

Daniele Goldoni

IL BISOGNO MODERNO DELL'ANTICO
E L'INCONTRO CON LA TEOLOGIA GRECA

1. *Ambivalenza del moderno*

E' un fatto che il pensiero moderno ha preso consapevolezza della propria identità, differenziandosi da quello del Medio Evo, in stretto rapporto con la riscoperta umanistica degli antichi. Il nuovo ruolo centrale dell'uomo rivendicato da Pico della Mirandola e il suo stesso progetto di fusione della sapienza greca con l'ebraica e la cristiana presuppongono una rilettura dei temi neoplatonici che va al di là delle mediazioni medievali. Ma ciò si innesta pur sulla radice cristiana e medievale¹. La stessa tarda teologia medievale, che aveva concepito Dio come assoluta potenza creatrice, fornisce una base indiretta di le-

¹ Si veda G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, La Scuola, Brescia 1987. Si consideri la precedente sintesi di elementi neoplatonici e cristiani in Nicola Cusano, nel cui concetto di mondo come «autolimitazione di Dio» si fondano tratti «moderni» di responsabilità dell'uomo e di libertà religiosa. Per il nuovo atteggiamento degli umanisti verso le fonti greche, rispetto al Medioevo, e per la continuità con la cultura «medievale» in Cusano, si veda W. BERSCHIN, *Medioevo greco e latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, tr. it. e a cura di E. Livrea, Liguori, Napoli 1989, p. 304 ss. Una discussione dei caratteri moderni di Cusano è in H. BLUMENBERG, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, quarta parte di *Die Legitimität der Neuzeit. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, p. 34 ss.; H.G. GADAMER, in *Verità e metodo*, tr. it. e a cura di G. Vattimo, Fabbri, Milano 1972, p. 498 ss., ha indicato in Cusano una nuova concezione del linguaggio, per cui la verità si manifesta nella molteplicità delle lingue.

gittimazione al passo di Pico della Mirandola di attribuire la potenza sul mondo, per analogia, all'uomo stesso².

Questa radice medievale del moderno ne segna anche la sua costitutiva ambivalenza, la duplice direzione verso un Dio-potenza che si sottrae, perché infinito, alla indagine umana, e, al contrario, verso un mondo dominabile, a partire da un'immagine dell'uomo fatta a somiglianza di quel Dio.

Da un lato, la lontananza di un Dio-volontà, che non traspare più all'uomo nelle «idee», nello «specchio» del mondo, ma si nasconde e lascia l'uomo in una solitudine nuova e spaventosa, affiora ancora nella prima delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, e resta come sfondo alla risposta in termini di arroccamento nel «mio» pensiero. Una risposta estranea al pensiero antico anche là dove vi sono somiglianze con i temi scettici e con la loro ripresa in S. Agostino: infatti in nessun antico, né in S. Agostino, appare l'idea che, pur fra incongruenze e oscillazioni, si fa già strada in Descartes, cioè che il sapere possa trovare un proprio fondamento nella coscienza dell'uomo. Una risposta animata da una tensione lacerante, come appare dai problemi interpretativi proposti dalla «circolarità» fra dimostrazione dell'originarietà del «cogito» e dimostrazioni dell'esistenza di Dio, come si può vedere nella terza e nella quinta delle *Meditazioni*. Nel «cogito» infatti sono insieme l'assoluta autonomia e il bisogno di un'assoluta garanzia esterna³.

D'altro canto la natura stessa diviene per Galilei - e per Descartes - un «libro» che può essere letto con l'ausilio di elementi platonici, ma certo si discosta dai tratti fondamentali del mondo antico, *finito*, quale era descritto nei testi platonici e aristotelici. Il modo in cui la natura appare ora a Galilei e Descartes come un libro da leggere direttamente, senza bisogno delle Scritture, si realizza nella nuova fisica matematica e in un nuovo metodo di indagine⁴. Lo scontro con la teologia della Chiesa, in materia, trae la propria forza dallo sviluppo radicale di premesse interne alla teologia medievale. Le in-

² Si veda H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo*, tr. it. M. Cometa, Feltrinelli, Milano 1987, p. 50 ss.

³ R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. A. Tilgher riveduta da F. Adorno, in *Opere*, Laterza, Bari 1967, vol. I.

⁴ Sulla importanza della metafora del libro per legittimare il passaggio dalla scienza della Scrittura alla scienza moderna della natura vedi H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, tr. it. B. Argenton, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 65-103.

novazioni «tecniche», stesse, non sono sufficienti di per sé a produrre un mutamento del modo di concepire il mondo, senza una *legittimazione* teologica, in un mondo cristiano. Le elaborazioni tardo-medievali scotiste e occamiane di Dio come *infinita potenza* creatrice, la concezione cusaniiana del mondo come manifestazione di Dio, come *infinito finito*, costituiscono la legittimazione lontana, ma indispensabile, a concepire il mondo stesso insieme come *infinito* e oggetto di un sapere *preciso*, «matematico». Tutto ciò in contrasto con il pensiero antico, nel quale *ápeiron*, *máthesis* ed *epistéme* sono nozioni pressoché contrapposte.

L'ambivalenza del pensiero moderno si manifesta dunque in una duplice tensione, verso l'immanenza della *ragione* - che esso crede di riconoscere nel pensiero antico - in un mondo infinito, e insieme verso una concezione di Dio come assoluta trascendenza e alterità rispetto al mondo, come appare nella concezione teologica luterana del *deus absconditus*. Questa tensione racchiude in sé un rapporto altrettanto ambivalente verso l'antichità, e la sua concezione del *mondo*: una tensione che dovrà poi trovare un momento di decisione intorno alla comprensione del rapporto che, nel pensiero antico, vi fu tra *lógos* e *teologia*. Ciò che inizialmente appare come il legittimo separarsi di ragione e fede sarà destinato ad essere nuovamente messo in questione, in certi sviluppi del pensiero del periodo romantico e del Novecento, nella misura in cui la filosofia rimetterà in gioco la propria pretesa autonomia.

Questo processo di presa di coscienza, da parte del pensiero moderno, di quanto l'antico gli sia essenziale, ma anche della differenza, è lento e complesso. Inizialmente, come appare in Pico della Mirandola, la parola nuova appare come una sintesi di Platone, Aristotele, della Bibbia ebraica e del Cristianesimo.

Gli eventi politici contribuiscono in modo non secondario al sorgere della consapevolezza della differenza fra il moderno e l'antico. Il momento di fioritura umanistica in cui un entusiasmo creativo poteva far passare in secondo piano le ambiguità celate in un progetto di fusione di antico e cristiano non sopravvive alla gelata delle guerre di religione, iscritte nella politica di potenza degli *stati* moderni. Due «neoplatonici» con tratti teorici vicini, Cusano, legato pontificio e vescovo di Bressanone, e Bruno, arso vivo in Campo dei Fiori, marciano il tempo di un secolo e mezzo di eventi. Il protestantesimo stesso diventa spesso una religione dello stato, ma produce altrettanto forme religiose e politiche *contro* lo stato. Religione e politica non andavano disgiunti né nel mondo antico né in quello medievale: ma lo «stato» moderno

sorge e viene descritto dai suoi teorici, Bodin, Hobbes, Locke, nel fuoco del conflitto fra l'arbitrio del singolo e l'arbitrio-potenza del sovrano. Così l'ambivalenza, presente nella Riforma, fra legittimazione della mondanità e del potere politico (Lutero) e libertà di coscienza può essere piegata nell'uno o nell'altro senso: si pensi per un verso al nuovo potere dei principi protestanti, per l'altro alla significativa coincidenza fra la rivendicazione dei diritti del singolo e la forte presenza del cristianesimo riformato, nelle sue varianti, nelle vicende politiche e nelle elaborazioni teoriche del periodo delle due rivoluzioni inglesi.

