

23

PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE IL PRESENTE

Rilkes Duineser Elegien
Le Elegie Duinesi di Rilke

LEGGERE IL PRESENTE

Collana diretta da Micaela Latini e Aldo Meccariello

COMITATO SCIENTIFICO

Laura Bazzicalupo (Univ. di Salerno)

Ubaldo Fadini (Univ. di Firenze)

Marino Freschi (Univ. di Roma Tre)

Konrad Paul Liessmann

(Univ. Wien)

Fabrizio Lomonaco (Univ. di Napoli, Federico II)

Thomas Macho (Univ. di Berlino, Humboldt)

Francesco Miano (Univ. di Tor Vergata Roma)

Maria Teresa Pansera (Univ. di Roma Tre)

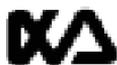
Pier Paolo Portinaro (Univ. di Torino)

Jack Zipes (Univ. of Minnesota)

Hannah Arendt
Günther Anders-Stern

Rilkes *Duineser Elegien*
Le Elegie Duinesi di Rilke

A cura di
Sante Maletta



Asterios

Prima edizione nella collana PB: Novembre 2014

Titolo originale:

Rilke's *Duineser Elegien*

«Neue Schweizer Rundschau»

Januar 1930 – Dezember 1930 XXIII, 38/39, pp. 855-871

©Asterios Abiblio Editore

posta: info@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in Italia.

ISBN: 978-8895146-99-7

«Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen?»

«Chi, se pur gridassi, mi udrebbe dalle schiere
degli angeli?»

RINGRAZIAMENTI

Il curatore ringrazia Delfina Boero e Roberto Manzoni per i consigli in merito alla traduzione.

SANTE MALETTA
Arendt e Anders:
ipotesi per un'etica post-nichilistica

In una nota dell'edizione del 1981 del saggio dedicato alle *Elegie duinesi* Anders prende le distanze da questa sua produzione giovanile caratterizzandola come un «documento dell'epoca della catastrofe»¹. È possibile interpretare tale affermazione alla luce dei postumi della Prima guerra mondiale e dell'imminente ascesa del nazismo oppure — non fermandosi al riferimento storico che pure è innegabile — collocarla all'interno di un orizzonte culturale ampio caratterizzato filosoficamente dal prepotente riemergere delle domande costitutive di tipo ontologico e antropologico dalle quali anche oggi non si può prescindere. In questa seconda prospettiva il saggio rilkiano va approcciato dalla prospettiva dell'antropologia filosofica contemporanea — senza dimenticare tuttavia che tanto Arendt quanto Anders intrattengono con questa un rapporto problematico. Le *Elegie duinesi* appaiono ai due autori come uno strumento che apre la strada a un'interrogazione radicale dell'*humanum* in un'epoca in cui si dubita sempre più radicalmente della possibilità di una *semantica dell'umanesimo*². E ciò non è altro che uno degli aspetti, forse il principale, della catastrofe.

1. Vedi in questo volume p.31.

2. A tal proposito cfr. J. Fischer, *Androide – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus*, in *Humanismus in Geschichte und Gegenwart*, a cura di R. Faber e E. Rudolph, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, pp. 229-239 (trad. it. di M. Brentari, *Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica*

Oltre le filosofie della storia

È ben nota la diffidenza arendtiana nei confronti di ogni forma di antropologia, accusata di promuovere un'indebita oggettivazione dell'essere umano: nei confronti di costui la domanda adeguata non sarebbe "che cosa?" ma piuttosto "chi?". Meno noto è che la sfortunata carriera filosofica di Anders comincia con il progetto di un'antropologia filosofica, della quale egli si presenta addirittura come il fondatore. In ogni caso il dato culturale decisivo dal quale prende le mosse il saggio rilkiano è costituito dalla controversia sull'*humanum* — ed è proprio ciò che lo rende interessante all'inizio del terzo millennio, allorché la questione antropologica investe la quotidianità attraverso questioni etiche e politiche con una radicalità inimmaginabile sino a pochi anni fa. Si tratta del tentativo teorico di elaborare un approccio antropologico in una prospettiva *post-nichilistica* senza con ciò cadere nell'illusione di un possesso del senso che invece, secondo i due autori, caratterizza ogni filosofia della storia e in particolare quelle ideologie coeve che la traducono in piattaforme politiche di diverso colore.

Il riferimento alla filosofia della storia non è accidentale. È nota la proposta di Odo Marquard di considerare l'antropologia filosofica novecentesca a partire dal suo rapporto con l'estetica filosofica e con la filosofia della storia. Tutti e tre tali approcci si muovono infatti in direzione di una ridefinizione dell'umano che cerca di *compensare* la perdita del mondo della vita precipua dei processi di oggettivazione moderni³. Mentre il rapporto tra

come detentriche dell'umanesimo, in *Discipline filosofiche*, a. XIII, n. 1 (2003), pp. 263-273).

3. Cfr. O. Marquard, *Der angeglakte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, in Id., *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981, pp. 39-66 (trad. it. di C. Melloni, *Imputato ed esonerato. L'uomo nella Filosofia del XVIII secolo*, in O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Bari 2008, pp. 95-119).

antropologia filosofica ed estetica filosofica è però sinergico, tra antropologia filosofica e filosofia della storia c'è una *querelle* teorica e, in senso lato, giuridica, la cui posta in gioco non è altro che l'essere umano stesso, il quale — messa fuori gioco la divinità dall'ateismo pratico moderno — rimarrebbe come l'unico agente imputabile della mancata realizzazione delle aspettative utopistiche che hanno caratterizzato la modernità a partire soprattutto dalla seconda parte del Settecento. In tale sorta di *processo*, storico e giuridico a un tempo, l'individuazione dei presunti colpevoli sfocia nell'*esonero* dei giudici stessi da ogni responsabilità, nella «fuga permanente dall'aver coscienza all'essere coscienza»⁴ che ha pesanti conseguenze di tipo etico e politico — come s'è reso evidente nei regimi totalitari novecenteschi e ancora nelle società liquide contemporanee. È chiaro che tale forma di neomanicheismo è resa possibile — per usare la terminologia coniata da Reinhart Koselleck — da un'estensione ipertrofica degli «orizzonti di aspettativa» e da un restringimento degli «spazi di esperienza» che producono l'illusione di un pieno possesso umano della storia⁵. Antropologia filosofica ed estetica filosofica invece rappresentano forme culturali che cercano di rispondere alla perdita dell'esperienza attraverso compensazioni parziali, la principale delle quali è la *nascita dell'interiorità*. La ricerca di un nuovo bilanciamento tra spazi di esperienza e orizzonti di aspettativa evita inoltre la deriva giustizialista precipua della filosofia della storia in quanto genera la consapevolezza dei limiti dell'agire umano e del carattere preterintenzionale dei processi storici. La categoria di compensazione, in altri termini, consente di pensare i processi storici come integrazioni la cui parzialità dipen-

4. *Ivi*, p. 116.

5. Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979 (trad. it. di A. Marietti Solmi, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007).

de dall'ineludibile discrasia antropologica tra intenzione ed effetto. In tale prospettiva Arendt e Anders cercano di individuare i tratti essenziali di un'antropologia filosofica non oggettivistica per arginare gli effetti de-responsabilizzanti delle filosofie della storia e delle loro volgarizzazioni ideologiche.

La filosofia dell'esistenza arendtiana

Il sospetto arendtiano nei confronti dell'antropologia va collocato nell'ambito di una *filosofia dell'esistenza* per sua natura critica di ogni discorso che oggettivi l'*humanum* alla ricerca di una definizione della sua essenza⁶. Quando Arendt parla di filosofia dell'esistenza pensa a una posizione teorica che trova origine nella *filosofia positiva* schellinghiana, la quale inaugurerebbe una prospettiva filosofica moderna capace di rompere col razionalismo metafisico e con la sua pretesa di ridurre l'essere a pensiero, vale a dire di spiegare concettualmente l'intera realtà. Nella filosofia positiva schellinghiana la ragione riconoscerebbe di non essere principio assoluto è ammetterebbe che il pensiero proviene da un essere che lo rende possibile. Tale linea di pensiero è sintetizzabile nel moto arendtiano il "*che cosa*" non spiega mai il "*che*", il quale in particolare vale per l'essere umano.

Ciò non significa che non si possa tentare un discorso rigoroso intorno all'*humanum*. Occorre però abbandonare l'illusione di raggiungere una conoscenza *oggettiva* sul modello delle scienze naturali per incamminarsi verso un approccio fenomenologico-ermeneutico capace di produrre un discorso sulla «condizione umana» a partire dagli atti d'essere (interiori ed esteriori) che caratterizzano l'esistenza umana⁷. È solo nella risposta a una realtà

6. Cfr. H. Arendt, *What Is Existenz Philosophy?*, *Partisan Review*, a. XIII, n. 1, pp. 34-56 (trad. it. di S. Maletta, *Che cos'è la Filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 1998).

data — la cui alterità è inesauribile per la ragione — che infatti l'essere umano può attualizzare le proprie potenzialità peculiari manifestando così qualcosa della propria intima natura. L'esito di tale discorso si può chiamare antropologia filosofica mettendo in chiaro che si tratta di un'antropologia *negativa* la quale è tuttavia in grado di rivelare gli aspetti fondamentali di una condizione all'interno dei quali *si muove* responsabilmente l'essere umano. In definitiva occorre mettere in evidenza — attraverso un approccio allo stesso tempo descrittivo e interpretativo — quel quadro di dati ineludibili all'interno del quale si svolge la condizione umana.

Il pensiero di tale antropologia negativa passa attraverso un'*epoché* relativa agli *endoxa*, alle opinioni più autorevoli veicolate dalle tradizioni religiose e filosofiche in merito all'essere umano. Nello stile intellettuale arendtiano l'*epoché* non costituisce un mero momento metodologico ma corrisponde a uno choc che coinvolge l'individuo in tutti i suoi aspetti (emozionali, percettivi, intellettuali) provocato da un avvenimento. Per Arendt l'evento che funge da condizione di possibilità di uno sguardo rinnovato nei confronti della condizione umana è il *totalitarismo*. Questo agisce da *specchio convesso*⁸ che consente di prendere coscienza di aspetti peculiari della condizione umana che generalmente non vengono messi a fuoco dalle varie teorie antropologiche. In *Vita activa* Arendt ne mette in evidenza soprattutto due, la natalità e la pluralità, da non considerarsi mai indipendentemente dalla mortalità sulla quale invece la tradizione filosofica s'è a lungo soffermata. Ma la condizione umana è tale

7. Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958 (trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991); M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1990; A. Dal Lago, *La città perduta*, in H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. VII-XXXIII.

