

studi germanici
(nuova serie) Anno XL, 1, 2002

Istituto Italiano di Studi Germanici

sommario

p.

- 7 CLAUS RIESSNER, *Die Rückreise Goethes von Rom. Ein wenig beachteter Lebensabschnitt des Dichters*
- 35 GIOVANNA CERMELLI, *Animali simbolici nella fiaba romantica*
- 67 MAURIZIO PIRRO, «*Die entzauberte Tradition*». *Max Kommerell e il modello ermeneutico georgiano*
- 101 SIMONETTA SANNA, *L'universo si è fatto più grande. Tre tesi attorno al romanzo*

note – rassegne – profili

- 141 KATHARINA MARIA GEMPERLE, *L'acquisizione dei verbi modali 'dovere' in tedesco da parte degli studenti italiani*

recensioni

- 187 *Miti goethiani tra letteratura e musica: Ifigenia e Werther*, a cura di Bianca-maria Brumana, Lia Secci e Leonardo Tofi (ANNA FATTORI)
- 193 GEORG BÜCHNER, *Lenz*, a cura di Burghard Dedner e Hubert Gersch (ROBERTO RIZZO)
- 197 SOMA MORGENSTERN, *Fuga e fine di Joseph Roth* (GIUSEPPE DOLEI)
- 201 JEAN BOLLACK, *Paul Celan. Poetik der Fremdheit* (GIUSEPPE BEVILACQUA)

Direttore Responsabile: PAOLO CHIARINI

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000

«DIE ENTZAUBERTE TRADITION»*
MAX KOMMERELL
E IL MODELLO ERMENEUTICO GEORGIANO

di MAURIZIO PIRRO

I

Le recensioni al *Dichter als Führer in der deutschen Klassik* di Max Kommerell, edito nell'autunno del 1928 dalla casa Bondi nella collana dei "Werke aus dem Kreis der Blätter für die Kunst", insistono in maniera pressoché univoca sulla conformità degli indirizzi fondamentali dell'opera al modello ermeneutico prestabilito nel circolo di George. L'impresa del giovane autore (al momento della pubblicazione del libro Kommerell aveva ventisei anni) viene generalmente recepita dai commentatori contemporanei come un tentativo di rilanciare quella tecnica interpretativa maturata nel culto tipicamente georgiano del poeta come personalità di assoluta eccellenza non vincolata ad alcuna contingenza storica. Tecnica che nelle singole opere di un artista esemplare (e sul punto del canone, come si vedrà, i giudizi di valore erano chiari e inderogabili, mirando a fondere greicità e *Klassik* in un ideale di classicità compiuta che aveva il suo momento di massima attuazione nella figura di George) tendeva a identificare le stazioni di uno sviluppo necessario, inscritto *a priori* in una sorta di vitalità originaria del poeta — ciò che Friedrich Gundolf, a proposito di Goethe, definirà *Kräftekegel*¹ — non compromessa in alcuna misura dall'azione di variabili storico-politiche.

Il lavoro di Kommerell giungeva in effetti in una fase caratterizzata da un certo ristagno delle attività critico-filologiche promosse dal *Kreis*. Passata la rigogliosa stagione a ridosso della Prima guerra mondiale, nella quale erano caduti i ritrovamenti hölderliniani curati da Norbert von Hellingrath ed era maturato il poderoso lavoro goethiano di Gundolf

* L'espressione «Symptome der entzauberten Tradition» è adoperata da Kommerell nell'ambito di un'analisi delle analogie e delle differenze tra Nietzsche e George svolta in preparazione a un corso universitario (M. KOMMERELL, *Notizen zu George und Nietzsche*, in *Essays, Notizen, poetische Fragmente*, a cura di I. Jens, Olten-Freiburg i.B. 1969, pp. 225-250; qui p. 227).

¹ F. GUNDOLF, *Goethe*, Berlin 1916, pp. 14-15.

(ma, a testimonianza della vivacità del cenacolo, si potrebbero citare ancora il *Platon* di Heinrich Friedemann, il contributo collettivo prestato per lo «Jahrbuch für die geistige Bewegung» e l'interesse con cui viene accompagnato, sul limitare del circolo, il volume nietzscheano di Ernst Bertram), e stabilizzato in un certo senso il metodo georgiano mediante l'accesso di numerosi seguaci alle cattedre universitarie e il riflusso nell'ampia corrente della *Geistesgeschichte* — essa stessa in via di rapido consolidamento nell'insegnamento accademico — negli anni Venti il gruppo raccolto intorno a George, ormai entrato nella terza generazione, si va sempre più distintamente specializzando nella produzione di una pedagogia esoterica destinata alla formazione di un dominatore che nei voti del cenacolo avrebbe dovuto assumere la guida del *Neues Reich* (il titolo dell'ultima raccolta di George, edita nel 1928)². Mentre gli interessi scientifici dei discepoli vengono sapientemente distolti dall'analisi letteraria e orientati verso gli studi storici, alla ricerca di personalità da presentare in una luce congeniale agli indirizzi del *Kreis*³, secondo una visione dell'operare umano fortemente sbilanciata in senso conservatore (sulla base del presupposto, cioè, che la storia proceda ciclicamente da una cresta all'altra, in assenza di qualunque prospettiva circa un'inclinazione generale all'incremento e alla perfettibilità), George si premura di consolidare definitivamente l'equilibrio della propria costruzione ideologica esercitando per esempio un controllo puntiglioso e continuo sulla stesura del libro di Wolters⁴, quella «Kirchengeschichte», come con sprezzo lo definirà Gundolf⁵, che non a caso verrà indicata dallo stesso Kommerell

² Due riletture di quest'ultima opera di George in D. VON PETERSDORFF, *Als der Kampf gegen die Moderne verloren war, sang Stefan George ein Lied. Zu seinem letzten Gedichtband "Das neue Reich"*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 43 (1999), pp. 325-352 e in E. OSTERKAMP, *Ihr wisst nicht wer ich bin'. Stefan Georges poetische Rollenspiele*, München 2002, *passim*.

³ Il *Napoleon* di Berthold Vallentin esce nel 1923, *Kaiser Friedrich der Zweite* di Ernst Kantorowicz nel 1927.

⁴ F. WOLTERS, *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Berlin 1930.

⁵ Nella lettera a Karl Wolfskehl del 30 novembre 1929 Gundolf attribuisce all'opera di Wolters «jesuitisches Schillern zwischen Glaubenswahrheit oder -Aufrichtigkeit und Propaganda-trug» e indica il suo vizio fondamentale nell'aver «die höchste Bildung beflückt [...] mit politischen und 'rassischen' Eintagsalbernheiten. [...] Mein Misstrauen und Graun vor allen Heiligen- oder Kirchengeschichte ist durch dies bedeutende Buch noch gestiegen». Nella stessa lettera si incontra peraltro un giudizio di analoga durezza nei confronti del libro di Kommerell: «wenn historischer Pragmatismus nicht von Genien oder Kindern ausgeht, weder zu Kommentarien noch zu Evangelien führt, sondern zu Mythologemen, oder historisch verkleideten Allegorien, oder wenn der Meister [George] durch zu laute und unreine Schallrohre spricht: dann will ich nicht» (K. WOLFSKEHL -

tra i fattori che più chiaramente lo avevano illuminato sull'eccesso di premeditazione e sull'inclinazione a una ricerca tutta decadente dell'effetto propri dell'egemonia teorizzata dal poeta e del servizio fedelmente assicurato dagli iniziati⁶. In questo ripiegamento della comunità sul proprio assetto interno finisce per accentuarsi quel tratto di acra *Kulturkritik* già fortemente sviluppato nelle pagine dello «Jahrbuch»⁷. L'isolamento e la condanna di tutto il contesto politico e culturale divengono ora un necessario elemento di garanzia dalle inevitabili incomprensioni dell'ambiente circostante. L'oscurità del dettato georgiano, volutamente somministrato in formulazioni sempre più ermetiche e ostentatamente disinteressato a una ricezione estranea a quel circuito sapienziale imperniato sull'utopia dello *Herrscher*, mira appunto a mettere in chiaro, per converso, che l'orizzonte di riferimento della teoresi praticata nel cenacolo non ha nulla a che fare con attese di ordine sociale, ma è interamente proiettato verso una palingenesi da realizzare nel silenzio di una dimensione ormai compiutamente ultramondana (quanto poi questo apparente distacco dall'arena della storia punti in realtà a intercettare il malcontento di coloro i quali andavano rifiutando la forma specifica assunta dalla storia tedesca nello stesso periodo, e cioè l'ordinamento della Repubblica di Weimar, è questione decisiva, ma certo non affrontabile in questa sede).

Il volume di Kommerell pare dunque ai primi lettori rivitalizzare la tradizione di indagini di orientamento 'eternista', incentrate sul principio prettamente gundolfiano per cui l'opera non è che un'occasionale variazione contenutistica del nucleo formale (*Gestalt* è nel *Goethe* termine essenziale e paradigmatico) custodito nella personalità dell'artista: nucleo che di questa stessa personalità rappresenta il principale momento di verità nella misura in cui predispone quell'*Erlebnis* che, diltheyanamente, si ritroverà poi a fondamento di ogni sua espressione. Un recensore del calibro di Hermann August Korff non ha esitazioni nell'attribuire quelle che gli sembrano essere le debolezze dell'opera di Kommerell alla sua ispirazione georgiana, che indurrebbe forti dubbi circa la sua «historische Richtigkeit»⁸, così come Benno von Wiese riferisce all'influenza del poeta

H. WOLFSKEHL, *Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899-1931*, a cura di K. Kluncker, Amsterdam 1977, vol. 2, pp. 198-199).

⁶ Cfr. la lettera a Hans Anton del 7 dicembre 1930, in M. KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, a cura di I. Jens, Olten-Freiburg i.B. 1967, pp. 194-198.

⁷ Cfr. R. KOLK, *Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890-1945*, Tübingen 1998, pp. 296-311; R.E. NORTON, *Secret Germany. Stefan George and His Circle*, Ithaca, N.Y.-London 2002, pp. 428-442.

⁸ La recensione di Korff appare sulla «Zeitschrift für Deutschkunde», 43 (1929), p. 355.

il «gehobenes Pathos» del libro, «das weniger auf eine Übermittlung von Erkenntnissen, als von Bildern abzielt, nicht so sehr auf gedankliche und historische Artikulation, als auf Verehrung des Geschichtlichen, Anschauung des großen Menschen und Verherrlichung des Dichters als Symbol deutschen Wesens und deutschen Schicksals»⁹. Sarà poi Walter Benjamin, indagando i motivi di continuità tra le pagine di Kommerell e lo schema ermeneutico messo a punto nel circolo di George, a precisare ulteriormente la posizione del *Dichter als Führer* nel disegno ideologico del *Kreis*, inquadrando lo studio sulla *Klassik* nel contesto di quella stagione terminale del cenacolo, segnata dallo sforzo di riordinare e configurare in modo irrevocabile le categorie che dovevano regolare il servizio intellettuale degli affiliati.

Per Benjamin l'interesse principale perseguito dal volume di Kommerell è una liquidazione del romanticismo intesa a delegittimare tutte le posizioni contrarie allo spirito del gruppo; la promozione di un'immagine del sodalizio weimariano basata sull'esaltazione della «Verwandtschaft des deutschen und des griechischen Ingeniums»¹⁰ avrebbe infatti come obiettivo sia la presentazione del *Kreis* e del suo fondatore come gli eredi naturali della *Klassik* (con tutto il prestigio che un'identificazione del genere, giovandosi del potere di prescrizione riconosciuto a Goethe e Schiller per tutta la seconda metà dell'Ottocento e in particolare dalla fondazione del *Reich*, inevitabilmente comporta), sia soprattutto l'oscuramento della vera linea di discendenza — che Benjamin lucidamente indica nella sequenza romanticismo-simbolismo — lungo la quale si erano formate la poesia e la stessa concezione dell'arte in George. Accreditarla la leggenda di un George 'classico' a fronte dei tanti caratteri ben difficilmente riconducibili a questo schema (dalla sopravvalutazione degli elementi formali legati alle circostanze concrete della proclamazione pubblica del testo letterario alla complessa e studiata tessitura polisemica del

⁹ In «Deutsche Literaturzeitung», n.s., 6 (1929), p. 1337. Cfr. anche l'intervento di P. BÖCKMANN, in «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur», n.s., 54 (1929), pp. 189-195.