Sembra dunque che l'aspetto violento della storia, nella forma delle guerre di religione, nell'ancor più stretto legame che vincola la religione alla politica degli stati moderni europei, abbia contribuito non poco, insieme con la nuova scienza della natura, alla presa di coscienza della differenza fra antichi e moderni. Paradossalmente, la «virtù antica» diviene di attualità incontrastabile proprio nella interpretazione moderna che ne danno i Giacobini durante la Rivoluzione del 1789, a danno di una applicazione conseguente del moderno principio della libertà individuale⁵. Ma già erano apparse critiche verso la modernità. Proprio Rousseau, autore amato dai Giacobini, pur nell'ambito del pensiero illuminista aveva criticato l'intellettualismo della istruzione contemporanea e, soprattutto, considerava la civiltà stessa come l'origine dei mali dell'uomo. Herder ugualmente aveva criticato l'intellettualismo della filosofia moderna, in particolare della francese, a vantaggio delle culture antiche, egizia, ebraica, greca, romana.

La politica di potenza degli stati assoluti «illuminati», e la tragedia della stessa rivoluzione giacobina, che ripropone una razionalità più ampia, una ripresa della «virtù» antica, ma deve soccombere in un quadro di arbitrio e violenza, mettono a nudo un'ambiguità insita nell'origine del moderno. Il programma umanistico di ridare un mondo all'uomo, affidandolo alla sua responsabilità tutelata dalla «ratio», non sperimenta nel binomio moderno ragione-potenza una mescolanza nuova e imprevedibile, esplosiva, diversa dal binomio ragione-misura sperimentato dal mondo greco della *polis*? Il modello della «ragione»

⁵ Questa è l'esperienza fondamentale dalla quale parte la riflessione politica di B. Constant sulla differenza fra la libertà degli antichi e quella dei moderni. Si veda il discorso di B. Constant tenuto all'Ateneo di Parigi nel 1919, in B. CONSTANT, *Antologia degli scritti politici*, a cura di A. Zanfarino, Bologna 1962, pp. 36-58, e A. ZANFARINO, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Milano 1961.

può apparire a qualche osservatore acuto, come Herder, realizzato unilateralmente e sotto il segno della violenza proprio nella «macchina» moderna dello stato.

2. Dialettica dell'Illuminismo: dal moderno sorge la critica al moderno.

«Che sotto vari aspetti lo spirito della filosofia moderna debba esser una meccanica - dice Herder - risulta chiaro... La capacità e la tecnica sono sconfinatamente estese, ma tutte le possibilità si concentrano nelle mani dell'uno o dell'altro, che soli pensano per tutti... Il soldato è il primo schiavo dello Stato in livrea di eroe... i cittadini e la patria stessa diventano signori e servi, despoti e servitori in livrea, in tutti gli organi amministrativi, in ogni ceto e professione, dal contadino al ministro e da questo al sacerdote. Ciò si chiama sovranità, raffinata arte politica, forma di governo filosofica e nuova... Il nostro sistema di commercio! Chi potrebbe in qualche modo dubitare del raffinamento d'una scienza che tutto abbraccia? Che furono mai i miseri Spartani che usavano gli iloti per la loro agricoltura o i barbari Romani che andarono rinchiodando in ergastoli sotterranei i loro schiavi? In Europa la schiavitù è abolita, giacché si è fatto il calcolo di quanto costasse e poco rendesse il lavoro servile rispetto a quello libero. Noi non ci siamo permessi che una piccola cosa, di servirci cioè di tre continenti come di schiavi nostri, vendendoli, cacciandoli nelle cave d'argento, nelle fabbriche di zucchero; è vero che questi non sono europei, o cristiani, e poi così possiamo avere argento, pietre preziose, spezie e malattie segrete: in grazia, insomma, proprio del commercio, dell'aiuto fraterno e reciproco, della comunità stabilitasi fra tutti i paesi.

Sistema commerciale! La grandiosità e la singolarità della cosa è evidente. Tre continenti desolati e inciviliti da noi e noi da loro spopolati, evirati, sprofondatai nel lusso, nello sfruttamento e nella morte...»⁶.

Non meno dura è la accusa di Schiller ad una civiltà che deforma gli uomini con la divisione del lavoro, in quegli anni elogiata da

⁶ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1773), tr. it. F. VENTURI *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino 1981, pp. 67, 71, 82-3.

Smith: «...presso di noi l'immagine della specie è proiettata, ingrandita nei singoli individui, - ma in frammenti, non in varie combinazioni, così che si deve andar cercando da individuo ad individuo per ricomporre la totalità della specie. Si sarebbe quasi tentati di affermare che presso di noi le forze dell'animo si manifestano anche nell'esperienza così separate come lo psicologo le divide nella teoria. Infatti noi vediamo non solo singoli soggetti, ma intere classi di uomini sviluppare solo una parte delle loro attitudini, mentre le altre, come nelle piante deformi, sono appena accennate come deboli tracce».

La predilezione winckelmanniana per il Greco assume in Schiller una motivazione chiaramente politica: «Quella natura di polipo propria degli stati greci, in cui ogni individuo godeva di una vita indipendente e, se necessario, poteva diventare un tutto, fece posto ad un artificioso congegno, in cui, dall'accozzamento di particelle infinite ma inanimate, si forma nel tutto una vita meccanica»⁷. Il giovane Hegel, seguendo Schiller, identifica Roma con un Impero che si manifestò impositivamente e sostituì il potere autoritario, la «macchina» dello stato, il rapporto di signoria-servitù e la paura, ai rapporti di *philía* che legavano i cittadini delle *póleis* greche⁸. La piccola repubblica greca appare a Schiller e ai suoi seguaci come capace di realizzare una forma di convivenza politica e civile che rende possibile una conciliazione armonica di virtù e felicità, singola e collettiva: *kalokagathía*, ovvero - secondo la traduzione schilleriana in un linguaggio insieme antico e contiguo a quello della morale moderna - «grazia» e «dignità»⁹. Schiller intende così superare la morale rigorista - della dignità, non della grazia - di Kant.

La sua polemica parte dalla morale per affondarsi nella politica del tempo: contro la politica dei monarchi assoluti, ma anche contro le violenze della Rivoluzione Francese, che inevitabilmente partecipavano di un'epoca di scissioni crude, di contrapposizioni e scontri selvaggi privati della «misura», della «bellezza» che i Greci avrebbero

⁷ F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, (1795) tr. it. *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, a cura di A. Sbisà, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 17-9.

⁸ *Hegels theologische Jugendschriften*, editi a H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 223, tr. it. N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977, vol. I, p. 314.

