



*philosophica*

[321]

*philosophica*

serie blu

*fondata da* Leonardo Amoroso

*diretta da* Elio Franzini

*comitato scientifico*

Paolo D'Angelo, Roberta Dreon, Serena Feloj, Tonino Griffero

Paul Kottman, Giovanni Matteucci, Andrea Mecacci

Alberto L. Siani, Elena Tavani, Gabriele Tomasi

Gabriele Tomasi

# Dall'Io assoluto all'io poetico

Estetica, poesia e conoscenza in Friedrich Hölderlin  
(1794-1800)

*visualizza la scheda del libro sul sito [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia,  
Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova  
(fondi DOR 2020-2022)*

© Copyright 2025

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677172-8

ISSN 2420-9198

## AVVERTENZA

Le opere di Johann Gottlieb Fichte utilizzate nel testo sono citate indicando volume e pagina di J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky *et al.*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (abbreviata con la sigla GA) e, dopo il punto e virgola, il numero di pagina della traduzione italiana seguita e cioè J. G. Fichte, *Meditazioni personali sulla filosofia elementare*, a cura di G. Di Tommaso, Bompiani, Milano 2017 e J. G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008 (il volume contiene le seguenti opere citate nel testo: *Sul concetto della dottrina della scienza*, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza* (Prima Introduzione e Seconda Introduzione)). Per gli altri scritti di Fichte citati, le indicazioni saranno fornite nelle note.

Gli scritti di Friedrich Hölderlin sono citati indicando volume e pagina di F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Michael Knaupp, Hanser, München 2019<sup>2</sup> (abbreviato con la sigla MA) e, dopo il punto e virgola, il numero (o i numeri) di pagina della traduzione italiana in F. Hölderlin, *Prose, teatro e lettere*, a cura e con un saggio introduttivo di L. Reitani, Mondadori, Milano 2109 o in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di L. Reitani con uno scritto di A. Zanzotto, Mondadori, Milano 2010<sup>3</sup>.

Di Immanuel Kant si farà riferimento principalmente alla prima e alla terza *Critica*, citandole come segue. Nel caso della *Kritik der reinen Vernunft*, dopo la sigla KrV sono indicate, come d'uso, le pagine della prima (A) e della seconda (B) edizione, seguite, dopo il punto e virgola, dal numero di pagina di I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004. Nel caso della *Kritik der Urteilskraft*,

dopo la sigla KU sono indicati volume e della pagina della Akademie-Ausgabe [AA] (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ss.) e, dopo il punto e virgola, il numero di pagina in I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1995. Per gli altri scritti citati nel testo, le indicazioni saranno fornite nelle note.

Le due opere di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling considerate nel testo sono citate indicando volume e pagina di F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgarten, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1976 ff. (abbreviata con la sigla AA) e, dopo il punto e virgola, il numero di pagina della traduzione italiana in F. W. J. Schelling, *Dell'Io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991 e F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995.

Le opere di Friedrich Schiller utilizzate sono citate indicando la pagina in F. Schiller, *Theoretische Schriften*, hrsg. von R.-P. Janz unter Mitarbeit von H. R. Brittmacher, G. Kleiner und F. Störmer, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2008 (abbreviato con la sigla TS) e, dopo il punto e virgola, il numero di pagina della traduzione italiana in F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano 1986; F. Schiller, *Kallias, o della bellezza*, a cura di C. De Marchi, Mursia, Milano 1993 (il volume contiene anche le Lezioni di estetica); F. Schiller, *La passeggiata. Natura, poesia e storia*, a cura di G. Pinna. Traduzioni di G. Pinna e F. Masi, Carocci, Roma 2005; F. Schiller, *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2005 (il volume contiene anche la traduzione del saggio *I limiti necessari nell'uso di forme belle*); F. Schiller, *Grazia e dignità*, a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, SE, Milano 2010. Per gli altri scritti citati nel testo, le indicazioni saranno fornite nelle note.

## INTRODUZIONE

Oggigiorno la gente è convinta che gli uomini di  
scienza siano lì per istruirla, e i poeti e i musicisti, ecc.,  
per rallegrarla. *Che questi ultimi abbiano qualcosa da insegnare,*  
non viene loro neanche in mente.  
(Ludwig Wittgenstein)<sup>1</sup>

Tra il 1794 e il 1800 Hölderlin abbozza una serie di riflessioni filosofiche e poetologiche che porteranno a quella che si può caratterizzare come una 'svolta estetica' del pensiero. Tale svolta è l'oggetto di questo libro. Essa si avvia con l'interpretazione della bellezza come presentificazione del fondamento unitario di io e mondo e si compie nella concezione della poesia come forma di rivelazione del mondo, nella quale si realizza la possibilità di un incontro originario tra questo e il soggetto finito. A questa prospettiva, che comporta l'attribuzione alla poesia di un ruolo filosofico cruciale, Hölderlin arriva impegnandosi a fondo col problema, centrale nella ricezione del kantismo, della divisione dell'io e della separazione tra soggetto e oggetto. C'è un rapporto molto stretto fra la comprensione del ruolo dell'arte come forma d'accesso alla condizione inoggettivabile della conoscenza di oggetti e l'impegno nelle questioni filosofiche fondative, connesse agli sviluppi del kantismo.

Per la stessa ragione risulterà centrale nelle riflessioni di Hölderlin il tema dell'autocoscienza. La 'rivoluzione copernicana' di Kant aveva comportato lo spostamento del focus dell'attenzione filosofica sull'io e il conseguente tentativo di identificare le strutture della soggettività che si pensava fungessero da condizioni di possibilità della conoscenza oggettiva. Kant aveva sostenuto che la conoscenza richiedeva il concorso di concetti dell'intelletto e intuizioni sensibili, ma non aveva spiegato in modo convincente – così almeno sostenevano i critici – come i concetti fossero applicabili al molteplice della sensibilità, dato il dualismo di intelletto e sensibilità, ricettività e spontaneità, da lui affermato. La sua filosofia era percepita come viziata da un dualismo di fondo, che doveva essere superato per garantire la comprensione del mondo. L'impressio-

<sup>1</sup> Wittgenstein 2001<sup>5</sup>, p. 77.