¹⁰ La recensione di Benjamin, dal titolo *Wider ein Meisterwerk*, è pubblicata in «Die Literarische Welt», 6 (1930), Nr. 33-34, pp. 9-11. Citiamo da W. BENJAMIN, *Schriften*, a cura di Th.W. Adorno e G. Adorno, Frankfurt a.M. 1955, vol. 2, pp. 307-315 (qui p. 309). Due contributi importanti alla ricostruzione di una costellazione georgiana nel pensiero di Benjamin sono stati offerti da G. LUHR, *Diese unzeitgemäße und undankbare Aufgabe: eine 'Rettung' Georges. Zur Bedeutung Stefan Georges für das Werk von Walter Benjamin*, in «George-Jahrbuch», 2 (1998-1999), pp. 85-106, e da A. DEUBER-MANKOWSKY, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000, pp. 164-193.

testo stesso): sarebbe questo, secondo Benjamin, il compito che Kommerell si assumerebbe nell'ambito di quella canonizzazione del poeta «santo» (come ebbe incisivamente a definirlo Thomas Mann¹¹) accuratamente predisposta da George stesso e sistematicamente intrapresa al più tardi dalla pubblicazione della monografia di Friedrich Gundolf¹², intendendo rappresentare nel classicismo weimariano «den ersten kanonischen Fall eines deutschen Aufstands wider die Zeit, eines heiligen Krieges der Deutschen gegen's Jahrhundert, wie ihn George später ausrief»¹³.

Ora, se è indiscutibile che il libro di Kommerell matura entro una sfera profondamente influenzata sia dai contenuti specifici del pensiero di George sia dalle forme operative di politica culturale che di questo stesso pensiero costituiscono l'inseparabile corollario, è nondimeno opportuno rilevare che la ricostruzione della *Klassik* approntata dallo studioso non può essere considerata organica né all'ispirazione trascendente dell'elitismo georgiano, né, e meno che mai, alla rilettura in chiave aggressiva e guerrafondaia della tradizione nazionale praticata in larghi settori del cenacolo e con la massima evidenza negli scritti di Friedrich Wolters. È vero che Kommerell condivide il vagheggiamento di un'unità ideale, e destinata a ripetersi ciclicamente, tra lo spirito della grecità e il costume tedesco; la traccia di questa fusione non viene però ripercorsa postulando una sostanza spirituale data *a priori* ed eternamente valida, riattualizzatasi da una civiltà all'altra in forme occasionali e indifferenti. Ciò che interessa maggiormente il giovane interprete è invece proprio il carattere mutevole e non prestabilito di queste stesse forme, focalizzate a un altissimo indice di definizione con quella sensibilità di scuola wölffliniana per la configurazione interna dei processi formali che si manifesterà in modo sempre più raffinato nella sua successiva produzione saggistica, e che già all'altezza del libro del 1928 allontana la sua concezione del 'classico' dal-

¹¹ Nella prima versione del saggio *Der alte Fontane*, pubblicata sulla «Zukunft» il 1° ottobre 1910 (in TH. MANN, *Essays*, a cura di H. Kurzke e S. Stachorski, vol. 1: *Frühlingssturm 1893-1918*, Frankfurt a.M. 1993, p. 141. Per un articolato commento si può ora rimandare a TH. MANN, *Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke - Briefe - Tagebücher*, a cura di H. Detering et al., vol. 14.2: *Essays I 1893-1914. Kommentar*, a cura di H. Detering in collaborazione con S. Stachorski, Frankfurt a.M. 2002, pp. 373-374). Cfr., sul rapporto di Mann con le varie manifestazioni del rituale di poesia georgiano, F. MARX, *'Ich aber sage Ihnen...' Christusfigurationen im Werk Thomas Manns*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 70-73.

¹² F. GUNDOLF, *George*, Berlin 1920.

¹³ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 311. Sulla recensione di Benjamin cfr. G. ZÖFEL, *Die Wirkung des Dichters. Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft um Stefan George*, Frankfurt a.M. 1987, pp. 250-254.

l'opacità dell'eternismo georgiano¹⁴. È vero inoltre che Kommerell, nel disegnare il campo di forze in cui si muove la letteratura tedesca a cavallo tra Sette e Ottocento, attinge a uno schema ermeneutico diffusamente condiviso nel *Kreis*, coincidente in definitiva con quell'idea di un classicismo 'ortodosso' (Goethe e Schiller) cui se ne contrapporrebbe uno eccentrico e centrifugo (Herder e Jean Paul¹⁵), idea già codificata nei tre volumi dell'antologia curata ai primi del secolo da George e Wolfskehl¹⁶; ma l'immagine di un doppio classicismo non viene mai piegata alle aspirazioni egemoniche di una parte, bensì rimeditata in senso dialettico e integrata nel corpo di un'interpretazione assai vivace e articolata della storia letteraria, che vede in quel doppio classicismo due espressioni necessariamente complementari di un'identità complessiva sostanzialmente unitaria¹⁷. È vero, ancora, che il *Dichter als Führer* è impostato sul primato di singole personalità d'eccezione, chiamate a risanare con il loro suggestivo potere di imposizione i ritardi e le insufficienze della storia nazionale e a svolgere un compito di aggregazione nei confronti di una collettività dispersa nella cura di interessi mercantili e particolari; ma il gesto con cui i poeti trattati da Kommerell si rivolgono alla comunità circostante è la traduzione in termini sensibili di una solida disposizione etica affinata in una paziente attività di autoeducazione, e non ha nulla in comune con il travestimento sacerdotale praticato da George nei modi di una ineccepibile dignità formale destinata a incrementare la forza di

¹⁴ Sul rapporto tra forma e storia nell'ermeneutica di Kommerell, qualche osservazione da ultimo in E. GEULEN, *Wiederholte Spiegelungen. Formgeschichte und Moderne bei Kommerell und Preisendanz*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift», 76 (2002), pp. 271-284.

¹⁵ Cfr. W. KOEPKE, *Das Jean-Paul-Bild des George-Kreises*, in *Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongresses Cambridge 1975*, a cura di L. Forster e H.-G. Roloff, vol. 4, Bern-Frankfurt a.M. 1976, pp. 74-83. Sui diversi tempi e sulla progressiva focalizzazione dell'interpretazione di Jean Paul in Kommerell (dalla tesi di dottorato del 1924 su *Jean Pauls Verhältnis zu Rousseau* al volume *Jean Paul*, del 1933), cfr. H. SCHLAFFER, *Die Methode von Max Kommerells "Jean Paul". Mit drei Exkursen zu gegenwärtigen Interpretationstheorien*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 14 (1979), pp. 22-50, e P. FLEMING, *The Crisis of Art: Max Kommerell and Jean Paul's Gestures*, in «Modern Language Notes», 115 (2000), pp. 519-543.

¹⁶ La raccolta *Deutsche Dichtung* viene pubblicata per le edizioni dei «Blätter für die Kunst» tra 1900 e 1902. I tre volumi sono intitolati rispettivamente *Jean Paul, ein Stundenbuch für seine Verehrer* (1900), *Goethe* (1901) e *Das Jahrhundert Goethes* (1902). Cfr., sul volume dedicato a Goethe, B. BÖSCHENSTEIN, *Die Prinzipien von Georges und Wolfskehls Kanonisierung Goethescher Gedichte*, in *Spuren, Signaturen, Spiegelungen. Zur Goethe-Rezeption in Europa*, a cura di B. Beutler e A. Bosse, Köln 2000, pp. 333-342.

¹⁷ Su questo punto cfr. l'importante saggio di W. BUSCH, *Zum Konzept der Sprachgebärde im Werk Max Kommerells*, in *Geste und Gebärde. Beiträge zu Text und Kultur der klassischen Moderne*, a cura di I. Schiffermüller, Innsbruck 2001, pp. 103-134.

penetrazione del messaggio pedagogico, isolando il suo contenuto in una dimensione segreta e inaccessibile e attirando l'attenzione dei destinatari sulle modalità ipnotiche e pervasive della sua enunciazione. È vero, infine, che Kommerell aderisce all'identificazione della figura del poeta con quella del sovrano spirituale, nei confronti del quale un manipolo di adepti — secondo la consuetudine tipica del *Männerbund* — è tenuto a prestare un vero e proprio servizio di obbedienza e devozione, secondo un rituale officiato in presenza e sotto la direzione del sovrano stesso¹⁸; il mandato educativo del poeta nell'età del classicismo tedesco è però collocato per lo più sotto le insegne di una generosa amicizia tra pari, i cui contraenti, incrociando le proprie rispettive inclinazioni, non smettono mai di incitarsi reciprocamente al perfezionamento spirituale.

La relazione tra guida e discepolo si mantiene in Kommerell costantemente lontana dalla rigida separazione gerarchica introdotta da George nella compagine dei prescelti, in cui la circolazione orizzontale dell'amore filadelfico — come prova per esempio l'obbligo esteso a tutti i membri del cenacolo di partecipare al culto di Maximin, il morto prematuro¹⁹ — è in realtà strettamente funzionale all'imposizione di una mitologia personale elitaria ed esclusiva, impostata su una visione rigorosamente verticale dei rapporti di forza. Kommerell mira invece a impiantare sul tronco di quella «tradizione disincantata» che doveva apparirgli come il contrassegno dominante del Moderno e insieme come la condizione fondamentale dell'intero suo lavoro critico²⁰, un ordine di valori basato sul concetto di 'forma' come mediazione tra una disposizione soggettiva sostanzialmente orientata all'incontro con l'assoluto (preesistente sì alla

¹⁸ Una ricostruzione dettagliata del carattere rituale delle cerimonie celebrate nel circolo (dalle prove di iniziazione alla lettura collettiva dei testi di George) è stata svolta da S. BREUER, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995. Si veda anche l'ampio e documentato studio di W. BRAUNGART, *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*, Tübingen 1997, e inoltre M. ROOS, *Stefan Georges Rhetorik der Selbstinszenierung*, Düsseldorf 2000, e S. BUCK, *Macht und Unterwerfung. Zum Männerideal bei Stefan George und seinem Kreis*, in *Abschied vom Mythos Mann. Kulturelle Konzepte der Moderne*, a cura di K. Tebben, Göttingen 2002, pp. 204-214.

¹⁹ Cfr. al riguardo S. BREUER, *Zur Religion Stefan Georges*, in *Stefan George: Werk und Wirkung seit dem "Siebenten Ring"*, a cura di W. Braungart et al., Tübingen 2001, pp. 225-239.

²⁰ E che gli ispira tra l'altro quella visione policentrica della letteratura coltivata in un marcato e costante interesse di natura comparatistica (esteso dalla letteratura spagnola a quella giapponese, con incursioni in quella francese e italiana). Cfr. su questo punto R. SIMON, *Die Reflexion der Weltliteratur in der Nationalliteratur. Überlegungen zu Max Kommerell, in Germanistik und Komparatistik. DFG-Symposium 1993*, a cura di H. Birus, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 72-91.

concreta esperienza del mondo da parte dell'individuo, ma intesa più come una sorta di calco psicologico malleabile e ancora rimodellabile che come *Erlebnis* spirituale imm modificabile) e la corrente multiforme delle tensioni e delle attese presenti nella collettività (registrate prevalentemente con l'aiuto di un istinto sicuro per il primario e l'antropologico, e senza mai ipotizzare un condizionamento necessario del sociale a carico della forma). In questa prospettiva, l'ermeneutica di Kommerell rimane ben distinta sia dal contemporaneo indirizzo *geistesgeschichtlich*, sia dalla finzione georgiana di una magmatica unità spirituale serpeggiante da un vertice all'altro della storia della cultura. Il riferimento a una concezione elitaria della professione intellettuale, dove è presente, è puntualmente mitigato ora dall'intensità dello scambio di energie tra il singolo e la comunità, ora dalla chiara consapevolezza di una naturale apoliticità dell'artista, che pone Kommerell al riparo, come nelle limpide pagine dedicate a Hofmannsthal nella lezione inaugurale tenuta presso l'Università di Francoforte due anni dopo la pubblicazione del *Dichter als Führer*²¹, dall'aporia tutta georgiana di un poeta che, laddove ambirebbe a esercitare in pubblico le proprie prerogative di educatore e guida spirituale, ne viene allo stesso tempo irreparabilmente impedito dal proprio stesso disgusto per l'indigenza della massa²². Di seguito cercheremo di sviluppare il percorso impostato fin qui, rendendo conto dapprima delle strategie di lettura e di riuso della tradizione culturale approntate nel circolo di George, e localizzando poi la posizione sviluppata da Max Kommerell nel volume sulla *Klassik*.

