

## Il ‘mito’ dell’originario (definitivamente perduto?). Un frammento giovanile di Hölderlin e uno di Hegel a confronto.\*

Vittorio Ricci

Università di Tor Vergata (Roma)

**ABSTRACT:** No definitive position is traceable in the present work, but only some descriptions and reflections about the philosophical question of what is *original* or beginning through analyses on Hölderlin’s *Seyn und Urtheil* (variously entitled) and Hegel’s *Reines Selbstbewußseyn / Reines Leben*. Despite their dissonances of sensitivity and aesthetic and philosophical interests, which can be generally summarized with the principle of an initial albeit aporetic conception of consciousness (Hölderlin) and with the insight of a vitalistic or secondary (phenomenological) conception of it (Hegel), the problem of the *beginning* has completely ‘faded’ or ‘weakened’ with and after their contributions. This problem seems to become belonging to something unjustifiably narrative, anthropological or merely indefinable, to a ‘mythical’ schematism or a simple ‘mythosis’ (psychological invention), even if this point of view cannot diminish at all the exceptional height and depth of thinking about it, offered by Hölderlin and Hegel, this essay tries to echo in its essential instances.

**KEYWORD** Hölderlin, Hegel, consciousness, beginning, subject.

### Introduzione

La presenza e il profilo (o profili) di Hölderlin all’interno della filosofia idealistica connesso con la valutazione della sua statura di *filosofo* sono argomento che già da lunga data è oggetto di analisi nella letteratura secondaria, grosso modo delineabile in due fasi il cui spartiacque è rappresentato dal ritrovamento e della prima pubblicazione nel 1961 del manoscritto editorialmente intitolato “Urtheil und Seyn”<sup>1</sup>, il frammento hölderliniano in esame

---

\* Artigo recebido em 30 de julho e aceito para publicação em 11 de outubro de 2020.

<sup>1</sup> HÖLDERLIN, J. Ch. F. **Sämtliche Werke**. Stuttgarter Ausgabe; historisch-kritische Ausgabe. 8 Bde. (Hg.) BEISSNER, FRIEDRICH — BECK, ADOLF. Stuttgart 1943-1985, p. 146s.



per la presente discussione. La prima fase, in cui spicca per tale tema Cassirer<sup>2</sup>, comprende anche l'ermeneusi filosofica di Heidegger fortemente *sui generis*<sup>3</sup> ma che dovrebbe essere recuperata discriminando quanto di arbitrario attribuisce a Hölderlin. L'approccio di taglio prevalentemente storiografico o storicistico per quanto irrefutabile, di cui lo stesso appena menzionato Cassirer emerge come uno dei massimi esponenti, pare comunque insufficiente. La seconda fase è segnata in modo particolare dal lavoro assolutamente ragguardevole di Dietrich Henrich<sup>4</sup> e da altri molteplici interventi<sup>5</sup>, in cui, oltre a diversi confronti con la ricezione ed

<sup>2</sup> Non si può tentare nemmeno una sintesi della produzione ermeneutica e della bibliografia sulla suddetta tematica, per cui si rinvia al seguente ancora rilevante lavoro di recente ristampato: PELLEGRINI, A. **Hölderlin: Sein Bild in der Forschung**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965 (ristampa 2019), ampliato rispetto all'edizione italiana dei capp. XVI e XVII concernenti le novità editoriali e critiche successive al 1961. Per quanto riguarda il tema del rapporto tra il poeta e l'idealismo cf. cap. 6 p. 76-97 non si può non citare l'ormai classico CASSIRER, E. **Hölderlin und der Idealismus. Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur**, n. 7, 1917/18, p. 262–282, poi in ID., **Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze**. Berlin: Bruno Cassirer, 1921, p. 109–152 (<sup>2</sup>1924, p. 113-155) e ancora in ID., **Gesammelte Werke 9**. hrsg. v. Birgit Recki. **Aufsätze und kleine Schriften 1902-1921**. Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon. VI. Hamburg: Meiner, 2001. Un simile profilo storico o storicistico, per quanto innestato sulla filosofia del 'simbolo', con cui si circonfonde la figura di Hölderlin, in qualche modo era stato anticipato non senza elementi arbitrari da Karl Rosenkranz che dipinge (in chiave anti-schellinghiana) il poeta come profeta che per primo proclamerebbe "den Sturm und Drang des Geistes nach Allheit und Einheit" in **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben**. Berlin: Duncker und Humblot, 1844 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>4</sup>1972), p. xi (per ulteriori dettagli cf. PELLEGRINI. **Hölderlin**. cap. III, p. Un'eco di tale posizione è rintracciabile in HAYM, R. **Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes**. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1870, p. 305-306, ed enfaticata in DILTHEY, W. **Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin**. Leipzig: B.G. Teubner, 1907 (<sup>2</sup>1922), p. 342, 346-347, 355. Segui nella fase tra le due guerre mondiali oltre al seguente importante contributo biografico in due volumi: BÖHM, W. **Hölderlin**. Halle-Saale: Niemeyer, 1928/1930, il testo di Kurt Hildebrandt che addirittura rivendicava la genialità filosofica del poeta in **Hölderlin. Philosophie und Dichtung**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1939. Questa tesi fu debitamente criticata sia da Johannes Hoffmeister (**Hölderlin und die Philosophie**. Leipzig: Felix Meiner, 1942) sia da Ernst Müller che in modo eccessivo riduce a "ein bloßer Wunschtraum" la concezione filosofica hölderliniana (cf. **Hölderlin: Studien zur Geschichte seines Geistes**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1944, p. 5). Una più recente voce di una simile ermeneusi riaffermante l'irrilevanza filosofica degli scritti di Hölderlin è rintracciabile in HARTMANN, N. **Philosophie des deutschen Idealismus**. Berlin: Walter de Gruyter, 1960, p. 184.

<sup>3</sup> Heidegger inizia negli anni '30 una costante frequentazione con la poesia hölderliniana in una sorta di 'sodalizio spirituale' per l'intero arco della sua vita. Il suo primo intervento pubblico è la relazione tenuta a Roma sotto invito di Giovanni Gentile, testo conosciuto con il titolo di *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, reperibile in HEIDEGGER, M. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (1936–1968). IV.2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 31-45, in cui si trova quasi come concetto-guida la definizione di Hölderlin "in einem ausgezeichneten Sinn der Dichter des Dichters" (p. 31). Cf. per ulteriori dettagli del rapporto del filosofo con il poeta in PELLEGRINI. **Hölderlin**, p. 205-229.

<sup>4</sup> Le ricerche di Henrich, sebbene modulate secondo la categoria delle *Konstellationen*, hanno contribuito a una ricollocazione intelligente di Hölderlin nell'ambito dell'idealismo tedesco anche in tono anti-heideggeriano – ci si limita qui a menzionare: HENRICH, D. **Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.

<sup>5</sup> Si menziona solo un'opera di assoluta pregevolezza anche per la copiosità della documentazione: JAMME, Christoph – VÖLKEL, Frank (Hgg.). **Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit**. Stuttgart: Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2003.

ermeneutica heideggeriana<sup>6</sup>, si approfondisce la peculiarità del rapporto tra Hölderlin e Hegel, aspetto che più interessa nella presente analisi<sup>7</sup>.

Va senz'altro riconosciuta a Hölderlin la genuinità di una 'vocazione' filosofica nel suo *essere e divenire poeta* per una compenetrazione profonda e strutturale della sua poesia e della poesia in genere con il suo pensiero e il pensiero in genere. Tuttavia, non pare tanto importante appurare se egli appartenga all'idealismo tedesco o, in caso di verifica positiva, in che misura vi appartenga. Nemmeno è fondamentale determinare quanto e fino a che punto abbia ricevuto l'influenza di Hegel o quanto e fino a che punto sia avvenuto il processo opposto o di che natura si devono configurare le ponderazioni di una reciproca interazione – del resto un simile rapporto

---

<sup>6</sup> Non si può affrontare minimamente il tema circa il dibattito sulla valenza filosofico-estetica e poetologica di Heidegger nei confronti di Hölderlin in modo da suscitare anche valutazioni diametralmente esposte. A titolo di esempi cf. il giudizio eccessivamente 'esaltato' di Luigi Reinati: "È stato Heidegger a ritrovare in Hölderlin l' 'essenza della poesia', a individuare in lui il 'poeta dei poeti'. Nonostante l'unilateralità – talora arbitraria e sconcertante – della sua interpretazione, Heidegger ha mostrato la modalità di un 'ascolto' filosofico, la fertilità di un approccio del pensiero ai testi del poeta che sarà poi coltivata, per citare solo due esempi molto diversi, da Gadamer e Derrida" in HÖLDERLIN, F. **Tutte le liriche**. A cura e con un saggio introduttivo di L. Reitano, con uno scritto di A. Zanzotto. Milano: Arnoldo Mondadori, 2001, p. XXX; di contro la valutazione eccessivamente stroncante di Ladislao Mittner, per il quale Heidegger si approcerebbe alla poesia hölderliana solo come pretesto per avallare le proprie posizioni filosofiche sul rapporto *Denken-Dichten* in **Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)** III. Torino: Einaudi, 1978 (1<sup>a</sup> ed. 1964), in cui si arriva a sostenere che Heidegger con l'ermeneutica sulla lirica *Andenken* "spiega forse la propria filosofia, non certo la poesia di Hölderlin" (p. 736). Sulla storia e la bibliografia della discussione su tale lirica cf. il fornito JAMME, Christoph. Hölderlin und das Problem der Metaphysik: Zur Diskussion um „Andenken“. **Zeitschrift für philosophische Forschung**. n. 42(4), 1988, p. 645-665. Cf. la visione di Remo Bodei che scrive: "E sebbene Heidegger stesso si sia posto personalmente in una posizione di 'ascolto' della poesia di Hölderlin, chi può affermare, nel caso di Hölderlin, che il compito dell'ermeneutica è esclusivamente quello di comprendere il poeta meglio di quanto egli abbia compreso sé stesso? Prima bisognerebbe, appunto, capire più a fondo come ha compreso sé stesso, anche nel quadro delle tecniche e traduzioni poetiche 'interne' al 'modo di procedere dello spirito poetico'." (cf. ID. Hölderlin: la filosofia e il tragico. Introd. a Hölderlin, F. **Sul Tragico**. Milano: Feltrinelli, 1989, p. 70). Vale la pena evidenziare solo che Heidegger pare formulare un problema interpretativo, l'impossibilità di 'etichettare' in senso critico-storografico e letterario l'opera spesso enigmatica hölderliniana, che inconfutabilmente tocca ciò che si può definire l'essenza della poesia inscindibile (anche se non confondibile) con quella della filosofia. Il tempo della 'privazione' innegabile nel poetare/pensare di Hölderlin intreccia in modo paradigmatico e più unico che raro l'istanza ormai incontenibile (meta-)poetologica con quella altrettanto incontenibile (meta-)filosofica.

<sup>7</sup> Per i dettagli sul rapporto tra Hölderlin e Hegel, specialmente nell'arco degli anni giovanili a partire dallo *Stift* di Tubinga (1778) fino al 1800, si cita qui solo: JAMME, Ch. "Ungelehrte" und gelehrte Bücher. Literaturbericht über das Verhältnis von Hegel und Hölderlin. **Zeitschrift für Philosophische Forschung**. n. 35 (3/4), 1981, p. 628- 645, e ancora più dettagliatamente ID. Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. **Hegel-Studien, Beihefte**, 1983. Comunque si mostra una carenza di analisi circa il periodo prima del 1797 (periodo francofortese hegeliano), ma ancora più significativamente pare risaltare una tendenza a 'hegelianizzare' Hölderlin. In modo particolare, si sottovaluta completamente e si mette da parte il manoscritto del poeta scelto per la presente analisi per denunciare una sovrapposizione ipertrofica critica della relazione del poeta medesimo alla filosofica fichtiana (**Ib.**, p. 117), influenza che non può essere ridimensionata fino a farla praticamente scomparire, un punto teoretico che è imprescindibile anche per la formazione hegeliana al di là del diverso volume di ricadute e riverberi futuri su ciascuno dei due compagni e amici dello *Stift*.

tra i due rimane inevitabilmente per lo più 'imponderabile'<sup>8</sup>, del resto, limitato alla fase giovanile delle loro biografie. Occorre invece per quanto concerne Hölderlin comprendere il suo 'pensiero tragico' o il suo pensiero sul 'tragico' che lo rende unico e in qualche modo senza tempo distinguendolo nettamente dagli altri autori della stessa corrente in modo da profilarlo 'vate' nella sua unicità e, filosoficamente, per quanto immerso nelle categorie culturali del suo tempo, come 'voce' eminente che sa anche precorrere gli 'umori' dei tempi successivi, quelli inaugurati da Nietzsche seppure con altre coordinate semantiche e noematiche. La maturazione hölderliniana verte su una filosofia 'a-sistemica' sul tragico (ma non per questo priva di immanente sistematicità), e per questo è uno dei possibili esiti e in pari tempo una 'dissonanza' (o una serie delle possibili 'dissonanze') rispetto a qualche posizione radicale condivisa con Hegel. Si tratta di quella visione 'originaria' basata su una dualità olistica e assoluta altrettanto 'originaria' costituita dalla scissione oggetto/soggetto, natura/spirito, non-coscienza/coscienza, non-sapere/sapere e in ultima analisi di quel 'nodo inestricabile' (irriducibile e refrattario a qualsiasi delucidazione compiuta) tra il mitico e il razionale (*mythos/logos*), che ha permesso il