ne era che, per mettere l'idealismo trascendentale al riparo dalle critiche scettiche, occorresse pensarlo in modo insieme più conseguente e più radicale, e fornire una via d'uscita ai suoi problematici dualismi che rispondesse all'annosa questione della connessione tra la mente finita e il mondo. Dato che la conoscenza implica una corrispondenza tra soggetto e oggetto, questo significava risalire a un'unità anteriore al dualismo di concetto e intuizione, a un'identità di soggetto e oggetto. Infatti, se vi fosse una completa separazione e non un tutto unitario, il soggetto e l'oggetto non potrebbero entrare in relazione l'uno con l'altro. Più radicalmente, il differente non potrebbe essere conosciuto *come* differente senza una qualche conoscenza originaria di un contesto comune in cui il soggetto si trova con l'oggettivo<sup>2</sup>. Da ciò una situazione teoretica piuttosto imbarazzante: quest'unità, indicata come 'Assoluto' o 'Essere', senza la quale si pensava che non potesse esserci ragione, veniva considerata come oltre la ragione o non completamente accessibile alla ragione. Ciò sollevava però un duplice problema e cioè, in primo luogo, il problema di come si potesse 'sapere' che questo punto di identità esisteva e, in secondo luogo, di come si poteva avervi accesso, visto che lo si considerava inaccessibile alle forme della razionalità discorsiva. Posto che fosse possibile, l'accesso ad esso avrebbe dovuto avvenire in una forma non discorsiva di conoscenza – 'non discorsiva' in primo luogo nel senso di non dipendente dalle regole di pensiero fornite dalle categorie kantiane; è tuttavia legittimo chiedersi se una tale forma d'accesso rientri fra le possibilità del soggetto finito.

Hölderlin farà i conti con questi problemi attraverso la soluzione, basata su una particolare comprensione dell'unità dell'io, offerta da Fichte nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794-95). Egli maturerà però ben presto la convinzione che l'unificazione di io e mondo non può essere collocata solo nell'io e in un sapere dell'io. L'importanza da lui attribuita all'esperienza estetica si comprende appunto considerando la sua idea che tale esperienza dia accesso a un fondamento di unità precluso alla conoscenza discorsiva propria della filosofia – perlomeno delle versioni della filosofia trascendentale con cui si con-

<sup>2</sup> Cfr. Herrera 2020, p. 225, il quale sottolinea inoltre che senza questa conoscenza non potrebbe neppure esservi una conoscenza della divisione. La divisione di un'unità originaria avrebbe semplicemente luogo e il soggetto si troverebbe epistemicamente separato da essa e dal diverso da sé, che altrettanto non sarebbe conosciuto: non potrebbero esserci conoscenza oggettiva, né conoscenza della divisione soggetto-oggetto, né coscienza, e, di conseguenza, neppure una riflessione in grado di raggiungere l'essere come presupposto richiesto dall'unità di tale coscienza.

frontava<sup>3</sup>. Occorreva tuttavia trovare anche un modo per esprimere ciò che sembrava sottrarsi alla discorsività. Il superamento della divisione dell'io in se stesso e della sua separazione dal mondo diventerà così, per Hölderlin, eminentemente un compito della poesia.

Sopra ho affermato che la 'svolta estetica' nel pensiero di Hölderlin è l'oggetto di questo lavoro. In realtà è solo dell'aspetto che potremmo dire epistemologico della svolta che mi occuperò; non solo, riguardo a esso, sarà principalmente il confronto con Fichte ad essere considerato. Questo significa che dimensioni non secondarie del problema dell'unione di soggetto e oggetto saranno lasciate sullo sfondo. Infatti, per Hölderlin la questione dell'unità aveva un significato molto ampio e investiva non solo l'epistemologia, ma anche l'antropologia, la religione, la politica, la storia. La mancanza di unità politica e il modo per formare un'autentica comunità furono per lui un tema costante<sup>4</sup>. Scissione e mancanza di unità furono anche un suo tratto biografico, a partire dalla tensione, sui cui torneremo, tra la vocazione poetica e la necessità della riflessione teorica, e tra la sua formazione e la professione esercitata. Hölderlin seguì un corso di studi che preparava al lavoro di pastore, ma cercò sempre di evitare quest'attività, preferendo occuparsi come precettore prima a Waltershausen (1794), poi a Francoforte (1796-98) e, dopo un periodo trascorso a Homburg tra il 1798 e il 1800, a Hauptwil in Svizzera (1801) e infine a Bordeaux (1802). Tuttavia, solo in un caso conservò il posto per più di quattro mesi. L'eccezione – Francoforte – fu segnata dall'intensa e disastrosa relazione amorosa con Susette Gontard, la moglie del commerciante e banchiere che lo aveva assunto come precettore del primogenito.

Le ragioni della partenza da Bordeaux sono oscure. Quando Hölderlin giunse a casa, a Nürtingen, non era in buone condizioni psichiche. Forse a scatenare la crisi era stata la notizia della morte di Susette. A Nürtingen comunque si riprende, lavora a una traduzione delle tragedie di Sofocle e ad altri progetti poetici. Nel giugno del 1804 lascia Nürtingen per Homburg, dove l'amico e mentore filosofico Isaac von Sinclair gli aveva procurato un posto come bibliotecario di corte. Non farà più ritorno a casa. Negli anni seguenti la sua salute

<sup>3</sup> Cfr. Beiser 2002, pp. 349-374 per una presentazione chiara di questo intreccio di problemi.

<sup>4</sup> La cosa non sorprende, se si pensa che il Württemberg, la sua terra natale, era a quel tempo un ducato del Sacro Romano Impero, il quale, prima della rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche, comprendeva 462 entità politiche più o meno sovrane.

mentale peggiora al punto da consigliarne, nel settembre 1806, il ricovero in una clinica di Tubinga. Nell'estate del 1807 Hölderlin, al quale i medici avevano dato al massimo tre anni di vita, viene dimesso come incurabile e affidato alla famiglia del falegname Ernst Zimmer, interessatosi alla sorte del poeta dopo aver letto l'*Hyperion*. Hölderlin rimarrà dagli Zimmer a Tubinga, occupando una stanza al piano superiore della loro casa, chiamata per la sua forma "la torre", fino alla morte nel 1843<sup>5</sup>.