⁹ F. SCHILLER, *Über Anmut und Würde*, (1793), tr. it. *Della grazia e della dignità*, a cura di A. Liberi, Venezia, 1984.

conosciuto nella stessa dimensione politica¹⁰. Lo straordinario, tuttora sottovalutato programma schilleriano esposto nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, si propone di mostrare come l'aporia kantiana del contrasto fra libertà morale e determinazione naturale sia risolvibile in una «stato» intermedio, «estetico» - di cui prende ad esempio il gioco e l'amore - in cui la stabilità delle forme e l'esperienza del mutamento dovevano equilibrarsi. L'esperienza di questo equilibrio deve produrre un'umanità aliena da contrasti rozzi e violenti, e dallo spirito di sopraffazione. In Lessing il confronto con i tre grandi esempi di monoteismo portava alla tolleranza¹¹, in Herder la scoperta della storia conduceva a rinunciare ai modelli moderni del sapere e del potere per giudicare le civiltà passate: in Schiller il pensiero critico kantiano si rivolge verso i suoi stessi limiti, per superarli. Come, per certi aspetti, Lessing e Herder, Schiller conduce così una critica verso l'Illuminismo in parte dall'interno dell'Illuminismo stesso. Egli radicalizza un'idea che già era presente in Kant: che la compiuta educazione del popolo debba contemplare non solo la guida della ragione, ma anche la presenza della «fantasia» popolare¹². Schiller dà perciò alla *poesia* una funzione di guida culturale e politica peculiare ed originaria, analoga a quella avuta nell'antichità, con Omero o Esiodo o i tragici.

Il programma schilleriano resta per certi aspetti ancorato alla dimensione antropologica moderna, all'idea di uno sviluppo della soggettività: ne sono segni sia il riconoscimento che il sapere dovesse superare i limiti della cultura greca per raggiungere le mete proprie della modernità, e dunque *lacerare* la bella armonia antica¹³; sia il progetto di una nuova armonia che non ripetesse semplicemente l'antica, ma accogliesse in sé l'elemento moderno, il «sentimentale», il «sublime» della soggettività, della libertà¹⁴. Ma Schiller ha aperto

¹⁰ E' tesi sostenuta anche oggi da Ch. MEIER, in *Politica e grazia*, Il Mulino, Bologna 1989.

¹¹ Si veda G. E. LESSING, *Nathan der Weise* (1779), Reclam, Stuttgart 1985.

¹² Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790), tr. it. *Critica del giudizio*, a c. di A. Gargiulo e V. Verra Laterza, Bari 1963, paragrafo 60.

¹³ F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica*, cit., p. 23.

¹⁴ Si vedano le considerazioni di *Über naive und sentimentalische Dichtung* (Reclam, Stuttgart, 1986) in relazione con il saggio *Über das Erhabene* (Reclam, Stuttgart 1977, pp. 83-100), e l'analisi di R. SAVIANE, *Il sentimentale e il sublime*, in *Goethezeit*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 129 ss. In generale su Schiller si veda P. KONDYLIIS, *Die Entstehung der Dialektik*, Cotta, Stuttgart 1979; U. PERONE, *Schiller: la totalità interrotta*, Mursia, Milano 1982; L. PAREYSON, *Etica ed estetica in Schiller*,

una strada che può portare ad una critica più radicale verso la stessa soggettività.

3. Radicalizzazioni della critica della modernità

In Hölderlin si trova un approfondimento delle istanze schilleriane proprio in questa direzione: la coscienza viene criticata come incapace di conoscere se stessa dall'origine, incapace di possedere una volta per tutte la chiave per intendere il vero significato delle azioni compiute: la coscienza nasce infatti da una scissione, da un giudizio che è «separazione originaria» (*Urteil*) all'interno del Divino, o del «bello» stesso (nel senso del *Simposio* e del *Fedro* platonici), in cui l'essere si apre in un «mondo»¹⁵. Il principio moderno della filosofia cartesiana, il dubbio e il fondamento del sapere nella coscienza, viene radicalmente capovolto: «L'uomo... che non ha mai sentito in sé almeno una volta nella vita la piena, pura bellezza quando le forze del suo essere si combinano in lui l'una con l'altra come i colori dell'Iride; l'uomo che non ha mai provato come soltanto nelle ore d'entusiasmo tutto si armonizzi intimamente, quell'uomo non potrà mai nutrire dubbi filosofici... il puro intelletto non ha mai prodotto nulla di intelligente, la pura ragione nulla di ragionevole...»¹⁶. La ragione deve essere illuminata dal «bello», trovare in esso le differenze che permettono un rapporto fra la coscienza e il mondo. La coscienza giunge perciò sempre insieme con il mondo, sicché non può disporne: gli uomini che se ne di-

Mursia, Milano 1983; A. GETHMANN-SIEFERT, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, Bouvier-Grundmann, Bonn 1984, p. 65 ss.

¹⁵ Vedi il frammento *Urteil und Sein*, in F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin Ausgabe*, a cura di F. Beißner, Kohlhammer, Stuttgart, 1943 ss., vol. IV, p. 216, tr. it. *Giudizio ed essere*, in F. HÖLDERLIN, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Milano, 1981, pp. 53-4, e l'interpretazione di D. HENRICH, *Hölderlin über Urteil und Sein*, in «Hölderlin-Jahrbuch» 1965-6, p. 73 ss. e *Hegel und Hölderlin in Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1967, p. 9 ss. Per l'interpretazione di questo luogo nel contesto del pensiero e della poesia di Hölderlin si vedano P. KONDYLIS, *Die Entstehung der Dialektik*, e D. GOLDONI, *Filosofia e paradosso. Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel*, ESI, Napoli 1990, in part. p. 77 ss.

¹⁶ F. HÖLDERLIN, *Hyperion, Stuttgarter Ausgabe*, cit., vol. III, p. 81 ss.; *Iperione*, tr. it. M. Bertamini, F. Ferrari, Guanda, Milano 1981, p. 100 ss.

menticano corrono il rischio di commettere *hybris*, punita con la follia¹⁷.

Si tratta di una concezione tragica del vivere come «erramento» che non può possedere la verità, ma può solamente accoglierla. Più che in Schiller, in Hölderlin il primato "ontologico" del bello giustifica il carattere fondativo - come nella teologia poetica di Esiodo, nella poesia di Eschilo, Sofocle, Pindaro, nei «miti» dello stesso Platone - di ciò che egli chiama «poesia». Essa sola è in grado di portare nuovamente fra gli uomini l'ispirazione sacra, lo spirito unificante di Dioniso, mediato da Cristo, il Dio della limitazione della potenza, il Dio della misura «esperica». Dioniso e Cristo insieme riportano gli Dei antichi della terra, già banditi nell'abisso, ad unirsi con gli Dei del cielo, nell'ambito di un Divino che può comprenderli tutti proprio perché ora concede agli Dei, attraverso la memoria, una presenza non impositiva.

Così, nella forma «mancante» di un Divino che esclude la imposizione, possono convivere le forme precise di Zeus olimpico (in cui si può leggere un riferimento lontano alla tradizione del *Nous*, e più vicino all'«intelletto» di Kant) e l'«aorganica», caotica unità (che richiama l'«estetico» schilleriano) delle trame fini dei sentimenti, delle leggi non scritte di cui parla l'*Antigone*, di quell'intreccio di passione e coscienza di cui veniamo a capo sempre troppo tardi: noi, figli del Cielo ma anche della finitezza, della Madre Terra. Gli uomini testimoniano del Divino venendo a conoscere un mondo in cui sono già: essi non lo costruiscono, ma lo interpretano con la parola poetica, rispondendo - «segni» essi stessi in quanto «abitano» «poeticamente» - ai «segni» del Divino *nel mondo*. Perciò questa risposta è sempre nel pericolo dell'oltrepassamento del limite, l'agire umano è essenzialmente *tragico*.

Il tema protestante (ma già presente nella mistica cristiana ed ebraica di ascendenza neoplatonica) del Dio nascosto si unisce così singolarmente in Hölderlin con il tema greco, tragico, della differenza del Divino dall'umano¹⁸.