8. È la celebre espressione coniata da V. Havel ne *Il potere dei senza potere* (1978), Garzanti, Milano 1991.

proprio perché, per poter sussistere e fiorire, necessita di un mondo umano, plurale e corporeo e di una natura terrestre⁹. In altri termini terra, mondo e *polis* sono condizioni indispensabili perché la *vita activa* possa svilupparsi secondo le sue dimensioni fondamentali, quella dell'*animal laborans*, quella dell'*homo faber* e quella dello *zoon politikon*.

L'antropologia negativa andersiana

A differenza di Arendt, il coinvolgimento di Anders con l'antropologia filosofica — perlomeno con la versione di questa che è apparsa a partire dalla pubblicazione nel 1928 de *La posizione dell'uomo nel mondo* di Max Scheler — è esplicito ed è documentabile sin dalla recensione a *Ideologia e utopia* di Karl Mannheim, coeva al saggio rilkiano¹⁰. Anders individua nella nozione mannheimiana di *Seinsgebundenheit des Geistes* (connessione esistenziale della coscienza) il rischio della negazione della possibilità per il pensiero di trascendere le sue condizioni sociali. Un'analoga preoccupazione muove Arendt nella sua recensione della medesima opera mannheimiana risalente anch'essa al 1930 — a testimonianza di ciò che Anders avrebbe definito cinquantuno anni più tardi come «ricerche in comune»¹¹. Se il *Geist* fosse meramente sovrastrutturale, del resto, non si darebbero né ideologia — in quanto la discrasia tra rappresentazione e realtà sarebbe ovviamente impossibile —

9. Cfr. L. Savarino, *Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in *Discipline filosofiche*, cit., pp. 215-237.

10. G. Stein (Anders), *Über die sogenannte 'Seinsverbundenheit' des Bewusstseins*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 64 (1930), pp. 492-509

11. G. Anders, Nota del 1981, questo volume p.31. La recensione arendtiana è comparsa col titolo *Philosophie und Soziologie, Anlässlich Karl Mannheim, "Ideologie und Utopie, Die Gesellschaft, 1930*, pp. 163-176 (trad. it. di P. Costa, *Filosofia e sociologia*, in *Archivio Arendt - 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 67-82).

né tanto meno utopia. Anders sostiene che per difendersi dal riduzionismo sociologico occorre rifondare l'antropologia filosofica sulla base dell'individuazione di una «situazione umana fondamentale» che è allo stesso tempo storica e non sovrastrutturale, una «costante umana» da intendersi come una «struttura categoriale» valida per una certa epoca. Tale situazione umana fondamentale si evidenzia nella comparazione tra essere umano e animale, dalla quale appare che nella coscienza umana agisce una *discrasia tra anticipazione e percezione* (tra intenzione e riempimento nel linguaggio fenomenologico) che rende possibile l'esperienza umana, con la sua capacità di trascendimento del dato, di critica sociale e quindi di utopia. Senza entrare nel merito di tale prospettiva, che presenta dei tratti di evidente problematicità, ciò che interessa sottolineare è che per Anders la situazione storica coeva presenta una sfida inedita in quanto ad essa *non* corrisponde una consapevolezza appropriata. In tale condizione che egli definisce «meta-storica» la coscienza rischia di collassare sull'ideologia, vale a dire su una forma di pensiero incapace di anticipazione e cambiamento.

La preoccupazione antropologica muove anche il testo letto da Anders in occasione di una conferenza tenuta a Francoforte nel 1930¹². Il dato fenomenologico dello iato tra intenzione e riempimento viene interpretato come aspetto fondamentale della condizione dell'essere umano il cui rapporto col mondo è caratterizzato da un'«inerenza distanziata» che rende possibile la libertà come possibilità determinata e costituisce la condizione tanto dell'atteggiamento teorico quanto di quello pratico. Tale

12. Il testo della prima metà della conferenza è stato pubblicato con il titolo *Une interprétation de l'a posteriori*, in *Recherches philosophiques*, a. IV, 1934-35 (trad. it. di F. Fistetti, *La natura dell'esistenza. Un'interpretazione dell'a posteriori*, in G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari 1993, pp. 31-51).

«estraneità» strutturale al mondo viene d'altra parte parzialmente *compensata* dalla prassi, intesa qui come sinonimo dell'attività produttiva (*poiesis*). È l'inerenza distanziata a rendere quindi possibile l'astrazione del pensiero tanto nei suoi aspetti positivi (rappresentazione) quanto in quelli negativi (critica, menzogna). Tale capacità di astrazione è del resto limitata in quanto l'essere umano non può prescindere dal corpo. Tale condizione "anfibia" fa sì che la libertà umana si manifesti secondo modalità apparentemente contraddittorie rispetto al mondo, dal quale si prende congedo aggrappandosi contemporaneamente a esso nel possesso. L'essere umano dipende da un mondo sul quale però non può fare affidamento e ciò genera inquietudine, spaesamento e addirittura terrore.

La ricerca andersiana successiva alla fine della Seconda guerra mondiale si caratterizza anzitutto per un confronto piuttosto serrato con Heidegger¹³. In modo del tutto autonomo (i due si allontanarono nel 1936 e successivamente si separarono anche legalmente) pure Arendt sentì l'esigenza di una resa dei conti col suo antico maestro della quale la prima testimonianza è il già citato saggio sulla filosofia dell'esistenza del 1946. Non seguiremo gli sviluppi, a volte assai intricati, di tali *Auseinandersetzungen* con Heidegger, nelle quali il tono critico in genere nasconde debiti teorici forse mai del tutto consapevoli¹⁴. Diremo solo che nella sua produzione matura Arendt si muove in direzione di una fenomenologia della *vita activa* e poi — grazie soprattutto allo choc esistenziale e teorico prodotto dalla sua partecipazione al Processo Eichmann — in direzione di una paradossale fenomenologia della *vita della mente*¹⁵ che

13. Cfr. G. Anders, *Über Heidegger*, Beck, München 2001, che raccoglie gli scritti andersiani dedicati a Heidegger a partire dal 1946.

14. Per quanto riguarda Arendt mi permetto di rinviare a S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001.

ci fornisce un'antropologia negativa la cui profondità non è ancora stata del tutto sondata, a dispetto dell'imponente bibliografia critica. Dal canto suo Anders cerca di fornire una fenomenologia della condizione umana all'epoca della Seconda e della Terza rivoluzione industriale, sintetizzabile nello slogan *dall'uomo senza mondo al mondo senza l'uomo*, la quale sviluppa il suo approccio giovanile intorno alla categoria di *dislivello prometeico*¹⁶.

La lezione rilkiana

Ma in fondo il binomio io/mondo non individua forse anche per Arendt l'orizzonte problematico all'interno del quale si muove la sua speculazione? Tale binomio — da intendersi allo stesso tempo come sinergia profonda e dialettica tensionale — non rivela forse il motivo più profondo dell'interesse per le *Elegie duinesi* che spinge i nostri due autori a un lavoro a quattro mani? Io e mondo consistono o collassano assieme, si co-reggono. Ma perché ciò sia possibile occorre un *andere Bezug*, un rapporto altro rispetto a quello che la quotidianità media moderna impone, il quale oscilla tra l'*appiattimento* dell'essere umano sulla dimensione della sussistenza e della riproduzione — vale a dire sul lavoro inteso come ricambio organico tra uomo e natura — e lo *sradicamento* dal mondo alla ricerca di un

15. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978 (trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Milano 1987).

16. Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956 (trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003); Id., *Die Antiquiertheit des Menschen, II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München 1980 (trad. it. di M.A. Mori, *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

sommo bene che dia significato e consistenza all'esistenza (a ciò i nostri due autori riducono in tale fase del loro percorso l'esperienza religiosa¹⁷).

Già le prime due parole del saggio prospettano l'orizzonte problematico appena indicato: *Echolosigkeit* (assenza di eco) e *Wissen um die Vergeblichkeit* (coscienza della vanità). La prima individua la condizione religiosa fondamentale dell'uomo moderno: il nichilismo dell'esistenza secolarizzata, originatosi dalla negazione dell'incontrabilità di Dio, «si trasforma [...] in un "nichilismo positivo", poiché comprende disperatamente la sua mancanza di Dio come abbandono di Dio»¹⁸. In tal modo l'esistenza non si appiattisce sulla sola dimensione del presente della vita quotidiana — della quale il filosofo post-nichilista conosce la vanità — ma lascia aperta un'altra dimensione, un altro «rango», da intendersi non come luogo di dimora del sommo bene e del pieno essere, ma bensì come luogo dell'«esistenza più forte» (*das stärkere Dasein*), quella dell'angelo. Decisivo per i due autori è che l'angelo rilkiano rimanga inaccessibile — la prima elegia afferma chiaramente che ogni eventuale contatto con *das stärkere Dasein* risulterebbe fatale all'essere umano — e che esso sia descritto per analogia a determinate forme dell'esistenza: l'animale, il bambino,

17. In realtà ciò non è del tutto vero nel caso di Arendt, la quale nella sua dissertazione dedicata al concetto d'amore in Agostino aveva trovato nell'opera del grande padre della Chiesa una concezione cristiana di amore priva di effetti sradicanti. Cfr. H. Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929 (trad. it. di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 2001). Lo stesso Anders, nella nota del 1981 già citata, definisce la posizione arendtiana come «non particolarmente religiosa e tuttavia non irreligiosa» (vedi in questo volume p.31). Nei prossimi capoversi riprendo con alcune modifiche quanto già scritto in *La salvezza come lode. Nota al saggio arendtiano del 1930 sulle "Elegie duinesi" di Rilke, aut aut*, nn. 239-240, settembre-dicembre 1990, pp. 185-193.

18. H. Arendt, G. Anders, *Le Elegie duinesi di Rilke*, in questo volume, p.75.

il morente, l'amante, l'eroe. Queste situazioni¹⁹ appaiono agli occhi del poeta più forti, più piene e quindi parzialmente immuni da quell'«indugiare nell'inutile estensione» in cui generalmente cade la vita umana. Gli «strati intermedi» tra essere umano e divinità costituiti dalle situazioni suddette non rinviano più a un mondo trascendente bensì a condizioni sperimentabili nella concreta esistenza umana. Fedeli in ciò all'insegnamento heideggeriano, Arendt e Anders ricercano tracce di esistenza autentica a partire dalla concreta esperienza di vita.