Un corso della vita così instabile, nota Richard Eldridge, mostra apparentemente un'assenza di unità, la mancanza di un orientamento, di un senso unificante. Anche il tentativo di trovare un impiego universitario non ebbe effetto. L'impressione di andare alla deriva, certo esacerbata dalla sua instabilità mentale, non è però atipica in un'epoca di profondi cambiamenti, nella quale giovani dotati di un'elevata istruzione umanistica, ma né nobili, né ricchi abbastanza per entrare nella vita di corte, faticano a trovare una collocazione sociale, un posto nel "tutto"<sup>6</sup>. Questa condizione di disagio, insieme personale, sociale e politica, trova espressione in quanto Hölderlin scrive alla sorella e al fratello da Stoccarda, mentre è in attesa di partire per Hauptwil. Egli afferma di avvertire un "profondo, pressante bisogno di quiete e di silenzio" e accenna alla "stordente inquietudine che si addensa intorno al suo animo e a quello di molti altri" (MA II, 880; n. 217, 1191), ma anche alla gioia del suo cuore perché – scrive – "il nostro tempo è vicino": la "pace" ora "in divenire ci porterà proprio ciò che essa e solo essa poteva portare". Hölderlin allude presumibilmente alla vittoria delle truppe napoleoniche su tutti i fronti, che sembrava preludere alla fine del lungo ciclo di guerre iniziato nel 1792 (cosa che avverrà con la pace di Luneville del febbraio 1801) e all'istituzione, spazzate via le millenarie strutture del Sacro Romano Impero, di un nuovo ordine europeo.

Le attese di Hölderlin vanno però oltre la dimensione storico-politica: il "più essenziale" dei doni della pace, scrive al fratello Karl, è che

l'egoismo in ogni suo aspetto si pieghi al sacro dominio dell'amore e della bontà, che lo spirito comune prevalga su tutto in tutto, e che in questo clima, con la benedizione di questa nuova pace, il cuore tedesco davvero si schiuda, e silente, come la natura che cresce, dispieghi le sue segrete e ampie forze.

<sup>5</sup> Per una ricostruzione puntuale della vita di Hölderlin cfr. Reitani 2019, pp. XCI-CXXXII e Constantine 1988.

<sup>6</sup> Eldridge 2014, p. 132.

È questo soprattutto, egli afferma, che lo fa “guardare con serenità alla seconda parte della [sua] vita” (MA II, 884; n. 220, 1194-1195)<sup>7</sup>. In una successiva lettera al fratello il disagio e le attese esistenziali si intrecciano con una riflessione più astratta:

[...] quando da più lati il cuore era lacerato e tuttavia resisteva, allora fui indotto ad aggrovigliarmi anche col pensiero in quei dubbi maligni, alla cui domanda, invece, un occhio limpido risponde con tanta facilità: cosa conti di più, l'eterno elemento vivente, o ciò che è temporale. [...] ogni cosa è perduta quando è perduta l'unità, il sacro, universale amore [...] C'è una sola contesa nel mondo: vale più il tutto o il particolare? E in ogni tentativo e esempio la contesa è confutata dall'azione, poiché chi agisca autenticamente a partire dal tutto è di per sé più votato alla pace, e più incline a rispettare il particolare, perché sa che il suo senso dell'umano, l'elemento a lui più proprio, lo fa cadere non tanto nella pura universalità quanto nell'egoismo, o come Tu voglia chiamarlo.

*A Deo principium.* Chi lo comprenda e vi si attenga, per la vita della vita! è libero e forte e gioioso, e il contrario è chimera e si dissolve nel nulla.

E così anche fra noi, in questo rinnovarsi del patto, che certo non è cerimonia o capriccio, sia *a Deo principium*.

Come allora pensavamo insieme, così continuo a pensare, solo con maggior concretezza! Tutto infinita unità: ma in questo tutto qualcosa di *eminente-mente unito* e unificato, che, *di per sé, non è un Io*, e questo sia fra noi Dio! (MA II, 897-898; n. 228, 1205-1206)

Questi passi lasciano ben cogliere la profondità con cui era percepito da Hölderlin il problema della divisione dell'io e di un mondo che sia, per usare le parole di Hannah Vandegrift Eldridge, una casa, una patria per la soggettività umana finita<sup>8</sup>. Come detto, l'aspetto del problema che qui sarà esaminato è principalmente quello epistemologico, col quale Hölderlin cominciò a misurarsi, confrontandosi con il tentativo di Fichte di trovare un fondamento dell'unità del soggetto che insieme assicurasse la conoscenza del mondo esterno. Il riferimento all'Io nel passo della lettera a Karl appena citato in qualche modo richiama questo contesto. Certo, la scelta di concentrarsi sull'aspetto epistemologico del problema della separazione di soggetto e oggetto, astraendo dalla pluralità di livelli in cui esso si manifesta ed è vissuto da Hölderlin, può

<sup>7</sup> Cfr. anche la lettera del 23 febbraio 1801 alla sorella: “[...] Credo che ora tutto andrà bene nel mondo. Sia ch'io osservi le epoche vicine o quelle remote, tutto mi sembra annunciare giorni rari, i giorni dell'umanità bella, i giorni della sicura, impavida bontà, e idee tanto liete quanto sacre, sublimi quanto semplici. Tutto ciò e la grande natura di queste regioni innalza e appaga meravigliosamente la mia anima” (MA II, 892; n. 227, 1203).

<sup>8</sup> Cfr. Eldridge 2015, pp. 50-51.