---

<sup>8</sup> Si può solamente nominare il manoscritto intitolato *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, la cui discussione storico-critica e letteraria, ad eccezione della datazione, la cui determinazione fine 1796 inizio 1797 è abbastanza pacifica e sufficientemente dimostrata, è tuttora assolutamente aperta con le conseguenze ermeneutiche che non possono portare a risultati risolutivi. Per il primo settantennio a partire dalla prima illustrazione e pubblicazione ROSENZWEIG, F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund.* In: **Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse** Bd. 1917, 8,5. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1917, cf. Hansen, F.-P., **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation.** Berlin: de Gruyter, 1989, in chiusura della cui *Einleitung* si arguisce per esclusione non in modo del tutto plausibile che Hegel abbia trascritto il testo del programma per definirne piuttosto i limiti teoretici in esso contenuto ("Hegel hat das Systemprogramm vor seinem geistigen Umbruch niedergeschrieben, um zu demonstrieren, was vor dem Hintergrund der Kantischen Vernunftkritik, in ihren Spuren wandelnd, den jungen Idealisten der Nachfolgegeneration noch zu tun übrigblieb." p. 16). Più plausibilmente ci si può attenere a quanto si registra in WOLZOGEN, Ch. v. **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus - neue Transkription.** <https://www.academia.edu/33129687/>. A p. 10, l'analisi di un errore grafico attinto dalla hölderliniana *Stuttgarter Ausgabe* ad opera di Ludwig Strauß lascia risalire a Hegel non come autore ma come copista ("Abschreiber"), mentre la decifrazione di ciò che chiama "den forcierten Ton", operazione che si reputa più valevole di quella da svolgere sull' "Inhalt" del documento fa escludere l'ipotesi della paternità di Hölderlin e anche di Schelling; un'esemplificazione di questo tono è ravvisato nell'intento animato "gegen das Priestertum, das „neuerdings Vernunft heuchelt", non rintracciabile negli addotti paralleli dei due (p. 10). Cf. anche ID. **Zum Systemprogramm - neue Transkription - Anhang.** <https://www.academia.edu/39644312/>, in cui si conclude: "Wer wollte schließlich leugnen, daß der Verfasser des Systemprogramms dagegen zutiefst von der philosophischen (und auch politischen) Sorge getrieben ist, daß endlich aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen?" (p. 3). Un altro discorso concerne il rapporto tra tale manoscritto e il frammento di Hölderlin in esame, ma vale la pena ribadire sinteticamente che il manoscritto *Urtheil und Seyn* ha poco a che vedere con il *Ton* dell'altro manoscritto sul programma sistematico idealistico, come v. Wolzogen già nel suo primo intervento appena citato ha evidenziato specificando che in questo frammento il poeta "versucht, Fichte in ein eigenes Idiom zu bringen", ma si può dire che anche quanto al contenuto non sussiste una correlazione decisiva con il documento idealistico programmatico.

sorgere stesso della filosofia in Occidente e forse ne sta segnando il suo 'inarrestabile declino'. Se si volesse ricercare una differenza determinante della filosofia occidentale in genere con le altre filosofie (orientali), essa dovrebbe consistere nel fatto che nelle orientali l'unità originaria olisticamente ('miticamente') rappresentata non è stata mai messa ('razionalmente') in discussione o in qualche modo gnoseologicamente 'giudicata', sottoposta al vaglio della *krisis* (giudizio), che si reperisce dai frammenti del poema parmenideo, in modo da far emergere, nel corso della sua *storia* (in fondo un'altra forma di produzione mitico-simbolica umana), 'dialettiche' (basti qui menzionare genericamente i dialoghi platonici) tra le due sfere distinte ma esperite o vissute come campi di tensioni in cerca di reciproca superiore e definitiva unità riconciliativa.

Tra le più alte figure di tale storia in età tardo-moderna, che riprendono le istanze dell'originario ereditate dalla filosofia antica, si profilano Hölderlin e Hegel. In estrema sintesi non si può negare che il primo 'si formi' come poeta mentre il secondo 'si formi' come filosofo. Il comune clima idealistico di ovvia ascendenza fichtiana ma per niente acritica andrebbe giudicato piuttosto come una sorta di ambiente *formale* o riducibile a meri 'contatti' (anche limitati da un breve spazio di tempo) più o meno fecondi e determinanti, un clima comunque privo di quella compattezza duratura o definitivamente matura che sovente si è voluta insinuare quasi esclusivamente poggiandosi sul carteggio intercorso tra di loro. L'analisi dovrebbe essere capillare e molteplice, ma in tale sede si esamineranno e confronteranno i seguenti frammenti che si mostrano paradigmatici e tendenzialmente espressivi di 'divergenze' nonostante un orizzonte di impostazione complessiva condivisa: a) il frammento poi intitolato secondo una delle opzioni "Urtheil und Seyn" di Hölderlin (fine marzo-inizio aprile 1775?)<sup>9</sup>; b) lo scritto

<sup>9</sup> La datazione della fine di marzo o inizio di aprile 1795 rimane incerta, sulla cui discussione cf. FRANZ, M. Einige editorische Probleme von Hölderlins theoretischen Schriften. Zur Textkritik von ›Seyn, Urtheil, Modalität‹, ›Über den Begriff der Straffe‹ und ›Fragment philosophischer Briefe‹. In: **Hölderlin-Jahrbuch** 32, 2001, p. 330–344. Dopo il titolo editoriale "Urtheil und Seyn" della prima pubblicazione del frammento in HÖLDERLIN. **Sämtliche Werke**. Stuttgarter Ausgabe, p. 146, si trova il titolo »Seyn Urtheil Möglichkeit« in ID. **Sämtliche Werke**. Frankfurter Ausgabe; historisch-kritische Ausgabe. B. 17 (Hg.) SATTLER, D.E. Frankfurt/M. 1975ss, 149-156. "‹Seyn, Urtheil, Modalität›" è il conio editoriale del titolo in ID. **Sämtliche Werke und Briefe**. I-III. Hrsg. von M. Knaupp. München-Wien: Hanser Verlag, 1992, I, p. 49-50, che viene difeso in FRANZ. Einige editorische Probleme, 2001 (cf. anche ID. Theoretische Schriften. In: Johann Kreuzer (Hrsg.): **Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2011, p. 228). Si propone "Sein, Urteil und Notwendigkeit" in BAUM, M. Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel. **Hegel-Studien**. Bd. 28, 1993, 84. Originale anche l'opzione "Seyn, Urtheil, ..." in HÖLDERLIN, J. Ch. F. **Theoretische Schriften**. Johann Kreuzer (Hr.) Hamburg: Meiner Felix Verlag, 2020 (2., überarbeitete und ergänzte Auflage), p. 7-8. Queste alternative sono emblematiche non solo di incertezze editoriali circa la formulazione di un titolo a un frammento che non lo reca originariamente, di per sé irrilevanti ma sono sintomatiche di gravi questioni filologico-letterarie che il manoscritto solleva sono rimaste pressoché irrisolte e con risposte puramente ipotetiche. Tuttavia la prima opzione "Urtheil und Seyn" presente nella cosiddetta citata *Stuttgarter Ausgabe* sembra più corretta, perché non si inverte la

numerato come “Text 57”, editorialmente intitolato “Reines Selbstbewusstseyn – Reines Leben” di Hegel (Frankfurt 1799)<sup>10</sup>. Da questi due testi emergono le dissonanze più significative tra i due compagni dello *Stift* e su un tema di assoluta centralità, quello coscienziale o dell’Io, fondamentale anche per l’idealismo tedesco in genere.

### 1. *A partire da Urtheil Seyn.*

Il frammento di Hölderlin *prima facie* ha l’aspetto di una riflessione linguistico-concettuale su due nozioni filosofiche essenziali (essere e giudizio) e una terza di natura

---

sequenza dei due primi termini. I vari terzi termini, specialmente *Modalität* (non rintracciabile nel testo), o i tre puntini di sospensione potrebbero risultare fuorvianti poiché il tema, che più di un’ulteriore sezione ha l’aspetto di un corollario della definizione dell’*Urtheil*, concerne piuttosto il *Bewußtsein* e la sua duplice determinazione (immediato/mediato) nel rapportarsi agli oggetti. Di parere diverso rispetto alla sequenza dei termini è Jean-François Courtine che accetta quella predominante in **A Tragédia e o Tempo da História**. Editora 34: São Paulo, 2006, p. 60-61, perché in tal modo il testo guadagnerebbe in intellegibilità – come se questo criterio fosse da privilegiare in un simile testo comunque ‘incompiuto’, Tale parere si sostiene ancora mediante un’analisi dettagliata e rilevante anche in ambito testologico in ENDRES, M. *Lektüre / Lesen am Beispiel von Hölderlins »Seyn... / Urtheil... Wirklichkeit...«*. In: **Textologie. Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung**. Hrsg. von Martin Endres, Axel Pichler und Claus Zittel (Berlin, Boston 2017), p. 79-116, adducendo ragioni testologiche per la sostituzione del terzo termine e la inserzione dei punti di sospensione dopo ogni lemma interpretato ciascuno come uno dei tre “Inzipit-Titel” (**Ib.**, p. 82-83), anche se è da apprezzare l’uso della barra obliqua per significare il verso e il retro del foglio interamente scritto in entrambi le parti (materialmente costituito da un risguardo di un ignoto libro, cf. online all’indirizzo [http://digital.wlbstuttgart.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no\\_cache=1&tx\\_dlf%5Bid%5D=4065&tx\\_dlf%5Bpage%5D=1](http://digital.wlbstuttgart.de/sammlungen/sammlungsliste/werksansicht/?no_cache=1&tx_dlf%5Bid%5D=4065&tx_dlf%5Bpage%5D=1), messo a disposizione dalla *Württembergische Landesbibliothek Stuttgart* sulla sua Website mediante riproduzione ad alta soluzione a colori con il numero dell’archivio “Cod.poet.et.phil.fol.63,VI,4”). Questo tema del titolo di per sé quasi esclusivamente di interesse editoriale non può essere scisso dalla determinazione della datazione, che rimane altrettanto completamente ipotetica. Ma non si è per niente indagato se la compilazione sia da valutare in uno stesso getto e in uno stesso momento nel complesso, comunque in una unica fase in cui si trascrive un medesimo movimento di pensiero, oppure in due o magari più riprese nel tempo, in cui si trascrivono differenti movimenti di pensiero per quanto legati tra di essi e magari reciprocamente integrativi o indipendenti se non addirittura correttivi, come anche il ducts della composizione dell’*Urtheil* lascerebbe intendere per un modo di scrivere “più minuto e veloce” rispetto a quello impiegato nella composizione del *Seyn* (**Ib.**, p. 82). Tuttavia, si è operato in genere in vista di una non veramente giustificata interpretazione ‘univocante’, per cui una pagina vale per l’altra in riferimento alla sequenza, tanto che si è arrivati al sostenere: “Im gebräuchlichen und griffigeren Titel *Urtheil und Seyn* ist ein allgemeines Misverstehen manifest, das, ohne Widerspruch, das Zweite vor das Erste – also die *Ur-Teilung* vor die *Ur-Sache* – stellen konnte.” (HÖLDERLIN, J. Chr. F. **Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente**. Hrsg. von D. E. Sattler. Bd. 4. München: Luchterhand Literaturverlag 2009, p. 163). Che questo possa anche essere assunto come risultato materiale ma non intenzionale per la coesione tematica del frammento, non dovrebbe suscitare problemi; negare però una certa autonomia e quindi di ‘successione’ nel concepimento dei due (forse anche tre) appunti, a prescindere dalla questione cronologica vera e propria, è da valutare poco oggettivo insieme alla analogia *Ur-Teilung/Ur-Sache* impraticabile nello scritto hölderliniano, a rigor di termini, senza infine considerare che il “Widerspruch” è estemporaneo nel contesto, anzi piuttosto controproducente per la tesi che si sostiene.