I due autori rilevano inoltre la presenza di una tensione non risolta all'interno della concezione dell'esistenza che emerge dalle elegie rilkiane le quali, d'altra parte, non ambiscono all'univocità dell'opera filosofica. Da un lato per Rilke l'esistenza è autentica solo se «deobiettivata», «non legata a un destino personale»: «esistenza significa allora il puro presente libero da contrapposizioni, il "puro corso" che non porta in sé le altre dimensioni temporali dell'essere dell'uomo, il futuro e il passato»²⁰. Ecco ciò che l'animale, il bambino, il morente, l'amante e l'eroe hanno in comune: l'assenza di destino — dove «destino» indica l'essere temporale, «trovarsi di rimpetto a un confine ed essere limitati dalla morte»²¹. Dall'altro lato la capacità di destino è «condizione per essere poeta»²². Per narrare e glorificare le cose infatti occorre farne conoscenza e ciò non è possibile senza porsi *di fronte* a esse. Tale tensione è comprensibile a partire dal fatto che la caducità del mondo interessa non solo l'essere umano ma anche le cose: queste necessitano di salvezza, non possono cioè raggiungere una compiutezza d'essere di per sé ma, attraverso un "pressante compito", sollecitano l'essere umano a «un salvifico innalzamento all'

19. «"Situazione" indica qui non uno stato effimero all'interno di una vita, bensì una particolare vita proprio in quanto stato» (*Ivi*, p. ?).

20. *Ivi*, p. 53.

21. *Ivi*, p. *ibid.*

22. *Ivi*, p. *ibid.*

“esistere più forte”»²³. Le cose, che sono «più durature dell'uomo», si appellano paradossalmente a lui — all'essere più caduco che abita il mondo in maniera estraniata — per compiersi ontologicamente. Ecco che allora il poeta acquista una funzione fondamentale all'interno della dinamica esistenziale: deve trasformare il percepibile in impercettibile, deve interiorizzare le cose e, attraverso la parola poetica, donare a esse un essere compiuto. In definitiva per Rilke essere reale vi è solo nel *Weltinnenraum*, nello spazio che si crea con l'interiorizzazione della cosa e la sua espressione nella parola poetica. Il problema che permane ancora oggi è costituito dall'estrinsecità di uomo e mondo generato soprattutto dal moderno *Tun ohne Bild* (fare senza immagine) che «butta le cose nel mondo» senza possibilità per l'essere umano di riconoscersi²⁴. Ciò ha delle conseguenze notevoli per la vita umana sulla terra poiché, come dice Romano Guardini, le immagini nella poesia rilkeana sono «le forme fondamentali della visione, per mezzo delle quali noi ordiniamo la molteplicità e varietà della realtà mondana [e] questo non allo scopo di una conoscenza teoretica, bensì in vista della possibilità di reggerci e di orientarci nel nostro vivere e agire»²⁵. In definitiva la possibilità di un auto-trascendimento, in cui sfocia l'innalzamento dell'essere umano a un essere più forte, esiste «solo finquando ciò che è interiore si manifesta in ciò che è esteriore [ma] oggi — poiché ciò che è esterno svanisce [...] e la limitazione all'indicibile indica solo una privatiz-

23. *Ivi*, p.43.

24. «Più che mai / svaniscono le cose, quelle da vivere, perché / quel che a forza le sostituisce, è un fare senza immagine. / Una fare sotto scorze, che docili esplodono non appena / cresce l'agire interiore e altri confini pone» (R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, trad. it. di R. Caruzzi, Beit, Trieste 2013, p. 91).

25. R. Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien* Kosel, München 1961 (trad. it. di G. Sommovilla, *Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 410).

zazione, non un trascendimento originario — abbiamo infine bisogno, noi “diseredati”, delle cose come nostra ultima possibilità di lode e di passaggio nell'altro ordine»²⁶.

In sottofondo a tale concezione sta la convinzione che la parola rappresenti la forma più essenziale di prestazione (*Leistung*) umana. Essa raggiunge il suo culmine nella *lode*, nella parola che celebra e glorifica. L'essenza di una cosa si fa presente nella bellezza dell'espressione poetica: *parola e cosa coincidono*. Nella lode la cosa assume una densità e una pregnanza ontologica che di per sé non avrebbe mai potuto raggiungere. L'altra faccia di tale trasfigurazione (*Verwandlung*) della cosa è che essa opera una trasformazione anche in chi la compie: lodando le cose l'essere umano viene allo stesso tempo innalzato a uno degli strati mondani superiori (*obere Weltsschichten*) che costituiscono un mondo gerarchicamente ordinato. L'essere perde in tal modo la sua apparente bidimensionalità che lo polarizza tra un'immanenza insensata e una trascendenza assoluta e viene considerato secondo una «pluralità dei piani»²⁷. Tutto ciò è possibile poiché il mondo delle *Elegie duinesi* è un mondo religioso, in cui cioè permane traccia della presenza del divino sotto forma di *eco*; è un mondo acustico, orfico, che presuppone che l'essere umano si ponga in ascolto (*Im-Hören-sein*) delle cose e del loro “essenziare” (*wesen*) — della manifestazione della propria essenza attraverso la nascita, la fioritura e il tramonto — e doni loro stabilità e consistenza nella lode, permettendo così all'esistenza di vibrare attraverso una pluralità di piani in una sorta di *trascendimento intramondano* che costituisce l'unica chance di evitare la tragica alternativa tra l'appiattimento e lo sradicamento, tra il perdersi nel mondo

26. H. Arendt, G. Anders, *Le Elegie duinesi di Rilke*, in questo volume, p. 47.

27. H. Arendt, G. Anders, *Le Elegie duinesi di Rilke*, in questo volume, p. 57.

e il fuggire da esso. E nell'*Im-Hören-sein* l'essere umano stesso trova l'accesso all'altro rapporto, a una forma più piena e compiuta di essere.

La critica dell'esperienza

Il punto di partenza di Arendt e Anders è quindi il medesimo: la modernità porta a compimento, secondo l'insegnamento heideggeriano, la storia della metafisica con la sua intrinseca tendenza a ridurre l'essere a pensiero. Tale trasformazione si realizza attraverso la tecnica, la cui essenza è quindi prettamente metafisica, e comporta da un lato la riduzione della natura a materia prima di produzione e dall'altro la reificazione dei rapporti inter- e intra-soggettivi, la fine del mondo umano, tanto di quello esteriore (*polis*) quanto di quello interiore (*psyche*). La riduzione idealistica dell'essere a pensiero ha un carattere *processuale*: è un mutamento automatico e inarrestabile che coinvolge e la natura e la storia regolato da una logica e un ritmo *immanenti*. Le scienze della natura e le filosofie della storia sono i principali strumenti di tale riduzione e rispetto a esse l'essere umano può solo *sincronizzarsi*²⁸, pena l'esserne travolto. Il monismo che emerge da tale evoluzione — la riduzione dell'essere a un'unica dimensione — è l'altra faccia del nichilismo, in quanto un'esistenza che si appiattisce sul lavoro inteso come processo di ricambio tra essere umano e natura diviene insensata e quindi insopportabile.

L'intrinseca solidarietà tra *psyche* e *polis* è un aspetto rimarchevole della speculazione dei nostri due autori. Se la vita interiore, come dice Anders, è divenuta qualcosa di *antiquato*, le conseguenze di ciò sono rilevabili non solo nel declino della soggettività ma anche nella crisi dello spazio pubblico — come del resto molti

28. L'allineamento al regime nazista in Germania venne chiamato *Gleichschaltung*, che in origine è un vocabolo tecnico indicante il fenomeno della *sincronizzazione*.

sociologi contemporanei non mancano di sottolineare. Il *Weltinnenraum* rilkiano o, per usare un termine solo apparentemente frusto, l'*anima* non è un dato dell'uomo che si possa oggi considerare scontato. L'anima è qualcosa che si può o meno generare nell'essere umano a partire dall'esperienza. Ecco perché le ricerche di Arendt e Anders, con tutte le loro tensioni e differenze, seguono la traccia di una *critica dell'esperienza* capace di mettere in discussione assunti gnoseologici ed etici generalmente accettati e che getta le basi di un'antropologia critica.

Ogni critica dell'esperienza implica innanzitutto la critica del modo attraverso il quale l'esperienza viene pensata e concettualizzata, quindi una critica filosofica. In questo caso ciò che unisce Arendt e Anders è la critica a ogni impostazione metodologica della speculazione filosofica in nome del fatto che ogni riflessione autentica non può che prendere le mosse da una presa di distanza dagli *endoxa*, dalle precomprensioni che ci impediscono di percepire le "cose" nella loro problematicità e quindi di fare esperienza. Come s'è visto, tale sorta di *epoché* non ha un carattere metodologico in quanto viene dalle cose stesse, dalle circostanze esistenziali e storiche: le guerre mondiali, i totalitarismi, i genocidi, le esplosioni nucleari (e si potrebbero aggiungere esempi di maggiore attualità) sono avvenimenti che possono indurre una crisi del senso dato, generando così una vera e propria *metanoia*, un salutare choc che coinvolge una l'intero apparato emozionale, percettivo e cogitativo; si tratta di un nuovo modo di percepire, sentire e pensare le cose, una nuova esperienza che, in quanto tale, coinvolge tanto l'io quanto il mondo. Tale *metanoia* non ha nulla di automatico ma implica un coinvolgimento attivo del soggetto, un lavoro di tipo intellettuale e linguistico nel quale gioca un ruolo fondamentale lo *stile*, in quanto nel pensare (che è sempre linguistico) deve permanere e agire lo choc iniziale. È solo attraverso una *metanoia* che l'anima può

generarsi quale forma di *compensazione*, seppur parziale, della perdita moderna dell'esperienza.