²¹ «Führer sein heißt die Aufgaben der Zeit so zu lösen, daß die Lösung auch für andere gültig ist. Dies hat Hofmannsthal nie angestrebt [...]. Das Gegenteil ist in seiner Gestalt rührend, in seinem Werk dauernd geworden: die Seele, die in die Welt ruft und der keine Antwort wird. Wo der siegende Wille versagt, wird oft der Puls der großen Rätsel hörbarer: darum ehren wir ja die Untergehenden, und ein solcher ist Hofmannsthal mit seinen tieferen Äußerungen» (M. KOMMERELL, *Hugo von Hofmannsthal*, Frankfurt a.M. 1930, p. 27).

²² Questa sensibilità di Kommerell per gli aspetti dell'opera di poesia meno disponibili a interessi di tipo contingente — sensibilità che non cade mai peraltro nel puro estetismo — gli ha poi guadagnato, se non proprio una fama di dissidenza interna, quanto meno una reputazione abbastanza eccentrica nel quadro della germanistica degli anni Trenta, generalmente compromessa con le direttive culturali nazionalsocialiste. Cfr. in proposito D. HÖLSCHER-LOHMEYER, *Max Kommerell, der Lehrer*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 29 (1985), pp. 558-571; G. MATTENKLOTT, *Max Kommerell - Versuch eines Porträts*, in «Merkur», 40 (1986), pp. 541-554; *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus. Schiller - Kleist - Hölderlin*, a cura di C. Albert, Stuttgart-Weimar 1994, pp. 249-253; H. NALEWSKI, *Max Kommerell, der unzüchtige Germanist*, in *Literaturhistorische Streifzüge. Für Hans Mayer von Schülern der Leipziger Zeit*, a cura di A. Klein et al., Leipzig 1996, pp. 221-241.

II

Il rapporto dei georgiani con forme e contenuti della produzione intellettuale del passato è organizzato su un duplice azzeramento delle distanze temporali. Da una parte viene infatti negata, come si è già avuto modo di accennare, qualunque soluzione di continuità tra i momenti 'alti' della storia della cultura, i quali sono semmai identificati come le manifestazioni momentanee e al limite casuali, nella sostanza tra loro perfettamente equivalenti, di un'unica energia trascendente dal carattere essenzialmente adialettico, nel senso cioè che non emerge dall'attrito di forze contrastanti, ma si esplica serenamente in coincidenza con l'apparire delle singole personalità dotate delle caratteristiche necessarie per recepirle (il che spiega la scettica accoglienza riservata nel cenacolo alla teoria di Spengler sul tramonto dell'Occidente, che pure presenta diversi elementi in comune con lo schema dei georgiani, ma che se ne separa radicalmente nel punto in cui ipotizza uno scontro tra opposti modelli di civiltà che finisce evidentemente per conferire alla storia una certa dinamicità processuale). Dall'altra, e in modo conforme a questo primo orientamento, risulta completamente abolito lo scarto cronologico tra la posizione dell'interprete e l'epoca o l'autore oggetto della sua analisi, secondo un modello ermeneutico la cui eco si ritroverà, a ben vedere, non tanto negli indirizzi della *Geistesgeschichte* quanto nell'immanentismo staigeriano degli anni Cinquanta, e il cui superamento si realizzerà soltanto con gli studi di Szondi.

L'oscuramento di ogni discontinuità temporale rispetto alla materia della sua esegesi mira a situare l'interprete in una relazione di palese congenialità con le figure-chiave della storia culturale: una relazione che, non integrata da alcuna esplicitazione analitica e affidata soltanto all'evidenza garantita dalla suggestiva incisività della sua formulazione, deve chiaramente ispirare al lettore un'impressione di totalità incentrata sulla valorizzazione fredda e ascetica della personalità creatrice. La finzione di un circuito di senso ininterrotto che collega passato e presente, collocando su un medesimo piano i numi tutelari della tradizione nazionale, la persona dell'interprete e il lettore disposto a intraprendere il percorso iniziatico, se da un lato riavvicina il modello storiografico coltivato nel *Kreis* alle implicazioni piccolo-borghesi registrate da Kracauer nelle opere biografiche di uno Zweig e più ancora di un Ludwig²³, dall'altro appare

²³ Cfr. S. KRACAUER, *Die Biographie als neubürgerliche Kunstform* [1930], in *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a.M. 1977, pp. 75-80. Sulla produzione biografica

strategicamente orientata alla promozione di un ideale di 'classicismo perenne' imperniato sulla persona di George.

Quando Friedrich Gundolf, nel 1920, presenta George come il profeta che guida i contemporanei alla comprensione di un nuovo linguaggio di natura divina (il quale, conferendo all'epoca presente una unità di espressione, costituisce la cifra fondamentale dell'epoca stessa), il suo obiettivo è appunto indicare nel poeta il centro vitale di una totalità che, nel precedere e nel rendere di fatto superflua qualunque determinazione storica particolare, appare basata su un ciclico ritorno dell'uguale, ma che, proprio perché la ricchezza trascendente del senso si è in essa serbata al massimo grado di purezza, consente — a chi solo sappia intendere rettamente la mediazione prestata dalla parola di George — il godimento pieno e indisturbato di una pienezza libera da influenze contingenti. Se George può intervenire con tale autorevolezza nel presente — spiega Gundolf — è proprio perché egli riflette con assoluta adesione un punto di vista sovratemporale (quindi educato al carattere eterno e immutabile delle forme spirituali), su cui, soprattutto, è impresso lo stigma inconfondibile dell'autenticità, ciò che tutela il suo magistero da ogni costrizione interpretativa (nel senso che i pronunciamenti del poeta riportano fedelmente il dettato originale della trascendenza, ma anche nel senso che questi stessi pronunciamenti non devono essere sottoposti ad alcuna interrogazione critica). A George — volendo adoperare le categorie rese celebri da Harold Bloom — è ignota ogni forma di 'tardività' rispetto ai suoi 'predecessori'. Egli, precisa Gundolf, «hat nicht ein klassizistisches Streben, sondern er ist eine antike Natur»²⁴, ed è appunto questa condivisione elettiva di una sostanza immune da qualunque pericolo di deperimento a conferire piena attualità alle sue posizioni.

Il principio della contemporaneità dell'antico nell'ispirazione unitaria di una personalità eccezionale e dotata di un irresistibile potere carismatico²⁵ diventa per questa via il criterio metodologico fondamentale

del circolo si veda H. SCHEUER, 'Dichter und Helden'. Zur Biographik des George-Kreises, in *Stefan George: Werk und Wirkung seit dem "Siebenten Ring"*, cit., pp. 300-314.

²⁴ F. GUNDOLF, *George*, cit., p. 23. Sulla prospettiva della monografia gundolfiana cfr. W. BRAUNGART, *Gundolfs George*, in «Germanisch-Romanische Monatsschrift», n.s., 43 (1993), pp. 417-442. Secondo lo studioso, la sostanza cattolica del rituale di poesia celebrato da George permetterebbe a Gundolf di impostare sulla figura del maestro un culto di vera e propria matrice cristologica.

²⁵ Per la definizione delle caratteristiche del potere carismatico, anche in relazione alla direzione spirituale del *Kreis* da parte di George, restano ovviamente decisive le considerazioni di Max Weber nella prima parte di *Wirtschaft und Gesellschaft* (trad. in M. WEBER, *Economia e società*, Milano 1995, vol. 1, pp. 238-251). Cfr. inoltre, sulle forme

delle imprese pubblicistiche del *Kreis*²⁶. A esso si associa l'idea di una particolare predisposizione della cultura tedesca a recepire lo spirito della greicità e a configurarlo in una forma di analoga dignità. Il riferimento alla cultura greca (tipico, come è stato fatto notare, di operazioni idealistiche e politicamente conservatrici nel corso della storia del pensiero in Germania²⁷) viene a sua volta utilizzato per strutturare un classicismo anti-storicistico e dichiaratamente ostile a qualsiasi puntualizzazione filologica, in cui ciò che viene oscuramente percepito come l'essenza profonda e non transitoria della greicità e del *Deutschtum* è fatto convergere in un disegno di egemonia culturale associato a un programma educativo di impronta vagamente vitalistica²⁸, ruotante intorno al primato della *Klassik* weimariana. L'assunzione in chiave esemplare di un modello dal prestigio ormai lungamente consolidato, insieme all'innesto di una tradizione aulica ma familiare grazie alla mediazione assicurata dal liceo guglielmino (che i georgiani naturalmente respingono, ma che costituisce senz'altro la base irrinunciabile del loro approccio al mondo antico), punta cioè a legittimare quell'aspirazione a una 'classicità vissuta' che da una parte si qualifica come propriamente tedesca (giacché i grandi spiriti della tradizione nazionale hanno chiaramente riconosciuto la loro affinità con lo spirito greco e, come George stesso dirà a Edith Landmann, «dass die Deutschen die Griechen entdeckt haben, das ist wichtiger als alle Erfindung des Schiesspulvers und des Telegraphen») e dall'altra coincide essen-

concrete della gestione del cenacolo, H.N. FÜGEN, *Der George-Kreis in der 'dritten Generation'*, in *Die deutsche Literatur in der Weimarer Republik*, a cura di W. Rothe, Stuttgart 1974, pp. 334-358, e C. BLASBERG, *Charisma in der Moderne. Stefan Georges Medienpolitik*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift», 74 (2000), pp. 111-145.

²⁶ Osserva appunto Friedrich Wolters, nella lettera a George scritta da Agrigento il 28 novembre 1924, che l'antico ha senso soltanto in quanto forma transitoria dell'eterno, la cui sostanza rivive nel tempo presente attraverso gli insegnamenti del maestro: «Nicht das altertum finde ich hier sondern das immergewisse des Meisterlichen wirkens in uns: was himmel und erde, was die ganze natur sein kann unter den händen des göttlichen menschen und was sie nicht ist unter kleinem geschlecht. Dass ich weiss um das allerwandelnde macht mir tempel und statue lebendig, berg und pflanze lieb als zeichen des heiligen sinnes als deutungen und stoffe der wiedergeburt in deren beginn uns der Meister gerufen hat» (in S. GEORGE - F. WOLTERS, *Briefwechsel 1904-1930*, a cura di M. Philipp, Amsterdam 1998, p. 194).

²⁷ Cfr. L. CANFORA, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980, p. 34.

²⁸ P. BÖCKMANN, *Tradition und Moderne im Widerstreit. Friedrich Gundolf und die Literaturwissenschaft*, in *Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft. Ein Symposium*, a cura di H.-J. Zimmermann, Heidelberg 1985, pp. 77-94, vede soprattutto in Gundolf il tentativo «einen neuen Klassizismus auf vitalistisch-lebensphilosophischer Grundlage zu rechtefertigen» (p. 87).

²⁹ E. LANDMANN, *Gespräche mit Stefan George*, Düsseldorf-München 1963, p. 140.

zialmente con la tensione a una costante 'igiene' intellettuale salvaguardata attraverso una rigorosissima limitazione delle letture al canone disposto dal maestro.