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. **Gesammelte Werke**, Bd. 2. **Frühe Schriften. Teil II**. Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 2014. Text. 57: Reines Selbstbewußtseyn – Reines Leben, p. 248-254. Si leggono anche il luogo e la data posti tra parentesi nella relativa nota dell’*Anhang* editoriale con la motivazione basata sulla filigrana del foglio e posta a parte alla fine.

piuttosto logico-analitica sul binomio intrinsecamente unitario che la compone (possibilità/effettualità), graficamente posto sotto la descrizione dell'*Urtheil* e introdotto con uno vistoso rientro nel capoverso ancora più appariscente perché contestualmente unico. Nonostante l'immediato dato testuale che esse sono impregnate dello schema dicotomico di *soggetto-oggetto* proprio del criticismo e di conseguenza nella riedizione in parte originale dell'idealismo fichtiano<sup>11</sup>, riedizione anche in parte dissonante o di approfondimento critico e quindi di 'rifondazione' in qualche modo. Per tanto il frammento stesso è stato addirittura giudicato come la documentazione della prima reazione critica al sistema fichtiano, e nonostante il ruolo teoretico di spessore attribuito alla "intellettuale Anschauung", i due argomenti principali (giudizio/essere) non sono equivalenti, anzi l'unico mero mezzo per un pensante finito per distinguerli *oggettivamente*<sup>12</sup>. Preliminarmente in linea di massima, la

---

<sup>11</sup> Il nesso teorico tra l'idealismo fichtiano e lo scritto hōlderliniano implicante anche un confronto serrato e vivace è pressoché indubitabile. Dal punto di vista biografico, il poeta ha ascoltato Fichte a Jena, come egli stesso epistolarmente ne dà notizia, anzi ebbe modo anche di conoscerlo personalmente. Per le varie complesse e a volte spinose questioni di un tale fondamentale rapporto cf. WAIBEL, V. L. **Hölderlin und Fichte. 1794- 1800**. Paderborn: Schöningh, 2000. Un punto non sembra stato analizzato a dovere, l'apporto della 'medicina filosofica' e psico-somatica di Ernst Platner che rappresenta il versante razionalistico del tardo illuminismo tedesco ed è riconosciuto come uno dei fondatori dell'antropologia contemporanea (cf. NASCERT, G.-STIENING, G. (edd.). **Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Aufklärung**, Band 19. Hamburg: Meiner Felix Verlag, 2019; KOŠENINA, A. *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der ‚philosophische Arzt‘ und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989). Va rilevato che Platner coniò il lemma "Unbewußtseyn" ("inconscio") in: PLATNER, Ernst. **Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte**, Vol. 1. Leipzig: Schwickerscher Verlag, 1793 [1776], p. 86 (cf. anche NICHOLLS, A.-LIEBSCHER, M. **Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought**, Cambridge University Press, 2010, p. 9). Inoltre ancora più significativa è la sua nozione di "pragmatische Geschichte des menschlichen Erkenntnißvermögens" ("storia programmatica della facoltà umana della cognizione") in: PLATNER, **Philosophische Aphorismen**, p. 9, che troverà una rielaborazione proprio in Fichte secondo il concetto di "pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes" ("storia programmatica dello spirito umano") in: **Gesamtausgabe I/2**: 364–65 (cf. BREAZEALE, D. **Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy**, Oxford: Oxford UP, 2013, p. 72; BREAZEALE, D.- ROCKMORE, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam: Rodopi, 2010, p. 50 n. 27: "A »history of the human mind« is a *genetic* account of the self-constitution of the I in the form of an ordered *description* of the various acts of thinking that are presupposed by the act of thinking the I"; POSESORSKI, E. L. **Between Reinhold and Fichte: August Ludwig Hülsen's Contribution to the Emergence of German Idealism**. Karlsruhe: Karlsruher Institut Für Technologie, 2012, p. 81: "*Pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes* designates reason's timeless course of production of the different levels of the *a priori* system of all knowledge, which are exclusively uncovered and portrayed genetically by personal self-conscious reflection.").

<sup>12</sup> Non si può analizzare debitamente la nozione hōlderliniana di *intellettuale Anschauung* in genere o nello specifico del testo in esame, ma non si può non evidenziare che essa rappresenta la posizione ontologica assoluta che sfugge all'operazione dell'*Urteil*, ovvero ciò che si divide con quest'ultimo si trova in un complesso unitario o unitivo nella prima. In altre parole, l'intuizione pone in evidenza ciò che l'*Urteil* pone in latenza sovrascrivendovi una separazione partizionale e partizionata, quindi *solo parzialmente* o *relativamente*, a motivo proprio del *Bewusstsein* che per giudicare appunto separa in genere e più propriamente ciò che trova unito appunto nella intuizione intellettuale e *originariamente* scinde. Per l'analisi sullo sviluppo teoretico nell'idealismo tedesco:

questione ontologica assoluta, su cui si focalizza la riflessione nella pagina concernente il *Seyn*, si colloca in una posizione osservativa, *sit venia verbo*, decisamente più profonda e più originaria rispetto a quella riservata alla pagina che affronta la questione dell'*Urtheil* in modo da 'correggere' o ribilanciare più appropriatamente questa seconda, che pertanto si deve ritenere *prima* nella genesi teoretica concepita dalla mente di Hölderlin rispetto al loro rapporto cronologico di composizione. Del resto, nella formulazione dell'*Urtheil* non si esplicita la nozione del *Selbstbewusstsein* che invece è l'oggetto di analisi e di problematizzazione nel secondo ultimo capoverso del *Seyn* iniziante con "Aber" per evitare una incomprensione o una confusione consequenziale a quanto premesso. Si potrebbe valutare che tale rilievo non sia sufficiente a giustificare la sequenza delle due parti come proposto, anzi varrebbe a giustificare la soluzione diametralmente opposta. Tuttavia, il discorso trattante l'*Urtheil* non sembra presupporre quello trattante il *Seyn*, anzi il primo conserva una certa autonomia di svolgimento tematico, come anche la descrizione che si compone subito dopo (dato filologico che dovrebbe valere anche sul piano cronologico) circa la *Wirklichkeit/Möglichkeit* che si mostra piuttosto come un'appendice<sup>13</sup>. In altri termini, l'*originario* non è presente nella spiegazione dell'essere, poiché si tratta di una assolutezza che non prevede alcuna operazione per quanto originaria, come invece avvalersi di tale originarietà si rende indispensabile nell'*Urtheil* addirittura precisata per enfatizzarne la rilevanza con il supporto etimologico che si ravvede quasi immediatamente nello stesso lemma. L'*originaria partizione* del *Ganzes* di cui il soggetto e oggetto sono *Teile* costitutivi, non entra nella prospettiva ontologica assoluta, anzi esplicitamente si escluderebbe del tutto. Una simile differenziazione a livello lessicale, semantico e logico riflette una differenziazione di ricezione della filosofia fichtiana nel comporre le due pagine: l'annotazione dell'*Urtheil* mostra un'aderenza conscia, non supina ma criticamente 'assimilata' all'impostazione della *Urteilslehre* fichtiana, magari solo una

---

TILLIETTE, X. **Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2015. Per le conseguenze poetico-estetiche e l'aspetto di una metaforizzazione teatrale dell'intuizione intellettuale in modo speciale in Hölderlin cf. l'interessante SCHÄFER, M. J. *Passivität und Augenschein. Zur medialen Apparatur der Guckkastenbühne um 1800*. In: Sibylle Peters, Martin Jörg Schäfer (Hg.): **»Intellektuelle Anschauung«. Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen**. Bielefeld: transcript 2006, S. 165–182. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/2396>, p.152-183 (per Hölderlin specialmente "4. Bühnenmaterialität bei Hölderlin" p. 172-174).

<sup>13</sup> La terza sezione, come una sorta di schematizzazione delle definizioni delle modalità ontologiche, ma anche delle annesse facoltà psicologiche, spiega non solo il concetto di effettualità e di possibilità, ma anche quello di necessità, poiché si tratta dello schema triadico abbastanza tradizionale delle rispettive facoltà, percezione/intuizione, intelletto, ragione, tuttavia estranea al discorso autocoscienziale, poiché il tema è inquadrato nella dimensione esclusivamente coscienziale e in quella razionale.

integrazione di quanto è considerato lacunoso o eccezionale in essa, mentre nell'altra pagina trapela una discrepanza più significativa dall'impostazione del principio egologico assoluto di Fichte, espresso nella citata proposizione "Ich bin Ich". Il motivo è che quanto Fichte ha concepito originario in sé stesso e in qualche modo precondizione inizialmente 'incondizionata', è in effetti da profilare come qualcosa relativo all'operazione *giudicante* che porta quindi a dedurlo come secondario quantomeno non assoluto, non "schlechthin", anzi nel modo in cui è teorizzato da Fichte quel giudizio (auto)coscienziale addirittura riassorbe o cancella proprio il senso autentico di quel 'bin' assegnandogli un ruolo fondativo improprio o puramente intuitivo, che va sondato più approfonditamente e più razionalmente come "Verbindung" *espressiva* di soggetto e oggetto, stando a quanto recita la definizione di *Seyn* nella spiegazione-premessa (si noti che il termine *Verbindung* non è più rintracciabile nel frammento).

### 1.1. Hölderlin e la partizione 'originaria'.

Con uno sguardo più attento si può dedurre che lo scritto ha la forma letteraria di una sorta di 'brogliaccio sommario' o una raccolta di mere 'notizie' con definizioni anche dal tono apagogico per un eventuale lavoro 'sistematico' che a livello di abbozzo non pare molto dissimile dalla forma dei numerosi appunti o tentativi più completi e diffusi in genere che Hegel ha composto. Hölderlin inizierebbe a scandagliare analiticamente la nozione dell' "Urtheil" rivisitata con un appunto etimologico illuminante condiviso con Fichte (per quanto ritenuto errato<sup>14</sup>) in modo da mostrare di condividere anche la critica soggiacente alle riflessioni

---

<sup>14</sup> L'etimologia corretta è connessa con il prefisso verbale di "erteilen", con il senso di "impartire" specialmente in ambito giuridico-giudiziale, che poi avrebbe subito una estensione semantica generalizzata di "Äußerung einer Ansicht von etwas", a riguardo e per la fonte fichtiana cf. WAIBEL, V. L. **Hölderlin**, p. 140 e nota 27. È impossibile pensare che i due autori ignorassero una tale accezione più propria che non si presti a essere estensibile a una significazione ulteriore come quella da loro dedotta. Il testo originale di Fichte, e analogicamente il parallelo holderliniano, tuttavia non si lascia ridurre a esporre una rigida spiegazione etimologica, anzi l'etimologia in qualche modo allusa risulta decisamente secondaria. Il punto è teoretico e verte sulla originarietà di due concetti (radicalmente contrapposti o reciprocamente irriducibili), ma che non possono sostenersi da soli per la loro relativa parzialità. Pertanto questo "ursprüngl./liches Theilen" rinvia a una situazione non tanto 'primitiva' o 'fontale' quanto a un che di ontologico, costitutivo, nel senso che non si può partire (non ci si può *esprimere*) 'originariamente' (fondatamente) da una partizione, da una dualità immediata. Tanto è vero che si continua a dichiarare che si richiede "un che di terzo scelto in anticipo" (*Ein drittes vorab gleich gewähltes*) in relazioni ai due concetti che appartengono allo *spartire originario*. Quindi: come si può definire originario *stricto sensu* ciò che esige un qualcosa di logicamente *anteriore* a sé stesso? Inoltre, questa definizione e le sue conseguenze concettuali non sono da ascrivere alla filosofia di Fichte ma alla sua presentazione concernente meditazioni su "eine populäre Uebersicht der gesammten Philosophie", in cui consistono l'intento e lo spirito della cosiddetta *Platner-Vorlesung* (cf. FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, **J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie**

fichtiane sulle 'inadeguatezze' o specificità limitate teoretiche del giudizio ma per applicarlo debitamente al caso 'principale', ovvero concernente il *Satz* egologico, che il filosofo esclude dalla sua critica proprio perché valutato avulso dalla procedura in questione. In tal modo Hölderlin propone un avanzamento rispetto ai parametri fichtiani (forse ancora inconsciamente) lasciando trapelare una certa insofferenza filosofica nei suoi riguardi. La nozione di giudizio<sup>15</sup> a cui il poeta si riferisce è assunta "nel senso più alto e più stretto" (*im höchsten und strengsten Sinn*) discostandosi così da Fichte nel punto nevralgico della sua spiegazione in proposito. Proprio perché con *Urteil* si intende "la separazione originaria" (*die ursprüngliche Trennung*), echeggiante il fichtiano "ein ursprüng.[liches] Teilen", non può non riguardare essenzialmente e principalmente l'oggetto e il soggetto per definizione, il binomio afferente alla distinzione di soggetto/oggetto e nel segno della 'unificazione' *più intima*, quindi ontologicamente autentica di questo. Pertanto la separazione tra oggetto/soggetto non implica una partizione in genere di una qualsiasi espressione proposizionale, ma quella 'originaria', ossia quella al massimo grado per intensità e per peculiarità, senza però la possibilità di fuoriuscire dalla condizione generale (universale) di uno 'spartire' logico-giudiziale, che non può non prevedere una triade (la divisione di un binomio in genere e una *presupposta* unità dei due termini relativi al binomio di riferimento). Nel caso specifico del rapporto oggetto/soggetto ciò che fa la differenza consiste nel fatto che il binomio concerne quanto è "unificato (*vereinigten*) nella intuizione intellettuale" e "nel modo più intimo" (*innigst*), ovvero nel luogo e nel modo in cui la reciprocità unitiva dei due poli non solo è intimamente assicurata ma deve costituire *ineluttabilmente* la "necessaria presupposizione di un intero" (*die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen*). Senza una simile caratterizzazione non potrebbe verificarsi che nel "concetto della partizione" (*Im Begriffe der Theilung*) sia "già" (*schon*) racchiuso "il concetto della relazione reciproca" (*der Begriff der gegenseitigen Beziehung*) di entrambi i termini. La determinazione *originaria* della (bi)partizione dipende dalla nozione di una interezza composta necessariamente di (due) "parti" quali oggetto e soggetto completamente interrelate e 'profondamente unificate' ma a un livello di 'pre-partizione' attingibile unicamente con l'intuizione intellettuale, che tuttavia non può

---

**der Wissenschaften.** (Hg.) Lauth Reinhard, Jacob Hans, Gliwitsky Hans. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ss, 11/4, p. 38; 182-184; Suppl., 120s.).