Ciò a cui la critica dell'esperienza conduce è un ripensamento del modo in cui le varie facoltà umane — ragione (nelle sue varie forme), volontà, immaginazione, percezione ecc. — vengono concepite nelle loro interazioni e sinergie. Ciò è evidente nella categoria centrale della speculazione andersiana, quella di *dislivello prometeico*, attraverso la quale il pensatore indica la discrepanza tra *herstellen* e *vorstellen*, tra la produzione e la rappresentazione. Si tratta ovviamente di uno sviluppo personale del tema rilkiano del *Tun ohne Bild*, come di sapore rilkiano è pure l'intuizione fondamentale della *pars costruens*, quella di fare della sensibilità «un compito e una prestazione»²⁹. Il ruolo centrale in tale critica dell'esperienza è giocato dalla facoltà dell'*immaginazione*, ripensata secondo lo spettro semantico della *phantasia* della filosofia greca, vale a dire come *ingrediente necessario della percezione e quindi della rappresentazione*. Gli empirismi moderni e contemporanei non riescono a render conto del ricca costellazione di rapporti che legano tra loro percezione, immaginazione e rappresentazione intellettuale né tanto meno ci aiutano a comprendere gli aspetti emozionali di tali dinamiche e il loro ineludibile ruolo positivo del processo di conoscenza e di giudizio o la loro connessione con la sfera della motivazione, vale a dire con la volontà, e quindi con l'azione. Ciò giustifica le seguenti tesi andersiane, sintoniche con il trend neo-cognitivistico di tante etiche contemporanee: gli errori morali possono nascere da fallimenti cognitivi; la mancanza di immaginazione è una forma di immoralità; per essere realisti occorre la fantasia.

Il vero problema è che le immagini oggi giocano un ruolo assai ambivalente in quanto la tecnica le produce in

29. G. Anders, *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*, Beck, München 1986 (trad. it. di S. Fabian, *Amare ieri: Appunti sulla storia della sensibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 24).

modo seriale generando così una sorta di narcotizzazione dell'animo umano, sempre più disorientato di fronte a un mondo "re-incantato". L'essere umano delle società liquide soffre di *iconomania* e ciò paradossalmente si accompagna a una *cecità dell'immaginazione* che produce false rappresentazioni, atrofia del giudizio fuga nell'irresponsabilità. Fedele però al verso hölderliniano tanto amato dall'odiato maestro Heidegger — *wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*³⁰ — Anders vede nell'immaginazione e nelle immagini anche la più importante risorsa per l'accesso all'*andere Bezug* che rinnova tanto il polo soggettivo quanto quello oggettivo dell'esperienza, per una *metanoia* che apra dimensioni dell'essere censurate od obliate. Alle immagini seriali prodotte dall'industria culturale occorre giustapporre immagini di secondo grado, quelle che una certa arte e letteratura contemporanea (Grosz, Brecht, Kafka, i distopisti) è stata capace di produrre attraverso la tecnica dell'esagerazione e della deformazione³¹. Per poter conoscere un mondo informe occorre infatti deformarlo: *entstellen zum festzustellen* è il metodo kafkiano che anche Anders cerca di applicare nelle sue opere letterarie con risultati più o meno convincenti dal punto di vista artistico.

Per quanto riguarda Arendt, la sua critica dell'esperienza trova espressione, purtroppo in forma incompiuta, nell'opera a cui stava lavorando nel momento della sua improvvisa scomparsa (1975), *La vita della mente*, la quale cerca di offrire una sintesi teoretica di una serie di lavori prodotti successivamente alla sua partecipazione al Processo Eichmann e alla pubblicazione de *La banali-*

30. «Ma dove è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva» (F. Hölderlin, *Patmo*, in Id., *Poesie*, a cura di G. Vigolo, Mondadori, Milano 1986, p. 217).

31. A tal proposito cfr. in particolare G. Anders, *Kafka – Pro und Contra. Die Prozessunterlagen*, Beck, München 1951 (trad. it. di P. Gnani e S. Dalena, *Kafka. Pro e contro. I documenti del processo*, Quodlibet, Macerata 2006).

tà *del male* (1963)³². La celebre e assai controversa lettura arendtiana del criminale nazista — incentrata sul cattivo “funzionamento” di facoltà spirituali quali il pensiero e il giudizio — costrinse la pensatrice a riflettere in modo più accurato sull’animo umano alla ricerca di indizi che potessero permetterle di avvicinarsi a una migliore comprensione del male totalitario. La fenomenologia del pensare, del volere e del giudicare (quest’ultima ricostruibile solo parzialmente sulla base di corsi e seminari universitari³³) è sufficientemente nota. Ciò che per noi risulta interessante è rimarcare il profondo ripensamento delle sue fonti kantiane che Arendt mette in opera per dar conto delle dinamiche dell’animo umano alla luce dello choc totalitario. Se è vero che il pensiero è concepito nei termini di un ritiro (*withdrawal*) dal mondo dei fenomeni e di una ricerca non della verità ma del senso intersoggettivamente condiviso, è anche vero che esso presuppone una previa relazione *effettiva* col mondo assicurata dalla percezione della realtà necessariamente ancorata a un punto di vista soggettivo e per sua natura caratterizzata da una componente emozionale. È solo tale *parzialità appassionata* che permette al soggetto di acquisire una prospettiva soggettiva e quindi di partecipare a quel dialogo interiore con gli altri in cui consiste il pensiero. Tutto ciò è reso possibile da una facoltà per sua essenza mediana, l’immaginazione, la quale agisce innanzitutto nella produzione di immagini a partire dalla percezione sensibile e successivamente nella loro ritenzione in una dimensione, quella del pensiero, capace di

32. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963 (trad. it. Di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964).

33. Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982 (trad. it. di P.P. Portinaro, C. Cicogna, M. Vento, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla Filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 2006).

fare interagire la propria prospettiva soggettiva con quella altrui in un *enlargement of the mind* che rende possibile il giudizio, la presa di posizione responsabile attraverso cui il soggetto ritorna alla realtà con decisione e azione. Pensare e giudicare nel loro aspetto più autentico presuppongono quindi *l'aisthesis*, la percezione sensibile. Ma a sua volta *l'aisthesis* richiede un legame con la sfera del pensiero se non vuole degradarsi, da percezione pregnante di riflessione e aperta al senso comune, a mera sensazione non elaborata e idiota (nel senso etimologico del termine). In definitiva anche in Arendt troviamo un percorso di ripensamento profondo della struttura percettivo-cogitativa umana nel quale l'immaginazione occupa un ruolo centrale. Arendt e Anders risultano così simpatetici con l'esigenza che troviamo in una parte importante della filosofia morale contemporanea — soprattutto quella che, seppur con riferimenti e intenzioni diversi, insiste sulla centralità delle virtù e delle pratiche — di agganciarsi a una psicologia morale fenomenologicamente più accurata e criticamente più avvertita se intende riproporsi come guida affidabile per la condotta umana³⁴.

La soggettività dissidente

Possiamo trovare delle importanti indicazioni in questo senso soprattutto in quegli scritti in cui Arendt e Anders scelgono di affrontare dei casi di esseri umani capaci di resistere al potere seduttivo e/o terroristico del male difendendo in tal modo la propria responsabilità soggettiva e salvaguardando la propria *agency*³⁵.

34. Penso soprattutto alle istanze presenti nel filone anglosassone della *virtue ethics* e in quello tedesco della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.

35. Ho affrontato la questione in modo più approfondito in *Günther Anders, Hannah Arendt e la soggettività dissidente. Una prospettiva sulla filosofia sociale*, in *L'uomo e la (sua) fine*, a cura di M. Latini e A.

Anders si concentra sull'esempio di Claude Eatherly, il pilota americano che il 6 agosto 1945 diede il via al lancio della bomba atomica su Hiroshima. L'impegno di costui contro gli armamenti atomici dopo la fine della guerra colpisce Anders in quanto nasce da un'assunzione di responsabilità nei confronti di ogni atto che ha portato alla distruzione della città giapponese, anche di quelli di cui egli non poteva essere consapevole. Tale riconoscimento, per quanto tardivo, genera a sua volta lo sforzo di restringere la forbice tra immaginare e produrre tipica del dislivello prometeico, nel tentativo di comprendere i rischi della corsa agli armamenti atomici e di evitare la tragedia. Anders conclude che è proprio tale sforzo psicologico e morale che dona a Eatherly un'identità personale trasformandolo profondamente: «Lei fa, pur senza riuscirci, quanto è umanamente possibile: cerca di continuare a vivere *come la stessa persona* che ha compiuto l'azione. Ed è *questo* che ci consola. Anche se Lei, proprio perché è rimasto *identico* con la Sua azione, si è *trasformato* in seguito a essa»³⁶.

La psicologia morale rintracciabile nelle opere arendtiane è teoreticamente più raffinata. Ella non si riferisce a un caso particolare, ma in alcuni scritti appartenenti all'ultima decade della sua vita si concentra su coloro che si sono rifiutati di collaborare col male totalitario nazista, che chiama i *non-partecipanti*. Costoro sono stati capaci di non sincronizzarsi (nel senso suddetto), di mantenere uno stile di pensiero non ideologico, di continuare a cogliere i dilemmi morali insiti nelle circostanze particolari, di essere sensibili al seguente problema di stampo socratico: potrò continuare a vivere in pace con me stesso se compirò un atto malvagio o se non compirò un atto doveroso? C'è tuttavia un prerequisito che anche oggi

Meccariello, Asterios, Trieste 2014, pp. 43-58.

36. G. Anders, C. Eatherly, *Off Limits für das Gewissen*, Rowohlt, Hamburg 1961, (trad. it. di R. Solmi, *La coscienza al bando*, Einaudi, Torino 1962, p. 26).

non bisogna assolutamente dare per scontato, vale a dire la «*predisposizione a vivere assieme a se stessi [...] cioè a impegnarsi in quel dialogo silente con se stessi che [...] siamo soliti chiamare pensiero*»³⁷. È solo tale abito psicologico – fatto di pensiero, ricordo, riflessione, immaginazione – che consente di favorire la generazione di una *personalità* capace di praticare le virtù etiche e razionali: la coscienza morale è un «effetto collaterale» dell'io pensante³⁸. Arendt insomma vede la *coscienza morale* emergere dalla coscienza di sé, vale a dire dall'attualizzazione, attraverso il movimento stesso del pensiero, della scissione originaria che Platone nel *Gorgia* chiama *due-in-uno*. Le conclusioni che la pensatrice trae sono rilevanti dal punto di vista antropologico-filosofico: «Il fenomeno della coscienza umana ci dice insomma che la differenza e l'alterità – che sono tratti caratteristici del mondo delle apparenze per come esso si dà all'uomo, nella misura in cui egli abita in mezzo a una pluralità di cose – sono al contempo i requisiti stessi dell'esistenza di un io umano»³⁹.

In definitiva, ciò che emerge di più rilevante dal punto di vista di un'antropologia filosofica dai diversi percorsi dei nostri due autori è l'intuizione che la coscienza morale si costituisce per così dire *après coup*, come esito non programmato di un movimento *non superficiale* della mente capace di attualizzarne le potenzialità percettive immaginative e cognitive – una dinamica capace di generare una personalità in grado di prendere posizione *nella*

37. H. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, *The Listener*, 6 agosto 1964, pp. 185-187 e 205 (trad. it. di D. Tarizzo, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, p. 37).