¹⁷ Questo il senso delle note del poeta alle sue traduzioni delle tragedie *Antigone* e *Edipo*: si veda F. HÖLDERLIN, *Stuttgarter Ausgabe*, cit., vol. V, tr. it. *Sritti di estetica*, cit., pp. 139-51.

¹⁸ Si veda W. BINDER, *Hölderlin, Theologie und Kunstwerk*, «Hölderlin-Jahrbuch» 17 (1971-2).

Ad analogia concezione tragica aderisce il giovane Hegel nella propria interpretazione della vicenda di Gesù¹⁹. Come Hölderlin, Hegel critica la civiltà moderna perché segnata dalla separazione. Di questa sono manifestazioni la legge e la punizione, ma anche la morale. Anche la morale - che pure la civiltà moderna ha condotto, con Kant, ad autonomia superiore alla legge, e ad un livello di maggiore libertà che nel medioevo - a causa di una eccessiva fiducia nel giudizio della coscienza diviene arroganza con cui un uomo si erge a giudice di altro uomo. La critica che Hegel rivolge alla modernità viene svolta su una scena più antica, apparentemente estranea: il mondo ebraico al tempo di Gesù. Gesù si era proposto di compiere i limiti della legge e della morale proprie della antica religione ebraica, dominata dalla separazione e dalla violenza reciproca fra l'uomo e il mondo. L'antica religione ebraica secondo Hegel rappresentava questa stessa opposizione in un Dio signore di uomini asserviti.

Hegel parla degli ebrei e tuttavia intende soprattutto i tedeschi, con il loro servilismo verso il potere, dovuto alla loro miopia politica, al loro attaccamento egoistico alla proprietà privata. A loro volta, i tedeschi rappresentano una umanità occidentale ancora restia a liberarsi dai vincoli del potere autoritario e della religione «positiva». Dunque, la critica della religione ebraica intende colpire l'origine di questa cultura autoritaria, sopravvissuta alla predicazione di Gesù e consolidatasi nelle chiese cattolica e protestante, divenuta anch'essa chiesa di stato.

L'analisi hegeliana della figura di Gesù deve permettere di comprendere sia la sua innovazione rivoluzionaria sia motivi del suo fallimento. Secondo Hegel Gesù ha portato l'amore a compiere e superare la legge e la morale: l'amore infatti non punisce né giudica, ma perdona e concilia. Tuttavia Gesù non avrebbe compreso che l'amore non è ancora «religione»: quest'ultima comprende in sé in una rappresentazione «bella» che unisce gli uomini, anche i molti aspetti di separazione che sono propri della vita (come la proprietà privata). Gesù avrebbe preteso di unire immediatamente gli uomini nell'amore, e di togliere le differenze che vengono dal carattere materiale del vivere: perciò si sarebbe scontrato con la società del suo tempo. Gli apostoli avrebbero inteso il suo insegnamento al di sotto della verità, dando

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Hegels theologische Jugendschriften*, cit., tr. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., vol. II., p. 353 ss.

peso alla resurrezione e ai miracoli, ed avrebbero così trasformato il suo insegnamento in una religione «positiva», superstiziosa e autoritaria.

E' chiaro che il giovane Hegel intende trovare nell'ampio arco storico interrogato una risposta alla possibilità di realizzare una forma politica in cui gli elementi di particolarità della vita si uniscano in una comune rappresentazione ideale. Sui modelli di Rousseau, Herder e Schiller, i giovani Hölderlin e Hegel cercano una alternativa alla concezione hobbesiana della politica. Hegel prosegue così, sotto l'influenza di Hölderlin, il programma schilleriano di una «mitologia della ragione»²⁰. Ma rispetto a Schiller, Hölderlin e Hegel danno un significato non più soggettivo al primato del religioso e del poetico. Ciò è possibile nel contesto di una rilettura dell'istanza sistematica di Fichte alla luce della riscoperta del panteismo spinoziano. Spinoza è per le generazioni di Lessing, di Herder, di Hölderlin, Hegel e Schelling, l'autore che sta sullo sfondo del desiderio di emancipare la natura e l'umanità dal peccato originale e dalla condanna a servire un potere autoritario.

Schelling si dichiara presto «spinozista», e muove nella direzione di trovare un punto di «indifferenza» fra coscienza e natura. In questo contesto avviene, in consonanza con le idee di Goethe e Schiller, di Hölderlin e Hegel, la valorizzazione della poesia, dell'arte, soprattutto nella forma del «mito»²¹. La riproposizione dell'antica teologia «mitologica»²², fra la fine del diciottesimo secolo e l'inizio del diciannovesimo, raggiunse peculiare intensità e radicalità. F. Schlegel affermava così il primato della poesia: «Qui sta infatti l'inizio di ogni poesia: nel superare l'andamento e le leggi della ragione che pensa razionalmente, e nel trasferirci di nuovo nella bella

²⁰ E' il programma di un manoscritto, di mano hegeliana, la cui paternità è stata attribuita ora a Schelling, ora a Hölderlin, e che O. Pöggeler ha attribuito allo stesso Hegel, che l'avrebbe scritto all'inizio del 1797 a Francoforte, sotto l'influenza delle idee di Hölderlin: cfr. O. PÖGgeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, e gli altri saggi che discutono la questione, in Ch. Jamme e H. Schneider (curatori), *Mythologie der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

²¹ Si veda F. W. J. SCHELLING, *System des transscendentalen Idealismus* (1800), in *Ausgewählte Werke, Schriften von 1799-1801*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, tr. it. di M. Losacco, riveduta da G. Semerari *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1965, p. 293 ss. Per un'interpretazione del ruolo dell'arte in Schelling si veda R. ASSUNTO, *Estetica dell'identità*, Argalia, Urbino 1962; L. PAREYSON, *L'estetica in Schelling*, Giappichelli, Torino 1964.

²² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XIV, 1091 b.

confusione della fantasia, nel chaos originario della natura umana, per il quale io non conosco finora nessun simbolo più bello che la vario-pinta moltitudine degli dèi antichi»²³. L'interpretazione evemeristica settecentesca della teologia greca viene rovesciata: gli Dei antichi sono i più originari.

4. Rivalutazione di cristianesimo e modernità

Negli scritti che vanno dal 1801 al 1805 Hegel si va distaccando lentamente ma dal modello greco per assumere la necessità della «morte di Dio» annunciata dal cristianesimo²⁴. Nel 1808 F. Schlegel si converte al cattolicesimo. A partire dal 1809 nel pensiero di Schelling gli aspetti della teologia cristiana - la volontà in Dio e nell'uomo, la personalità di Dio, il carattere provvidenziale della storia - diventano sempre più rilevanti, e il monoteismo e il cristianesimo saranno assunti come religione originaria nella tarda filosofia della mitologia e della rivelazione²⁵. I primi anni del nuovo secolo portano, all'interno dello stesso «Romanticismo», una ambivalenza verso l'antico. Nel periodo immediatamente precedente proprio il modello antico, neoplatonico ed ebraico del panteismo «spinoziano», aveva permesso a Lessing, Herder, Goethe, Schelling, Hölderlin e Hegel di pensare la verità e la rivelazione come necessariamente mediate attraverso il linguaggio o la «fantasia» di un popolo.

²³ *Athenäum Fragment* in F. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*, vol. II, p. 207. Questo frammento è ricordato da J. HABERMAS in *Il discorso filosofico della modernità* (tr. it. Emilio e Elena Agazzi, Bari, Laterza, 1988, p. 93), la cui lettura del «mito» e della «poesia» greci nella filosofia tedesca della fine del '700 trovo però riduttiva: l'interpretazione habermasiana del linguaggio come «comunicazione» si preclude l'accesso alle dimensioni «poetica» e «sacra» del linguaggio.