apparire arbitraria. Spero, tuttavia, che tale scelta possa essere almeno in parte giustificata dal carattere fondamentale di quest'aspetto. Infatti, spiegare la capacità di alcuni contenuti di coscienza di riferirsi a stati di cose oggettivi ovvero di vertere su qualcosa che *assumiamo* esista indipendentemente da essi, non è solo *la* questione cui la dottrina della scienza, in quanto indagine sul principio primo di ogni sapere, deve rispondere, ma è una questione filosofica di importanza fondamentale, proprio perché l'indagine del fondamento delle rappresentazioni caratterizzate da oggettività porta a indagare la differenza tra la mente e il mondo e la relazione che intercorre tra essi<sup>9</sup>. In altri termini, una teoria dell'oggettività conduce inevitabilmente a una più generale concezione del soggetto (umano) e del suo posto nel mondo ovvero a una concezione della relazione tra la soggettività e il resto della natura<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> In qualche modo, osserva Wayne M. Martin, Fichte sembra seguire Kant nell'incorniciare la domanda fondamentale alla quale la sua filosofia intendeva rispondere nella questione più generale sulla destinazione dell'uomo. Come Kant pensava che le domande fondamentali della filosofia si riferissero tutte alla questione "che cos'è l'uomo?" (LJ AA 09: 25; Kant 1984, p. 19), così Fichte pensa che il principio primo della *Dottrina della scienza* fornisca la base per rispondere sia alla domanda epistemologica che a quella sulla destinazione dell'uomo ovvero consenta di fondare tanto una nuova teoria della rappresentazione quanto una nuova comprensione della natura umana (cfr. Martin 2020, p. 322). Le analogie tra il modo in cui la questione della relazione mente-mondo è affrontata nella discussione post-kantiana e nel dibattito contemporaneo, in particolare in un'opera come *Mind and World* (1994) di John McDowell, sono messe in luce da Bowie 1996. Cfr. anche Bowie 2022, pp. 60-77.

<sup>10</sup> Cfr. Martin 1997, p. 20. Ho formulato il punto nella terminologia di una successiva introduzione alla dottrina della scienza – la *Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza per lettori che hanno già un sistema filosofico* (1797) – nella quale, rivolgendosi appunto a lettori "già in possesso di un sistema filosofico" (GA I/4, 209; 383), Fichte affermerà di vedere nella questione di come si giunga "ad attribuire validità oggettiva", cioè carattere referenziale, a ciò che è "solo soggettivo", ossia a delle rappresentazioni mentali, la questione cui la dottrina della scienza "deve rispondere" (GA I/4, 211; 385). Poco prima, nel contesto di un confronto tra la sua concezione e quella di Christian E. Schmid, anch'egli professore a Jena, Fichte aveva osservato che le rappresentazioni sono immagini delle cose, ma non appena si inizia a riflettere sulla straordinaria (*seltzame*) armonia tra esse e le cose e sulle ragioni che ci conducono ad assumerla, si comincia ad avere dei dubbi; e aveva dichiarato che la questione cui la filosofia deve rispondere è quella della connessione tra le nostre rappresentazioni e i loro oggetti: in che misura possiamo dire che qualcosa di indipendente dalle nostre rappresentazioni, di indipendente da esse e da noi ed esterno a noi, corrisponde alle nostre rappresentazioni? (cfr. GA I/3, 247). Tuttavia, come spiega Daniel Breazeale, il compito della filosofia non è tanto di provare l'esistenza di un mondo oggettivo, esterno, quanto di spiegare perché dobbiamo assumere o credere che vi sia; il suo compito, in altri termini, è di scoprire il fondamento trascendentale del punto di vista ordinario e di scoprirlo all'interno delle strutture o delle attività *a priori* della coscienza (Breazeale 2016, p. 108).

Conformemente a questa scelta tematica, comincerò ricostruendo per sommi capi le ragioni per cui, nella discussione sulla filosofia critica, la concezione dell'io è (ri)portata al centro del dibattito filosofico. Darò pertanto un certo spazio all'esposizione dei tratti fondamentali della concezione fichtiana dell'Io. Come vedremo, il progetto della dottrina della scienza consisteva essenzialmente nell'offrire una giustificazione della possibilità del sapere attraverso una teoria delle azioni cognitive fondamentali dell'Io, la prima delle quali troverebbe espressione nella proposizione "*Io sono*". È questa la proposizione che, secondo il filosofo, è presupposta ogni volta che ci rappresentiamo qualcosa e nella quale si realizza quell'identità di pensiero ed essere che è il criterio della conoscenza.

Su questo sfondo, sempre nel primo capitolo, presenterò uno degli argomenti con cui Hölderlin evidenzia quello che avverte come un problema nella mossa di Fichte di ancorare all'io il principio che dovrebbe assicurare l'accesso al mondo. L'argomento di Hölderlin è semplice e diretto: dall'inclusione di ogni realtà nell'Io assoluto segue che non può esserci un oggetto esterno, ma in tal modo non solo si finisce per negare che vi sia qualcosa di esterno all'io – il che era precisamente l'obiettivo dello scetticismo – ma si toglie anche la possibilità della coscienza, dato che la coscienza è sempre *di* qualcosa, ma essa può essere di qualcosa, solo se si dà una distinzione tra soggetto e oggetto. Per la stessa ragione non può esserci autocoscienza. Infatti, l'Io fichtiano non può essere oggetto di coscienza, in quanto, se lo fosse, sarebbe (come oggetto) limitato e dunque non sarebbe assoluto. Agli occhi di Hölderlin la concezione di Fichte porta dunque non solo alla dissoluzione del mondo esterno, ma anche all'incomprensibilità della soggettività stessa, dell'esser-io: "Non si ottiene l'Intelligenza – osserverà Fichte – se non la si pensa come un primo assoluto" (GA I/4, 197; 367)<sup>11</sup>. La tesi di Hölderlin è, invece, che, se si pensa l'io come assoluto, si perde l'autocoscienza. Assolutezza dell'Io e trascendenza della coscienza sono, per Hölderlin, intrinsecamente connesse per ragioni logiche: l'esser-io si deve a un fondamento preriflessivo, trascendente la coscienza, non risolvibile nella sua immanenza.

Come vedremo, non tutto è chiaro e convincente nei ragionamenti di Hölderlin. La critica all'idea fichtiana del carattere di Io dell'assoluto è però importante perché sorregge la sua convinzione che l'assoluto –

<sup>11</sup> Il passo è tratto dalla *Prima Introduzione alla dottrina della scienza*, uscita sul "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" alla fine del febbraio 1797.

l'identità di soggetto e oggetto presupposta dalla conoscenza – non sia accessibile alla conoscenza teoretica se non, come scriverà a Schiller, “in approssimazione infinita” (MA II, 595; n. 105, 975). Questi temi e la riflessione sulle condizioni dell'autocoscienza sono al centro del frammento noto come *Giudizio/Essere*<sup>12</sup>. Si tratta di un testo molto importante anche per le informazioni che offre e le congetture che consente di fare sul ruolo attribuito da Hölderlin all'intuizione intellettuale – nozione cruciale nella riflessione filosofica post-kantiana sul modo in cui la mente finita può accedere all'assoluto – e soprattutto sulle ragioni che lo condussero a vedere nella versione estetica di tale intuizione, cioè nell'esperienza della bellezza, l'apprensione dell'assoluto precluso alla ragione discorsiva.