Il nucleo della pedagogia georgiana è appunto in questa aspirazione a fare del 'classico', della propria 'classicità' soggettivamente realizzata, una norma etica da testimoniare come segno distintivo nel vivo dell'esistenza quotidiana, e al tempo stesso un criterio di formazione mirante al conseguimento di una piena autoconsapevolezza attraverso l'esercizio inflessibile e continuo del giudizio di valore appreso nel servizio reso al sovrano spirituale³⁰. L'avversione al positivismo regolarmente manifestata dai membri del cenacolo si esprime infatti in un reciso rifiuto opposto al principio dell'indifferenza dell'oggetto di conoscenza³¹. Il lavoro ermeneutico non ha come obiettivo, per Gundolf, il chiarimento della posizione storica del poeta considerato, né tantomeno la soluzione di questioni legate alla tradizione o alla comprensione letterale dei testi, bensì la definizione delle modalità secondo le quali la 'forma' vitale del poeta stesso — quel campo di forze virtuali presente *a priori* e destinato ad accendersi nell'incontro con la 'forma' dell'arte — guadagna un profilo sempre più netto e si riversa nelle singole opere³². Dell'autore l'interprete deve ricostruire innanzi tutto l'unità profonda, quella tensione verso una totalità compiuta che si esprime tanto nella sua produzione letteraria, quanto — e di preferenza — nella compattezza del suo profilo di *Gesamtmensch*, non scomposto nella cura infruttuosa e dilettesca di varie disposizioni particolari, né (secondo il modello imposto dall'economia industriale, che i georgiani considereranno sempre come la fonte di massima corruzione) disumanato nella ripetizione all'infinito di mansioni meccaniche³³, ma chiuso e concentrato nello sviluppo della

³⁰ Per le questioni relative al modello pedagogico adottato dal circolo di George è d'obbligo il rimando a C. GROPPE, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*, Köln 1997.

³¹ Sull'inquadramento degli indirizzi antipositivistici tipici del *Kreis* a opera degli studi *geistesgeschichtlich* cfr. R. KOLK, 'Repräsentative Theorie'. *Institutionengeschichtliche Beobachtungen zur Geistesgeschichte*, in *Atta Troll tanzt noch. Selbstbesichtigungen der literaturwissenschaftlichen Germanistik im 20. Jahrhundert*, a cura di P. Boden e H. Dainat, Berlin 1997, pp. 81-101.

³² Fanno il punto su queste strutture teoriche dell'ermeneutica di ispirazione georgiana due contributi recenti di E. OSTERKAMP: *Friedrich Gundolf (1880-1931)*, in *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik in Porträts*, a cura di Ch. König et al., Berlin-New York 2000, pp. 162-175, e *Art History and Humanist Tradition in the George Circle*, in «Comparative Criticism», 23 (2001), pp. 211-230.

³³ H.-M. KRUCKIS, 'Ein potenziertes Abbild der Menschheit'. *Biographischer Diskurs und Etablierung der Neugermanistik in der Goethe-Biographie bis Gundolf*, Heidelberg

propria *Gestalt*³⁴.

Il *Goethe* si apre appunto con una descrizione dello stato di grazia dell'individuo dotato di un destino necessario e incontrastabile in cui trova espressione l'unità indivisibile delle sue attitudini, che realizzano in lui la concordanza di soggettività e oggettività propria del 'classico':

Wie nur große Menschen wirklich eine eigene Gestalt und ein eigenes Werk haben, so haben auch nur große Menschen ein eigenes Schicksal. Der gewöhnliche Mensch hat bloße Eigenschaften, Meinungen, Beschäftigungen und Erfahrungen die von außen bedingt, nicht von innen erbildet sind. Ebenso hat der gewöhnliche Mensch nur Zufälle, Ereignisse, Begebenheiten von denen er sich treiben oder beeinflussen läßt. Je weiter die umbildende auswählende Kraft eines Menschen in das Chaos der Zeit und des Raums hinausreicht, desto weniger ist in seinem Leben Zufall, desto weniger in seinem Werk Rohstoff, desto weniger in seiner Gestalt bloße vitale Privateigenschaft, desto schicksalhafter, desto produktiver, desto vorbildlicher ist er. Das Zusammenstimmen dieser drei Fälle, so daß sie nur einer sind — eigenes Schicksal, eigene Schöpferkraft, eigene Gestalt — macht erst den klassisch großen Mann: [...] Goethe ist der einzige Deutsche der jene Harmonie völlig erreicht hat, er ist deshalb unser vorzugsweise klassischer Mensch³⁵.

Compito dell'esegeta è riattualizzare l'energia raccolta nella personalità del poeta attraverso un movimento di mediazione ermeneutica che ne azzeri la distanza cronologica; l'interprete — aggiunge Gundolf — deve a questo scopo essere provvisto della capacità di incontrare egli stesso l'autore cui rivolge la propria attenzione sul piano di un'esperienza vitale e personale organicamente conchiusa, da far transitare poi nella severa compattezza dell'operazione analitica³⁶. Parlare di Goethe implica in questo senso «daß man überhaupt des Erlebnisses Goethe als einen Ganzen fähig sei»³⁷. L'esercizio critico è dunque per i georgiani il momento conclusivo di un lungo e raffinato processo pedagogico volto a sensibilizzare il discente al contenuto spirituale delle opere del canone,

1995, pp. 267-342, segnala appunto la tendenza di Gundolf ad attribuire a Goethe una sorta di alone sapienziale ed esoterico tanto più sofisticato quanto più distintamente viene percepito il pericolo rappresentato per la cultura delle *élites* dall'espansione delle strutture della società di massa.

³⁴ Schema nella cui realizzazione Delio Cantimori, in una recensione del 1933 alla traduzione francese del *Nietzsche* di Bertram (ora in D. CANTIMORI, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, Torino 1991, pp. 146-151), vide la struttura di «opere ibride, sia pure da un punto di vista astrattamente intellettualistico, ma pur piene di un potente afflato 'idealistico', e che sono fra i migliori sussidi e stimoli alla meditazione dell'unità della vita dell'anima umana» (p. 146).

³⁵ F. GUNDOLF, *Goethe*, cit., p. 4.

³⁶ Cfr. al riguardo C. GROPPE, *Die Macht der Bildung*, cit., pp. 306-310.

³⁷ F. GUNDOLF, *Goethe*, cit., p. 7.

nelle quali si oggettiva invariabilmente la 'classicità' sovratemporale dei loro autori. La conoscenza della tradizione procede così essenzialmente per forza di intuizione, sulla base di una congenialità istintiva, allenata non tanto nella costanza dell'atto interpretativo, quanto tramite l'accettazione incondizionata del verbo misterico proferito dal maestro. Questa confidenza radicalmente antistoricistica nella partecipazione di una comunità di illuminati a un sapere condiviso e tramandato da un'epoca all'altra ad opera di spiriti affini, confidenza in cui non a torto è stato visto il tentativo di occultare un pesante vuoto teorico³⁸, poggia in effetti in misura pressoché esclusiva sulla volontà concorde, da parte dei membri del cenacolo, di riconoscere nella persona di George, e in particolare nei modi concreti sia della sua produzione di poesia, sia della sua mediazione di cultura, l'espressione più limpida (e insieme il definitivo compimento) di quella 'classicità' concepita come programma di umanità compiuta e come fusione di grecità e germanesimo.

Inquadrandolo la pedagogia georgiana come lavoro alla formazione di un'umanità rinnovata, in grado di percepire vigorosamente in se stessa l'ingenuità delle forme primordiali, Friedrich Wolters può scrivere, con la marcata intonazione nazionale che gli è propria, che George

hat das Christentum weder gehaßt noch bekämpft, aber auch nicht zu erneuern versucht, er hat die Antike geliebt, aber weder zurückgerufen noch nachzuahmen versucht: Er ist weder ein christlicher noch ein antiker, sondern der neue deutsche Mensch unserer Tage, der als erster einen Boden außerhalb der beiden Weltreiche schuf und sie vom selbstgeschaffenen Grund als geistige Erscheinungsformen des ewigen Menschen überschaute³⁹.

Il paradigma del poeta in quanto centro di una esperienza di totalità intesa da una parte come articolazione di un genuino slancio vitale, dall'altra come motore di un più fecondo rapporto con la tradizione intellettuale (e su entrambi i versanti resta decisivo il tormentatissimo incontro dei georgiani con il pensiero di Nietzsche)⁴⁰, appare sempre

³⁸ Questo il giudizio di R. KOLK, *Literarische Gruppenbildung*, cit., p. 190.

³⁹ F. WOLTERS, *Stefan George und die Blätter für die Kunst*, cit., p. 366.

⁴⁰ Sostanzialmente divergenti gli esiti a cui sono pervenuti i due lavori più ampi dedicati a questo argomento. Per H. RASCHEL, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, Berlin-New York 1984, George presenterebbe esplicitamente la figura del filosofo come quella di un predecessore incompleto, privo sia del «plastischer Gott» (che per il poeta è Maximin, nel quadro di un continuo gioco di specchi tra la coppia formata da George e dal dio adolescente con quella di Socrate e Platone), sia del cenacolo dei seguaci. Secondo F. WEBER, *Die Bedeutung Nietzsches für Stefan George und seinen Kreis*, Frankfurt a.M. 1989, l'immagine di Nietzsche come predecessore sarebbe invece un'invenzione propagandistica di alcuni

congiunto all'identificazione — nel poeta stesso — del potere di riaggregare in una formazione unitaria le forze elementari che nella storia profana, per così dire, cioè sul piano delle strutture sociali ed economiche, restano disunite per l'incapacità degli individui di percepire se stessi in una relazione dinamica e produttiva con la propria collettività e con la sfera di valori comuni che a essa indissolubilmente li lega. L'«Idee» che fa capo al magistero georgiano è al contrario — scrive Gundolf — «die Einheit einer Person mit einer kosmischen Lage und einem geschichtlichen Augenblick... die Einheit einer Seele mit einem ewigen Raum und einer einmaligen Zeit»⁴¹. La *paideia* praticata dal circolo è fondata insomma sul principio di una piena identità tra l'eredità di quel complesso spirituale vagamente indicato nel proseguimento dell'*Antike* nello spirito del classicismo di Weimar e l'esperienza attuale di George (è questo il punto su cui si innesta, tra l'altro, l'inserimento dello stesso George nella sequenza dei massimi spiriti nazionali, con la significativa eccezione di Napoleone, un *topos* cui disciplinatamente si allinea la pubblicistica degli adepti)⁴². Di più. Essendo per George, dal punto di vista del *Kreis*, il 'classico' non il risultato di un faticoso sforzo di appropriazione culturale⁴³, bensì un possesso autonomo e perenne⁴⁴, esso può e deve costituire la base per una palingenesi radicale dell'identità tedesca, il cui connotato fondamentale sarebbe appunto l'attitudine a

membri del gruppo, Wolters in primo luogo. Cfr. da ultimo P. TRAWNY, *George dichtet Nietzsche. Überlegungen zur Nietzsche-Rezeption Stefan Georges und seines Kreises*, in «George-Jahrbuch», 3 (2000-2001), pp. 34-68.

⁴¹ F. GUNDOLF, *George*, cit., p. 27.

⁴² Scrive per esempio F. GUNDOLF, *ivi*, p. 28: «Seit der Fortschritt Herr der Erde ist, hat der Gesamt Mensch, der kosmisch beseelte, der tragisch oder heroisch gehobene Mensch, fünf sinnbildliche Bewahrer gehabt, die seine neue Idee, das noch unbenannte Wesen, gegen die zerfahrende Beziehungswelt, gegen das Zeitalter schützten, und durch ihr bloßes Dasein die Gewähr geben daß er noch lebt, der Auferstehung in neuer Gestalt gewärtig ist und jedes bloße Zeitalter überdauert: Goethe, Hölderlin, Napoleon, Nietzsche, George».

⁴³ Cosa che Gundolf, a proposito delle *Römische Elegien*, aveva invece visto in Goethe, indicando proprio nell'intensità della tensione del poeta verso il ripristino delle forme del passato un pericolo per la purezza dell'espressione lirica: «Die Römischen Elegien sind klassizistisch, insofern diese Art von Goethe, dem sie nicht angeboren war, bewußt erstrebt wurde. Daß sie auch erreicht wurde daß Goethe durch Bildung auf ungeheurem Umweg dahin gelangte wo die Griechen von Natur aus standen, macht seine eigentümlich überragende Stellung innerhalb alles modernen Klassizismus aus: er allein hat nicht nur antike Formen kopiert, sondern antike Haltung und Gegenständlichkeit, wenn auch mit Opfern an Kraft und Ursprünglichkeit, wieder errungen» (F. GUNDOLF, *Goethe*, cit., p. 428).

