spirituali" della sua epoca "linguaggio" come anche "espressioni consapevoli". Dunque, di fronte a tutto ciò nel suo complesso "si può avere [...] un'idea circa l'influenza reciproca che sussisteva fra di loro, così da rendere giustizia alle due particolarità e che, senza negare le connessioni e gli influssi spirituali, tuttavia lasci sussistere completamente le caratteristiche delle figure individuali, tra le quali questi influssi hanno avuto luogo"³¹.

Nell'ultima parte del saggio, Cassirer tende a soffermarsi maggiormente intorno gli aspetti più caratteristici della poesia di Hölderlin. L'ambito della vita come quello del tragico, così come vengono affrontati dal poeta, sono posti al centro di questi passaggi finali del suo contributo. La premessa cassireriana a questo tipo d'indagini e di letture di poeti può essere rintracciata in sintesi nel felice passo seguente che sembra opportuno riportare integralmente: "L'originario sentimento della vita vuole esprimersi non solo nelle forme poetiche oggettive, ma vuole cogliersi contemporaneamente nella fonte e nell'origine della sua soggettività. L'"interiore" e l'"estere", la legge dell'Io e la legge del mondo, cercano non solo di imporsi l'uno con l'altro e ognuno cerca di comprendere l'altro a partire da sé. Così il poeta diventa veramente consapevole dell'unità di ogni cosa vivente: la fusione dei momenti della vita in lui gli dà la garanzia interiore per l'armonia oggettiva dell'esistenza"³². A partire dunque da questo assunto, Cassirer sostiene che nel caso particolare di Hölderlin, diversamente da come Goethe e Schiller

³⁰ Cassirer (2000), pp. 57-58.

³¹ Ivi, p. 60.

³² Ivi, pp. 60-61.

hanno ritenuto, la sua poesia non può essere unicamente e limitatamente considerata come “soggettiva”. In lui, secondo Cassirer, opera una nuova e distinta forma di “oggettività” che si radica non nella meditazione e osservazione diretta della natura reale, bensì nella “ricezione” della natura del mito che nei versi del poeta si presenta come “seconda natura”, a partire da una sua rivisitazione del mondo degli Dei dell’antichità. E qui che Cassirer vede il senso più profondo del tragico nella vita come nella poesia di Hölderlin: “Questo tragico risiede quindi non nel fatto che il soggetto e l’oggetto, l’Io e il mondo non siano capaci di porsi in un equilibrio: il tragico, piuttosto, deve essere cercato già negli elementi di questo stesso rapporto e nel modo in cui Hölderlin recepiva e interpretava entrambi”³³. In *Der Tod des Empedokles* per Cassirer si ritrova certamente l’esempio più calzante di ciò: la figura dell’antico filosofo greco assume plasticamente non il mero significato individuale del tragico, ma assolutamente quello universale. Di fronte al sentimento tragico a cui Hölderlin sottopone il lettore non sono legate le singole condizioni dei personaggi dell’opera o dei caratteri; a essere protagonista è la totalità dell’esistenza stessa. E concludendo ci sembra importante sottolineare che Cassirer in tutto il suo saggio è attento a far emergere quella che egli stesso chiama “la sensibilità di fondo di Hölderlin”, volta mai simulare alcun tipo di soluzione del “conflitto originario” tra universale e particolare, ma invece egli così operando intende appena “sondare ed esporre poeticamente in tutta la sua profondità”³⁴.

Bibliografia

- Cassirer, E., *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922) in Id., *Aufsätze und kleine Schriften* (1922-1926), “Gesammelte Werke: Hamburger Ausgabe”, B. 16, Text und Anm. bearb. von J. Clemens, Meiner, Harmburg 2003, pp. 3-74.
- Cassirer, E., *Hölderlin e l’idealismo tedesco*, in “Logos”, B. VII, H. 3 (1917-18), pp. 262-282 e B. VIII, H. 1 (1919-20), pp. 30-49, tr. it., a cura di A. Mecacci, Donzelli, Roma 2000.
- Cassirer, E., *Vita e dottrina di Kant* (1918), pres. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Cassirer, E., *Freiheit und Form* (1916), Wiss. Buchges., Darmstadt, 1975².
- Cassirer, E., *Idee und Gestalt* (1921), Wiss. Buchges., Darmstadt

³³ Ivi, p. 62.

³⁴ Ivi, p. 92.

- 1975².
- Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo 1 e 2: “Fenomenologia della conoscenza” (1929), La Nuova Italia, Firenze 1966.
- Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche* (1961), vol. I: “Il linguaggio” (1923), La Nuova Italia, Firenze 1965².
- Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: “Il pensiero mitico” (1925), La Nuova Italia, Firenze 1964.
- Castellari, M., *Friedrich Hölderlin. Hyperion nello specchio della critica*, CUEM, Milano 2002.
- Danzilli S., *L'estetica giovanile di Lukács e il neokantismo sud-occidentale*, memoria presentata all'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli dal socio ordinario nazionale residente E. Massimilla, seduta del 28 gennaio 2021, e accettata per la pubblicazione negli Atti del 2021.
- Ferrari, M., *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996.
- Gigliotti, M. *Riflessione trascendentale ed esperienza storica. Studi su Kant e il neokantismo*, Olms, Hildesheim 2019.
- Hansen, F.P., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, de Gruyter, Berlin 1989.
- Henrich, D., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.
- Henrich, D., *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986 (poi anche in inglese: *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, Stanford Uni. Press, Stanford 1997).
- Jamme, C. – Völkel, F. (Hrsg.), *Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.
- Jürgens, A., “Der ‘Doppelprozeß des Nehmens und Gebens’. Ernst Cassirer über Hölderlin”, in S. Dhoub, e A. Jürgens (Hrsg.), *Wege in der Philosophie. Geschichte – Wissen – Recht – Transkulturalität*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2011, pp. 91-104.
- Kramme, R., “‘Kulturphilosophie’ und ‘Internationalität’ des ‘Logos’ im Spiegel seiner Selbstbeschreibungen”, in R. vom Bruch, F. W. Graf, G. Hübing (Hrsg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Bd. II: *Idealismus und Positivismus*, Steiner, Stuttgart 1997, pp. 122-134.
- Kramme, R., “Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS”, in K. Sauerland, H. Treiber (Hrsg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur*

- Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“ 1850-1950*, Springer, Opladen 1995, pp. 119-149.
- Krois, J.M., “Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirer-schen Philosophie der symbolischen Formen”, in H.-J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, pp. 15-44.
- Luft, S., “Cassirer’s Place in Today’s Philosophical Landscape. ‘Synthetic Philosophy’, Transcendental Idealism, Cultural Pluralism”, in S. Truwant (ed. by), *Interpreting Cassirer. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2021, pp. 214-236.
- Lukács, G., *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aesthetik*, in “Logos”, B. VII, H. 1 (1917-18), pp. 1-39.
- Matherne, S., *Cassirer*, Routledge, New York 2021.
- Mecacci, A., *La mimesis del possibile. Approssimazioni a Hölderlin*, Pendragon Bologna, 2006.
- Natorp, P., *Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie”*, in “Die Geisteswissenschaften”, I (1913-14), pp. 420-426, pp. 448-451, poi anche in “Logos”, B. VII, H. 3 (1917-18), pp. 224-246.
- Paetzold, H., *Ernst Cassirer – von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1995.
- Rosenzweig, F. (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, in “Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, Ab. 5 (1917), Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1917, tr. it. *Il più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007.
- Simmel, G., *Gesetzmässigkeit im Kunstwerk*, in “Logos”, B. VII, H. 3 (1917/18), pp. 213-223.