All'analisi di questo testo è dedicato il secondo capitolo del lavoro. Hölderlin, in qualche modo collegando Fichte e Spinoza, chiamerà “*essere in assoluto*” o “essere assoluto” l'unificazione assoluta di soggetto e oggetto dalla quale dipende la possibilità della conoscenza. “Essere” diventa così un termine per ciò che necessariamente si deve ammettere, ma non può essere pienamente presentato mediante concetti – definire mediante concetti è sempre determinare, delimitare – e dunque per una realtà che non si esaurisce in ciò che si conosce oggettivamente. Precluso alla conoscenza discorsiva, mediata da concetti, l'accesso a quest'Essere è ritenuto possibile da Hölderlin in un'intuizione intellettuale “in prospettiva estetica”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> La relazione tra l'io come soggetto e l'io come oggetto, la capacità dell'io di distinguersi da sé e di riconoscersi come ‘lo stesso’ nell'oggetto che ha di fronte, dalla quale dipende la possibilità dell'autocoscienza, è l'esempio emblematico del più generale problema teoretico dell'unità e distinzione di soggetto e oggetto. Per questo venirne a capo è di fondamentale importanza.

<sup>13</sup> Che per Hölderlin l'unità indicata con ‘Essere’ abbia il carattere di un presupposto necessario, di una condizione evidenziata riflessivamente, è la tesi di Dieter Henrich (cfr. Henrich 2004, pp. 67, 526-527, 599-600; cfr. anche Santini 2013). Secondo Henrich la separazione radicale stabilita da Hölderlin tra la coscienza e l'Essere bloccherebbe ogni possibilità di accesso diretto a quel fondamento della coscienza. Indubbiamente la tesi coglie un aspetto del pensiero di Hölderlin, pone però il problema di come intendere i riferimenti all'intuizione intellettuale in *Giudizio/Essere*. Secondo Henrich, Hölderlin non riprenderebbe questa nozione, attribuendole un ruolo epistemico, ma la userebbe semplicemente per spiegare l'unità che precede la divisione, ovvero come essa si manifesterebbe, senza tuttavia assumere quell'intuizione come un modo di conoscenza a noi accessibile (cfr. ivi, pp. 548-549), un po' come Kant usa il concetto di intuizione intellettuale in contrasto con il nostro modo di conoscere, per caratterizzare la natura di quest'ultimo. Sembra, però, che come semplice presupposto l'Essere non possa svolgere il ruolo che Henrich gli attribuisce e cioè di preservare l'unità, da un lato a dispetto della separazione

Ora, l'affermazione che l'assoluto non è accessibile alla conoscenza discorsiva è in qualche modo un riconoscimento della verità dello scetticismo o, forse meglio, dell'assenza della certezza richiesta dallo scettico nelle nostre relazioni cognitive con il mondo<sup>14</sup>. Come vedremo, il confronto con lo scetticismo è cruciale per l'elaborazione del pensiero fondamentale della dottrina della scienza. Hölderlin riconosce la finitezza della conoscenza umana, ma non rinuncia ad ogni possibilità. Certo, un'intuizione intellettuale dell'Essere "in prospettiva estetica" rappresenta un concetto-limite di conoscenza. Almeno in un modo di intenderla, ciò che è espresso con tale nozione corrisponde all'esperienza della bellezza. È una tesi che Hölderlin presenta nella Prefazione della <Penultima stesura> del romanzo *Hyperion* e articola nella stesura definitiva. Nel romanzo è poi presentata un'altra tesi cruciale e cioè quella della priorità della poesia rispetto alla filosofia. Hölderlin, come Schiller, ritiene che l'arte possa portare all'intuizione il sovrasensibile.

Nel terzo capitolo del libro, esaminando alcuni passi dell'*Hyperion* e altri testi connessi alla sua elaborazione, offrirò una prospettiva su queste tesi. Cercherò di mostrare che, nell'esperienza della bellezza, l'inaccessibile unità originaria si riguadagna esteticamente: la bellezza non è quell'unità, ma in essa ciò che Hölderlin indica con 'essere assoluto' diventa in qualche modo soggettivamente intuibile. Questo comporta naturalmente l'adozione di una concezione dell'esperienza della bellezza non riducibile, come pensava Kant, all'accordo finalistico di un oggetto "col rapporto reciproco delle facoltà conoscitive che si richiedono per ogni conoscenza empirica", cioè l'immaginazione e l'intelletto (KU, Einl. VII, AA 05: 191; 125). La concezione kantiana rendeva, infatti, piuttosto problematico il possibile riferimento 'oggettivo' e dunque l'attribuzione di un valore conoscitivo all'apprensione della bellezza. Se da un lato Hölderlin attribuisce all'esperienza della bellezza un valore di rivelazione dell'unità di io e mondo, dall'altro egli mostra però che

dell'io come soggetto e dell'io come oggetto e, dall'altro, tra una sfera puramente soggettiva e una sfera intuibile, oggettiva. L'interpretazione che proporrò in questo saggio va più nel senso di quella di Manfred Frank, e tende a valorizzare le evidenze testuali a favore di un'attribuzione all'intuizione intellettuale di un ruolo epistemico come modo di apprendere l'Essere (cfr. Frank 1997, p. 828 e Beiser 2008, pp. 392-396), tenendo anche conto, in merito al modo in cui un fondamento anteriore alla riflessione si presenta a un accesso diretto, intuitivo, del possibile significato sistematico dell'*Hyperion*. Sul cammino 'speculativo' verso il romanzo cfr. la chiara ricostruzione di Zugno 2011.

<sup>14</sup> Eldridge 2015, p. 58. Hannah Eldridge osserva appunto che la richiesta di certezza avanzata dallo scettico in fondo attira l'attenzione sulla mancanza di tale certezza in queste relazioni cognitive.

tale esperienza non può avere la natura del possesso stabile, che essa rimane confinata a dei momenti estatici. La riflessione sulla natura della bellezza diventerà così il luogo per l'elaborazione di una più profonda comprensione dell'Essere, nel quale Hölderlin poneva l'identità di soggetto e oggetto. Egli finirà per prendere atto che la divisione, e dunque la negatività, è qualcosa di originario, che l'unità di io e mondo non può non contenere l'opposizione.