²⁴ Si veda già, per certi aspetti, G. W. F. HEGEL, *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling* (1801), e *Fede e sapere* in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971-81, pp. 16, 252-3, e *System der Sittlichkeit* (1803), a cura di G. Lasson (1923), Meiner, Hamburg 1967. Su questo tema sia consentito rinviare a D. GOLDONI, *Il riflesso dell'Assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Guerini e Associati, Milano 1992.

²⁵ Si veda F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Philosophie der Mythologie e Philosophie der Offenbarung*, in *Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976-83. Su questi temi si vedano A. BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione nella filosofia di Schelling*, Vita e pensiero, Milano 1965; X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, tr. it. di N. De Sanctis, Milano, Mursia 1974, p. 53 ss.

Contemporaneamente ci si chiedeva, riflettendo sul tentativo di Klopstock, se fosse possibile un'epica cristiana, una mitologia poetica analoga a quella antica, ma con contenuti adatti al nuovo tempo. La rivalutazione della tradizione cristiana era potuta accadere proprio anche come effetto dell'assunzione del modello rivelativo neoplatonico, aggiornato in una filosofia della storia. Ma ora l'esito imperialista della Rivoluzione, subito dai tedeschi, contribuisce a risvegliare la ricerca di una identità nazionale in alternativa o in opposizione verso la cultura illuminista, che viene talora identificata senz'altro con la cultura francese, e la ricerca si dirige talvolta in senso politicamente conservatore.

Il nuovo progetto hegeliano, sviluppatosi nei primi vent'anni dell'800, di conciliare il greco con il cristiano, l'antico con il moderno, l'autorità dello stato con le istanze liberali, dovrà apparire, in quest'epoca convulsa, ad alcuni meravigliosamente equilibrato, ad altri ambiguo. L'apertura liberale di Hegel e la sua continuità con l'Illuminismo corrisponde ora alla sua interpretazione, esposta nella *Fenomenologia dello spirito*, del cristianesimo realizzato come età degli uomini liberi che succede all'età autoritaria in cui la potenza divina è estraniata in un ente fuori del mondo. Il superamento del greco nel cristiano viene giustificato con la superiorità di una religione che sopporta la morte del Dio, interpretata come rinuncia alle belle immagini della fantasia della «religione artistica» degli antichi greci e assunzione della severità del «concetto», del pensiero «speculativo». La intera trattazione dell'*eticità* nella *Enciclopedia* e nella *Filosofia del diritto*, le lezioni sulla *Filosofia della storia* e sulla *Filosofia della religione* sono percorse da questa concezione. Il greco ora viene interpretato come cultura e religione in cui viene mantenuta l'unità fra l'umano e il Divino nell'immagine bella e nella rappresentazione, mentre la modernità può appropriarsi del Divino solo riconoscendogli la sua vera natura di pensiero. Cristo conclude così la religione dell'antichità e apre la nuova epoca in cui, attraverso l'*estraniazione* nell'epoca romana e nella religione medievale e il superamento di essa nella modernità, l'uomo si solleva dalla semplice *rappresentazione* di sé, ritrova in sé nella divinità del «concetto». Lo spinozismo degli anni giovanili viene mantenuto e trasformato in olismo relazionale attraverso il quale la riflessione trascendentale viene spinta a fondo nel

proprio limite, come appare soprattutto nella *Logica*²⁶. Hegel liquida così il progetto di una «mitologia della ragione» e il primato della poesia, e indica la storia come manifestazione di Dio: la storia è «teodicea» attraverso la ragione²⁷.

Sia la Destra che la Sinistra hegeliana si sono mosse all'interno di questo quadro di riferimento. Nella Sinistra si trattava di esperire nel modo più radicale gli effetti storici della identificazione hegeliana del cristianesimo realizzato e della modernità. Marx stesso può essere compreso solo in questa prospettiva²⁸.

5. *Dioniso e l'Anticristo.*

La polemica violenta di Nietzsche contro il Cristianesimo riesce difficile da comprendere se non si vede come per lui la realizzazione delle istanze fortemente vitalistiche, antiidealistiche ed antiascetiche, di cui trovava testimonianza nel culto antico di Dioniso, nella tragedia di Eschilo e Sofocle, nel pensiero presocratico, debba scontrarsi non solo con l'ipocrisia dei teologi, ma con tutta la civiltà del risentimento che aveva prodotto il «progresso» liberale, democratico, socialista: insomma, con l'identificazione di cristianesimo e modernità. Anche per Nietzsche idealismo, ebraismo, cristianesimo e modernità sono legati, ma in modo diverso che per Hegel: in una valutazione quasi contraria, se non per un parallelismo critico nei confronti della religione ebraica, peraltro di natura molto diversa. La concezione nietzscheana del greco è assai diversa da quella di Hegel come da quella neoclassica, e affonda inizialmente le proprie radici nella filosofia di Schopenhauer e nell'aspetto «caotico», ambivalente - al di là del bene e del male - che alcuni romantici vi ravvisarono: Hölderlin anzitutto. Nietzsche nella *Genealogia della morale* af-

²⁶ Per un esame della presenza di questi aspetti già nella *Logica* del 1804/05 si veda D. GOLDONI, *Il riflesso dell'Assoluto*, cit.

²⁷ Sia consentito rinviare a D. GOLDONI, *Eticità e felicità nella «Filosofia del diritto» di Hegel*, in C. Vigna (curatore), *Teorie della felicità*, Francisci, Abano Terme 1986, vol. II, pp. 68-106.

²⁸ Ritengo restino valide le linee fondamentali degli studi di K. Löwith, fra i quali rimando a K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. G. Colli, Einaudi, Torino 1949, *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Bari 1976; *Significato e fine della storia*, tr. it. F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1965. Sia consentito rinviare anche a D. GOLDONI, *Il mito della trasparenza. Saggi su Marx*, Unicopli, Milano 1982.

ferma che buono originariamente significa nobile, potente. Il «titanismo» caotico della vita, un tempo appena coperto dal velo di Apollo per poter essere sopportato (*La nascita della tragedia*), venne razionalizzato e dissimulato già da Socrate, che inventò la dialettica ai danni dei forti ma ingenui giovani aristocratici ateniesi (*Il crepuscolo degli idoli*). La dialettica nacque così come arte dell'inganno con cui i deboli poterono diventare più forti. Platone, capostipite di tutti i teologi occidentali, capovolse i valori: il mondo vero divenne favola, un mondo di favola apparve come vero. Lo spirito di «risentimento» dei deboli assunse una maschera ipocrita: il desiderio di vendetta sui forti fu mascherato come «giustizia».

Nell'*Anticristo* non tanto Cristo stesso, che viene considerato incapace di vivere la realtà e l'opposizione e perciò è portatore di una religione decadente dell'amore, quanto gli ebrei (simili in questo a Socrate) e Paolo sarebbero gli inventori del Cristianesimo come sistema del risentimento, mascherato nella compassione - a tal punto che Dio stesso ne è morto: soffocato da quella stessa compassione (*Zarathustra*). Ma con la sua morte Dio ha lasciato un mondo privo di orientamento. Ciò è accaduto per la sovversione dei valori, perché si è smarrito il «pathos della distanza» fra Dio e uomo.