<sup>15</sup> Da un punto di vista testologico, da una indagine diretta sul manoscritto reso digitalmente disponibile, il lemma *Urtheil* (graficamente sottolineato) non dovrebbe essere seguito da un punto, come comunemente trascritto, ma da una breve linea obliqua un po' spessa che parte dal basso rispetto al rigo e va da sinistra verso in alto destra (tipo  $\wedge$ ) o al limite il grafema del simbolo dell'uguaglianza (=), con l'aspetto piuttosto di una cancellatura (magari di un *en finale*) oppure di un segno di trattino corto un po' malriuscito, al pari del segno che segue per il lemma *Seyn* altrettanto sottolineato nell'altra pagina.

essere riconducibile la formula fichtiana, per cui l'Io si può autoporre assolutamente e non scindersi per nulla in virtù proprio di quel *Seyn* che attende ulteriore e più pertinente attenzione<sup>16</sup>. Si conclude la sezione con la definizione dell'espressione "»Ich bin Ich«" come l'"esempio più calzante (*das passendste Beispiel*)", non quindi l'espressione unica, fondativa e assoluta, ma solo quella più paradigmatica, e persino confinata esclusivamente nella sfera puramente teoretica. Si esplicita la distinzione tra la modulazione di "Theoretische[r] Urtheilung" limitata alla interna opposizione egoica, e quella di "praktischen Urtheilung" che implica non l'auto-ripartizione dell'Io con sé stesso, ma la sua partizione con il "Non-Io" (*Nichtich*).

Ciò che è da arguire consiste nel fatto che l'unità, anzi l'unione più intima di oggetto/soggetto, per potere essere *presupposta* per e dal giudizio anche se nel senso più proprio e eminente, implica intrinsecamente e 'ontologicamente' una sua connotazione esclusivamente unitaria, rigorosamente henologica oltre che olistica (un uno-tutto), che prescinde da qualsiasi divisibilità o partizione, da qualsiasi esposizione di componenti costitutivi di un intero. D'altro canto, una simile compiuta e totale unione non può tollerare una monolitica indistinzione, un'assenza di articolazione o una mera commistione confusa, altrimenti non potrebbe essere pretesa quale realtà da separare. Si sottende quindi una differenza innanzitutto semantica oltre che paradigmatica tra l'inseparabilità dovuta a ciò che unito da sempre e per sempre in un tutto, da un lato, e la autocoincidenza intercambiabile, nel senso che quanto unito non può essere inteso come identico perfettamente a sé stesso, come se fosse semplicemente un uno e non un'unità compatta in sé stessa. In altri termini, non è ammissibile che l'oggetto sia completamente identico al soggetto nella sua dimensione ontologica propria, ma entrambi nemmeno possono essere altrettanto in una relazione reciproca e perfettamente opposta come due *Teile*. Questa inammissibilità non può essere assegnata al soggetto nell'interpretazione egoica, come pretenderebbe Fichte, poiché comporterebbe proprio una 'violazione' innanzitutto logica, uno sbilanciamento che inficerebbe proprio il concetto di unità e quindi l'inferenza

---

<sup>16</sup> *En passant* si può solo alludere al fatto che la proposizione *Io sono Io* per Fichte non è 'giudicabile' (concepibile) secondo i meri termini logici al pari di qualsiasi proposizione simile, poiché si tratta in questo caso di una uguaglianza e identità assolute e incondizionate non solo per ciò che concerne gli estremi del rapporto, ma la proposizione stessa che è costitutiva di "das schlechthin gültige Urtheil" rispondente non a una totalità composta, ma a un'identità non scomponibile (cf. FICHTE, J. G. *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (Hg.) Lauth Reinhard, Jacob Hans, Gliwitykz Hans. Bd. I.2. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1965, p. 258,30ss.

giudicativa da essa<sup>17</sup>. Fichte ha ragione nel criticare la dualità del giudizio come ‘dato di fatto’ o assunzione prioritaria dell’approccio gnoseologico della realtà, ma ricade nello stesso errore che vorrebbe criticare sotto altra forma, ‘estrapolando’ una *parte*, ovvero ciò che attivamente (si) pone, e assegnandogli una funzione fondativa o unitiva che non le spetta a quel livello di unità, poiché non basta distinguersi da tutto per porsi in esclusiva come l’unico soggetto capace di porsi (darsi realtà ontologica) e indirettamente di porre tutto il resto. L’obiezione di Hölderlin quindi non è declinabile o neutralizzabile con una distinzione tra coscienza trascendentale e coscienza empirica<sup>18</sup> invocandone il punto di contatto con l’intuizione intellettuale che appunto mantiene e non annulla la distinzione dicotomica soggetto/oggetto e ancora più gravemente l’essere che le relaziona necessariamente. In tal modo, in ultima analisi si solleva solo l’urgenza di un che di originario a pura sua ‘mistificazione’ o soggettivazione indebita, sopprimendo così ogni autentico senso ontologico dell’essere stesso.

### 1.2. Hölderlin e l’ontologia della ‘partizione’-unione di soggetto-oggetto.

Hölderlin, con ogni probabilità dopo avere schematizzato la nozione del giudizio e della sua ‘origine’ logica e costitutiva, avverte la necessità di riflettere su quanto questo schema *presuppone*, per discettarne il dettaglio, cioè la nozione fondamentale e tradizionalmente *idealistica* di “Seyn”, premettendo una sua definizione estremamente emblematica in modo da fondare e motivare più precisamente l’argomentazione sull’*Urteil*. Il poeta asserisce testualmente: “Seyn [-?] drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus”. *En passant*, è da evidenziare che la sequenza dei due termini coordinati è esattamente opposta a quella presente nella sezione dell’*Urtheil*. Parrebbe tale rilievo una questione puramente linguistica, per lo più artificiosa, ma riserva un intervento non inconscio o irriflesso, poiché nel contesto del giudizio prevale la configurazione logica, in qualche modo estrinseca, polarizzandosi maggiormente sulla *parte* del soggetto comportante una certa astrattezza ‘concettuale’ quasi sovrastrutturale dei termini – si noti che in questa sezione il lemma *Begriff* si ripete tre volte, mentre è del tutto assente nella trattazione della nozione di *Seyn*. La terminologia della premessa è molto tecnica e teoreticamente pregnante. Il sintagma *ausdrücken die Verbindung*

<sup>17</sup> Cf. il paragone tra la proposizione “A ist A” e la proposizione “Ich bin Ich” in Fichte: il valore della prima è solo formale, mentre la seconda possiede anche il proprio “Gehalt” e per questo la seconda “gilt unbedingt, und schlechthin” (**Ib.**, p. 258,4-9).

<sup>18</sup> Cf. ancora Fichte il rapporto con la coscienza empirica in **Ib.**, p. 258,10ss.

indica chiaramente una mera perifrasi per alludere alla copula proposizionale. Il verbo non ha una cadenza semiotica, non espone una formula linguistica, ma indica piuttosto la definizione comune o l'accezione comunemente intesa per la sua funzione in un'espressione apofantica, che è posta come premessa generale per poi delimitare l'accezione 'filosofica' vera e propria che si sta per eseguire, come lo stacco anche materiale nella compilazione del frammento con l'andare a capo dopo la scritta "Object aus" nel secondo colon suggerisce abbastanza nitidamente. Il fatto che non si impieghi la semplice copula, come invece si registra per la sezione dell'*Urtheil*, è innanzitutto spiegabile con l'intento di evitare l'ambiguità semantica di una equazione o equivalenza di termini, che in qualche modo viene ripresa alla fine, e di scongiurare una qualche tentazione ermeneutica di tipo 'analitico', nel senso di una simmetrica intercambiabilità (statica) tra il soggetto e il predicato, al posto di una morfologia asimmetrica dal tono 'sintetico' tra il soggetto e l'oggetto grammaticali che si affida all'uso di *ausdrücken*. Del resto, sintatticamente non risulta impossibile intendere l'ordine con inversione di soggetto e complemento oggetto, per cui la funzione di soggetto sarebbe da attribuire al sintagma "die Verbindung des Subjects und Objects" e non al mero "Seyn", ambiguità sintattica che sarebbe superflua se si fosse usata la copula. Si vorrebbe allora significare che la nozione di "congiunzione" produce l'*Ausdruck* dell'essere e non viceversa, che si potrebbe esplicitare con la riformulazione dell'enunciato in forma passiva, ovvero "essere è espresso dall'unione del soggetto e [dell'] oggetto", nel senso che una unione simile concerne, mostra l'essere. Se si integra con l'esplicitazione esattamente inversa, ovvero "l'unione del soggetto e [dell'] oggetto è espressa da/[ll'] essere", questa lettura, quindi quella recepita unanimemente dalla critica, risulta la più probabile, anche se non è molto differente dall'altra appena avanzata, a patto che non vi sovrapponga l'interpretazione che Hölderlin vi sintetizzi in qualche modo la sua tesi 'ontologica', ovvero la descrizione nel periodo che occupa il secondo capoverso. Che non si tratti di una puntualizzazione teoretica dell'autore, dovrebbe essere provato anche dall'uso del lemma "schlechthin" riferito proprio al binomio soggetto/oggetto in questione subito dopo nel capoverso successivo, non attribuibile propriamente all'assolutamente generico e neutrale termine *Verbindung*. Questo lemma indica semplicemente la funzione puramente *copulativa* che il verbo *Sein* svolge a livello puramente sintattico o all'interno di un qualsiasi *Satz* e più specificamente *Urtheil*<sup>19</sup>. Pertanto, Hölderlin ha menzionato solo un principio formale,

---

<sup>19</sup> Non si può non convenire con Franz che la parola "Seyn" nel testo holderliniano significa meramente la "Kopula des Urteils", sinonimo di *Verbindung* anche su base etimologica (del resto, questo secondo termine sembra la

condiviso da tutti, circa la declinazione e della sua funzione sintattico-logica del verbo *essere*, cioè di coordinare un soggetto e un oggetto e di garantirne in qualche modo la sua esprimibilità, premessa dovuta non solo per rendere più nitida la differenza di questa modalità comune da quella non riconducibile a essa e posizionabile su un piano unico, e nemmeno classificabile dentro lo schema di una *Verbindung* comune o sostanzialmente incompatibile con essa. Per quanto non sembri trascurabile infatti l'impiego di *ausdrücken*, questo verbo non rinvia a una identificazione ontologica, ma piuttosto è piegato a derubricare una *estrinsecazione* di tipo prevalentemente linguistico anche se con riflessi analitici per circoscrivere tecnicamente e precisamente il verbo 'essere' nella sua unicità di pura funzione abituale di *copula* per la più immediata e pacifica performance proposizionale. Si può dire che tale verbo non viene (più) contemplato o teorizzato nella sua determinazione verbale, ma significato solo nella sua determinazione *nominale*, con esso si vuole nominare semplicemente l'emergere di una *Verbindung* come se per il verbo *Sein* si trattasse di un mero singolare nominalismo, di una mera esclusiva nomenclatura. In qualche modo la sua *unitarietà* assoluta (indeterminata) è inconcepibile, come se valesse come un nulla (non secondo il movimento logico hegeliano delle prime due categorie<sup>20</sup>), senza la dualità che esso è chiamato a *legare* intrinsecamente ma senza 'unire' per una mera identificazione dei termini del binomio, anzi a esaltarne la reciproca giudicabilità, parzialità e anche reciproca parziale opposizione. La frase che occupa il primo capoverso successivo, sviluppa la definizione di un tale rapporto in una direzione 'ontologica' vera e propria con nozioni filosofiche abbastanza comuni ma con tratti originali di notevole profondità.

Dopo aver menzionato quanto si intende per una unione soggetto/oggetto tramite copula a mo' di premessa generica, Hölderlin introduce il tema che gli sta a cuore affrontare, ovvero non la *Verbindung* di soggetto e oggetto che implica sempre una corrispettiva *Teilung* per la funzione copulativa dell'essere, ma la prospettazione della loro relazione nella modalità di

---

traduzione tedesca del latino *copula*), anche se non si tratta propriamente di venire "stabilita" (*hergestellt*) una *Verbindung* "zwischen den beiden Termini des Satzes [also Seyn und Verbindung]" (FRANZ, M. Hölderlins Logik. Zum Grundriß von ›Seyn Urtheil Möglichkeit‹. In: **Hölderlin-Jahrbuch** 25, 1987, p. 106; cf. anche il precedente "Sein ist Verbindung, hatte der erste Satz aus ›Urtheil und Seyn‹ besagt" in: FRANZ, M. **Das System und seine Entropie. »Welt« als philosophisches und theologisches Problem in den Schriften Friedrich Hölderlins** [Typoskript]. Saarbrücken, 1982, p. 7), ma del 'meccanico' funzionamento di una copula all'interno di una proposizione, impossibile senza un qualche relazionarsi (anche oppositivo e negativo o parziale o puramente identificativo) tra soggetto e oggetto.

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F. **Gesammelte Werke**, Bd. 21. **Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)**. Hrsg. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1984, p. 68-69.