Queste due acquisizioni teoriche in qualche modo orientano la formazione di un concetto di poesia intimamente connesso al compito dell'unificazione. Proprio dal carattere discontinuo dell'esperienza estetica dell'unità sorge, infatti, il bisogno e il compito di comunicare tale esperienza, non tanto nel senso della mera espressione di un vissuto, quanto della messa in moto di un processo di formazione della coscienza di tale unità. Cercherò di mostrare che Hölderlin concepisce la poesia non solo o non tanto come rappresentazione di quel processo, quanto come la sua realizzazione<sup>15</sup>. Egli fa dell'idea di unificazione sia un tema, sia un principio formale della poesia. A questo proposito gioca un ruolo importante la seconda acquisizione teorica cui ho accennato e cioè l'idea dell'opposizione come componente necessaria dell'unificazione. Tale idea è al centro del complesso scritto poetologico «*Una volta che il poeta sia padrone dello spirito ...*», al quale sono dedicati i capitoli quarto e quinto del libro. Come vedremo, Hölderlin continua sostanzialmente a pensare che il superamento della divisione del soggetto sia parte del compito di collegare io e mondo e nello scritto in questione cerca di delineare come e perché la poesia possa essere il luogo – o almeno fornire il modello – di questo collegamento. La scelta appare abbastanza intuitiva, se si considera che la riuscita delle composizioni poetiche dipende, tra le altre cose, dalla possibilità che in esse l'unità delle loro parti sia percepibile. Hölderlin sostanzia teoreticamente il punto, mostrando che l'unificazione – nell'io e nella poesia – avviene attraverso un processo di opposizione concettualizzabile secondo la nozione fichtiana (e schilleriana) di *Wechselwirkung*. Ne risulta una visione del corso della poesia come progressione di una serie di momenti che alla fine trova unità in quello che Hölderlin, mutuando un termine dalla teoria musicale, chiama un '*tono fondamentale unificante*' – una progressione nella quale trova anche compimento ed espressione la tensione alla piena connessione con un mondo<sup>16</sup>. Nel saggio sullo spirito

<sup>15</sup> Così anche Schmidt 1980/81, pp. 113-114.

<sup>16</sup> Come rileva Donelan 2002, p. 137, adottando questa terminologia musicale, Hölderlin crea la corrispondenza della composizione poetica alla composizione musicale

poetico Hölderlin offre così quella che è forse la trattazione più estesa del processo di opposizione e unificazione che, nella sua concezione, costituisce la composizione poetica e, nello stesso tempo, la qualità dell'io pienamente consapevole di sé.

Ora, che la riflessione poetologica sia annodata alle questioni filosofiche che fin dall'inizio hanno impegnato Hölderlin, lo documentano le due opposizioni dalle quali lo scritto muove (ed è attraversato). La prima di esse richiama, infatti, la questione dell'accordo tra l'io e il mondo; la seconda, data dalla dicotomia tra costanza e cambiamento, identità e differenza, riprende il principio fichtiano della *Wechselwirkung*, con il quale viene conferita alla relazione degli opposti il carattere dinamico dell'intrecciarsi l'uno nell'altro: "Una volta che il poeta sia padrone dello spirito [...] allora tutto dipende per lui dalla ricettività dell'argomento poetico (*des Stoffs*) per il contenuto ideale e per la forma ideale" (MA II, 77, 79; 732, 734 trad. leggermente modificata). La nozione di *Wechselwirkung* aiuta ad articolare questo rapporto, così come nel *Fondamento* consentiva a Fichte di elaborare una struttura che contenesse il reciproco completarsi di componenti tra loro separate come la spontaneità dell'Io e l'influsso della natura oggettiva attribuito al Non-Io. Nell'Io, infatti, perché la coscienza non si dissolva, devono trovarsi, in modo apparentemente contraddittorio – "come può l'Io insieme *determinare* ed *essere determinato*?" (GA I/2, 302; 197) – sia una determinazione attraverso il Non-Io, sia una determinazione attraverso la propria soggettività.

Nella concezione di Hölderlin ogni poema inizia da un contrasto fra *Stoff* e *Geist*, visto però come un momento lungo la strada del reciproco completamento. Termine di mediazione per il passaggio dalla condizione di conflitto a quella di complementarità tra spirito e materia è, come vedremo, l'elemento che Hölderlin chiama "fondazione (*Begründung*)" del componimento poetico e descrive come "sensibilmente spirituale, materialmente formale" (MA II, 81; 737). Questa figura di mediazione fra lo spirito e il mondo esterno – determinante, perché il

che realizza l'indicazione schilleriana secondo cui le arti, nel loro compimento, diventano sempre più simili tra loro "*nell'effetto che esercitano sull'animo*" [TS, 640; 71 (lettera ventiduesima)]. Dalla tesi che in un'opera bella la forma "deve [...] essere tutto" perché "unicamente attraverso la forma [...] si agisce sull'uomo intero" (TS, 641; 72) era abbastanza naturale desumere che tutte le grandi arti dovevano avvicinarsi alla condizione della musica attraverso la forma. Sul cambio di paradigma che ne seguirà cfr. Campana 2021. Sul ruolo della musica nella concezione della forma poetica e del tono nelle opere di Hölderlin cfr. Borio e Polledri 2019 e Reitani 2020, pp. 137-147.

mondo esterno deve essere reso ricettivo dello spirito, in quanto spirito e materia devono combinarsi nella rappresentazione poetica – è una forma di opposizione: il fondamento, sostiene Hölderlin, “unifica per opposizione, mediante il contatto tra gli estremi” (MA II, 82; 737).

La figura dell'opposizione attiva riappare poi come elemento costitutivo dell'identità di quello che Hölderlin chiama “io poetico”. Si tratta di una nozione cruciale nello scritto, in quanto in essa le questioni della compiutezza estetica e della divisione dell'io, affrontate da Hölderlin negli scritti precedenti, si collegano alla concezione del procedimento poetico. Hölderlin comprende in modo analogo il problema della compiutezza del soggetto e quello del compimento della poesia. A suo avviso, non solo la struttura dell'identità divisa o della differenza unificata, cioè la struttura propria della soggettività umana, si ritrova anche nello spirito poetico, ma nella nozione di ‘io poetico’ viene in piena luce il carattere proprio dell'io, di implicare sia uno stato di unità indivisibile, irriflessa, sia una coscienza riflessa di sé, appunto perché in tale nozione è tematizzata l'unità che comprende la divisione interna dello spirito, il suo essere ad un tempo identico a sé e diviso.