Di contro, Nietzsche rivaluta il «paganesimo»: «pagani sono tutti coloro che dicono sì alla vita, coloro per i quali «Dio» è la parola per il grande sì a tutte le cose». Nietzsche è anticristiano e antimoderno fino a negare, coerentemente, la concezione cristiana della storia come processo teleologico: ad essa Zarathustra oppone l'annuncio dell'eterno ritorno. Ma come può tornare l'antico? Questo paradosso è al centro del lamento di Nietzsche: «Inutile tutto il lavoro del mondo antico: non trovo parole per esprimere il mio sentimento su una cosa così mostruosa... a che scopo i Greci? A che scopo i Romani?... La nobiltà dell'istinto, il gusto, l'indagine metodica, il genio dell'organizzazione e dell'amministrazione, la fede, la *volontà* dell'avvenire umano, il grande sì a tutte le cose divenuto visibile come *imperium romanum*, visibile a tutti sensi, il grande stile divenuto non più semplicemente arte, ma realtà, verità, *vita... Tutto inutile!* Nello spazio di una notte, nient'altro che un ricordo!» «*Cesare Borgia papa...* Mi si intende?... Orbene, sarebbe stata *questa* la vittoria alla quale solo *io* oggi anelo - : in tal modo il Cristianesimo sarebbe stato *liquidato!*. - Che accadde invece? Un monaco tedesco, Lutero, venne a Roma. Questo monaco, con dentro il petto tutti gli istinti di vendetta di un prete malriuscito, a

Roma si indignò *contro* il Rinascimento... Invece di comprendere con estrema gratitudine la cosa immensa che era accaduta, il superamento del cristianesimo nella sua *sede*, - il suo odio seppe trarre da questo spettacolo soltanto il proprio nutrimento. Un uomo religioso pensa esclusivamente a sé. - Lutero vide la corruzione del papato, mentre si poteva toccar con mano esattamente il contrario: sul seggio papale *non* stava più l'antica corruzione, il *peccatum originale*, il cristianesimo! Sibbene la vita! Sibbene il grande sì ad ogni cosa elevata, bella temeraria!... E Lutero *restaurò nuovamente la Chiesa*: la attaccò... Il Rinascimento - un avvenimento senza senso, una grande *inutilità*! - Ah questi Tedeschi, quanto già ci sono costati! Inutilità - è sempre stata questa *l'opera* dei Tedeschi - La Riforma; Leibniz; Kant; e la cosiddetta filosofia tedesca; le guerre di liberazione; l'impero - sempre una inutilità in cambio di qualcosa che già esisteva, di qualcosa *che non si può far ritornare...*»²⁹.

L'ultimo Nietzsche ha modo di riconoscere autocriticamente che la propria interpretazione giovanile di Dioniso, influenzata da Schopenhauer e dalla concezione wagneriana della musica, era in verità ancora decadente. In effetti la ribellione antimoderna di Nietzsche, la sua ricerca del vero nel greco arcaico non era ancora troppo «germanica» nella valorizzazione del «titanico» e barbarico? Non era e non è ancora troppo «cristiana» e moderna nel suo appello alla «volontà»?

5. *L'annuncio di un «Dio degli dei»*

Heidegger, dalla metà degli anni trenta agli anni quaranta, si dedica lungamente ad un confronto con il pensiero di Nietzsche. Esso è destinato a mettere in luce l'eredità che questi involontariamente assumeva dalla tradizione cristiana, attraverso la nozione di «volontà». Nietzsche, dunque, non leggeva correttamente i Greci presocratici: poiché per essi il tragico si dava non come manifestazione della volontà, ma del disvelamento-nascondimento dell'essere, non dominabile da parte dell'uomo, ma accoglibile solo come destino. Heidegger resta, con Nietzsche, nella convinzione che il greco autentico sia il presocratico, e che Platone sia l'inizio della decadenza: que-

²⁹ F. NIETZSCHE, *l'Anticristo*, tr. it. F. Masini, Mondadori, Milano 1975, p. 133 ss., in part. 163, 174, 198-203.

sto si può ancora osservare nello scritto *La dottrina di Platone*. Ma egli corregge l'interpretazione nietzscheana di quell'inizio, riconoscendo alla natura dell'uomo non la «volontà di potenza», ma l'ascolto dell'essere, nella rinuncia a dominare l'ente. Il pensiero di Nietzsche viene così iscritto in una interpretazione della storia dell'Occidente come dominato dalla metafisica e dalla «onto-teo-logia» - la interpretazione di Dio come ente supremo e caratterizzato dalla onnipotenza, dalla volontà -. Lo stesso «umanesimo» avrebbe assunto sull'uomo queste caratteristiche di potenza. La tecnica moderna, annunciata da Nietzsche, ne sarebbe il prolungamento, l'oltrepassamento della metafisica mediante la manipolazione tecnica totale del mondo³⁰. Di contro, greca sarebbe la accettazione della distanza fra il divino e l'umano, e la ricerca di una misura - non dominabile - in questa differenza.

Parallelamente alla elaborazione della critica a Nietzsche, Heidegger inizia un lungo colloquio con Hölderlin, attraverso il quale può chiarirsi e sottoporre a critica gli aspetti arbitrari della interpretazione nietzscheana dei greci. Il suo stesso pensiero viene messo in questione, in quanto restava ancor troppo legato a Nietzsche³¹. Oggi si può riconoscere come in *Essere e tempo* la finitezza dell'uomo fosse pensata accanto ad un'istanza decisionista ben radicata nella metafisica soggettivista moderna e nel pathos del cristianesimo protestante (con accenti kierkegaardiani) secolarizzato ed eroicizzato. Che la temporalità fosse l'orizzonte in cui deve accadere la domanda intorno all'essere, al fine di distinguere l'essere dell'ente dall'essere dell'uomo era istanza non disgiunta da una enfaticizzazione della situazione storico-destinale come rottura rispetto all'«inautentico». Una enfaticizzazione che si alimentava di una interpretazione della storicità alla luce del *polemos* eracliteo, a sua volta letto - e forse frainteso - attraverso Nietzsche. Il colloquio con Hölderlin ha permesso a Heidegger un processo di progressivo allontanamento dall'influenza

³⁰ Si veda il saggio *Überwindung der Metaphysik*, tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 45 ss.

³¹ Si veda M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Klostermann (MHG), Frankfurt a. M. 1980, *Hölderlins Hymne «Andenken»*, Klostermann (MHG), Frankfurt a. M. 1982, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Klostermann (MGH), Frankfurt a. M. 1984. Che il confronto di Heidegger con Hölderlin abbia contribuito ad una rilettura critica di Nietzsche, e autocritica, è sostenuto da O. PÖGGELER, *Einleitung* a O. Pöggeler e Ch. Jamme, (curatori), *Jenseits des Idealismus*, Bouvier, Bonn 1988, p. 9 ss.

nietzscheana, dal decisionismo del suo pensiero precedente, e lo ha accompagnato all'abbandono dell'iniziale soggettivismo, nell'ascolto del «linguaggio»³². Ma lo stesso approccio a Hölderlin è segnato, all'inizio e ancora per molto tempo dalla influenza parzialmente fuorviante di Nietzsche e delle letture del «nazionalismo» novecentesco.

Hölderlin appare a Heidegger un poeta che annuncia un nuovo destino per la Germania: anche in questo senso va letta l'attenzione che Heidegger dedica alla posizione di Hölderlin poeta in relazione al carattere inaugurale che la parola poetica ha per il linguaggio e il destino di un popolo. Si tratta di temi sicuramente presenti in Hölderlin, come già in Schiller e in altri esponenti del Romanticismo, come si è visto. Tuttavia ancora nelle prime letture heideggeriane di Hölderlin si avverte l'eco dell'equivoco cui contribuirono George e Hellingrath, Michels e Beißner nel riproporre il poeta: intendendo che le sue parole dovessero avere nel Novecento un destino di ascolto legato al rinnovarsi della politica specificamente tedesca³³. Un equivoco che si rese drammaticamente evidente quando Hölderlin fu appropriato dal nazionalsocialismo.