⁴⁴ Lucide considerazioni su questi aspetti dell'antistoricismo di George in E. OSTERKAMP, *Ihr wisst nicht wer ich bin*, cit., pp. 28-33.

rivitalizzare le forme del passato in una sintesi originale⁴⁵. Osserva Gundolf che George «verwaltet dies antike Erbe als Deutscher, nicht als Grieche oder Römer»⁴⁶, e che inoltre il poeta «ist der erste Deutsche der zu griechischen Formen gedrängt war aus seinem Gleichen, nicht aus seinem Andren». George, cioè,

hat es weder mit einem Ideal noch mit einer Geschichte zu tun, sondern mit seinen ihm ganz eignen und doch überpersönlichen Kräften: bei ihm ist Hellas nicht mehr allgemein menschlicher Himmel, nicht mehr mythisches Leben, sondern kosmisches Menschentum, vor Zeiten verwirklicht als Geschichte und heute als Person⁴⁷.

Tocchiamo qui il centro delle contraddizioni legate al progetto di accreditare il programma ideologico del gruppo come motore di un rinnovamento nazionale. Lo scarto esistente tra il carattere innato e non intenzionale della persuasione 'classica' attribuita a George e il fatto che questa stessa persuasione debba poi trovare un'applicazione preferenziale come strumento di un'educazione collettiva, sul piano quindi di forme storicamente e pragmaticamente condizionate⁴⁸, dipende in realtà proprio da una lettura parziale e ideologica del classicismo weimariano, dal fraintendimento e dalla sopravvalutazione delle conseguenze eterniste legate alla concezione goethiana di 'natura', e soprattutto dalla completa negazione dello storicismo schilleriano. L'accesso alla fermezza e alla dignità di una visione del mondo 'classica' (puntualmente teorizzato da George

⁴⁵ Secondo l'espressione di George riportata da E. LANDMANN, *op. cit.*, p. 61: «Die Deutschen werden einmal Griechen. Man muss sie nur gehörig putzen, bürsten, feilen, waschen, zurechtstutzen, dann werden sie Griechen. Das klingt absurd, aber so ist es. Die Deutschen nur haben das Profunde des Griechischen, Franzosen sind Alexandriner, Engländer Römer». B. VALLENTIN, *Gespräche mit Stefan George 1902-1931*, Amsterdam 1961, riferisce in proposito questo ulteriore pronunciamento del maestro: «Erst durch Goethe — Winckelmann — Herder sei man auf die Griechen — den Ursprungstypus der Antike — gekommen. Dies sei eine unerhörte Tat, deren ganze Bedeutung man heute noch gar nicht würdigen könne. Diese Tat hätte nur von Deutschen getan werden können. Nietzsche habe recht, wenn er sage, dass im Deutschen etwas vom Griechischen sein könne» (p. 56).

⁴⁶ F. GUNDOLF, *George*, cit., p. 44.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 106-107.

⁴⁸ Nel *Teppich des Lebens* George comprenderebbe chiaramente che «die Verleibung des Gottes auch Vergottung des Volkes fordert». Si tratterebbe peraltro di «ein werdendes, ja erst zu schaffendes Volk, nicht eine zufällige Masse mit nationalen Zwecken, Begierden und Wähnen. Der Mythos den der Teppich anhebt enthält nicht die Abbilder eines gegenwärtigen Volkes, sondern die Urbilder eines kraft seiner Natur und Geschichte möglichen» (*ivi*, pp. 185-186). È un'aporia che non manca di suscitare imbarazzo in Gundolf, il quale finisce per aggirarla rimandando il compimento della pedagogia georgiana a un futuro talmente imprecisato da apparire l'oggetto di una proiezione utopica al di là della storia.

nei termini di una purificazione ascetica rispondente al bisogno di una vera e propria igiene personale)⁴⁹ esclude in effetti, negli orientamenti del cenacolo, qualsiasi propensione verso un ideale di classicità ritrovata paragonabile al significato del 'sentimentale' in Schiller. Il 'classico' è per i georgiani il risultato di un'adesione spontanea e immediata a un ordine di valori superiori, la cui eccellenza esercita di per sé, soltanto in virtù della suggestione prodotta dalla politezza delle loro superfici formali e in assenza di qualunque ulteriore sviluppo argomentativo, una funzione di contrasto rispetto a quella tendenza a un inarrestabile decadimento che allignerebbe nel mondo della storia, in cui il senso unitario della vita scompare sotto la pressione degli strumenti di mediazione predisposti dallo spirito⁵⁰. Là dove Wolters oppone alla politicizzazione della società — che egli intende come una conseguenza dell'illuminismo e della Rivoluzione francese — e all'illusorio senso di uguaglianza che ne sarebbe l'espressione diretta, il disegno di un *Dienst* da prestare come fedele e necessaria subordinazione al potere di imposizione esercitato da uno spirito più alto, come «das notwendige Öffnen der empfänglichen Kraft der Seele, das Berührtwerden der innersten Keimzelle und das Erlöstwerden aus dem toten Kerker der kleinsten geistigen Unteilbarkeit»⁵¹, egli pensa evidentemente a un programma molto lontano da quello, centrale nello schema schilleriano, di una classicità recuperata proprio attraverso uno sforzo di distinzione dallo stato di ingenuità primitiva e ulteriormente arricchita, rispetto a questo stesso stadio iniziale, dalla durezza del lavoro intellettuale necessario a ripristinarla.

La dimensione del 'classico', a ben vedere, non implica per George e per il *Kreis* altro che una dichiarazione di affinità *a priori* a un ideale di eccellenza atemporale, da cui prelevare alcuni orientamenti didattici indispensabili alla gestione delle attività culturali condotte nel cenacolo. La mascherata neogreca allestita dal poeta e dai suoi sodali resta priva di qualunque significativa intenzione euristica e punta semmai a confondere ogni elemento di distanza critica nei confronti del modello⁵², proiet-

⁴⁹ «Früher hätte ihn [George] das Chaotische in der "Geburt der Tragödie" angezogen, aber jetzt — "man wird immer klassischer"» (E. LANDMANN, *op. cit.*, p. 98).

⁵⁰ Cfr., per una variazione di scuola georgiana sul celebre tema del contrasto fra *Geist* e *Seele*, F. GUNDOLF, *Wesen und Beziehung*, in «Jahrbuch für die geistige Bewegung», 2 (1911), pp. 10-35.

⁵¹ F. WOLTERS, *Herrschaft und Dienst*, Berlin 1923³, p. 59.

⁵² L'unica forma plausibile di approccio alla tradizione è del resto per i georgiani, come teorizzato da Gundolf, quella della trasfigurazione religiosa: «Die Verehrung der grossen Menschen ist entweder religiös oder sie ist wertlos. Grosse Menschen als

tando l'attenzione degli affiliati sulla possibilità di fare del 'classico' il presupposto di una nuova consapevolezza nazionale. Come annota Edgar Salin a proposito della «Heilige Heirat» tra modernità e mondo antico propugnata da George, consentendo pienamente con la posizione del maestro,

der Weg dieser Verschmelzung, der in dieser Form einmalig ist und nur dem Dichter eignet, führt dann doch als neue Wirklichkeit von Hellas zu einer neuen Deutschland, die weit über allen Bildungs-Humanismus hinaus das griechische Geheimnis in Georges neuer Jugend einzukörpern sucht. Dass der griechische Gedanke 'Der Leib ist der Gott' «weitaufer der schöpferischste und unausdenkbarste, weitaufer der grösste, kühnste und menschenwürdigste» sei, «dem an erhabenheit jeder andre, sogar der christliche, nachstehn» müsse, das war nicht nur Georges Glaube, nicht nur sein schicksalhaftes Erlebnis, sondern Grundlage und Richtbild seiner Erziehung. Darum konnte er sagen: «Was man so Humanismus nennt, interessiert mich nicht. Ich erwarte mehr von Euch. Ihr müsst so sein, dass Ihr Euch stark genug fühlt, um es mit den Griechen aufzunehmen»⁵³.

Il progetto di vivere la classicità come forma del presente e di impostare su questa base un culto della personalità d'eccezione da destinare in funzione pedagogica tanto a una ristretta fruizione cenacolare, quanto a un più esteso consumo nazionale, finisce per ispirare, all'interno del *Kreis*, due differenti interpretazioni circa il significato della tradizione 'classica', cui corrispondono anche due diverse strategie di intervento culturale. L'indirizzo che fa capo a Wolters appare essenzialmente interessato a trarre dal presupposto della eterna produttività dello spirito degli autori classici conseguenze direttamente utilizzabili nell'acceso dibattito politico che travaglia la Germania negli anni Dieci e Venti. Goethe è per Wolters l'espressione di un germanesimo rustico e popolare, incentrato sulla celebrazione della «Volkheit» come «Einheit aller den Volksgenossen inwohnenden edlen Triebkräfte»⁵⁴ e in aperto contrasto con ciò che lo studioso giudica la fragile demagogia della Repubblica di Weimar. Se Goethe si è non di rado pronunciato in toni negativi sul carattere nazionale dei tedeschi, questo si spiega secondo Wolters con un desiderio di astensione dalle questioni contingenti e periture della politica in vista di una missione educativa più elevata, indirizzata alla promozione di uno

Genussmittel verwenden ist ärger als alle Grossheit leugnen» (F. GUNDOLF, *Vorbilder*, in «Jahrbuch für die geistige Bewegung», 3 [1912], pp. 1-20, qui p. 5).

⁵³ E. SALIN, *Um Stefan George. Erinnerung und Zeugnis*, München-Düsseldorf 1954², p. 275.

⁵⁴ F. WOLTERS, *Goethe als Erzieher zum vaterländischen Denken*, Altona 1925, p. 9.

spirito germanico inteso come «ein Höheres, Edleres, Stärkeres»⁵⁵. A Gundolf guarda invece uno schieramento più marcatamente *kulturkritisch*, che legge il 'classico' come esperienza interiore rivolta a un perfezionamento progressivo delle attitudini individuali e basata su una delibazione raffinata ed elitaria delle opere del canone⁵⁶. La vitalità della tradizione si esplica nell'organizzazione di una piccola comunità tenuta insieme dal vincolo filadelfico che congiunge gli aderenti, e la cui occupazione privilegiata consiste nel colloquio ininterrotto con i grandi spiriti del passato, i quali elargiscono un insegnamento privo di qualunque limitazione temporale, destinato unicamente alla meditazione delle anime affini, e in nessun caso a un'interrogazione di tipo analitico. Si inquadra in questo contesto la lunga polemica che oppone i georgiani agli esponenti del metodo filologico, Wilamowitz in primo luogo⁵⁷, e il cui momento di massimo scontro coincide con la pubblicazione del saggio di Kurt Hildebrandt su *Hellas und Wilamowitz*.

Secondo Hildebrandt, che riprende in questo alcuni inequivocabili pronunciamenti di George⁵⁸, la filologia, aspirando a facilitare una comprensione diffusa del testo classico (l'autore pensa in particolare al genere tragico), si renderebbe in realtà responsabile di una «ausrottung des stils»⁵⁹ perseguita tramite la riduzione sistematica dell'orizzonte dei personaggi alla prospettiva limitata e piccolo-borghese del pubblico dei lettori⁶⁰. Il metodo filologico è accusato in sostanza di sabotare la premessa

⁵⁵ *Ivi*, p. 24. Sull'aggressivo nazionalismo di Wolters, cfr. C. GROPPE, *Die Macht der Bildung*, cit., pp. 257-266. Per un esempio delle perplessità suscitate dall'interpretazione goethiana di Wolters anche all'interno del circolo di George si veda E. SALIN, *op. cit.*, pp. 143-145.

⁵⁶ Sulla divisione del *Kreis* in due correnti si veda C. GROPPE, *Konkurrierende Weltanschauungsmodelle im Kontext von Kreisentwicklung und Außenwirkung des George-Kreises: Friedrich Gundolf — Friedrich Wolters*, in *Stefan George: Werk und Wirkung seit dem "Siebenten Ring"*, cit., pp. 265-282.

⁵⁷ Su tutta la controversia cfr. J.P. SCHMIDT, *Plato, die 'Poesie der Kakerlaken' und das 'Literatenbonzentum'*. *Stefan Georges und Ulrich Wilamowitz-Moellendorffs Streit um das 'richtige' Griechenbild*, *ivi*, pp. 240-264.