Un aspetto intrigante dello scritto sullo spirito poetico è dato proprio da questo intreccio tra autorealizzazione e compimento della poesia: Hölderlin vede consistere la “destinazione” dell'uomo in una precisa forma di comprensione e pensa che tale comprensione maturi in un processo che trova la sua realizzazione emblematica nel cammino da cui sorge la produzione poetica. L'esito teoretico dello scritto può essere così riassunto nell'idea che la produzione poetica riposi sulla forma di unificazione dell'io che rende possibile l'accordo di fondo tra io e mondo, soggetto e oggetto, ovvero l'accordo da cui dipende anche l'ordinaria conoscenza proposizionale<sup>17</sup>. Poiché, per Hölderlin, questa forma di unificazione è tutt'uno con una particolarizzata esperienza individuale, la poesia che sgorga da quella fonte può anche offrire una comprensione viva di che cosa voglia dire essere dei soggetti consapevoli della propria finitezza e insieme sensibili al mondo, ovvero degli esseri che, come scrive al fratello Karl il 4 giugno 1799, pur nella loro limitatezza, tendono a “portare a compimento”, a “rendere ideale” ciò che trovano “dinanzi a sé” (MA II, 769; n. 178, 1116-1117).

Considerata nel suo insieme, la riflessione filosofico-poetologica di Hölderlin ha dunque un aspetto critico e uno costruttivo. L'aspetto critico è tutt'uno con l'idea che la comprensione della nostra soggettività sia

<sup>17</sup> Una formulazione più radicale di quest'esito è offerta da Eldridge 2015, p. 270.

basata su una dimensione di 'Essere' che elude non solo l'introspezione, ma anche l'analisi filosofica. La critica di Hölderlin all'Io fichtiano non implica che la soggettività sia un'illusione; ciò che la informa è piuttosto una critica al punto di vista fondazionalista sulla conoscenza. L'aspetto positivo-costruttivo della riflessione di Hölderlin è strettamente connesso a questa critica ed ha a che fare con una svolta verso la poesia ovvero verso l'esperienza estetica come guida affidabile nell'approssimazione all'Essere. L'idea è che la filosofia incontra limiti oltre i quali solo la poesia può indicare<sup>18</sup>. In tal senso, non credo sia fuorviante sottolineare che l'interesse teorico di Hölderlin per la poesia è anche epistemologico ed è connesso alla sua considerazione del valore dell'esperienza estetica come modo di accesso alla presenza dell'Essere.

Una parola, infine, sulla genesi di questo lavoro. Il libro è nato dall'elaborazione dei materiali dei corsi di Storia dell'estetica e Filosofia dell'arte che ho tenuto negli ultimi tre anni. A tale origine del lavoro si deve in particolare lo spazio dedicato al chiarimento di concetti e posizioni filosofiche senz'altro note allo specialista. Sperando che ciò non sia comunque inutile al lettore, ho rinunciato a rendere il testo più agile. Sono grato alle studentesse e agli studenti per lo stimolo costante a chiarire questioni sulle quali a volte io stesso non avevo (e forse ancora non ho) le idee chiare e per la pazienza mostrata nell'affrontare testi spesso oscuri<sup>19</sup>. Nelle pagine precedenti ho in qualche modo motivato l'attenzione quasi esclusiva riservata agli aspetti epistemologici delle riflessioni di Hölderlin. Il taglio del libro si spiega, in parte, anche con questa sua genesi. Infatti, oggetto non marginale di quei corsi è stata la questione del valore cognitivo dell'arte. Su tale tema, la concezione sviluppata da Hölderlin risulta interessante, e non solo da un punto di vista di storia delle idee. Per restare ai due temi richiamati in quest'introduzione, l'idea, elaborata nel confronto con la dottrina della scienza, che l'esperienza della bellezza o l'arte possano offrire una forma di accesso a quella condizione di ogni conoscenza che in linea di principio non può essere a sua volta conoscenza, anche se magari avvertiamo come lontana la concezione di Fichte, fornisce materia di riflessione sulla gravidanza cognitiva dell'esperienza della bellezza e dell'arte, sul loro rapporto con la conoscenza proposizionale. Inoltre, la ricostruzione che Hölderlin

<sup>18</sup> Ho qui riformulato Larmore 2000, p. 141.

<sup>19</sup> E sono grato a Marta Vero di Edizioni ETS. La sua non è stata una semplice cura redazionale del testo in vista della stampa. Grazie ai suoi suggerimenti qualche difetto del libro è stato emendato; purtroppo, per correggerne altri avrei dovuto riscriverlo.

propone del percorso dello spirito poetico, la sua presentazione della poesia come il luogo in cui, dal punto di vista di un io diventato “padrone dello spirito”, è rammemorato il ‘divino’ in cui la destinazione dell’uomo può compiersi, offre una forma di comprensione della natura della soggettività finita che sembra ancora interpellarci.

## INDICE

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Avvertenza</i>                                                                          | 5   |
| <i>Introduzione</i>                                                                        | 7   |
| <i>Capitolo primo</i>                                                                      |     |
| “Essere per sé”. Fichte e Hölderlin sull’Io,<br>l’autocoscienza e il fondamento del sapere | 21  |
| 1. Il problema di un principio unitario della filosofia                                    | 23  |
| 1.1 Il principio di Reinhold                                                               | 26  |
| 1.2 La critica di Schulze al principio di coscienza                                        | 28  |
| 1.3 L’incerto status del soggetto della conoscenza                                         | 30  |
| 2. Dal fatto della coscienza all’Io sono                                                   | 34  |
| 3. Sull’Io, la <i>Tatbestandlung</i> e l’intuizione intellettuale                          | 42  |
| 4. Dogmatismo di Fichte?                                                                   | 50  |
| 4.1 La proposizione “Io sono”                                                              | 54  |
| 5. Gli occhiali spinoziani di Hölderlin                                                    | 60  |
| 5.1 Assolutezza e riflessione                                                              | 64  |
| 5.2 <i>Excursus</i> : il paradosso del modello riflessivo                                  | 68  |
| 6. Sull’“oggetto” dell’intuizione intellettuale: dall’Io all’essere                        | 71  |
| <i>Capitolo secondo</i>                                                                    |     |
| La bellezza e l’Essere                                                                     | 77  |
| 1. Essere, identità e giudizio                                                             | 78  |
| 1.1 Essere e essere un Io                                                                  | 84  |
| 2. La questione della modalità                                                             | 90  |
| 2.1 Variazioni hölderliniane sul tema dell’intuizione intellettuale                        | 96  |
| 3. <i>Excursus</i> : le due “vie” di Schelling                                             | 100 |
| 3.1 L’Io, l’Assoluto e la libertà                                                          | 105 |
| 3.2 Opposizione, identità e arte tragica                                                   | 108 |
| 4. L’esperienza della bellezza                                                             | 115 |
| 4.1 L’antiplatonica difesa schilleriana della poesia                                       | 122 |