Quest'equivoco si intrecciava con un altro. Nell'ambito della cultura tedesca del tempo, e nella stessa cultura nazionalsocialista, vi fu una forte corrente anticristiana, che cercò di restaurare una mitologia germanica, come vi furono anche tentativi di riproposizione della cultura classica in senso anticristiano. Nietzsche stesso aveva indicato, in tutt'altro contesto storico, in quella direzione. E Hölderlin era stato per molti aspetti precursore di Nietzsche nell'indicare nel rapporto del Divino greco all'uomo la presenza, il rischio dell'«aorgico» nello smisurato, nel titanico. Main Hölderlin non si può trovare alcuna esaltazione della potenza titanica, dell'atto eroico fine a se stesso ma, al contrario, semmai un «eroismo» di fronte ai contrasti non dominabili della vita, in toni nei quali la ispirazione divina si tempera con la so-

³² Il limite soggettivista del primo Heidegger e le ragioni intrinseche e autocritiche della «svolta» sono stati indicati da M. RUGGENINI in *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977; lo stesso autore ha mostrato come il dialogo con Hölderlin abbia condotto Heidegger sulla via di un'esperienza radicale del linguaggio: si veda il saggio *L'uomo e la differenza*, in *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, p. 162.

³³ Si vedano W. MICHEL, *Hölderlins abendlandische Wendung*, Weimar 1922, Jena 1923; F. BEIBNER, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischem*, Metzler, Stuttgart 1933 e 1961, e *Hölderlins Götter*, Kohlhammer, Stuttgart 1969. Per una discussione di queste interpretazioni si veda D. GOLDONI, *Filosofia e paradosso*, cit., p. 165 ss.

brietà. E' la sobrietà del poeta che, a differenza dell'eroe politico, che è agito tragicamente da un destino che non comprende, ha il compito di restare nell'ascolto di una parola che può giungere a chiarezza solo nel silenzio e nella calma che segue il tempo della «*Bildung*» e delle «*Geschichte*»:

Einmal mag aber ein Gott auch Tagewerk erwählen,
Gleich Sterblichen und teilen alles Schicksal.
Schicksalgesetz ist diß, daß alle sich erfahren,
Daß, wenn die Stille Kehrt, auch eine Sprache sei.
Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten,
Was wohl das Beste sei. So dünkt mir jetzt das Beste,
Wenn nun vollendet sein Bild und fertig ist der Meister,
Und selbst verklärt davon aus seiner Werkstatt tritt,
Der stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesetz,
Das schönausgleichende gilt von hier an bis zum Himmel³⁴.

In questo senso Hölderlin pensa se stesso come poeta che ha la parola nel tempo della fine di un vecchio mondo, per annunciare un mondo nuovo³⁵.

Hölderlin dunque non pensa il presocratico *contro* il classico, ma pensa il «divenire» e il *pólemos* di Eraclito *con* Platone. La stessa vicinanza di Cristo a Dioniso non solo dice del peculiare tentativo hölderliniano di superare il cristianesimo senza rifiutarlo, ma è essenziale poiché Cristo, in quanto accetta di mettersi in disparte, di rinunciare a dominare, è il Dio che insegna agli uomini il limite e la mortalità, e a serbare il divino nella memoria. Tantomeno possono essere attribuiti a Hölderlin una concezione nazionalista o un privilegio della lingua e della cultura tedesca: la sua poesia vuol essere linguaggio che cerca

³⁴ Ma talvolta un Dio vuol scegliersi anche un lavoro a giornata, / Come i mortali e dividere ogni destino. / Legge del destino è questa, che ognuno si esperisca, / Così che, quando torna il silenzio, sia anche un linguaggio. / Ma dove agisce lo spirito, anche noi ci siamo a contendere / Su che cosa sia il meglio. Così ora il meglio mi sembra / Quando il maestro compie la sua immagine e ha finito / E per questo raggiante esce dall'officina, / Il silenzioso Dio del tempo e solo la legge d'amore, / In bell'accordo viga da qui fino al cielo (F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier*, vv. 79-90, e si vedano anche i vv. 3-4 della quarta strofa di *Griechenland*, in F. HÖLDERLIN, «*Bevestigter Gesang*». *Die neu zu entdeckende hymnische Spätdichtung bis 1806*, edizione critica di D. Uffhausen, Metzler, Stuttgart 1989, pp. 42 e 176).

³⁵ Cfr. il frammento *Das untergehende Vaterland...*, in F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, cit., vol. IV, p. 282, tr. it. *Scritti di estetica*, cit., p. 95.

una misura nel tragico rapporto di divino e umano; e vuol essere poesia «esperica», occidentale, nella comunanza pacifica dei popoli.

Nelle interpretazioni heideggeriane questi tratti della posizioni di Hölderlin restano in parte coperti. Una differenza fra Hölderlin e Heidegger si può cogliere nel testo del 1935 *Introduzione alla metafisica* (nel quale, fra l'altro, Heidegger fa un esplicito riferimento alla propria concezione del nazionalsocialismo) in cui Heidegger si sofferma a lungo su quello stesso primo coro dell'*Antigone* che è oggetto di meditazione e reinterpretazione poetica da parte di Hölderlin, sia nelle *Anmerkungen* sia in testi poetici quali la terza stesura dell'*Empedokles*, *Der Rhein*, *Friedensfeier*. Mentre in Hölderlin l'oltrepassamento del limite da parte dell'eroe è esperito come un doloroso intervento degli dei, perché non vada persa la memoria del legame e della differenza fra loro e gli uomini, la lettura di Heidegger restituisce la trama complessa della situazione tragica in modo assai vicino, ma mettendo l'accento su toni diversi e, per certi aspetti, opposti: «tutto ciò è politico, vale a dire situato nella storia, in quanto per esempio i poeti sono *solo*, ma realmente dei poeti... Ora, *sono* significa che usano la violenza in quanto attivamente situati nella violenza e divengono eminenti nell'essere storico come creatori, come uomini d'azione». «E' impensabile che i Greci si proponessero esplicitamente di costituire la cultura dell'Occidente nei prossimi millenni. Ma poiché nella particolare necessità del loro esserci usarono particolarmente della violenza, e così anziché eludere la necessità non fecero che accrescerla, essi finirono per procacciare forzatamente a se stessi la condizione fondamentale di una vera grandezza storica». Nonostante la presa di distanza dall'uso comune della parola «violenza» (*Gewalt*) e nonostante la giusta osservazione che una certa «violenza» è in ogni vero agire, la lettura heideggeriana del coro dell'*Antigone* resta decisa dalla preoccupazione di demarcare l'attività del poeta e del filosofo rispetto alla «fiacca moderazione» dell'«irretimento nel quotidiano e nell'abituale». In tal modo Heidegger mette in assoluto rilievo l'aspetto della rottura dell'equilibrio nella *physis*.³⁶

³⁶ Per l'interpretazione hölderliniana del rapporto fra uomo e Dio nell'*Antigone* si vedano le *Anmerkungen*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. V, p. 202, tr. it. in *Scritti di estetica*, cit., p. 144, e la ottava strofa di *Der Rhein*. Il testo heideggeriano citato è M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, tr. it. *Introduzione alla metafisica*, tr. it. G. Masi, Mursia, Milano 1968-72, pp. 135 ss., in part. pp. 160 e 170-4. Ancora nell'intervista allo «Spiegel» Heidegger ritiene di dover assegnare con Hölderlin un

Come si è già indicato, la meditazione su Hölderlin dell'ultimo Heidegger, non meno di quella su Nietzsche, certamente ha in sé anche il segno di una implicita autocritica. Heidegger resta fedele alla propria sottolineatura della finitezza dell'uomo rispetto all'essere, alla indisponibilità del destino: in questo Hölderlin è per lui tramite essenziale con la teologia greca, che ritorna a parlare nella sua poesia e nel suo pensiero, mettendo in luce critica i tentativi della metafisica moderna di ricondurre il mondo sotto il dominio dell'uomo. Resta però da pensare il fatto che Heidegger non abbia riconosciuto né l'importanza del riferimento a Platone e la radicalità del tema del «bello», né la centralità in Hölderlin dell'intreccio fra Dioniso e Cristo³⁷.