⁵⁸ Documentati per esempio da E. LANDMANN, *op. cit.*, p. 81 (per George le *Geisteswissenschaften* si distinguerebbero perché «Grosses und kleines in gleicher Weise behandelnd, keine Auswahl kennen und nach einem bestimmten Rezept jeden zum Ziel zu führen verheissen. Ihre Lehre ist: wie mache ich aus nichts etwas») e da E. SALIN, *op. cit.*, p. 48 (la filologia «zertrümmerte das grosse Bild der Antike, das Winckelmann, Goethe, Hölderlin eben geschaffen hatten»).

⁵⁹ K. HILDEBRANDT, *Hellas und Wilamowitz (Zum Ethos der Tragödie)*, in «Jahrbuch für die geistige Bewegung», 1 (1910), pp. 64-117 (qui p. 66).

⁶⁰ Cfr. le penetranti considerazioni di W. LEPENIES, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München 1985, pp. 311-334.

essenziale del rapporto dei georgiani con la tradizione, quella combinazione di empatia erotica e squisito elitismo che concepisce il testo antico al centro di una rete esoterica entro la quale la lettura è da intendersi come atto di devozione privata, estensibile al limite a un piccolo gruppo di individui ugualmente votati al mantenimento del segreto. L'attività di Wilamowitz è per i membri del circolo un chiaro sintomo della perdita di incisività del loro modello di cultura a vantaggio di un consumo di massa solidale con le "magnifiche sorti e progressive" coltivate dalla Germania guglielmina: «Wilamowitz ist moderner gelehrter, aber mehr, er ist durch und durch optimist: er sieht den modernen gelehrten oder die bestehende moderne "kultur" als ziel aller weltentwicklung an. Er verehrt in alten zeiten nur das was er von seinem eignen wesen dort ahnt»⁶¹.

Il problema della divisione del gruppo in una frazione 'politica' e in una 'estetica', oltre a intrecciarsi con le vicende personali dei membri più rappresentativi (mentre Wolters svolge sempre un ruolo del tutto organico agli interessi di George, Gundolf — a partire dai primi anni Venti — si pone a una distanza sempre maggiore dal *Kreis*, fino ad abbandonarlo completamente), tocca soprattutto la non risolta contraddizione tra la volontà, largamente condivisa nel cenacolo, di ritagliare sulla fisionomia di George un indirizzo pedagogico fortemente connotato in senso nazionale e in grado di esercitare un'influenza più estesa rispetto agli angusti confini della cerchia degli adepti⁶², e il contenuto inconfondibilmente elitario di questa stessa pedagogia, che finisce necessariamente per vanificare qualunque aspirazione a una conoscenza diffusa della parola del maestro. Tale contraddizione viene in luce con la massima chiarezza nei momenti di crisi e di svolta della vita collettiva, durante la Prima guerra mondiale o al crollo della Repubblica di Weimar, quando cioè il rimescolamento degli equilibri politici e sociali potrebbe offrire opportunità insperate al conservatorismo dei georgiani. La posizione del poeta e dei discepoli in queste fasi di grande travaglio della storia tedesca è già stata oggetto di numerose ricostruzioni⁶³; quel che ci preme sot-

⁶¹ K. HILDEBRANDT, *Hellas und Wilamowitz*, cit., p. 109.

⁶² Programma che comprende la sistematica rilettura degli autori di riferimento della tradizione nella prospettiva di una missione nazionale che George porterebbe ora a pieno compimento. A titolo di esempio cfr., sui diversi tempi dell'interpretazione di Hölderlin, venerato dal circolo come profeta della rinascita tedesca, A. AURNHAMMER, *Stefan George und Hölderlin*, in «Euphorion», 81 (1987), pp. 81-99.

⁶³ Segnaliamo tra gli altri i lavori di F.-K. VON STOCKERT, *Stefan George und sein Kreis. Wirkungsgeschichte vor und nach dem 30. Januar 1933*, in *Literatur und Germanistik nach*

tolineare, volgendoci alla lettura del *Dichter als Führer*, è l'assoluta incompatibilità di Kommerell con la strategia egemonica impostata da Wolters sulla finzione di un nazionalismo goethiano a uso e consumo di quella piccola borghesia e di quel ceto studentesco già prossimi all'abbraccio con il totalitarismo. Proprio alla gioventù accademica Kommerell indirizza nel gennaio del 1931 un monito di estrema lungimiranza sui pericoli legati all'oscuramento della sostanza umanistica tipica della *Klassik*:

Wer der Meinung ist, Goethe und die aus ihm sich nähernde Pflege von Bildungswerten sei eine Angelegenheit der Sittenverfeinerung, die man jetzt — angesichts so ungeheurer Gefahren und Zusammenstürze — zu verleugnen habe... wer meint, daß niemand hinderlicher sei als Goethe dabei, daß der Deutsche sich wieder in die blutstarke und blutgierige blonde Bestie zurückverwandle, der sei erinnert: Bildung als Gipfel des Menschlichen einzubüßen reichen einige Minuten der Zerstörung hin, die einmal verscherzte wiederzuerwerben bedarf es der Jahrhunderte⁶⁴.

III

Per la spinta che lo pervade alla definizione di un paradigma conoscitivo universale, per la tensione costante all'incremento della significazione linguistica, e ancora per la mobilità e la ricchezza della sua partitura analitica, dalla quale un critico è stato indotto a dichiarare che «sometimes the page seems to pulsate with intelligence, as if it were physically communicating the dynamic vigor of Kommerell's thought»⁶⁵, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* può essere accostato senza timore alle grandi correnti sagistiche del Novecento che Alfonso Berardinelli ha da ultimo raccolto sotto le insegne dell'«invenzione e illuminazione epistemologica»⁶⁶. Nella copiosa produzione memorialistica

der 'Machtübernahme'. Colloquium zur 50. Wiederkehr des 30. Januar 1933, a cura di B. Allemann, Bonn 1983, pp. 52-89; K.-J. GRÜN, *Politisches Schweigen. Stefan Georges Einschätzung des gesellschaftlichen Geschehens vom Ende des Kaiserreiches bis zum Ende der Weimarer Republik*, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 42 (1994), pp. 497-506; J. EGYPTIEN, *Die Haltung Georges und des George-Kreises zum 1. Weltkrieg*, in *Stefan George: Werk und Wirkung seit dem "Siebenten Ring"*, cit., pp. 197-212; R.E. NORTON, *op. cit.*, pp. 513-553.

⁶⁴ M. KOMMERELL, *Jugend ohne Goethe*, Frankfurt a.M. 1931, pp. 36-37. Può risultare interessante accostare a questo appello di Kommerell una pagina pressoché contemporanea di Carlo Antoni, in cui l'avvicinamento degli studenti tedeschi alle formazioni hitleriane e il lento degrado delle scienze vengono osservati con la medesima preoccupazione che caratterizza il discorso di Kommerell (cfr. *Gioventù tedesca del 1932*, in C. ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli 1946, pp. 82-85).

⁶⁵ R.E. NORTON, *op. cit.*, p. 671.

⁶⁶ A. BERARDINELLI, *La forma del saggio. Definizione e attualità di un genere letterario*, Venezia 2002, p. 29.

fiorita intorno alla persona di George il libro è per lo più liquidato sbrigativamente e non senza un certo fastidio, così come la figura dello stesso Kommerell, al quale i discepoli rimasti fedeli sino all'ultimo al maestro non perdoneranno mai l'abbandono del *Kreis* cui egli si risolve tra 1929 e 1930, all'inizio della carriera universitaria che si svilupperà tra Francoforte e Marburg⁶⁷. Ludwig Thormaehlen traccia per esempio un ritratto distruttivo dell'antico sodale, accusandolo di ingratitude e di un desiderio di affermazione personale che avrebbe reso impossibile la sua subordinazione alle regole del cenacolo⁶⁸. Nei ricordi di Kurt Hildebrandt e di Robert Boehringer l'uscita di Kommerell dal gruppo è rievocata con meno rancore, ma comune con Thormaehlen è la tendenza a presentare quello che per diversi anni era stato l'allievo prediletto tra gli affiliati della terza generazione come un personaggio in fondo marginale, estraneo allo spirito comune e sostanzialmente privo di rilievo negli equilibri della politica culturale del *Kreis*⁶⁹.

Le vicende legate alla stesura e alla pubblicazione del volume e in generale a tutto il progetto ermeneutico di Kommerell sulla *Klassik* (cui sono da riferire anche i *Gespräche aus der Zeit der deutschen Wiedergeburt*, editi nel 1929) lasciano emergere in realtà un quadro sensibilmente diverso. Le fasi di elaborazione dell'opera vengono regolarmente seguite da George tramite i resoconti di Wolters; come ricorda lo stesso Thormaehlen, l'uscita del libro è salutata dal poeta come un coronamento di quella tendenza a una sistemazione definitiva dei principi fondamentali del *Kreis* inaugurata nel 1927 con *Kaiser Friedrich der Zweite* di Ernst Kantorowicz e destinata a proseguire con la *Blättergeschichte* del 1930⁷⁰. Friedrich Wolters legge a sua volta con ammirazione i *Gespräche* del suo allievo di Marburg, lodandone la piena conformità rispetto all'incontro di grecità e germanesimo vagheggiato da George⁷¹. Né manca chi, come

⁶⁷ Un accurato profilo biografico in «Marbacher Magazin», 34 (1985): Max Kommerell, a cura di J.W. Storck.

⁶⁸ L. THORMAEHLEN, *Erinnerungen an Stefan George*, Hamburg 1962, pp. 243-245 e 254-259.

⁶⁹ Cfr. K. HILDEBRANDT, *Erinnerungen an Stefan George und seinen Kreis*, Bonn 1965, pp. 196-198 e 203-204; R. BOEHRINGER, *Mein Bild von Stefan George*, Düsseldorf-München 1967, pp. 170-176.

⁷⁰ Cfr. L. THORMAEHLEN, *op. cit.*, p. 253.

⁷¹ I *Gespräche* sarebbero «leiblich-plastischer als ähnliches von Wolfskehl und tiefgründiger als alles von Klages: griechischer und deutscher als beide... sie haben [...] sehr viel geste, haftende sich-einprägende geste» (S. GEORGE - F. WOLTERS, *op. cit.*, p. 245). L'approvazione suscitata da questa appendice in versi all'opera maggiore è testimoniata anche da un ricordo di Edith Landmann, che riferisce in questi termini un dialogo tra

Ernst Glöckner, vede con entusiasmo nello schema del saggio l'opportunità per una vera e propria purificazione intellettuale da condurre secondo una nuova strategia di intervento critico impostata su un senso virile della totalità dell'esistenza in accordo con il verbo del maestro e contro la «zergliedernde Gundolfische Art»⁷² (col che si mira a colpire di passata, e senza risparmiargli la consueta accusa antisemita di eccesso di vigilanza spirituale, l'altro eretico che aveva osato voltare le spalle al gruppo dei georgiani). Nella prospettiva del circolo lo studio di Kommerell è recepito insomma, contrariamente alle versioni rese a distanza di tempo, come un contributo positivo e di notevole rilievo alla costruzione di una storiografia coerente con gli obiettivi pedagogici coltivati nella comunità.

Il libro è effettivamente inimmaginabile senza il sostegno di molti dei mitologemi messi a punto nella lunga attività del cenacolo, dalla fusione di elitismo ed erotismo all'interpretazione in chiave profetica dei compiti del poeta, dal senso dell'imminenza di una rinascita nazionale alla lettura di questa stessa rinascita nell'ottica esclusiva e antiborghese di un ritorno della grecità. Il suo fascino è però proprio nella pressante interrogazione analitica cui il movimento dialettico ampio e regolare della pagina di Kommerell (basata su una connessione saldissima tra il colorismo e il gusto combinatorio dell'apparato retorico di superficie, che sembra sospingerla in avanti nell'ebbrezza di un'esaltazione ermeneutica priva di controllo, e la misura severa e lineare dei suoi strati profondi, che trae da quel primo corto circuito, paragonabile al *click* spitzeriano, un sicuro incremento di conoscenza) sottopone l'edificio ideologico del cenacolo: variandone e integrandone i punti essenziali ogni volta che pare riconoscerne la fecondità euristica, insinuandosi nelle pieghe e nelle contraddizioni non risolte dell'eternismo georgiano, e soprattutto affiancando all'intuizione come strumento interpretativo il rigoroso accertamento dei valori formali dell'opera di poesia. La 'classicità' degli autori del canone non si spiega per Kommerell con la loro partecipazione a un sistema spirituale provvisto di validità eterna, bensì con la relazione perfettamenteamente

George e Wolters: «Wie er [George] Wolters aus den *Gesprächen* vom Kleinsten [è uno dei soprannomi di Kommerell in uso nel cenacolo] etwas vorgelesen habe, und der halb zynisch halb offen gesagt habe: "Da müssen wir Älteren ganz bescheiden zurücktreten". "Da habe ich mir was Schönes aufgezogen. Ich habe ihm gleich geschrieben, kolossal Lobendes, aber doch gefragt, ob er nicht weniger dem Parnass als dem Blocksberg nahe gewesen, wegen der Dämonen. Das ist ein ganz grosses Genie"» (E. LANDMANN, *op. cit.*, pp. 197-198).