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| 5. Il kantismo di Schiller e...    | 130 |
| 5.1 ... il platonismo di Hölderlin | 139 |

### Capitolo terzo

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Bellezza, poesia e filosofia nell' <i>Hyperion</i>  | 147 |
| 1. Il racconto di Hyperion                          | 149 |
| 2. Speculazione e finzione                          | 158 |
| 3. Poesia e filosofia sulle rovine di Atene         | 168 |
| 4. Sulla "voce" dell' <i>Athenerrede</i>            | 175 |
| 4.1 Bellezza e negatività                           | 178 |
| 4.2 La negatività e la risoluzione delle dissonanze | 180 |
| 5. Anche la bellezza deve morire?                   | 187 |
| 5.1 Unità nella distinzione                         | 195 |
| 5.2 Più forte della morte è il ricordo dell'amore   | 200 |
| 5.3. Hyperion e Menone                              | 207 |
| 6. Filosofia e poesia (ritorno ad Atene)            | 211 |

### Capitolo quarto

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dall'Io assoluto all'Io poetico                                                   | 219 |
| 1. L'essere, l'amore e l'unità degli opposti                                      | 222 |
| 1.1 Io, mondo e determinazione reciproca                                          | 226 |
| 1.2 Il legame che è amore, la mediazione e l'autocoscienza                        | 231 |
| 2. Poesia e riproduzione dello spirito (I)                                        | 231 |
| 2.1 Lo spirito, l'anima del tutto e la poesia                                     | 232 |
| 2.2 Fenomenologia dello spirito poetico                                           | 236 |
| 3. Le tonalità del poeta                                                          | 241 |
| 3.1 <i>Excursus</i> : la crisi della via tragica<br>all'intuizione dell'Uno-Tutto | 244 |
| 4. Vita poetica pura e poesia                                                     | 249 |
| 4.1 L'organo dello spirito                                                        | 251 |
| 4.2 Il filo unificante della memoria e l'individualità poetica                    | 254 |
| 4.3 Le aporie dell'Io e l'io poetico                                              | 257 |
| 5. Verso l'opera d'arte                                                           | 262 |
| 5.1 Sentirsi in unità nell'unità del mondo                                        | 267 |
| 5.2 Ritorno a Kant?                                                               | 272 |
| 6. Su religione e poesia (e filosofia)                                            | 274 |
| 6.1 Religione e coesione con il mondo                                             | 277 |
| 6.2 Memoria, gratitudine e poesia                                                 | 279 |

*Capitolo quinto*

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| L'originalità poetica e l'esibizione del non rappresentabile                   | 291 |
| 1. Ritratto dell'artista da giovane                                            | 292 |
| 1.1 La filosofia: un rifugio per poeti falliti?                                | 294 |
| 2. Soggettività impetuosa e apertura al mondo                                  | 297 |
| 3. Immaginazione, intuizione e concetto: via dai temi filosofici?              | 304 |
| 4. Sull'originalità artistica                                                  | 310 |
| 5. <i>Excursus</i> I: Klopstock, la <i>Darstellung</i> e l'idea della vivacità | 314 |
| 6. <i>Excursus</i> II: Kant e la resa sensibile delle idee                     | 324 |
| 6.1 La presentazione immaginativa dei concetti della ragione                   | 328 |
| 7. Hölderlin e la poesia come esibizione del non rappresentabile               | 333 |
| 8. L'opera poetica                                                             | 338 |
| 8.1 La parola poetica e il nome delle cose                                     | 344 |
| 8.2 Una possibile obiezione                                                    | 349 |

*Alcune riflessioni su poesia, conoscenza e verità  
(in luogo di una conclusione)*

355

*Bibliografia*

367

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



---

### Pubblicazioni recenti

- 324. Gagliasso Elena, Pollo Simone, Severini Eleonora [a cura di], *Origini e attualità dell'Origine dell'uomo. Scienza, etica, letteratura*, 2025, pp. 124.
- 323. Massimo Serena, *Danzare la relazione. L'esperienza vissuta del danzare tra spontaneità e "making sense"*. In preparazione.
- 322. Marin Francesca, *Le tre Grazie dell'etica: vulnerabilità, cura e gratitudine*. In preparazione.
- 321. Tomasi Gabriele, *Dall'io assoluto all'io poetico. Estetica, poesia e conoscenza in Friedrich Hölderlin (1794-1800)*, 2025, pp. 388.
- 320. La Bella Laura, *Martin Heidegger. Il movimento della vita umana. Le radici greco-cristiane dell'Ontologie des menschlichen Lebens*. In preparazione.
- 319. Tumminelli Angelo, *Pathos e logos dell'umano. Una teor-etica dell'esistenza in prospettiva interale*. In preparazione.
- 318. Meroi Fabrizio, *Figure del molteplice. Varietà e variazione in Leon Battista Alberti*, 2024, pp. 184.
- 317. Gracián Baltasar, *L'acutezza e l'arte dell'ingegno*, Introduzione di Blanca Perrián, Traduzione di Giulia Poggi, Note a cura di Giuliana Crevatin e Blanca Perrián, 2025, pp. 396.
- 316. Dividus Alessandro, *The Spiritual Structure of Society. L'organicismo sociale nel pensiero di Sir Henry Jones*, 2024, pp. 236.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di maggio 2025