E' questo senz'altro uno dei punti più difficili da decifrare della poesia e della riflessione hölderliniana. Esso è probabilmente però la chiave di due grandi questioni connesse: la possibilità di superare l'opposizione esclusiva fra mondi diversi (epoche) e gli dei che vi presiedono alternativamente, in una dimensione del divino che conosca la limitazione e la possibile coesistenza, nella memoria; la possibilità di non contrapporre tempo ciclico e tempo lineare, tempo greco e tempo cristiano e moderno, ma di comprenderli insieme, intendendo l'identità come ciclo e il ciclo come ripetizione. Si tratta, per quest'ultimo aspetto, del tentativo di dar soluzione ad una questione ineludibile, da parte di quel pensiero che intenda comprendere se stesso, nel culmine del moderno, in rapporto non esclusivo verso quell'antico da cui proviene, e da cui ha tratto la propria identità. Così Hölderlin intende la conclusione del cristiano e del moderno come un riproposizione ampliata del Greco, e la venuta di Cristo quale «Dio degli dei» («*Versöhnender, der du nimmergeglaubt...*», verso 89) come rinnovamento di Dioniso, che apre il cielo agli dei della terra, sì che lo spirito e la finitezza si concilino. E' un ritorno all'antico, per cui il divino era

compito speciale alla lingua tedesca: si veda M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 147 ss.

³⁷ Un riferimento al «bello» è nelle *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung: «Andenken» e Hölderlins Erde und Himmel*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, pp. 134 e 161. Va a merito di GADAMER aver riconosciuto l'uno e l'altro aspetto, già in *Hölderlin und die Antike* (1943) e *Hölderlin und das Zukünftige* (1943), in *Kleine Schriften*, Mohr, Tübingen 1967, pp. 27-63. A Platone sono dedicati diversi saggi raccolti in traduzione italiana in due volumi, *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983-4; al tema del «bello» sono dedicate le ultime pagine di *Verità e metodo*, cit. e *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1986.

finito, e come tale poteva essere perfetto, e fornire all'uomo una *misa*ura. Ma come comprendere, quale identità dare a Cristo-Dioniso, nella lingua filosofica? Tutto porta a concludere che per Hölderlin il divino che si manifesta nell'unità di Cristo e Dioniso è il carattere insieme «infinito», «spirituale» e concreto, limitato e radicato nella Terra del *linguaggio*: la Parola (*lógos, verbum*) in cui la «natura» (*physis*) si fa «mondo»³⁸. Hölderlin indica verso il linguaggio in una direzione che riconsegna la molteplicità, la «libertà» di interpretazione propria della modernità in una dimensione non più violenta contro la natura, ma entro di essa: come per il pensiero classico, che considera l'uomo come parte della natura, di un mondo che gli preesiste, e che egli non può dominare, ma solo *compiere* con l'ausilio delle *technai*.

Da questa prospettiva, il colloquio di Heidegger con Hölderlin si manifesta come segno di una esigenza profonda che si fa strada nel cuore della natura ambivalente della modernità, per venire alla luce nel confronto intorno al nome di Nietzsche e alla interpretazione del "tragico" greco. È il tema del nichilismo, della assenza di una ragione dell'esistenza, quello che inizialmente, sotto la guida di Schopenhauer, spinge Nietzsche a cercare nel pensiero greco dell'età tragica e nella tragedia stessa uno sguardo aperto e capace di sopportare, pur nel gioco con un necessario velamento, la verità del vivere. È il nichilismo appropriato attivamente, che ha già rivendicato la morte di Dio come una propria azione, ciò che costituisce ancora il pensiero fondamentale di Nietzsche e la sua concezione del tragico, nei suoi pensieri tardi³⁹.

Heidegger stesso si è misurato con questo tema, indicando proprio in una adeguata ripresa della questione dell'essere e nella critica della onto-teo-logia una via di uscita dal nichilismo⁴⁰. La verità della questione dell'essere, guadagnata attraverso la sua differenza dall'ente, mette Heidegger in dialogo con un pensiero ed un'esperienza

³⁸ Cfr. D. GOLDONI, *Filosofia e paradosso*, cit. pp. 254-62. Hölderlin, a mio avviso, ripropone l'esperienza *greca* del mondo, esperienza perduta dal Cristianesimo nel tardo medioevo e nella modernità. Sul senso dell'esperienza greca del mondo si veda M. RUGGENINI, *Il divino e l'assenza*, in D. Goldoni (curatore), *Dio e la filosofia*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 59-89, in part. p. 79 ss.

³⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971, nr. 125, p. 125, e *Frammenti postumi* del 1887-8, Mondadori, Milano, fr. 9 (35), p. 215 e 9 (107), p. 243.

⁴⁰ Si veda la rivendicazione di Heidegger della necessità che la filosofia risponda adeguatamente alla tesi di Nietzsche, per la quale l'essere è «fumo, esalazione, errore», in *Introduzione alla Metafisica*, cit., p. 46 ss.

di poesia e di pensiero, quale quella di Hölderlin, che si colloca al vertice dell'esperienza moderna: dove la sensibilità critica verso i presupposti dogmatici si è spinta a rifiutare anche i dogmatismi dell'io, della soggettività, della «purezza» concettuale del linguaggio. L'andare al «mito» si è rivelato così una vera necessità della filosofia europea di rivolgersi ai testi a partire dai quali la modernità ha potuto riconoscere se stessa come un evento storico particolare. Che sotto il nome «mito» altro non sia se non quell'antica teologia di cui la stessa filosofia greca è stata una modalità sembra essere oggi finalmente riconosciuto adeguatamente, al di là delle stesse incertezze e resistenze di Heidegger a considerare la teologia come argomento proprio della filosofia⁴¹.

⁴¹ Si vedano W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1982. Per le resistenze di Heidegger a considerare la teologia argomento filosofico si veda ancora *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 19. W. PANNENBERG valorizza la interpretazione di Jaeger e discute la posizione di HEIDEGGER in *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*, tr. it. M. Pagano, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 20-1. Quel riconoscimento di cui si è appena detto è il passo fondamentale e ineludibile per poter ripensare la questione del rapporto fra filosofia e teologia. Al fine di questo ripensamento mi sembra tuttora fruttuosa l'opera di W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, due voll. in uno, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, dove si consideri anche l'indicazione del limite della posizione di Heidegger, in vol. I, pp. 491-94. Sia inoltre consentito rinviare alla *Prefazione* e ai saggi contenuti in D. Goldoni (curatore) *Dio e la filosofia*, cit.