⁷² Lettera a Ernst Bertram del 31 ottobre 1927, in E. GLÖCKNER, *Begegnung mit Stefan George. Auszüge aus Briefen und Tagebüchern 1913-1934*, Heidelberg 1972, p. 184.

sintonica che congiunge, appunto, il profilo formale delle loro opere⁷³ al grado di maturità etica della collettività in cui si trovano a operare. Kommerell resta certo ben lontano dall'ipotizzare un'influenza necessaria dell'ambiente socioeconomico sul testo letterario, e nel suo modello interpretativo sono semmai più spesso i grandi poeti, nell'età moderna, a determinare nella comunità uno scatto di consapevolezza in grado di neutralizzare gli effetti prodotti dai cambiamenti sociali e in specie dall'accumulazione capitalistica. L'accertamento di una comunicazione ininterrotta, e per molti aspetti di un condizionamento reciproco, tra l'attività creatrice del poeta e il livello di elaborazione ideologica dei suoi contemporanei ha comunque come conseguenza — ed è quello che ci preme maggiormente sottolineare — il fatto che l'esercizio interpretativo non si svolge mai per Kommerell in un vuoto di riferimenti materiali, non si configura in alcun caso come *Nachdichtung* rapsodica, come accumulo monologico di varianti ermeneutiche intese a comunicare il puro riflesso spirituale prodotto nell'esegeta dall'incontro esistenziale e soggettivo con il testo stesso. Il carattere dialettico che egli attribuisce al concetto di totalità⁷⁴ si riverbera sull'atto della lettura imprimendovi un'attitudine alla mediazione che si manifesta innanzi tutto, come è stato opportunamente rilevato⁷⁵, nell'inclusione della distanza temporale tra l'oggetto dell'analisi e la posizione dell'interprete (nel che si può senza dubbio identificare uno strappo rispetto allo schema gundolfiano della *Gestalt*), e che troverà poi, molti anni dopo il volume sulla *Klassik*, una limpida articolazione in quel rapido, ma densissimo scambio epistolare con Heidegger, nel quale Kommerell rimprovererà al filosofo di aver trasformato, nel saggio del 1941 su *Wie wenn am Feiertage...*, «Hölderlins Esoterik [...] in eine neue Esoterik»⁷⁶.

⁷³ Profilo che si deve intendere in ogni caso come espressione simbolica, al massimo livello di coerenza, di una tensione al conseguimento di una compiuta totalità vivente, secondo una spinta alla trasformazione dell'opera in uno spazio disposto all'invasione ontologica dell'assoluto che l'autore evidentemente condivide con il Benjamin interprete del dramma barocco.

⁷⁴ Rileva questo aspetto dell'ermeneutica di Kommerell, riferendolo in particolare al principio schilleriano del poeta come garante di una totalità umanistica intesa come libera esplicazione delle disposizioni individuali, R. WELLEK, *Max Kommerell as Critic of Literature*, in *Teilnahme und Spiegelung. Festschrift für Horst Rüdiger*, a cura di B. Allemann e E. Koppen, Berlin-New York 1975, pp. 485-498.

⁷⁵ Cfr. G. ZÖFEL, *op. cit.*, p. 273.

⁷⁶ Lettera del 29 luglio 1942, in M. KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, cit., p. 396. Su tutta la vicenda cfr. J.W. STORCK, *Hermeneutischer Disput. Max Kommerells Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Hölderlin-Interpretation*, in *Lite-*

Sicuramente georgiana è la valorizzazione del vincolo cenacolare come condizione decisiva della creazione poetica e come orizzonte d'attesa dotato di una funzione suppletiva a fronte di una «mangelnde völkische Reife»⁷⁷; il merito di Klopstock — cui sono dedicate, sulla soglia del trattato, pagine sostanzialmente introduttive, ma che anticipano in modo dettagliato i nodi analitici che verranno sviluppati nel corso dell'esposizione⁷⁸ — sarebbe appunto l'aver ricollegato la voce del singolo poeta all'identità collettiva, legando la produzione di poesia all'esistenza di una comunità di anime affini e solidali. In questo sarebbe peraltro da vedere, in anticipo sui tempi della riscoperta winckelmanniana, un primo efficace recupero della tradizione classica, secondo una linea interpretativa coerente con l'abitudine di George a strutturare le attività del *Kreis* sul modello offerto dal cenacolo platonico, e culminante nell'affermazione per cui «Antike und Freundschaft stehen an der Wiege der deutschen Dichtung als das Ewige und Gegenwärtige, durch dessen Zusammentritt sich das Wunder begibt»⁷⁹. Kommerell non si ferma però a una celebrazione acritica e convenzionale del potere di aggregazione esercitato su un gruppo di sodali da un individuo dotato di capacità carismatiche (ciò che evidentemente risponderebbe in pieno agli interessi dei georgiani), ed estende il circolo ermeneutico alla considerazione dialettica degli elementi di crisi insiti nella relazione tra il poeta e la sua comunità. L'allentamento dello scambio di energie tra l'individuo e il gruppo (e si noti come Kommerell ponga costantemente l'accento sulla biunivocità di questo rapporto, attenendosi a uno schema molto distante dalla rigida costituzione gerarchica vigente nel *Kreis*) spinge infatti l'individuo stesso a sopravvalutare gli elementi scenici e formali del rituale di poesia su cui la sua *leadership* si impernia. La vitalità della collaborazione etica instaurata con i discepoli si disperde a vantaggio di una messinscena liturgica, sostenuta da una solennità sacerdotale il cui scopo è la simulazione di una sorgente segreta e inconoscibile del potere carismatico, intesa a compensare la perdita di efficacia del messaggio contenuto nella parola poetica. Ancora a proposito di Klopstock, Kommerell osserva che

raturgeschichte als Profession. Festschrift für Dietrich Jöns, a cura di H. Lauffhütte, Tübingen 1993, pp. 319-343.

⁷⁷ M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Berlin 1928, p. 12.

⁷⁸ Cfr., sulla posizione di Klopstock nel disegno complessivo del volume, la dissertazione di E.A. METZGER, *Klopstock and the Stefan George Kreis*, Ithaca, N.Y. 1961, pp. 72-91.

⁷⁹ M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, cit., p. 12.

Je mehr um ihn die Schar zusammenschmilzt, um so heftiger betont er den Führeranspruch und ersetzt sich die wahre Wirkung durch das geheimnisvoll großsprecherische Spiel mit den bardischen Zeichen und Kennworten. [...] Er ist Lehrer einer — freilich mehr in der Einbildung bestehenden Schülerschaft, welcher er die Geheimkunde des Stammes eröffnen, die neuen Embleme enthüllen will, er ist Obmann der Gelehrtenrepublik, die alle Bildung-Bemühten umfaßt und spendet lehrhaftes Orakel in Dingen der Sprache und Dichtung⁸⁰.

L'esaurimento delle fonti autentiche della persuasione poetica si rende visibile nel gesto della proclamazione misterica. Sulle vive consuetudini dell'amicizia elettiva prende il sopravvento la ricerca dell'effetto fine a se stesso, riducendo le proprietà esoteriche del linguaggio lirico (in cui Kommerell in ogni caso confida) a un'oscurità grottesca e premeditata che, mentre aspira a rendere ancora più impervio e selettivo l'accesso al testo letterario, scivola in realtà verso una banalità formulare adatta a sollecitare l'interesse proprio di quei lettori mediamente colti, usi al collezionismo di citazioni pseudoerudite, che nell'ispirazione elitaria del cenacolo dovrebbero restare irreversibilmente esclusi dall'orizzonte della poesia. L'irrigidimento in una forzata postura ieratica come manifestazione di decadenza (e qui l'autore da un lato utilizza — come è ovvio — le indicazioni contenute negli scritti antiwagneriani di Nietzsche, ma dall'altro supera anche certi frangenti della *Kulturkritik* del filosofo nella misura in cui invita a considerare la deriva demagogica cui sono esposti non soltanto movimenti programmaticamente rivolti a un pubblico esteso, come Nietzsche aveva rilevato a proposito del positivismo, ma anche comunità ristrette basate su uno statuto esplicitamente elitario) è del resto il medesimo stigma che due anni dopo la pubblicazione del libro Kommerell, facendo il punto sulle ragioni del suo allontanamento dal *Kreis*, osserverà nella figura di George e nelle modalità della sua politica culturale⁸¹. I giudizi su Klopstock, là dove sembrano applicare supinamente un paradigma di scuola, puntano di fatto a rivelarne la problematicità. La stessa relazione di affinità fra germanesimo e grecità, che per i georgiani è un dato di fatto inerente a quella visione antistoricistica che interpreta

⁸⁰ *Ivi*, p. 46.

⁸¹ Nella lettera a Hans Anton del 7 dicembre 1930: «Laß Dir noch sagen, daß die Gefahr diese ist: das Banale in der Sprechweise höchster Salbung nicht mehr zu erkennen, es gar für dichterisch zu halten, so daß Faustrecht im Geistigen, liturgische Pathetik im Dichterischen zusammentritt, um auch in dieser Umgebung dem mittleren Format die Existenz zu sichern, dem größern zu erschweren oder zu vereckeln. [...] Zwischen schlechter Magie (nämlich kirchenartiger oder kulissenartiger) und geistig maskiertem Philistertum bestehen zwar tiefe Unterschiede der Wirkungsmittel, aber keine der Qualität» (in M. KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, cit., p. 197).

i momenti alti della storia delle idee come concrezioni ispirate da un'unica energia sovratemporale, è sottoposta da Kommerell a una penetrante rilettura volta a metterne dialetticamente in luce il condizionamento storico. Il classicismo weimariano è così presentato sin dall'inizio come una delle molte conformazioni assunte dalla cultura tedesca nella sua ricerca di un rapporto stabile con la tradizione. L'incontro con lo spirito dell'antichità, certo, resta nel disegno ermeneutico dell'autore il punto culminante di questa ricerca, e segna nello sviluppo dell'identità nazionale una stazione per molti versi definitiva, non più suscettibile di incrementi qualitativi; nondimeno — ed è ciò che conta maggiormente — la posizione della *Klassik* nel progresso dell'autoconsapevolezza dei tedeschi è definita da Kommerell alla luce di un movimento storico complesso e articolato che trascende il significato specifico della *Klassik* stessa e rimonta fino al Medioevo, traendo alimento dal principio della necessaria complementarità delle culture. Quando Kommerell rimprovera a Klopstock di aver sopravvalutato le memorie antiquarie fondate sul primato della mitologia autoctona, e di avere così inaugurato la stagione romantica non considerando il vincolo privilegiato tra *Deutschtum* e *Antike*, il suo interesse più vivo è evidentemente rivolto non agli elementi di continuità e persistenza nell'ambito della storia letteraria ma, al contrario, ai punti di frattura, alle fasi di crisi e di transizione che mettono in chiaro la natura variabile ed eterogenea delle forme artistiche:

[...] in Gotik Minnesang oder staufischem Kaisertum und noch in unserer Klassik schoß die deutsche Urkraft zusammen mit einer formenden... das Dritte aus beiden war dann der jeweilige deutsche Bildungskreis, an dem wechselnd Rom Hellas und der Orient teilnahm. Klopstock war der erste der dies Gesetz zu durchbrechen suchte um ein Bild zu ballen nur aus nordischen Nebeln. Sein Schicksal traf jeden, der seither [...] die Vorstellungen einer verschollenen Wanderzeit uns als die wahrhaft deutschen aufdrängen wollte. Die deutsche Seele ist durch Winckelmann Goethe Hölderlin für immer an die griechischen Bilder als an die Zeichen ihres Erwachens gewöhnt worden und wird sich nie wieder in den ungeheuerlichen Schatten der Vorzeit erkennen⁸².