“schlechthin”, che edita non l’essere espressivo di mera unione ma il “Seyn schlechthin”, posizionandosi su un piano di declinazione quasi ‘pre-semiotica’ che rasenta l’inesprimibilità linguistica che invece è il canale imprescindibile del modulo ‘coniugativo’ del *Satz/Urteil* in genere. L’essere non ‘espressivo’ della coniugazione, essere al limite della proposizionalità logica, allude piuttosto a uno ‘strutturare’ assolutamente unico, un determinare singolare e ‘ineffabile’, o, se si vuole, in sé stesso ‘ingiudicabile’ e nemmeno è destinato a ‘giudicare sé stesso’, appunto per l’ ‘indivisibilità’ che decifra la *unione* del binomio e rende possibile la *Rede* ontologica e non del loro contatto copulativo<sup>21</sup>.

Si può dire che tale impostazione, per certi versi, sigla il punto distintivo della filosofia moderna in cui il soggetto pensante, per quanto nella sua posizione *transcendentale*, che cartesianamente giustifica l’ente e non ne è giustificato, ha preso il posto del pensare *transcendente* in sé e per sé pre-moderno sulla scia del processo noetico come concepito in particolare da Platone e Aristotele. In tale modo da un’ontologia universalmente metafisica si tentava di passare a un’ontologia della soggettività universalizzante, operazione *intuitiva* che per Hölderlin e per Hegel, anche se con motivi diversi, non poteva non essere parzialmente insostenibile e soprattutto non portatrice di quell’originario indispensabile alla medesima operazione. Si tratta di una ‘de-ontologia’ o destrutturazione ontologica con una sorta di ‘de-sostanzializzazione’ della sostanza spinoziana cancellandone il principio di *causa sui* o rivisitata su un’originaria autoreferenzialità onnicomprensiva dell’Io. Questa decostruzione provoca la (ri)costruzione dello *Sein* per ontologizzare in assoluto il soggetto-oggetto di ascendenza kantiana attinente alla categoria modale, e non solo la sua mera

---

<sup>21</sup> La connessione della formula hölderliniana con la prima categoria della logica hegeliana risulta alquanto azzardata, soprattutto quanto all’anacoluto che si è paventata in questa seconda e analogicamente riferita anche alla prima (per Hegel cf. ADORNO, Th. L. W. **Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 352 – *en passant* il testo hegeliano esprime un’immediatezza non retorica ma concettuale, nel senso che il concetto inizia a concepirsi e quindi a categorizzarsi come *Sein*, non che l’essere è reso oggetto di un’interruzione narrativa con esso a fronte di un che di precedente). Benché si sia escluso un simile accostamento anche per quanto riguarda la suddetta figura retorica sulla base della interpunzione (già giudicata dubbia qui sopra) per lo scritto del poeta, non si può però revisionare l’interpretazione anacolutica depurata della sua funzione retorica e riproposta come “Markierung einer möglichen Diskrepanz des Gesagten mit Blick auf das Zu-Sagende, einer möglichen Diskrepanz der sprachlichen Mittel mit Blick auf den Gegenstand der Aussage” (ENDRES, M. Lektüre, p. 89). Non si tratta affatto di una preoccupazione sulla natura deficitaria del linguaggio in vista del suo mediare la rappresentazione della realtà espressa, ma di ‘neutralizzare completamente’ il mezzo semiotico mediante la sua medesima funzione e essenza, operazione dovuta a un acume particolarmente eccezionale. Infatti è irrilevante che la formula per definire l’essere adoperata da Hölderlin “weder unmittelbar an das Wort ›Seyn‹ anschließen kann noch unmittelbar aus ihm abgeleitet werden kann” (cfr. nel testo). La specificità di tale analisi è del resto messa in risalto dalla sua problematizzazione nelle valutazioni successive (ENDRES, M. Lektüre, p. 89-90). Non si vede infatti perché il suddetto lemma avrebbe dovuto significare in sé immediatamente quanto formulato nei suoi confronti.

‘(auto)soggettivizzazione’ (Fichte)<sup>22</sup>. Lo *Sein* non è più registrato nella sua indipendenza peculiare ontologica o esistenziale, che si differenzi radicalmente in qualche modo nella sua assolutezza qualsiasi altro essere determinato e nella fattispecie la dicotomia soggetto/oggetto, ma subisce una totale kenosi, conservandone la ‘popolare’ concezione semantica implicante la sua funzione copulativo-proposizionale. Esso, espropriato del *proprium* onto-logico o in tal modo (inconsiamente) rappresentato, è posto e quindi sta solo a ‘significare’ l’espressione di un rapporto, di un contenuto totalizzante insanabilmente duplice e duplicante, come premessa inevitabile, benché variamente declinato. Si tratta quindi di ‘formalizzare’ una ‘secondarietà’ duplice e duplicante (soggetto/oggetto) che in qualche modo rappresenta un’eccedenza derivata di un *plus* rispetto all’ontologia sostanziale tradizionale, supposto come il vero originario in modo da lasciare emergere un (inconsiamente) rimosso originario uno delineato secondo lo schema (neo)platonico ma rimodellato a ‘modernizzare’, sviluppare in termini teoretici il *mito* dell’originario ma come emergenza appunto di un latente implicito da ‘dialettizzare’ per la costitutiva e immanente problematicità diadica che inerisce al nuovo ‘volto’ dell’originario, con la conseguenza enantiologica correlazionale. Questa risultanza teoretica però è avvertita insufficiente e in qualche modo infondata oltreché senza pertinenza autofondativa proprio perché attiene al ‘fenomenologico’, ossia alla vita e alla dinamica poliedrica della coscienza. Il tentativo di soluzione di tale aporia, di un che di originario che non può essere assoluto, è quanto rende concordi Hölderlin e Hegel in un orizzonte di concetto generale, ma reciprocamente dissonanti nei percorsi, nelle produzioni e negli stessi vissuti. Non pare arbitrario asserire che Hölderlin tenti di ‘aggirare’ lo scoglio fenomenologico per ricomprenderlo in una dialettica superiore che rimane ‘tragica’; Hegel invece affronta, quasi ‘aggredisce’, con parametri epistemico-concettuali questo contenuto per ‘sviscerarlo’ compiutamente nella sua profondità assoluta reale e gnoseologica.

Riprendendo l’esame dal secondo capoverso in *Urtheil und Seyn* di Hölderlin, vi si tratteggiano gli aspetti della condizione ontologica assoluta dell’unione (non tanto unità) indivisa (non indivisibile) tra soggetto e oggetto nella loro versione “schlechthin”, priva di qualsiasi “partizione” (*Theilung*) e inevitabilmente rimanente tale, per potere parlare di “essere per antonomasia” (*Seyn schlechthin*), ma non dell’assenza di parti. Si enfatizza una simile

---

<sup>22</sup> Cf. La seguente citazione in cui si chiarifica il senso specifico dell’uso della parola *Ich*: “*Dasjenige dessen Seyn (Wesen) blos darin besteht, daß es sich selbst als seyende, setzt, ist Ich, als absolute Subjekt.*” FICHTE, J. G. Grundlage, p. 259,23-24.

condizione di inseparabilità, ma non di scissione dualizzante. Infatti che non si possa eliminare la presenza del parziale, è documentato dal sintagma “nicht nur” prima di “zum Theil”. La particella *nur* con la negazione che la precede implica non una esclusione o esclusività, ma una inclusione di ciò che altrimenti sarebbe appunto ‘esclusivo’, ovvero *solo* parziale. In altri termini la negazione serve a negare contestualmente l’esclusione non la modalità della *Vereinigung* a cui è connessa. Se ne arguisce che l’intera determinazione non concerne il binomio soggetto/oggetto ma ciò che permette la loro unione, l’*essere* e questo nella sua ontologicità o metafisicità pura, ovvero “per antonomasia”, come si asserisce nella proposizione principale. Per comprendere più compiutamente il sintagma citato della parzialità, occorre chiedersi a cosa è riferito. Non può non essere connesso con ciò che è in pari tempo connesso con l’avverbio *schlechthin*, ovvero *Sein* nella sua funzione e determinazione unitive di soggetto e oggetto. In tale ottica l’essere non può dismettere la funzione di ‘parte’, per quella attitudine che svolge in ogni sua coordinazione proposizionale (sintattica e logica) quale espressione/manifestazione logica e reale di *Verbindung*, ma ora declinata in forma unica nella sua absolutezza ontologica – per questo non si tratta solo di mera *Verbindung*, ma di compiuta *Vereinigung* sicché la parte o la propria parzialità non confligge logicamente e realmente con la semplice absolutezza dispiegando la indivisibilità dell’essere stesso, ma ‘si stempera’, per così dire, nell’absolutezza, poiché non si sta definendo l’essere in sé a prescindere dalla sua *Vereinigung*. Infatti, si definisce sin da subito che l’unione del binomio soggetto/oggetto se o laddove essa è *per antonomasia*, il che comporta che non deve essere “nur zum Theil”<sup>23</sup>, ossia non può ridursi alla comune o ‘relativa’ (non anche per antonomasia) esclusività sintetica (o analitica), ma non ne può condividere in modo peculiare lo stampo mereologico. Una simile condizione non può non essere ‘incondizionata’ rispetto alla nozione di *Teil* o incompatibile con la condizione della divisione al pari di una qualsiasi proposizione, costituita da una qualsiasi *Verbindung* di soggetto e oggetto con l’annessa separatezza *tout court* o dell’essere ciascuno parte dell’unione. Il fatto che l’unione sia *schlechthin* quindi non dipendente da altro, il che

---

<sup>23</sup> La virgola dopo “schlechthin” all’inizio del secondo capoverso serve a qualificare il binomio rispetto alla genericità della precedente locuzione, corrispondente semanticamente alla sua versione negativa espressa con la locuzione “nicht nur zum Theil”, che funge sintatticamente da ulteriore determinazione dell’avverbio, non una mera sinonimia. Risulta del tutto ridondante integrare il testo con un primo “[vereiniget ist]” prima della virgola (cf. ENDRES, M. *Lektüre / Lesen*, p. 92 e FRANZ, M. *Das System*, p. 9) perché non si tratta di nessuna forma di ellissi, anche se forse in tedesco sarebbe stato più indicato usare una seconda virgola dopo “Theil” – ma poco importa per un testo non definito e forse in genere. La *Vereinigung schlechthin* non significa assenza completa di *parte/i* o non rappresentare gli uniti in qualche modo ciascuno come parte, altrimenti anche una simile assoluta unione sarebbe stata assurda. Altro è la loro *Teilung* che implica necessariamente una operazione di disgiunzione.

rinvia *ipso facto* al carattere di inevitabilità, nel senso che l'avverbio riserba anche la denotazione di necessità, non significa che sia un'unità monolitica e 'impartizionata' oltre che impartizionabile. Infatti, nonostante la *Vereinigung schlechthin* se riguarda soggetto e oggetto, non si può evitare la conseguenza di una qualche *Teilung* e quindi di "violare l'essenza di ciò che deve essere separato", altrimenti si verificherebbe l'assoluto identico non un'unione di soggetto-oggetto. Cosa occorre intendere con il sintagma citato? Innanzitutto, il termine *Wesen* è genericamente sinonimo di *Sein*, anzi con maggior esattezza di *Sein schlechthin*, e più precisamente "quello di cui l'essere meramente consiste"<sup>24</sup>. Se ne inferisce che Hölderlin puntualizzi l'assurdità di operazione che consideri tale *Sein* come elemento distinto e distintivo della suddetta *Vereinigung*, ossia non è identificabile con il soggetto e l'oggetto o inscindibile con questi, che pur unisce. Ancora più precisamente proprio a motivo dell'essere uniti di soggetto e oggetto "schlechthin" occorre separare ciò che va separato nella sua essenza, ovvero è essenziale e ineluttabile separare, va rivendicato necessariamente l'unilateralità o la parzialità peculiare di ciò che in tale contesto va diviso, che in qualche modo ha una vita indipendente e non può non consistere in "un essere per antonomasia". Tale riflessione logica non può non determinarsi anche in funzione del binomio a cui esso è riferito, nel senso che non potrebbe riferirsi a qualsiasi soggetto e oggetto ma a quelli unici e peculiari concernenti l'idealismo in genere e quello fichtiano in particolare, ossia la soggettività egologica con il suo corrispettivo oggetto. In altri termini, l'unione è per antonomasia solo se il soggetto e l'oggetto sono assunti in tal modo, ossia come parti (ri)unite e già in qualche modo assolutamente uniti, nel senso di essere latori di una qualche propria unilateralità o parzialità, e ancora sono 'violati' nella loro essenza di 'uniti' appunto, anzi essi nella loro essenza sono costitutivamente in uno stato di reciproca partizione. Infatti si prosegue con l'asserire che il loro essere uniti, per quanto siano uniti in tale essere rappresentante la loro unione, non può esimersi da una qualche procedura di "Theilung", a una simile esecuzione che provoca inevitabilmente una separazione di quanto è sottoposto a tale operazione. Non è data infatti nessun'altra possibilità se si tratta di *Teilung*, e non si può non prevedere l'assenza di divisione nemmeno nel caso di unione per antonomasia. Solo se soggetto e oggetto sono uniti non esclusivamente per parte o unicamente in quanto parte, nel modo in cui accade in qualsiasi altra *Verbindung* copulativa, allora "si può parlare di un essere *schlechthin*". Infatti, Hölderlin dichiara inequivocabilmente che l'unione

---

<sup>24</sup> Cf. la citazione appena riportata in nota di Fichte.

soggetto/oggetto di cui si sta trattando, non può tollerare nessuna specie di *partizione*, che non sia compatibile con una irrinunciabile *essenziale separazione*, di una vera e propria bilateralità, proprio perché un essere per antonomasia precede e presiede disponendosi a dividersi e a dividere per unire ciò che in questo modo va unito, non meramente congiunto o associato. La formula “Subject und Object” va assunta secondo il puro schema fichtiano di soggetto quale *Io assoluto* che funge anche da suo oggetto, determinando anche l'essere assoluto, ma con la precisazione della formula immediatamente seguente “nicht nur zum Theil” si deve recepire la critica o l'aporia che Hölderlin incornicia con una sinteticità espressiva davvero sorprendente. Infatti, ogni presenza di parte o partizione non può non incidere nell' “essenza di ciò che deve essere separato”. Per questa operazione si necessita di una violazione, ‘trasgressione’ dell'essenza di ciò che subisce la separazione, in qualche modo è tesa a ‘snaturare’ un'inconsistente inseparabilità originaria o preesistente egologica di ascendenza fichtiana, o altrimenti a ridurre in altro ciò che all'inizio si pone arbitrariamente o dogmaticamente irriducibile, poiché in genere si unisce solo ciò che è già diviso e in qualche modo deve rimanere tale altrimenti non si potrebbe parlare proprio di unione e tanto meno in assoluto.