38. H. Arendt, *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, *Social Research*, a. XXXVIII, n. 3, pp. 417-446 (trad. it. di D. Tarizzo, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 162).

39. *Ivi*, p. 159.

realtà, di arrischiarsi a dirimere il giusto e l'ingiusto, vale a dire di giudicare e quindi di agire sulla base di una conoscenza pratica. In Arendt, in particolare, troviamo inoltre la tesi che soggettività e spazio pubblico sono accomunati da una forte analogia strutturale, vale a dire dal loro statuto *non monologico*. Il soggetto umano è abitato da un'intrinseca *alterità* che si presenta sotto forma di imperativo morale negativo e che produce nella coscienza una sorta di *differenza di potenziale* capace di porre il soggetto in movimento, di attivarne la percezione, l'immaginazione, la riflessione, il giudizio e infine la prassi. Ciò che in definitiva è capace di generare e sostenere una condotta critica è una *soggettività dissidente*. Tale conclusione risulta interessante per ogni approccio antropologico coevo che non intenda abbandonare una visione post-metafisica della soggettività alla dinamica irresponsabile delle nuove forme di reificazione.

NOTA DI GÜNTHER ANDERS (1981)

Se dopo mezzo secolo accordo un nuovo imprimatur a questo saggio su Rilke elaborato in *team work* non è perché io sia ancora d'accordo con il vecchio testo composto da Hannah Arendt e da me, bensì perché al contrario il pezzo è così tanto lontano dallo spirito, dallo stile e dal vocabolario della mia produzione successiva al 1930 che non temo di essere identificato con esso. Non è più un mio o un nostro prodotto, quanto piuttosto il documento di un'epoca da lungo scomparsa: l'epoca della catastrofe. Ciò a tal punto che comprendo a fatica alcune parti dell'interpretazione e che io stesso dovrei sottoporle ad interpretazione se non avessi da fare qualcosa di più attuale. Forse si può ipotizzare che le cose andrebbero similmente per Hannah Arendt perché le sue numerose opere successive non assomigliano per niente affatto a questo saggio. Ma oggi, cinque anni dopo la sua morte, e decenni dopo l'interruzione di ricerche in comune, non sta più a me parlare anche in suo nome.

Come in quell'epoca il lavoro in *team* sia proceduto in concreto e come sia potuto sfociare in un testo riconosciuto da entrambi oggi lo posso a mala pena ricostruire. E ciò tanto poco che fin da allora, come testimonia la dissertazione su Agostino di Hannah Arendt allora appena completata, la posizione dell'Autrice (certo non particolarmente religiosa e tuttavia non irreligiosa) e il presupposto fondamentale dell'Autore (già allora decisamente agnostico) divergevano fortemente l'una dall'altro... una differenza che nel frattempo si è acuita sempre più chiaramente nel corso dei decenni passati.

Non senza malinconia consegno questo testo ai lettori di oggi, che potrebbero essere i nipoti dei lettori di allora.

Rilkes *Duineser Elegien*¹
von Hannah Arendt und Günther Stern

Echolosigkeit und das Wissen um die Vergeblichkeit ist die paradoxe, zweideutige und verzweifelte Situation, aus der allein die *Duineser Elegien* zu verstehen sind. Dieser bewusste Verzicht auf Gehörtwerden, diese Verzweiflung, nicht gehört werden zu können, schließlich der Wortzwang ohne Antwort ist der eigentliche Grund der Dunkelheit, Abruptheit und Überspanntheit des Stiles, in dem die Dichtung ihre eigenen Möglichkeiten und ihren Willen zur Form aufgibt.

Vor einer derart kommunikationentfremdeten Dichtung entsteht die grundsätzliche Frage, wie weit sie noch verstanden sein will, wie weit sie verstanden werden kann, d. h. für uns: wie weit Interpretation noch erlaubt ist. Diese in der Sache selbst liegende Schwierigkeit zeigt sich am eindeutigsten in der 5. Elegie, in der jede Sinnkonstruktion und jedes nachträgliche Brückenschlagen von Zeile zu Zeile unmöglich wäre, da die Bildassoziationen in ihrer unnachvollziehbaren Einmaligkeit und Situationsabhängigkeit einem völligen Belieben anheimgegeben sind. Methodisch möglich bleibt hier allein, den Hintergrund des Gestimmtseins, gleichsam die Tonart, die als einzige Einheit feststeht, deutlich zu machen. Aus dieser

1. Die nachstehenden Ausführungen verzichten darauf, mehr oder anderes zu geben, als es ein von Zeile zu Zeile mitgehender Kommentar ebenfalls könnte. Eine konsequent systematische Darstellung wäre dem Sinn der Dichtung unangemessen.

Le Elegie duinesi di Rilke¹
di Hannah Arendt e Günther Stern

Assenza di eco e coscienza della vanità costituiscono la situazione paradossale, ambigua e disperata dalla quale soltanto si può partire per comprendere le *Elegie duinesi*. La consapevole rinuncia ad essere ascoltati, la disperazione per non poterlo essere, ed infine la coazione alla parola senza risposta, rappresentano l'autentico fondamento dell'oscurità, sconnessione ed ipertensione dello stile, in cui la poesia rinuncia alle sue proprie possibilità e alla propria volontà di forma.

Di fronte ad una poesia talmente estraniata dalla comunicazione sorge la domanda fondamentale: in che misura essa vuole ancora essere compresa? In che misura si può ancora comprenderla? E ciò per noi significa chiedersi: in che misura è ancora possibile l'interpretazione? Tale difficoltà inerente all'argomento stesso si mostra nel modo più inequivocabile nella *Quinta elegia*. Qui, ogni costruzione di significato ed ogni posteriore creazione di legami tra verso e verso risulterebbe impossibile, poiché le associazioni di immagini – irripetibili nella loro unicità – ed i rapporti tra situazioni sono affidati ad un

1. Le seguenti argomentazioni rinunciano a dare di più o altro rispetto ad un commento svolgentesi riga per riga. Un'interpretazione coerente e sistematica risulterebbe inadeguata al senso della poesia. [Citiamo dalla traduzione italiana delle *Elegie duinesi* a cura di Renata Caruzzi, Beit casa editrice, Trieste 2013, p. 11. D'ora in avanti i numeri posti nel testo dopo l'indicazione dell'*Elegia* citata si riferiranno alle pagine di tale edizione].

Einheit tauchen die einzelnen Zeilen zusammenhanglos und inselhaft auf; ihre Umstellung wäre durchaus denkbar. Trotz dieser völligen Beliebigkeit, trotz des Mangels an einem zeitlich unumkehrbaren Prozess, trotz der Gleichzeitigkeit der Bilder häuft sich die Dichtung doch nicht zu einer sinnlosen Assoziationsmenge. Denn alles Einzelne und in dieser Vereinzelnung nicht zu Verbindende beruht auf dem Grunde des eigentlich zu Sagenden, der die isolierten Bilder erst herauftreibt. Dieser Grund ist hier die Vergeblichkeit, von der aus jedes einzelne Bild nur *eines* ist unter unendlich vielen möglichen, und das von sich aus andere mit sich zieht.

Bei dem religiösen Sinn der *Elegien* bedeutet unverbundenes Nebeneinander zugleich Unverbindlichkeit. Diese zusammen mit der eingestandenem Echolosigkeit (die wiederum nur als Dichtung sich äußern kann), macht die eigentümlich zweideutige Situation der *Elegien* aus. So ist diese Dichtung zwar religiös bestimmt, aber kein religiöses Dokument. Bezeichnend dafür ist die merkwürdige Tatsache, dass für «Gott» zumeist Zwischenschichten eintreten, die «Engel» oder die «Toten», oder in äußerster Unbestimmtheit ein «Man» («denn man ist sehr deutlich mit uns» 4. *El.*). Dass die eigentlich religiöse Kategorie in völliger Unbestimmtheit belassen wird, bedeutet eine Rückbesinnung auf *das* Religiöse. Die Macht Gottes wird zwar verspürt, aber wer und wo der Mächtige sei, verbleibt in der Antwort nicht mehr erhoffenden Frage. Diese Frage geht dennoch an ihrer Antwortlosigkeit nicht zugrunde, sie lebt als Unruhe weiter und schlägt in endgültige Verzweiflung an der Treffbarkeit Gottes um. Im Unterschied zu jeder unverbindlichen Religiosität, die mit ihrem eigenen Gefühl zufrieden, auf einen persönlichen Gott verzichten zu können glaubt, sichert sich Rilke in der Unbestimmtheit des «Man» ein letztes Residuum des Objektiven. Hieraus entspringt die einzigartige Einschätzung der Verzweiflung und der Schmerzen, die nicht (wie etwa noch bei Kierkegaard) Gefahr und «Ärger-

totale arbitrio. Da un punto di vista metodico rimane possibile solamente chiarificare lo sfondo della disposizione spirituale – per così dire la tonalità – che permane come unico elemento di coesione. Le singole righe emergono da tal unità di fondo irrelate ed isolate al punto che si potrebbe persino immaginare una loro inversione. Malgrado la completa arbitrarietà, l'assenza di un processo temporalmente irreversibile e la contemporaneità delle immagini, la poesia non si esaurisce in un insieme insensato di associazioni, poiché tutti gli elementi isolati e refrattari, nel loro isolamento, ad ogni connessione si radicano in realtà nel terreno di ciò che è veramente dicibile e che solo produce le immagini sconnesse. Tale terreno è la vanità, a partire da cui ogni singola immagine è una tra le infinitamente tante possibili e si porta dietro di per sé le altre.

Nel significato religioso delle *Elegie* l'irrelata giustapposizione indica allo stesso tempo un'impossibilità di legame. Questa – insieme alla già individuata assenza di eco (la quale d'altra parte può manifestarsi solo come poesia) – è la causa dell'ambiguità peculiare alle *Elegie*. Per quanto tale poesia sia sicuramente determinata religiosamente, essa non è però un documento religioso. A proposito, è significativo lo strano fatto che a "Dio" subentrano per lo più strati intermedi, gli "Angeli" o i "morti", oppure, in un'estrema indeterminatezza, un "si" ("perché si è chiari, molto chiari con noi", IV *EL.*). Che le autentiche categorie religiose vengano lasciate nella piena indeterminatezza indica un ritorno al religioso. La potenza di Dio viene sì percepita, ma chi e dove sia "il Potente" rimane nella risposta ad una domanda disperata. Tale domanda non fallisce a causa di un'impossibilità di risposta; essa sussiste come irrequietezza e si trasforma in definitiva disperazione di incontrare Dio. A differenza di ogni religiosità non impegnativa che, soddisfatta del proprio sentimento, crede di poter rinunciare ad un Dio personale, Rilke si assicura nell'indeterminatezza del "si" un ultimo residuo di oggettività. Da qui scaturì-

nis» des Religiösen sind, sondern umgekehrt zu der religiösen Situation schlechthin werden: von Gott geschlagen sein, es zu wissen, ja noch zu rühmen, wird zu der letzten Möglichkeit, Gott zu erfahren.