Ciò che si coglie con la “intuizione intellettuale” (*bei der intellectualen Anschauung*), è il complesso di tale unione (non solo l'ontologia pura di *un* essere per antonomasia o nella sua essenza), con cui si contempla la ‘differenziazione’ (più che differenza), anzi mera bipolarizzazione ontologica di soggetto/oggetto, quale sovrascrizione su quanto è inteso come reale nella sua intima unione, che profila anche l'entità ontologica dell'appena menzionato *Seyn schlechthin*, è ribadita e discettata nella successiva trattazione che occupa il secondo e ultimo capoverso della prima sezione. Si specifica con estrema chiarezza che l'essere in questione non va confuso con l' “identità” (*Identität*) fuggendo ogni dubbio su un suo eventuale significato tautologico. Si tratta piuttosto di autopredicazione egoica basata sulla proposizione esplicitata “Io sono Io” (*Ich bin Ich*) per la quale si ripete la condizione precedente con una variazione solo linguistica, ossia che l'unificazione sottesa implica una qualche “separazione” (*Trennung*), nozione associata a quella della *partizione* del parallelo precedente. L'eventualità contraria (*im Gegenteil*), cioè l'assenza di “questa separazione dell'Io dall'Io” (*diese Trennung des Ichs vom Ich*), non rende possibile l'Io stesso. Questa condizione di una distinzione egoica non meramente formale lascia emergere la determinazione *autocoscienziale* senza la quale non potrebbe costituirsi nessun Io e nemmeno *dirsi*. Si rappresenta quasi un duplice movimento ‘dialettico’ tra la medesimezza e la intrinseca fondamentale opposizione di tale medesimezza

stessa. Infatti, il poeta risponde alla domanda che si pone, sul come sia possibile l'autocoscienza (*Selbstbewußtsey*n), descrivendo l'origine e lo strutturarsi dell'autocoscienza in tali termini: "Per il fatto che mi oppongo a me stesso, mi separo da me stesso". Questa motivazione di auto-opposizione costitutiva dell'autocoscienza si deve combinare con un dato autoconoscitivo basato sulla auto-identità, nel senso che "mi devo conoscere come lo stesso". Si deve quindi specificare il senso di tale auto-identità, su cui non solo si può e si deve questionare a motivo dell'auto-opposizione (e non solo la fichtiana autoposizione) con la conseguenza che per la suddetta identità l' "unione dell'oggetto e soggetto troverebbe luogo" (*Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfindende*). L'identità non può equivalere "all'essere assoluto" (*dem absoluten Seyn*)<sup>25</sup>.

Per quanto non si possa esigere da Hölderlin una riflessione filosofica che risponda a criteri rigorosi, come comunemente ci si aspetta in filosofi come Kant, non si può non evidenziare il tentativo di una operazione 'sistemica' che trovi il punto originario o l'inizialità nell'autocoscienzialità. Tale prospettiva ha l'esito di un'ingiustificabilità poiché contiene una dimensione ontologica nell'*ist* che 'logicamente' precede per antonomasia o in assoluto, come in qualche modo si anticipa nello stesso frammento in esame, benché lo si renda piuttosto una 'ipoteca' teoretica per potere assolvere alla determinazione dell'inizialità vera e propria. In tal modo l'originario o rimane in una intuitività, per quanto suprema e singolare nonché olistica, che è già secondarietà o risultato e quindi lo è indebitamente, o annulla proprio la genuina determinazione della partizione 'fenomenologica', che richiederebbe non l'autocoscienzialità formalistica, proprio perché la *Teilung* postulata non è sostenibile per l'auto-identità autocoscienziale che riflette una duplicazione dello stesso Io. L'inizialità assoluta va ricercata proprio nella coscienzialità, però non idealisticamente posta bensì considerata nel suo presentarsi 'fenomenologico' (per quanto appena ancora adombrato) che le è proprio.

## 2. L'originalità hegeliana di Reines (poco 'puro') nel frammento giovanile.

Il frammento hegeliano "Reines Selbstbewusstsein – Reines Leben" consiste in una riproduzione sinottica di una prima versione più breve, filologicamente riportata sulla colonna

---

<sup>25</sup> Cf. la posizione (forse la risposta indiretta alla critica holderliniana) di Fichte con la sua "Erläuterung" che deduce un errore autocontraddittorio nella divisione soggetto/oggetto dell'Io assoluto in FICHTE. *Grundlage*, p. 260,3-19.

a sinistra, e di una revisione 'integrativa' nella colonna a destra concernente il primo dei due fogli complessivi, l'unico che sarà analizzato in questa sede. Per quanto potrebbe apparire una esagerazione ermeneutica la focalizzazione quasi puramente terminologica dal confronto delle prime battute, la mera sinossi più che sostituzione dei due lemmi o temi citati nel titolo (editorialmente adottato), non può assumere una valenza di tono formale o di attenzione semplicemente linguistica. Essa evidenzia immediatamente, se non un cambiamento vero e proprio, almeno un approfondimento di paradigma piuttosto problematico in attinenza al concetto di *purezza* che sebbene non esplicitato è filosoficamente apparentato a quello di *originario* o di qualsivoglia immediatezza e quindi di unitario in forma strutturale o costante o sostanziale rispetto al quanto rientra nella nozione contraria. L'aggettivo *reines* specifica un aspetto assoluto o inconfondibile e di conseguenza precisamente iniziale che Hegel ancora non ha circoscritto ma solo sottratto a una riduzione formalistica egologica che a lui non pare convincente per la funzione genetica o fondativa di cui esso è stato dotato, e comunque non per questo trascurabile per una costruzione articolata e completa della scienza filosofica, anzi necessariamente da includere nel modo in cui non è precisato. L'assenza di qualsiasi segno di correzione o di coordinazione testuale lascia arguire piuttosto un'incertezza argomentativa e la fissazione della persistenza *sinottica* per cui si sottende (forse ancora inconsciamente) una complicazione tra *autocoscienza* e *vita*, come poi si snocciolerà nella *Fenomenologia*, soprattutto nelle premesse della sezione dell'autocoscienza<sup>26</sup>. Proprio l'intreccio di tale binomio (e non tanto di quello di soggetto-oggetto) impedisce un'assunzione intellettuale-intuitiva dell'autocoscienza, poiché sarebbe solo un'auto(ap)percezione vuota e meramente tautologica

---

<sup>26</sup> Non ci si può soffermare debitamente ma solo citare *en passant* la intrinseca relazione del trinomio coscienza-autocoscienza-vita nella *Fenomenologia*, relazione che è incompatibile a qualsiasi forma di *Reines* come concepito nel frammento giovanile anzi essa dissocia o contraddice proprio l'autocoscienza per rendere possibile tale relazione nella dialettica della figura autocoscienziale. Si osservi quindi la seguente citazione: "Der Gegenstand, welches für Selbstbewußtsein das Negative, ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtsein andererseits. Er ist durch diese Reflexion-in-sich Leben geworden." (HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Gesammelte Werke**, Bd. 9, **Phänomenologie des Geistes**, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Meiner. 1980, p. 103). È proprio il *Gegenstand* che manca nella riflessione del frammento, non solo quell'oggetto completamente sfuggito all'intelletto coscienziale e che persiste in una foggia nuova e autoriflessiva, e fenomenologicamente risulterà sempre e comunque 'inoggettivo', solo supposto, completamente dialettico-rappresentazionale della coscienza medesima e della sua vita nelle varie dinamiche, istanze e figurazioni gestaltiche, ma anche quello intravisto o insinuato nella relazione dell'intuizione autocoscienziale, che per Hegel è una mera finzione o duplicazione infondata.

per quanto non sopprimibile e bisognosa di valutazione filosofica adeguata, e quindi permette di problematizzarla da un punto di vista ancora non previsto<sup>27</sup>.

Nella prima stesura infatti si offre una definizione del “Reines Selbstbewußtseyn” che lascia emergere indirettamente una posizione critica di Hegel ad assumere il ‘formulario’ della *intuizione intellettuale* alla maniera fichtiana e a vincolare l’autocoscienza a un qualche contenuto di originarietà assoluta per quanto implicito e destinato a svilupparsi, non perché essa non abbia una funzione e una consistenza filosofiche, anzi ne rappresenta un elemento non omissibile, ma non è la sua giustificazione ultima o il suo *pivot* fondativo. L’aporeticità del principio intuitivo fichtianamente rimodellato, già evidenziata e discettata da Hölderlin che comunque non va o a cui non interessa andare fino in fondo in questa direzione di ‘pensiero’ critico, imponeva a uno spirito ‘razionale’ e ‘analitico’ oltreché dialettico, quale quello di Hegel, di relegare la insopprimibile *scienza* della e sulla coscienza a un’osservazione oggettiva in sé stessa di sistema e nel sistema (anche se ancora il quadro di tale sistema è alquanto informe e solo ‘intuito’). Ne conseguiva la necessità di privare una sua forma soggettiva quale quella della intellettualità intuizionistica, necessariamente aderente alla determinazione autocoscienziale, della metodologia epistemica a essa indebitamente (dogmaticamente) attribuita, eceppata proprio nella sua declinazione di principio supremo e di attività non molto dissimile a quella mistica, ma non per questo da cancellare *tout court* nell’orizzonte della trattazione filosofica, anzi vale proprio l’opposto, occorre valutarne lo spessore teoretico per quel che l’intuitività dell’Io davvero rappresenta nella sua essenza profonda.

### 2.1. Io, un confine non confinabile in Hegel.

---

<sup>27</sup> Si confrontino alcune annotazioni che Fichte ha elaborato con il suo “Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre” (1797/1798, all’incirca un anno prima della stesura del frammento hegeliano, stando alla cronologia editoriale), specialmente in un contesto illustrativo dell’*intellectuelle Anschauung* che per la sua natura assolutamente autocoscienziale si vuole non solo originaria e incondizionatamente precondizionante qualsiasi altra attività soggettiva (FICHTE, J. G. **J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**. Bd. I,4. (Hg.) Lauth Reinhard, Jacob Hans, Gliwitykz Hans. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, p. 216,10-29), ma anche il luogo in cui “ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod” (**Ib.**, p. 217,16-17). È probabile che Hegel abbia concepito il frammento proprio in reazione a una simile prospettiva, pur accogliendo i concetti fondamentali di un’originarietà fontale contrassegnata da una unità di fondo con una implicazione causativa universale e olistica. L’oscillazione tra l’autocoscienza e la vita o la loro simbiosi in qualche modo interrelata mostra soprattutto una ricomprensione dei parametri criticistici che Fichte sembra senza vera ragione violare, come quella del limite facoltativo antropologico.

Si profila in Hegel la pregnante dissociazione alquanto dissonante anche con la posizione h lderliniana che, nonostante tutto, permane nei parametri egologico-intuitivi ormai 'tradizionali' all'interno dell'idealismo, ovvero di un'intuitivit  autocoscienziale olistica e assolutizzata oltre che assolutizzante, ovvero senza ridimensionare o ricollocare a diverso livello l'*intuizione intellettuale* e quindi la funzione della coscienza rispetto alla prerogativa di facolt  gnoseologia circa l'accesso iniziale al vero. Hegel infatti sin dall'inizio tende a una rivisitazione totale del tema in questione, circa l'originario filosofico, in modo da far trapelare davvero uno schema inedito e oppositivo rispetto a quanto escogitato a riguardo in genere, quando valuta quasi atipicamente ma con una pregnante definizione una simile autocoscienza come "l'allontanamento (*Entfernung*) di tutti gli atti, di tutto ci  che l'uomo era o sar "<sup>28</sup>, e anche dell'atto pi  intimo e costitutivo oltre che universale nel permettere e presiedere ogni realt  attiva o passiva, soggettiva o oggettiva, inspiegabile epistemicamente se non riconducibile fondativamente a esso, ossia all'*Ich bin Ich* quale fonte di inclusivit  assoluta e 'onnimodale', la chiave quasi *passe-partout* a tutto il reale possibile e quindi a tutto lo scibile e a ogni sua componente, bench  si accenni subito poi a un suo aspetto fontale ma di tutt'altro genere. Infatti non pu  trascurarsi una qualche nota sull'uso del passato e futuro del verbo *sein* nella definizione hegeliana, il che riserva una posizione critica verso un suo uso soltanto copulativo o di presente (*bin*) in riferimento all'orizzonte egologico della proposizione autocoscienziale appena riportata, che dovrebbe addirittura garantire una sorta di assolutizzazione indebita o sproporzionata, sicuramente scientificamente non pertinente, della sua definizione ontologica. Per raggiungere la determinazione autocoscienziale nella sua *purezza* occorre invece *astrarre* da essa (non intellettualmente autointuirsi, ma oggettivarla nella sua peculiare essenza) ogni elemento che rievochi la molteplicit  o il mutamento o una qualche modificazione dovuta a una qualsiasi attivit  o evoluzione (al posto di un immediato e istantaneo 'auto-accesso'), e concentrarsi soltanto su ci  che in tale determinazione rimane unico, unitivo, *per antonomasia*, per richiamare un'espressione del testo h lderliniano, ossia il *puro costitutivo* e quindi *necessariamente originario* nella sua inalterabilit . La differenza tra

---

<sup>28</sup> HEGEL, G. W. F. **Frühe Schriften. Teil II**, p. 248,2-4. Interessante la definizione di "Charakter", che segue, per enfaticizzare in controtuce i contorni di "Reines Selbstbewu tseyen", e suona nel seguente modo: "Charakter abstrahirt nur von dem Handeln, er drückt das allgemeine der bestimmten Handlungen aus." (**Ib.**, 248,3-6), che probabilmente echeggia in qualche modo la definizione fichtiana del "puro carattere dello spirito umano" (FICHTE. *Grundlage*, p. 258,32-259,2). A differenza del carattere che delinea esclusivamente un'astrazione dall'agire in ogni sua realizzazione, l'autocoscienza nella sua purezza esprime l'astrazione di tutto quanto afferisca all'entit  antropica, ma non al suo essere vero e proprio, alla sua ontologia assoluta.

lo schema hegeliano, che pur con profonde dissonanze risente di linee hölderliniane, e quello fichtiano consiste proprio nell'impossibilità di una tautologia quasi logica rispondente analogicamente al principio d'identità, che rimane tale anche se riferita alla dimensione egologica. Si deve insomma considerare un contesto o un presupposto coscienziale, ossia la struttura del *Bewusstsein* vero e proprio con una declinazione antropologica peculiare (per quanto abbastanza stridente con la mera astrattezza della proposizione autocoscienziale). La purezza autocoscienziale non si istaura con l'espressione per quanto teoreticamente pregnante dell'Ich *bin Ich*, come anche ma problematicamente o quasi aporeticamente nel frammento del poeta, e ancora meno per un atto autoposizionale non proprio soggettivo quanto soggettivistico, che non può non avere una qualche configurazione (auto)riflessiva con una ulteriore ricaduta (auto)postulativa, senza nemmeno superare le criticità teoretiche dello stesso criticismo. Il postulare o il postularsi dell'Io non può non identificarsi anche e soprattutto con un 'contenuto' essenziale, ovvero con la "coscienza di ciò che è l'uomo" (*Bewußtsein dessen was der Mensch ist*)<sup>29</sup>, anzi si potrebbe più precisamente definire *vitale*, non riducibile a una mera auto-opposizione/predicazione egologica intrinseca e appunto autoreferenziale a una 'puntualità' formale, *senza vita* del resto, poi più tecnicamente senza fenomenologia in genere e soprattutto della vita e persino questa nell'autocoscienza (individuale o collettiva che si voglia), come si ricava in Hölderlin che comunque ne evidenzia qualche aporeticità con una critica però un po' speciosa poiché Fichte non erra nella connotazione di identità assoluta e quindi 'pura' egologica, ma erra nella sua collocazione come *inizio* assoluto della scienza. Inoltre, il *Bewusstsein* nella sua articolazione più propria e quindi nel modo in cui lo ha profilato Kant, è praticamente misconosciuto e completamente disarticolato in Fichte e anche in Hölderlin, nonostante le differenze, nel senso che questo può e deve sussistere in qualche modo autonomamente e irreversibilmente dal *Selbstbewusstsein*.

## 2.2. Il *Bewusstsein* pre-originario e la presunta originarietà di una mera tautologia.

Si evidenzia un certo rilevante dilemma, che bipolarizza il binomio del titolo, dinamizzato dal terzo termine il *Bewusstsein*, dilemma che si scioglierà solo con il capitolo autocoscienziale

---

<sup>29</sup> *Ib.*, 248,9-11. Si badi al *Wörtchen* "ist", che quasi insopprimibilmente emerge e dissolve il senso del *bin* nella proposizione intuitiva autocoscienziale avvertita assolutamente vuota, soprattutto secondo lo schema fichtiano su accennato.

della *Fenomenologia* e motiva il completamento a lato del discorso autocoscienziale con quello altrettanto fondamentale del *Leben* vincolato anch'esso immanentemente all'entità coscienziale. Il parallelo infatti contiene nella definizione una variazione non trascurabile, l'uso non meccanico dell'ipotetico "wäre"<sup>30</sup> in riferimento al *Leben* al posto dell'indicativo "ist" in riferimento al *Selbstbewusstsein*. Il punto della questione ruota intorno a questa 'purezza', che non può essere astratta, ma se non è da ritenersi tale dovrebbe risultare noeticamente evanescente, almeno che non si tratti di una qualche 'trasformazione' o duplicazione ontologica reale. Ma ancora una simile istanza potenzialmente aporetica di autocoscienza/vita non è tematizzata, è dicotomicamente formalizzata nella purezza intesa come costituita dall'assenza di qualsiasi "diversità" o "molteplicità sviluppata o effettuale (*wirkliche*)". Hegel precisa che la suddetta purezza della determinazione autocoscienziale/vitale non è compatibile con una mera negatività derivante da una operazione astrattiva per il fatto che concerne "ein lebendiges, Seyendes". Quindi Hegel proprio per questa declinazione di una ontologizzazione 'vitalistica' dell'autocoscienza nella sua purezza che implicitamente scalza e scansa come nemmeno razionalmente ipotizzabile una purezza 'astratta' (autoriflessiva) dell'autocoscienza, che comunque andrà affrontata nel modo debito (fenomenologico e con il concetto della sua fenomenologia). La determinazione sproporzionata e in sé stessa ingiustificabile che si è cercato di risolvere con la prima stesura, rimane ancora troppo astratta e antropologicamente in parte inidonea soprattutto per l'attributo di *puro* che si è riferito all'autocoscienza, spinge a comporre l'integrazione non tanto sul *Leben* in genere, ma per questo attributo ora traslato su tale termine, come la parentesi aperta segnala soprattutto con la equazione o identificazione di assoluta pregnanza conclusiva, con cui la parentesi stessa viene chiusa, poiché foriera di elementi strutturali di prioritaria strategicità, ovvero: "Reines Leben ist Seyn". Hegel costruisce in tal modo quel futuro dittico 'architettonico' tanto unico quanto estremamente determinativo, la fenomenologia e logica rispondenti a due purezze radicalmente differenti ma anche radicalmente analoghe (*l'analogia entis* che Hegel riprende dal principio metafisico scolastico rivisitandolo profondamente): la coscienza e il concetto, vincolati entrambi a uno stesso *Leben* necessariamente interpretato secondo le forme e modalità proprie di ciascuno di tali elementi, per garantire anche l'essenza della libertà co-strutturante la necessità del *vivere-essere* nella sua complessità e totalità.

---

<sup>30</sup> *Ib.*, 248,8 e la relativa nota nell'apparato.

Tralasciando il momento logico, ancora profondamente e quasi indistintamente amalgamato nel coscienziale vitalistico e necessitante ancora tutta l'esperienza teoretico-noetica racchiusa nella trattazione della logica jenesa, la prerogativa del *Selbstbewusstsein/Bewusstsein reinen Lebens*, già più dettagliatamente concepita, momentaneamente nel primo testo è rinvenuta nella sua struttura fontale assoluta, ossia nel suo essere "Quelle alles Lebens und aller That", che esprime una evidente nota di originarietà inerente alla dimensione antropologica che sottende l'intero discorso. Si integra nell'altro testo ancora più organicamente e peculiarmente: "Quelle aller vereinzelteten Leben, der Triebe und aller That". Si profila così in modo davvero marcato l'istanza più peculiarmente hegeliana di svincolare la nozione autocoscienziale e quindi inerente alla vita da una fondatività assoluta troppo limitativa a un atto alla fine solo indeterminato, senza una struttura 'relazionale', senza una vera alterità, troppo riduttiva per giustificare la propria stessa fontalità (autoreferenzialmente ermetica e sostanzialmente inamovibile), completamente sconnessa da "tutte le vite isolate", ovvero nella loro individualità o singolarità a sé stante<sup>31</sup>, che da essa scaturiscono, e soprattutto considerata sprovvista di *Triebe*. Si insiste ulteriormente che il coscienziale, quanto attiene alla coscienza (*das Bewusstseyn*), è parziale anzi unilateralmente interno al *Mensch* e quindi all'autocoscienza che esprime la suddetta purezza antropologica. Hegel focalizza la dicotomia dialettica di stampo criticistico piuttosto che fichtiano, anzi sostanzialmente antifichtiano, proprio sulla contrapposizione finito/infinito che trova il punto di intersecazione proprio in quel puro fontale coscienziale, che antropologicamente può verificarsi solo *a partire* dall'apparato coscienziale, quindi 'fenomenologicamente' e non soggettivisticamente con un atto astratto in sé. Il puro (autocoscienziale e/o poi vitale), di cui si sta parlando, è antropologicamente operativo, per così dire, solo se "viene alla coscienza" (*ins Bewußtseyn kommt*), poiché in tale modo diventa 'oggetto' secondo facoltà umane. Se nel primo testo si accenna all'essere sentito (*geföhlt*) e conosciuto (*erkannt*) di tale puro autocoscienziale a condizione del suo 'venire alla coscienza', quasi in forma neutra o eccessivamente astratta<sup>32</sup>, nel parallelo a fronte si limita il puro coscienziale vitale alla condizione che il *Mensch (er) vi crede (daran glaubt)*<sup>33</sup>. Quel puro di cui si ha coscienza non può essere oggetto di sensazione o di conoscenza, poiché si tratta di un'autoriflessività limitata e unilaterale, inidonea a produrre

<sup>31</sup> Cf. apparato critico relativo (*Ib.*, 1,249) la correzione o modifica da "einzelnen" in "vereinzelteten".

<sup>32</sup> Cf. *Ib.*, p. 248,16-18.

<sup>33</sup> Cf. *Ib.*, p. 249,2-3. Probabilmente questa integrazione contiene uno degli spunti più significativi che troveranno una prima sistemazione nel *Glauben und Wissen* (1802).

un contenuto per un soggetto senziente e cosciente, a meno che non ne rappresenti un limite unilaterale di ciò che è *posto (gesetzt)* in modo trascendente e infinito altrettanto “zum Theil”. La ‘partizione’ non avviene per un giudizio secondario autoriflessivo, inflessibilmente immanente, ma ‘travalica’ in un che di posto esterno e *oggetto solo di fede*. Benché ancora manchi in genere quasi del tutto il riferimento alla moralità-eticità, che in qualche modo riabiliterà parte della filosofia fichtiana e troverà uno dei primi abbozzi nel *System der Sittlichkeit* (1802/03), si evidenzia l’individuazione di un radicale legame tra la (auto)coscienza e la religione, come si continuerà a trattare nel frammento, non del tutto dissonante rispetto alle conseguenze delle riflessioni h lderliniane egologiche. Se si esclude che Hölderlin alla fine propone l’inconciliabilit  della suddetta opposizione tra la coscienza e l’oggetto della religione (tra soggetto/oggetto), Hegel profila per la coscienza una posizione appunto non contemplabile con alcun fine o teleologia, ma di apparenza da superare, non da istaurare in qualche condensato assolutizzante. Per Hegel la scissione soggetto/oggetto non inverte ma oscura, aliena la loro unit  originaria, iniziale o fontale che appunto contiene in s  dinamicamente il suo immanente fine, solo che questa dinamica stessa ancora va scoperta e per ora se ne presagiscono esclusivamente alcuni preminenti concetti basilari per ora quasi inarticolati.