«Dass ich dereinst, an dem Ausgang der grimmigen Einsicht,
Jubel und Ruhm aufsinge zustimmenden Engeln.
Dass von den klar geschlagenen Hämmern des Herzens
keiner versage an weichen, zweifelnden oder
reissenden Saiten. Dass mich mein strömendes Antlitz
glänzender mache; dass das unscheinbare Weinen
blühe. O wie werdet ihr dann, Nächte, mir lieb sein,
gehärmt. ...
Sie [sc. die Schmerzen] ... sind ja
unser winterwähri- ges Laub, unser dunkles Sinngrün,
eine der Zeiten des heimlichen Jahres –, nicht nur
Zeit –, sind Stelle, Siedelung, Lager, Boden, Wohnort. 10. *El.*

Trotz ihrer religiösen Zweideutigkeit ist die Rilkesche Welt wie jede echte religiöse eine *akustische*.² Niemals sind «Rang» oder «Engel», allgemeiner das «stärkere Dasein» (1. *El.*) für Rilke objekthafte Gesichte; jedenfalls verlegt er jede direkte und visionäre Begegnungsmöglichkeit des Engels in ein unserer Zeit und ihren Möglichkeiten grundsätzlich vorausliegendes Zeitalter:

«Wohin sind die Tage Tobiae,
da der Strahlendsten einer stand an der einfachen Haustür,
zur Reise ein wenig verkleidet und schon nicht mehr furchtbar;
(Jüngling dem Jüngling, wie er neugierig hinaussah).
Träte der Erzengel jetzt, der gefährliche, hinter den Sternen
eines Schrittes nur nieder und herwärts: hochauf-
schlagend erschlug uns das eigene Herz. 2. *El.*

2. Siehe die Bildlosigkeit des Judentums (Index für die Unlokalisiertheit, positiv; Allgegenwart, d. h. Unbegrenzbarkeit und Unabbildbarkeit Gottes), die Bestimmung der πίστις als ἀκοή im Neuen Testament, überhaupt die Rolle des Gebetes, das nicht beschwört und sich nicht an ein Idol wendet, sondern *erhört* werden will; schließlich über Augustin, Luther, Calvin bis zur säkularisierten Ethik Kants, der noch vom «Ruf» der Pflicht spricht.

sce la singolare valutazione della disperazione e del dolore, che non sono (come forse ancora in Kierkegaard) pericolo e “rabbia” verso ciò che è religioso, ma vengono trasformati *tout court* nella situazione religiosa: essere feriti da Dio, saperlo, addirittura vantarsene diviene l’estrema possibilità di incontrare Dio.

«Che un giorno io, fuori dall’orribile visione,
giubilo e fama canti a indulgenti angeli.
Che dei martelli del cuore che battono chiari
non ne fallisca alcuno sulle fragili corde insicure o
pronte a spezzarsi. Che il mio volto inondato
mi renda più lucente; che il pianto invisibile
fiorisca. O notti, come mi sarete care allora,
notti sofferte... Ma essi [i dolori] sono anzi
le nostre foglie sempreverdi, la nostra scura pervinca,
uno dei tempi dell’anno recondito – non solo
tempo – sono luogo, sede, giaciglio, terra, dimora.» (x *El.* 97)

Malgrado la sua ambiguità religiosa, il mondo rilkeano, come ogni vero mondo religioso, è *acustico*.² “Rango” ed “Angelo”, in generale il “più forte esistere” (*stärkere Dasein*)³, non sono mai per Rilke volti oggettivabili; egli traspone sempre ogni eventualità di incontro diretto e visivo dell’Angelo in un’epoca fondamentalmente estra-

2. Vedi l’assenza di immagini nell’Ebraismo (indice per l’impossibilità di localizzazione, in positivo: onnipresenza, cioè illimitabilità e irraffigurabilità di Dio), la determinazione della πίστις [fede] in quanto ἀκοή [udito] nel Nuovo Testamento, soprattutto il ruolo della preghiera, la quale non evoca e non si rivolge ad un idolo, ma vuole essere ascoltata; infine Agostino, Lutero, Calvino fino all’etica secolarizzata di Kant, la quale parla ancora della “chiamata” del dovere.

3. Nel contesto delle *Elegie duinesi* il termine *Dasein* può essere tradotto sia con “esistenza” che con “essenza”; prevale qui, infatti, una concezione verbale dell’essenza. Secondo tale concezione – comune del resto a tanta filosofia e letteratura tedesca – “essenza” non indica più il “che cosa” in contrapposizione ad “esistenza”, il mero “che”, l’apparenza, l’ente in quanto parvenza d’essere. “Essenza” indica, invece, la stessa vivente totalità e pienezza di un ente in se stesso. In altre parole, è l’essenza stessa che si manifesta nell’ente, e l’esistenza consiste proprio in tale movimento di manifestazione. [N.d.T.]

Was nun ihm, dem vergeblich Lebenden, allein noch hörbar bleibt, ist das «Wehende» zwischen den Rängen. Das Hören bindet sich so wenig an ein Objekt, dass es gerade erst umgekehrt «seine ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet» (1. *El.*) erhält, wenn die Objekte sich verlieren und verwehen: es ist nicht ein jeweiliges Hören einer artikulierten Nachricht, sondern die Inständigkeit des Herzens («Höre, mein Herz»), also ein Seinsmodus («so waren sie hörend», 1. *El.*). Diese Inständigkeit setzt ebensowenig wie die Inständigkeit des Gebetes, mit der sie eigentlich identisch ist, schon die Gegenwart der antwortenden Stimme voraus, sondern ist in ihrer Intensität unabhängig von deren Gegenwart; ja das Hörendsein ist soweit schon seine eigene Erfüllung, dass es selbst der Erhörung seiner Inständigkeit nicht mehr achtet.

«Höre, mein Herz, wie sonst nur
Heilige hörten: dass sie der riesige Ruf
aufhob vom Boden; sie aber knieten,
Unmögliche, weiter und achtetens nicht:
So waren sie hörend.» 1. *El.*

Was Rilke in seiner religiös entfremdeten Situation, in der er «*Gottes* Stimme bei weitem nicht mehr ertrüge», in der er «verginge von seinem stärkeren Dasein», noch zu retten sucht, ist diese Inständigkeit des Hörens, dieses *Im-Hören-sein*. Heute braucht das Im-Hören-sein Bedingung und Gelegenheit. An die Stelle der völligen Objektlosigkeit, der unser Herz nicht mehr gewachsen ist, tritt als Gelegenheit das Schwinden des Objektes, dem wir lauschend nachgehen: das Wehen aus der «Lücke», die der Sterbende im Übergang aus unserm Dasein zum «stärkeren», aus einem Rang zum anderen in den Kreis der Lebenden reisst. Der «andere Bezug» (9. *El.*) wird nun nicht mehr erfahren, nur noch der Hingang zu ihm, den wir hören im Vermissen eines eben Hingegangenen. («Es rauscht jetzt von jenen jungen Toten zu dir.»)

nea al nostro tempo ed alle sue possibilità:

«Dove sono i giorni di Tobia,
quando uno di voi, dei più radiosi, ristette semplice alla porta,
travestito un po' da viaggio e già non più terribile;
(giovane al giovane, quando questi guardò fuori curioso)
Se ora l'arcangelo, il pericoloso, da dietro le stelle
giù verso di noi un solo passo movesse: convulso
battendo, il nostro proprio cuore ci ucciderebbe.» (II *El.* 21)

Ciò che ancora rimane a chi vive invano è lo “spiro” tra i ranghi. L'ascolto si lega così poco ad un oggetto che esso al contrario riceve solamente “l'ininterrotta novella, che dal silenzio si crea” (I *El.* 15), poiché gli oggetti si perdono e si disperdono: esso non è un ascolto puntuale di un messaggio articolato, bensì l'insistenza del cuore (“Ascolta, mio cuore”), dunque un modo d'essere (così “come un tempo solo i santi ascoltavano”, I *El.* 15). Tale insistenza non presuppone già – come l'insistenza della preghiera, a cui essa è nei fatti identica – la presenza della voce rispondente, bensì nella sua intensità è indipendente da quella presenza; anzi, essere in ascolto è già il suo proprio soddisfacimento a tal punto che l'ascolto stesso non dà più importanza alla propria insistenza.

«Ascolta, mio cuore, come un tempo
solo i santi ascoltavano: ché l'immenso richiamo
li alzava da terra, ma essi pur si inginocchiavano,
impossibili, e di nulla si avvedevano:
così ascoltavano.» (I *El.* 15)

Ciò che Rilke cerca ancora di salvare nella sua situazione religiosa estraniata, in cui “non reggeresti la voce di Dio, mai”, in cui “svanirei nel suo più forte esistere”, è tale insistenza dell'ascolto, tale essere-in-ascolto. Oggi tale essere-in-ascolto necessita di una condizione e di una situazione. Al posto della piena assenza di oggetto, la quale non è più all'altezza del nostro cuore, subentra come situazione la scomparsa dell'oggetto, da noi segui-

Durch die Aussichtslosigkeit, unmittelbar die Transzendenz zu erfahren, erhält der Sterbende in seinem Transzendieren von einem Dasein ins andere grundsätzliche religiöse Bedeutung: er wird einer der Vermittler und eine der Bedingungen, um die Existenz des «andern Bezuges» zwar nicht mehr zu erfahren, aber von ihr gerade noch zu hören. In diesem Hören auf den entweichenden Toten schwinden wir mit, erreichen zwar den andern Bezug nicht («Und das Totsein ist mühsam und voller Nachholen, dass man allmählich ein wenig Ewigkeit spürt.»), sind aber bereits unserer menschlichen Erde entfremdet und schweben zweideutig zwischen einem Nicht-mehr und einem Noch-nicht:

«Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen,
kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben,
Rosen, und andern eigens versprechenden Dingen
nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben;

...

Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam,
alles, was sich bezog, so lose im Raume
flattern zu sehen.» 1. *El.*

Obwohl für Rilke menschliches Dasein und menschliches Rufen heute grundsätzlich in der Vergeblichkeit bleibt, versteht sich doch diese seine Dichtung als «Auftrag» (im Unterschied zu den *Sonetten an Orpheus*, wo Gesang als «Dasein» angesetzt ist, dieser Gesang aber gleichfalls in der Vergeblichkeit bleibt: «Wann aber *sind* wir?» (Orpheus, I. III.). Dieser Auftrag rührt nicht her aus «der Engel Ordnungen», um die die *Elegien* vergeblich zu werben versuchen («Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht.» 7. *El.*), geht auch nicht aus von den Menschen, sondern von den Dingen. («Ach, wen vermögen wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht Es bleibt uns vielleicht irgendein Baum an dem Abhang es bleibt uns die Straße von gestern» 1. *El.*). Dass das, was an Weltbeziehung übrig geblieben ist, sich zum verhältnismäßig Fernsten hinrettet, sich jeden-

ta nell'ascolto: il "soffio" dalla "fessura" emesso dai morenti nell'abbandono della nostra esistenza verso una "più forte", da un rango all'altro nella cerchia dei viventi. Ora non viene più esperito l'"altro regno" (IX *El.*), ma solo l'accesso ad esso, che noi percepiamo nell'udire la mancanza di chi se n'è appena andato ("A te spira ora un fruscio da quei giovani morti").

Per la mancanza di prospettive di esperire direttamente la trascendenza, il morente riceve un significato fondamentalmente religioso nel suo trascendere da un'esistenza all'altra: egli diviene uno dei mediatori e una delle condizioni non più certo per sperimentare l'esistenza dell'"altro regno", ma proprio per porsi ancora in suo ascolto. In tale ascolto dei morti nel loro sottrarsi noi pure scompariamo: non raggiungiamo certo l'altro regno («E l'essere morti è fatica, un pieno riafferrare, affinché adagio si senta un po' di eternità» [I *El.* 17]), ma siamo già resi estranei alla nostra umana terra e ci libriamo ambiguamente tra un non-più e un non-ancora:

«Certo è strano, non abitare più la terra,
non praticare più costumi appena imparati,
alle rose e a cose diverse create per le promesse
non dare il significato di futuro dell'uomo;

...

Strano, i desideri non desiderarli più. Strano,
tutto ciò che aveva un legame vederlo
fluttuare libero nello spazio.» (I *El.* 17)

Sebbene per Rilke l'esistenza umana e l'umano chiamare oggi rimanga fondamentalmente nella vanità, questo suo poetare si concepisce come "compito" (a differenza dei *Sonetti ad Orfeo*, dove il canto è posto come "esistenza", tale canto però rimane in ogni caso nella vanità: "Ma noi, noi quando siamo?", *Orfeo*, I. 3).⁴ Tale compito non scaturisce dalle "schiere degli angeli", a cui varia-

4. Citiamo dalla traduzione italiana di Giaime Pintor, in R.M. Rilke, *Poesie*, Einaudi, Torino s.d., p. 41. [N.d.T.]

falls nicht an den Andern, Nächsten wendet, sondern diesem Fernen sich verpflichtet und zu ihm eine Nähe behauptet, beweist, in welchem Maße das menschliche Dasein hier der Welt entfremdet ist:

«.... Drum zeig
ihm das Einfache, das von Geschlecht zu Geschlechtern
gestaltet,
als ein Unsriges lebt, neben der Hand und im Blick.
Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest
bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.» 9. *El.*

Dinge sind Auftrag; aber sowohl in der Ausdrücklichkeit wie in der Nachträglichkeit menschlicher Zustimmung «von weit her» (9. *El.*) zeigt sich der Mangel an primärer Zugehörigkeit des Menschen zu ihnen. Denn eigentlich hängt der Mensch bezuglos in der Luft. Im Unterschied zu jeder historisch bekannten ist diese Weltfremdheit nicht direkt und ursprünglich von einer Transzendenz bestimmt oder rettet sich in diese, sondern macht einen charakteristischen Umweg. Der Umweg besteht in dem, was Rilke «Rettung» nennt. Die Hintergründe dieser Rettung sind folgende: Dinge sind vergänglich und daher rettungsbedürftig. Rettung ist nicht einfach ein spontan menschlicher Akt, sondern Auftrag und Drang der Dinge («drängender Auftrag» 9. *El.*) andererseits - und darin besteht der Umweg, und die allein mögliche Leistung des Menschen für den «anderen Bezug». Der «andere Bezug» ist für Rilke hier das «Unsägliche», die Dinge aber sind Sägliches («Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus, Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, -» 9. *El.*). Retten aber ist Nennen, d. i. vor Verfall bewahren. Nennen ist schließlich Rühmen. Gerühmt-werden aber heißt hier nicht nur in seinem unveränderten Sein Belassen- und als solches Gepriesenwerden, sondern bedeutet grundsätzlich eine Verwandlung in ein stärkeres Sein:

mente le *Elegie* aspirano (“Angelo, e pur se ti supplico! Tu non vieni.”, VII *El.* 75), non viene nemmeno dagli uomini, bensì dalle cose. (“E allora a chi chiedere? Non agli angeli e non agli uomini. ... Ci resta forse un albero sul pendio... ci resta la strada di ieri...” I *El.* 11). Il fatto che ciò che rimane in rapporto col mondo si salvi andando verso ciò che in proporzione è più lontano, che in ogni caso si volga non verso l’altro, verso il prossimo, bensì si leghi a ciò che è lontano e affermi così una prossimità con questo, indica in quale misura l’esistenza umana sia qui estraniata dal mondo:

«E allora mostra
a lui le cose semplici che plasmate dalle generazioni,
vivono come solo nostre, vicine alle mani e nello sguardo.
Digli le cose. Resterà più stupito; come tu lo fosti
presso il cordaio a Roma, o il vasaio sul Nilo.» IX *El.* 91

Le cose sono il compito; tanto nell’esplicitezza che nella posteriorità dell’adesione umana si mostra però “da tanto” (IX *El.* 93) la mancanza di una primitiva appartenenza dell’uomo ad esse, poiché in realtà l’uomo fluttua senza rapporti. A differenza da ogni estraneità al mondo conosciuta storicamente, questa non è determinata direttamente ed originariamente da una trascendenza e neppure vi trova rifugio, bensì percorre una caratteristica scorciatoia. Questa consiste in ciò che Rilke chiama “salvezza”. Lo sfondo di tale salvezza è il seguente: le cose sono caduche, perciò necessitano di salvezza. La salvezza non è semplicemente un atto spontaneo dell’uomo, bensì ordine e impulso che viene dalle cose (“pressante compito”, IX *El.* 93), un salvifico innalzamento all’“esistere più forte” e in ciò sta quella scorciatoia e la sola possibilità umana per l’“altro regno”. L’“altro regno” è per Rilke l’“indicibile”, le cose però sono dicibili (“Siamo *qui* forse per dire: casa, ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutto, finestra”, IX *El.* 89). Salvare tuttavia è nominare, cioè preservare dalla dissoluzione. Nominare è infine

«aber zu *sagen*, verstehs,
oh zu sagen *so*, wie selber die Dinge niemals
innig meinten zu sein.» 9. *El.*

Für die Verwandlung genügt es nicht einfach, dem Engel das Sägliche zu sagen; es bleibt nur erhalten im wiederholten Weitererzählen (7. *El.*). Der Mensch übernimmt diese Rettung, weil er in ihr wiederum einen Zutritt zu dem «ändern Bezug» findet; die Dinge muten sie ihm zu, denn

«... Mehr als je
fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,
was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.» 9. *El.*

Dieser Drang und diese «Zumutung» (1. *El.*) sind um so merkwürdiger, als die Dinge für Rilke einen Existenzvorrang vor dem Menschen haben; sie sind relativ dauernder als der Mensch, der in seiner äußersten Flüchtigkeit der Welt eigentlich nicht mehr zugehört, der die Dinge «bestehen» in ihrem relativen Bestand, und der von ihnen nur geduldet ist:

«... Siehe, die Bäume *sind*; die Häuser,
die wir bewohnen, bestehn noch. Wir nur
ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch.
Und alles ist einig, uns zu verschweigen, halb als
Schande vielleicht und halb als unsägliche Hoffnung.» 2. *El.*

Die Verwandlung des «Sichtbaren ins Unsichtbare» ist nun für Rilke eine aus der heutigen Situation entspringende Aufgabe, die er folgendermassen motiviert: heutige Welt ist nur noch innen («immer geringer schwindet das Außen», 7. *El.*), das Leben wird «Tun ohne Bild». Daher verfallen die Dinge, die durch dieses Tun «verdrängt» und «ersetzt» werden. Verfallen besagt zugleich: es entstehen keine neuen Dinge. Der Gedanke läge nun nahe, Innerlichkeit

lodare. La lode qui non indica però solo un venir lasciati nel proprio immutato essere che come tale viene glorificato, bensì significa fundamentalmente una trasformazione in un essere più forte:

«ma *per* dire, comprendilo,
per dire *così* come le cose stesse mai
pensavano di essere nell'intimo.» IX *El.* 89

Per attuare tale trasformazione non è sufficiente dire semplicemente all'Angelo ciò che è dicibile; questo rimane solamente conservato nel racconto ripetuto (VII *El.*). L'uomo intraprende tale salvezza nella misura in cui trova l'accesso all'"altro rapporto"; le cose se lo aspettano da lui, poiché

«... Più che mai
svaniscono le cose, quelle da vivere, perché
quel che a forza le sostituisce, è un fare senza immagine.» IX *El.* 91

Questo impulso e questa aspettativa (I *El.*) sono tanto più rilevanti in quanto le cose per Rilke hanno un primato esistenziale rispetto all'uomo: esse sono relativamente più durature di lui. Questo, nella sua estrema fugacità, in realtà non appartiene più al mondo e si vede appena tollerato dalle cose che, nella loro relativa stabilità, gli "sopravvivono":

«Vedi, gli alberi *sono*; le case
che abitiamo durano ancora. Siamo noi soli
a passare oltre le cose come un moto dell'aria.
E ogni cosa si accorda a tacere di noi, metà
per vergogna forse, e metà per indicibile speranza.» II *El.* 23