D’altro canto, al di l  di alcune obiezioni sul tema autocoscienziale e coscienziale, o genericamente del futuro fenomenologico, che ripropone una dicotomia appunto originaria di soggettivo/oggettivo, terminologia che Hegel sembra evitare di proposito nel frammento in esame, proprio perch  la dovrebbe concepire come gi  un punto secondario o parallelo, per niente puro in modo iniziale, si prospetta una piega sulla dicotomia di finito e infinito, ovvero l’incompleta esaustivit  dell’infinito in un singolo (uomo) in modo da far scaturire la ragione della fede religiosa. In tal modo si vira verso una definitiva riappropriazione dei termini coscienziali e di conseguenza autocoscienziali con parametri non pi  sospesi su una formalistica intuizione intellettuale priva di contenuto fenomenologico, ma pi  vincolabili a una proficua e razionale sostanziosit  criticistica giocata sulla dicotomia finito/infinito senza compressioni egoiche di tipo fichtiano. Ma una simile impostazione ha reso possibile di non ancorarsi a un principio dell’*Ich* in s  stesso indeterminato e indeterminabile, che non facesse i conti con il suo appropriato contenuto, la realt  antropologica ancora troppo generica e speculativamente informe intravista nella nozione dell’*essente vivente* sinonimo di *umano*, realt  prodromica anche della oggettivit  sensibile secondo lo statuto fenomenologico, vera *certezza* originaria

ammissibile per un filosofare genuinamente sistematico e quindi razionale (e non razionalistico o unilateralmente riflessivo).

### 3. *Spunti conclusivi.*

Al di là della ricostruzione storica sul tema dell'originarietà/inizialità o forse dell'incipienza filosofica che comporterebbe un arduo e complesso lavoro, a partire dalla nozione di *archè* sviluppata nella prima riflessione ionica - a testimonianza storico-metafilosofica che non si è data attività filosofica che non sia un ricercare un principio/inizio -, è da asserire almeno che il suddetto tema nella filosofia tedesca postkantiana è formulato non tanto per spiegare la realtà magari con un insieme più che con un sistema di principi, ovvero con una qualche protologia ('oggettiva', euristicamente determinata al di fuori del soggetto pensante o trascendente a costui) dotata di flessioni 'archeologiche', come in qualche modo appare ad es. in Platone, ma per trovare un *Anfang* potenzialmente olistico che dispieghi e giustifichi il filosofare stesso e il suo sistema in modo che illustri l'intero o l'assoluto identificato con il vero nella sua imprescindibile compiutezza. La soggettivizzazione cartesiana, che rinviava *metodicamente* a una oggettività da potersi scorgere neoplatonicamente solo all'interno del pensante finito, ora irreversibilmente coscientizzato, offriva da una parte uno svincolarsi più 'maturo' o articolato da una metafisica ormai svuotata nella sua pretesa di fondatività olistica, dall'altra parte, in modo spesso combinato e amalgamato, un riannodarsi ontologico intorno a una soggettività 'fragilizzata' (percepita finita) ma proprio per questa dotazione 'naturale' antropologica massimamente potenziata perché l'unica capace di 'narrazione' o nuova 'mitologia' dell'inizio puro e senza alternative credibili. Questo profilo teoretico risponde, sommariamente, a una problematica gnoseologica che impone una focalizzazione specifica e mirata sull'entità coscientizzata ormai ritenuta imprescindibile a partire dalla novità cartesiana e resa inevitabile dalla trascendentalità kantiana. La centralità posta sulla soggettività coscientizzata si è potuta assumere secondo uno schema di concentrazione assoluta su di essa in una forma aperta in cui tutto ordinatamente si articolava e si strutturava in un processo infinito e soprattutto secondo un modello etico (Fichte) o misticheggiante (Schelling) a cui Hölderlin sostanzialmente si allinea però con una punta critica 'drammatizzante', quasi 'decostruttiva' di un origine solo sostanzialmente poetabile ma non veramente rinvenibile o ricomponibile, oppure hegelianamente come mero cominciamento

sempre 'aperto' nel suo iniziare e riiniziare (anche storico e a qualche latitudine sistematica anche 'tragico' come appare nel mondo della eticità e della tragicità destinale del singolo) entro la rete di un processo dialettico (*Aufhebung*) e, anche da dire per certi aspetti, 'meta-dialettico' (*Erhebung*) che prefiguri un compimento non completamente contenuto nel cominciamento stesso valutato solo come assoluta *Voraussetzung* ma presupposto della *Wissenschaft* e non della unilaterale e inadatta *Anschauung* per quanto *assolutamente* necessaria nella *Erscheinung* (alienante) della scienza stessa. Nonostante la differenza e magari la dissonanza anche a tratti fortemente stridente dei due approcci esaminati, non si può non registrare un che di mitico, di puramente narrativo, una sorta di uno schematismo irrimediabilmente dicotomico, che si nutre di un'olisticità monistica costretta perlopiù a una costante 'aspirazione' in modo da rivelarsi solo mera aspirazione e nulla più o senza potersi davvero attendere di più o quanto appunto aspirato. Il soggetto si è ritrovato a supplire un oggetto che si era definitivamente sottratto alla sua intuizione proprio perché ritenuto mitico o non puro nelle sue presunte fondamenta col tentativo di (ri)fondarlo *scientificamente* ma si è scoperto più o meno 'naufragato' in sé, a iniziare un'altra storia da sé stesso che appunto è pretesa o solo uno dei possibili 'arrangiamenti' di un cominciare che in effetti sa mostrare la sua intrinseca aporia e i suoi vari vani percorsi di approccio. Questa insuperabilità del mitico nel principiare non toglie nulla della validità di assoluta preminenza nella panoramica del pensiero occidentale in genere del contributo hōlderliniano e di quello hegeliano soprattutto nei testi analizzati nella presente discussione anche a motivo delle reciproche dissonanze che si è cercato di evidenziare.

Vittorio Ricci

Università di Roma Tor Vergata

riccivittorio@libero.it

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. **Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

BAUM, Manfred. Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel. **Hegel-Studien.** Bd. 28, 1993.

*Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 17, Nº 30 (2020)*

- BODEI, Remo. Hölderlin: la filosofia e il tragico. Introd. a Hölderlin, F. **Sul Tragico**. Milano: Feltrinelli, 1989, pp.7-71.
- BÖHM, Wilhelm. **Hölderlin**. Halle-Saale: Niemeyer, 1928/1930.
- BREAZEALE, Daniel. **Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy**. Oxford: Oxford UP, 2013.
- BREAZEALE, Daniel-ROCKMORE, Tom (eds.). **Fichte, German Idealism, and Early Romanticism**. Amsterdam: Rodopi, 2010.
- CASSIRER, Ernst. Hölderlin und der Idealismus. **Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur**, n. 7, p. 262–282, 1917/18 (*Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. Fünf Aufsätze*. Berlin: Bruno Cassirer, 1921, p. 109–152 (²1924, p. 113-155); riedito in ID: **Gesammelte Werke 9**. hrsg. v. Birgit Recki. **Aufsätze und kleine Schriften 1902-1921**. Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon. VI. Hamburg: Meiner, 2001.
- COURTINE, Jean-François. **A Tragédia e o Tempo da História**. Editora 34: São Paulo, 2006.
- DILTHEY, Wilhelm. **Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin**. Leipzig: B.G. Teubner, 1907 (²1922).
- ENDRES, Martin. Lektüre/Lesen am Beispiel von Hölderlins »Seyn... / Urtheil... Wirklichkeit...«. In: **Textologie. Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung**. Hrsg. von Martin Endres, Axel Pichler und Claus Zittel. Berlin: Boston 2017, p. 79-116.
- FRANK, Manfred: »Intellektuale Anschauung«. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: Ernst Behler (Hg.): **Die Aktualität der Frühromantik**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1987, p. 96–126.
- FRANZ, Michael. **Das System und seine Entropie. »Welt« als philosophisches und theologisches Problem in den Schriften Friedrich Hölderlins** [Typoskript]. Saarbrücken, 1982.
- FRANZ, Michael. Hölderlins Logik. Zum Grundriß von »Seyn Urtheil Möglichkeit«. In: **Hölderlin-Jahrbuch 25**, 1987, p. 93–124

- FRANZ, Michael. Einige editorische Probleme von Hölderlins theoretischen Schriften. Zur Textkritik von ›Seyn, Urtheil, Modalität‹, ›Über den Begriff der Straffe‹ und ›Fragmentphilosophischer Briefe‹. In: **Hölderlin-Jahrbuch** 32, 2001, p. 330–344.
- FRANZ, Michael. Theoretische Schriften. In: Johann Kreuzer (Hrsg.): **Hölderlin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2011, p. 224–246.
- FICHTE, Johann Gottlieb. **J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**. (Hg.) Lauth Reinhard, Jacob Hans, Gliwitykz Hans. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ss.
- HANSEN, Frank-Peter. **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation**. Berlin: de Gruyter, 1989.
- HARTMANN, Nicolai. **Philosophie des deutschen Idealismus**. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.
- HAYM, Rudolf. **Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes**. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1870.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Gesammelte Werke, Bd. 2. Frühe Schriften. Teil II**. Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel. Herausgegeben von Walter Jaeschke. 2014. Text. 57: Reines Selbstbewußtseyn – Reines Leben. Hamburg: Felix Meiner, p. 248-254.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Gesammelte Werke, Bd. 9, Phänomenologie des Geistes**, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Meiner. 1980.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Gesammelte Werke, Bd. 21. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)**. Hrsg. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1984.
- HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)**. IV.2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- HILDEBRANDT, Kurt. **Hölderlin. Philosophie und Dichtung**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1939.
- HENRICH, Dietrich. **Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992
- HOFFMEISTER, Johannes. **Hölderlin und die Philosophie**. Leipzig: Felix Meiner, 1942.
- HÖLDERLIN, Johannes Christian Friedrich. **Sämtliche Werke**. Frankfurter Ausgabe; historisch-kritische Ausgabe. (Hg.) SATTTLER, D.E. Frankfurt/M. 1975ff.

- HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich. **Sämtliche Werke und Briefe**. I-III. Hrsg. von M. Knaupp. München-Wien: Hanser Verlag, 1992.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **Tutte le liriche**. A cura e con un saggio introduttivo di L. Reitani, con uno scritto di A. Zanzotto. Milano Arnoldo Mondadori, 2001.
- HÖLDERLIN, J. Ch. F. **Theoretische Schriften**. Johann Kreuzer (Hr.) Hamburg: Meiner Felix Verlag, 2020 (2., überarbeitete und ergänzte Auflage).
- HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich. **Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente**. Hrsg. von D. E. Sattler. Bd. 4. München: Luchterhand Literaturverlag 2009.
- JAMME, Christoph. "Ungelehrte" und gelehrte Bücher. Literaturbericht über das Verhältnis von Hegel und Hölderlin. **Zeitschrift für Philosophische Forschung**. n. 35 (3/4), 1981, p. 628- 645.
- JAMME, Christoph. Hölderlin und das Problem der Metaphysik: Zur Diskussion um „Andenken“. **Zeitschrift für philosophische Forschung**. n. 42 (4), 1988, p. 645-665.
- JAMME, Christoph. Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. **Hegel-Studien, Beihefte**, 1983.
- JAMME, Christoph – VÖLKEL, Frank (Hgg.). **Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit**. Stuttgart: Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2003.
- KOŠENINA, Alexander. **Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der ‚philosophische Arzt‘ und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- MITTNER, Ladislao. **Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)** III. Torino: Einaudi, 1978 (1ª ed. 1964).
- MÜLLER, Ernst. **Hölderlin: Studien zur Geschichte seines Geistes**. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1944.
- NASCERT, Guido.-STIENING, Gideon (edd.). **Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Aufklärung**, Band 19. Hamburg: Meiner Felix Verlag, 2019.
- NICHOLLS, Angus-LIEBSCHER, Martin. **Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought**, Cambridge University Press, 2010.

- PELLEGRINI, Alessandro. **Hölderlin: Sein Bild in der Forschung**. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1965. (ristampa 2019 e traduzione di ID., **Hölderlin. Storia della critica**. Firenze: Sansoni 1956 con il supplemento dei capp. XVI e XVII rispetto all'edizione italiana).
- POSENORSKI, Ezequiel L. **Between Reinhold and Fichte: August Ludwig Hülsen's Contribution to the Emergence of German Idealism**. Karlsruhe: Karlsruher Institut Für Technologie, 2012.
- PLATNER, Ernst, **Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte**, Vol. 1. Leipzig: Schwickertscher Verlag, 1793 [1776].
- ROSENKRANZ, Karl. **Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben**. Berlin: Duncker und Humblot, 1844 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4<sup>a</sup>1972).
- ROSENZWEIG, Franz. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. In: **Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse**. Bd. 1917, 8,5. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1917.
- SCHÄFER, Martin Jörg. Passivität und Augenschein. Zur medialen Apparatur der Guckkastenbühne um 1800. In: Sibylle Peters, Martin Jörg Schäfer (Hg.): **»Intellektuelle Anschauung«. Figurationen von Evidenz zwischen Kunst und Wissen**. Bielefeld: transcript 2006, S. 165–182. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/2396>, p.152-183.
- WAIBEL, Violetta L. **Hölderlin und Fichte. 1794- 1800**. Paderborn: Schöningh, 2000.
- WOLZOGEN, Christoph v. **Zum Systemprogramm - neue Transkription – Anhang**. <https://www.academia.edu/39644312/>.
- WOLZOGEN, Christoph v. **Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus - neue Transkription**. <https://www.academia.edu/33129687/>.
- XAVIER, Tilliette. **Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2015.