La trasformazione del "visibile in invisibile" è ora per Rilke un compito che nasce dalla situazione attuale ed è variamente motivato: oggi il mondo è ancora solamente interiore ("E sempre più spoglio va svanendo l'esterno", VII *El.* 73), la vita diviene un "fare senza immagine". A

selbst schon als ein Bestimmtsein von Transzendenz zu verstehen. Aber nur solange noch das Innere sich in einem Außen manifestierte, war der fraglose Bezug zur Transzendenz gesichert und eine Übergabe wie ein Rühren und Retten überflüssig. Erst heute, da das Außen schwindet («Wo einmal ein dauerndes Haus war, schlägt sich erdachtes Gebild vor», 7. *El.*), und die Beschränkung auf das Unsägliche lediglich eine Privatisierung, nicht ein ursprüngliches Transzendieren bedeutet, bedürfen schließlich wir «Enterbte» der Dinge als unserer letzten Möglichkeit des Preisens und des Hinübergreifens in die andere Ordnung:

«Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliche, *ihm*
kannst du nicht grosstun mit herrlich Erfühltem; im Weltall,
wo er fühlender fühlt, bist du ein Neuling. Drum zeig
ihm das Einfache....» 9.*El.*

Diese Privatisierung aber besagt nicht nur einen Rückzug von der Welt, sondern – und das ist das Entscheidende – zugleich eine «Abwehr» gegen den Engel:

«Engel, und würb ich dich auch! Du kommst nicht. Denn mein
Anruf ist immer voll Hinweg; wider so starke
Strömung kannst du nicht schreiten. Wie ein gestreckter
Arm ist mein Rufen. Und seine zum Greifen
oben offene Hand bleibt vor dir
offen, wie Abwehr und Warnung,
Unfasslicher, weitauf.» 7. *El.*

Erst aus der Vergeblichkeit der Werbung und der Verzweiflung an ihr erwächst die Preisung. Nur in der Preisung gibt es noch ein Gehörtwerden, nämlich ein Gehörtwerden des Erzählten, wenn auch kein *Erhörtwerden*. Der erste Impuls des Rufes ist somit ein religiöser, und aus seinem Scheitern erwächst die Dichtung, die also eine doppelte Zweideutigkeit in sich birgt: an ihrem religiösen Ursprung gemessen ist sie als

partire da qui si dissolvono le cose, le quali mediante tale “fare” vengono “rimosse” e “sostituite”. Dissoluzione significa allo stesso tempo che non nascono cose nuove. Si potrebbe ora pensare all’interiorità stessa come determinata dalla trascendenza, ma l’indubbio rapporto con la trascendenza è assicurato solo fin quando ciò che è interiore si manifesta in ciò che è esteriore e risulta così superfluo un passaggio come lode e salvezza. Solo oggi – poiché ciò che è esterno svanisce (“Dove un tempo c’era una solida casa, ecco un’immagine inventata, sbilenca, che al pensiero tutta appartiene”, VII *El.* 73), e la limitazione all’indicibile indica solo una privatizzazione, non un trascendimento originario – abbiamo infine bisogno noi “diseredati” delle cose come nostra ultima possibilità di lode e di passaggio nell’altro ordine:

«Canta all’angelo le lodi del mondo, non quello indicibile, con *lui*
non vantare più alto sentire; nel cosmo,
ove lui nel sentire più sente, tu sei nuovo. E allora mostra
a lui le cose semplici...» IX *El.* 91

Tale privatizzazione non indica però solo un ritrarsi dal mondo, bensì – e ciò è decisivo – anche un “rifiuto” dell’Angelo:

«Angelo, e pur se ti supplico! Tu non vieni. Perché il mio
richiamo è sempre invocazione e fuga; contro così forte
corrente non riesci a procedere. Come un braccio
teso è il mio chiamare. E la sua mano in alto
ad afferrare aperta, resta dinanzi a te
aperta, a difesa e a monito,
o inafferrabile, aperta.» VII *El.* 75

La lode nasce solo dalla vanità del desiderio e dalla conseguente disperazione. Solo nella lode è ancora possibile essere uditi, se non anche essere *ascoltati*; più precisamente, solo in essa è ancora possibile che ciò che si racconta divenga udibile. Il primo impulso della chiamata di conseguenza è religioso e dal suo fallimento nasce la poe-

Dichtung schon dessen Verfälschung. Als Dichtung aber, d. h. als innerweltlicher Ausdruck, scheitert sie an ihrer eigenen Voraussetzung.³ «Höre, mein Herz, wie sonst nur Heilige hörten» – dies der Impuls, der aber, wie das Folgende zeigt («Nicht dass du *Gottes* erträgest die Stimme, bei weitem») das Scheitern des Hörens schon in sich birgt.

Denn darin gerade besteht das hier Eigentümliche, dass die Echolosigkeit der «andern Ordnung», die «es gelassen verschmäht, uns zu zerstören» (l. *El.*) nun in der Tat nicht zerstört, sondern in ein Positives umschlägt: hier entspringt der Begriff des Schönen.

«... Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören...» l. *El.*

Das Schreckliche ist also, sofern es erträglich ist, das Schöne. Andererseits ist umgekehrt das Schöne in den *Duineser Elegien* nicht autark, wie es sich in den «attischen Stelen» der Griechen darbietet, sondern nur ein Anfang, nämlich der Anfang des schrecklichen. Obwohl also diese Dichtung keine reinliche Scheidung in Schönes und Schreckliches, in göttliche und menschliche Kompetenz kennt («Diese», [sc. die Griechen] «Beherrschten wussten damit: soweit sind wirs, *dieses* ist unser, uns so zu berühren; stärker stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter» 2. *El.*), und obwohl sie betroffen wird von der Schrecklichkeit des «stärkeren Daseins», ist sie dennoch möglich, da sie

3. Allerdings sieht Rilke die Realität einer andern Werbung, die aber dem Menschen verschlossen ist. Diese wirbt nicht mehr *um* etwas, sondern schreit «rein wie der Vogel» (7. *El.*), d. h. frei von Sorge. Vgl. *Sonette an Orpheus* 1, 3: «Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehrt, nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes; ... In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch. Ein Hauch um nichts.» Dazu s. u. die Interpretation des Daseinsbegriffes.

sia, che perciò ospita una doppia ambiguità: dal punto di vista della sua origine religiosa essa è, in quanto poesia, già un sua falsificazione. In quanto poesia, però, cioè in quanto espressione intramondana, essa fallisce nel suo proprio presupposto.⁵ «Ascolta, mio cuore, come un tempo solo i santi ascoltavano” (I *El.*15) – ciò a riguardo dell’impulso, il quale però, come mostra il seguito (“ Non che tu reggeresti la voce di *Dio*, mai.”), nasconde già in sé il fallimento dell’ascolto.

Proprio in ciò allora risiede la peculiarità delle *Elegie duinesi*, e cioè che l’assenza di eco dell’“altro ordine”, il quale “indifferente disdegna di annientarci” (I *El.* 11), in effetti non distrugge, bensì trasforma in positivo: qui ha origine il concetto del bello.

Poiché il bello non è altro
che il principio del terribile che appena sopportiamo,
e tanto ammiriamo, perché indifferente disdegna
di annientarci. I *El.* 11

Fintanto che è sopportabile, il “terribile” è perciò il bello. D’altra parte il bello nelle *Elegie duinesi* non è autarchico, come si offre nella “stele attica” dei Greci, bensì è solo un inizio, cioè il principio del terribile. Perciò, sebbene tale poesia non incontra nella competenza divina ed umana alcuna perfetta separazione tra bello e tremendo («Quei sovrani artefici di sé [sc. i Greci] lo sapevano: fin qui siamo noi, *questo* è nostro, il toccarci *così*; più forte su di noi premono gli dei. Ma questa è cosa degli dei» II *El.* 25-27), e sebbene venga colpita dallo spavento di fronte all’“esistere più forte”, essa è nondimeno possibile poiché

5. In ogni caso Rilke vede la realtà di un’altra speranza, che però è negata all’uomo. Questa non aspira più a qualcosa, bensì grida “pura come uccello” (VII *El.* 69), cioè libera dalla preoccupazione. Cfr. *Sonetti ad Orfeo* 1, 3: “Il canto che tu insegni non è brama, non è speranza che cominci a segno. In verità cantare è altro respiro. E un soffio in nulla. Un calmo alito. Un vento” [41]. Su ciò vedi sotto l’interpretazione del concetto di esistenza.

dieses Dasein als Schönes zu bewundern vermag. So ist es direkt die Vergeblichkeit, in der die Dichtung gründet: an dem Indifferenzpunkte, an dem religiöse Intention und religiöse Abweisung sich aufheben, entsteht Ruhe und Gleichgewicht und damit die Schönheit, die ursprünglich mit Religion nichts zu tun hat. Säkularisierung des Religiösen, die in jedem Ästhetizismus unverbindliche Ausnutzung religiösen Gutes darstellt, entspringt hier einer bestimmten religiösen Erfahrung, der Erfahrung der Vergeblichkeit.⁴

Indessen ist Vergeblichkeit bei Rilke nur Index des dichtenden Menschen, der allerdings als Verkörperung der Vergeblichkeit fast durchweg unausdrücklich für das menschliche Dasein und seine Situation überhaupt eintritt. Diese Existenz gilt aber nicht als echtes Dasein. Und so stellt Rilke jeweils der spezifisch menschlichen Situation des Dichters verschiedene echte Situationen bzw. Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins gegenüber. Situation bedeutet hier nicht ephemere Lage innerhalb *eines* Lebens, sondern ein spezielles Leben als Lage selbst: Tier repräsentiert nicht eine Gattung Lebewesen, sondern eine bestimmte Situation, ein bestimmtes In-der-Welt~Sein, nämlich das «todlos» und zukunftslos Aufgehen in der reinen Gegenwärtigkeit. So ist «Held» nicht der, der rühmenswerte Taten vollbringt, sondern die Situation des dauernden Sterbens, des «von der Dauer Nicht angefochten-seins» (6. *El.*), d. h. des Termin- und so Todlosseins; der Sterbende nicht der Mensch, dessen Leben endet, sondern das Im-Tod-sein, d. h. hier wiederum: den Tod nicht als Termin vor sich haben und deshalb todlos und zukunftslos sein. So bedeutet auch Kind nicht Mensch in seiner frühen

4. Während bei Kant durch die Möglichkeit unserer Uninteressiertheit an Welt das Reich der Schönheit sich konstituiert, und das «stärkere Dasein», das «Erhabene» nur Anhang dieses Schönen ist, entsteht hier die Schönheit nur durch die Uninteressiertheit des «stärkeren Daseins» an uns und ist somit Derivat des «Erhabenen».