Lo scarto di Kommerell rispetto alle norme comunemente accettate nel *Kreis* si manifesta con evidenza tanto maggiore quanto più l'analisi delle relazioni esistenti tra i personaggi principali della *Weimarer Klassik* chiama in causa questioni legate alle modalità dell'egemonia spirituale esercitata da George sui membri del cenacolo. La sfera della sovranità e del servizio è collocata dall'autore sotto il segno della piena reciprocità

⁸² M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, cit., pp. 59-60.

del vincolo pedagogico. La teoria di un flusso erotico ininterrotto che darebbe vigore ed efficacia al rapporto di discepolato — teoria che in George appare strutturata in senso rigidamente verticale, nel senso che lo *Herrscher* (in prima persona o accreditandosi come mediatore tra gli affiliati e il dio giovinetto)⁸³ emana instancabilmente una quantità di calore di molto superiore a quella che riceve — è fondata in Kommerell sul presupposto paritario di una pedagogia tra spiriti affini che si attiva soltanto nel momento in cui ciascuno riconosce nell'altro il proprio indispensabile complemento. È allora Carl August a rivelare a Goethe, sollecitandolo a stringere un patto d'amicizia tra uguali, la sua attitudine al *Führertum*. Il potere di persuasione che alberga nello spirito del poeta rimane latente fino a quando l'allievo gli schiude la possibilità di una «Verschmelzung ebenbürtiger Welten, woraus sich eine dritte gebiert»⁸⁴. L'identità e la funzione stessa del maestro si definiscono con precisione quando vengono scoperte e condotte alla superficie dal discepolo, il quale partecipa attivamente al circuito pedagogico assorbendo sì il carisma su cui si fonda la sovranità della guida, ma al tempo stesso incoraggiando costui alla scoperta di se stesso e al completo godimento della propria totalità. Carl August non avrebbe semplicemente «den noch sich selbstgenügenden Führer entdeckt, er raubte ihn halb und riß ihn an sich. Erst dies heischend aufgeschlagene Auge ließ Goethe innewerden, daß er auch Menschenbildner, daß er Diesem Bildner sein konnte»⁸⁵.

A suggello della circolazione amorosa che mette in contatto — su un piano di nobile e assoluta parità — le anime desiderose di congiungersi, Kommerell pone la concezione antropologica del giovane Schiller, che gli pare esprimere nel modo più chiaro la tensione del secolo verso un ideale di piena compenetrazione spirituale. Nell'interpretazione schilleriana dell'amore come energia universale, che riposerebbe sulla convinzione «daß der Liebende durch Liebe Besitz ergreife von den höheren Eigenschaften des Geliebten», Kommerell vede appunto la spinta insoddisfatta verso un compimento di sé possibile solo mediante l'intervento formatore dell'altro. È vero che il desiderio di ritrovare la propria unità nell'esercizio del servizio amoroso implica la ricerca di un individuo provvisto di un grado più alto di perfezionamento interiore, e Schiller

⁸³ Sul culto di Maximin cfr. ora L. LEHNEN, *Politik der Dichtung: George und Mallarmé. Vorschläge für eine Neubewertung ihres Verhältnisses*, in «George-Jahrbuch», 4 (2002-2003), pp. 1-35 (in particolare pp. 23-29).

⁸⁴ M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, cit., p. 152.

⁸⁵ *Ivi*, p. 151.

infatti «liebte immer nach oben»; ma il contatto con un individuo del genere ha come effetto immediato la scoperta, da parte dell'amante, della propria stessa attitudine al gesto etico della formazione. Il *Dienst* dell'iniziato non ha nulla della subordinazione richiesta da George in attesa dell'imprevedibile e oscura rivelazione della parola del maestro; proprio nella confidente sottomissione a uno spirito più elevato «erfüllte er [Schiller] sich — was ein Widerspruch scheint — [...] als Führer. Denn durch sie [il vincolo erotico] band er sein wirkendes Dasein an einen höheren Gehalt»⁸⁶.

Il punto decisivo — e su cui più palesemente si mostra la revoca di alcuni aspetti capitali del modello pedagogico ed ermeneutico del *Kreis* — è che per Kommerell il valore etico della *Bildung* (da intendere nel duplice significato di formazione di individui e formazione di materia: educazione, ma anche opera di poesia) sta innanzi tutto nell'inderogabilità del suo carattere soggettivo, nel consistere cioè non nell'applicazione di una norma stabilita *a priori*, ma in una costante attività di autoeducazione che procede essenzialmente dalla conoscenza e dall'ascolto dell'altro. A proposito del rapporto di Goethe con Schiller si legge per esempio che «nicht was er selbst, was der andere sei, ist das Maß des Handelnden. Ihm mußte sich Goethe unterwerfen als Herrscher der mit den Beherrschten in eine unentrinnbare Schicksalsgemeinschaft verstrickt ist»⁸⁷. Se il libro invalida lo schema monarchico su cui si incentra il cenacolo georgiano, ciò non accade tanto perché, come pure è stato suggerito⁸⁸, sviluppi una linea alternativa a quella del sodalizio tra Goethe e Schiller, che restava in ogni caso quella più funzionale alla strategia egemonica di George, quanto perché, al contrario, esso recepisce con estrema sensibilità interpretativa (e anche con sicuro equilibrio storiografico) la sostanza profonda del progetto pedagogico dei weimariani, che risiede appunto nella ricerca del limite individuale e in un lento e costante lavoro di autoperfezionamento⁸⁹. Kommerell sabota la costruzione gerarchica

⁸⁶ *Ivi*, p. 205.

⁸⁷ *Ivi*, p. 291.

⁸⁸ Jean Paul sarebbe secondo K.R. MANDELKOW, *Verweigerte Anpassung. Konstanten und Wandlungen des Klassik-Bildes im literaturwissenschaftlichen Werk Max Kommerells*, in *Das dritte Weimar. Klassik und Kultur im Nationalsozialismus*, a cura di L. Ehrlich et al., Köln 1999, pp. 53-63, il perno che reggerebbe la costruzione interpretativa di Kommerell, volta a mettere in crisi «die gesetzgebende Hegemonie der Goethe-Schillerschen Klassik» (p. 54).

⁸⁹ Brevi annotazioni sul concetto di *Bildung* per Kommerell in C. GROPPE, *Widerstand oder Anpassung? Der George-Kreis und das Entscheidungsjahr 1933*, in *Literatur in der*

georgiana mettendo in discussione le fonti stesse della sua legittimazione, quella lettura del classicismo weimariano imperniata sulla supposizione di una sua ostilità di principio al rinnovamento e alla perfettibilità delle forme di cultura, da cui George aveva ricavato, identificandosi ovviamente con la figura di Goethe, il fondamento teorico necessario al mantenimento del proprio dominio spirituale.

Il mandato pedagogico che Kommerell riconosce nell'alleanza tra Goethe e Schiller si basa dunque su un ideale di 'forma socializzata', nel quale la ricerca del grande stile e la tensione verso un gesto di massima concentrazione semantica rispondono all'esigenza di trovare un punto di mediazione tra lo sviluppo della *Gestalt* individuale, che tende ad aggregarsi entro confini rigorosamente delimitati sulla spinta di un vero e proprio «Wille zum Bild» e di uno «Streben nach Grundform und gültigem Gepräg»⁹⁰, e l'andamento disordinato e irregolare della storia collettiva, che degrada la maestosa severità del gesto etico al dimenarsi affannoso e grottesco di chi deve indicare contemporaneamente in direzioni diverse. In questa prospettiva l'esito che Kommerell adombra come il grado più elevato di perfezionamento possibile per la storia degli uomini — la sua sublimazione in leggenda⁹¹ — è da intendere non come la negazione dello scarto cronologico tra la collocazione dell'opera e quella dell'interprete⁹², bensì come un appello alla mobilitazione del potenziale umanistico raccolto nella tradizione del pensiero simbolico. Kommerell — è chiaro — non guarda con ciò al principio romantico basato sulla moltiplicazione indefinita delle risonanze e delle allusioni innescate dal simbolo; egli pensa semmai alla funzione civilizzatrice del mito e all'incisività pedagogica dei grandi racconti di fondazione, vagheggiando, nel suo concetto di *Legende*, una riduzione del simbolo alla linearità intellettuale propria di una costruzione allegorica, un 'addome-

Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus, a cura di G. Rüther, Paderborn 1997, pp. 59-92 (pp. 79-81 in particolare).

⁹⁰ M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, cit., p. 301.

⁹¹ «Das Zusammentreffen zweier Führungsgestalten und ihre Vereinigung ist ein Stück Urgeschichte der deutschen Seele... die dichterische Überlieferung die diesem Vereine entstammt, ist der folgenreichste Abschnitt unserer Bildungsgeschichte. Drum nützen wir den fragwürdigen Besitz einer allbeobachtenden Neuzeit: das Wissen um die Person, zum Guten, indem wir aus Fäden des Lebens und Fäden des Werkes weiterweben an dem worin alle Geschichte sich vollendet: an der Legende» (*ivi*, p. 302).

⁹² Come fa K. WEIMAR, *Sozialverhalten in literaturwissenschaftlichen Texten. Max Kommerells "Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik" als Beispiel*, in *Darstellungsformen der Wissenschaften im Kontrast. Aspekte der Methodik, Theorie und Empirie*, a cura di L. Danneberg e J. Niederhauser, Tübingen 1998, pp. 493-508.

sticamento', per così dire, della quantità di contenuti virtuali racchiusi nella ricchezza espressiva del simbolo al servizio di un disegno educativo volto al contenimento di quelle forze centrifughe che imprisonano nella storia il segno della dispersione e della barbarie. Si spiegano in quest'ottica i compiti che Kommerell assegna alla forma in quanto motore e garanzia di civiltà. Su tale presupposto si basano sia l'interpretazione della greicità come cultura del limite formale (ciò che rappresenta il principale argomento per la condanna dello spirito romantico, incapace secondo l'autore di stabilire un rapporto fecondo con la tradizione antica)⁹³, sia l'eccezionale rilievo attribuito a Hölderlin come incarnazione di una volontà eroica certamente non organica agli indirizzi della *Klassik*, eppure complementare al programma dei weimariani, nella misura in cui ne condivide e ne alimenta l'anelito a un'educazione nazionale fondata sul potere regolatore della forma.

La poesia di Hölderlin manifesta per Kommerell il desiderio di una fusione immediata con la sostanza stessa della greicità, intuita e vissuta in uno stato di continua e febbrile disponibilità all'incontro con l'assoluto e in assenza di qualunque preoccupazione teorica circa il problema della distanza temporale dal nucleo vitale dell'*Antike*. È tuttavia proprio la percezione istintiva degli elementi duraturi e persistenti della tradizione culturale a permettere a Hölderlin di recepire la storia stessa come forma compiuta, come immagine già perfettamente fissata, immune dal pericolo della dissipazione del senso e disponibile a quello slittamento mitologico che, lungi dall'assecondare lo scetticismo tutto georgiano nei confronti del principio di perfettibilità, deve essenzialmente incoraggiare la crescita umanistica della collettività. La dimensione eroica, nota l'autore, non è in Hölderlin mai separata dal piano dell'esistenza comune, non coincide con un «Einmalig-Unerhörtes», ma è costantemente «erneut von den Erhebungen des Lebens: es ist ein Wirklichkeitsgrad in den der Mensch mit seinen größten Augenblicken hineinragte und den das Leben nie ganz missen durfte»⁹⁴. Nel fecondo incrocio tra la sovranità del gesto etico e l'irriducibile mobilità della vita trova espressione quell'ideale di una signi-

⁹³ «Wir lächeln, wenn Jean Paul dies und anderes an Herder griechisch nennt — denn was ist griechisch und was ist ihm griechisch? War es Griechenland, was in Herder singend wiedererstand? War jenes Maßgefühl Herders, das Jean Paul so oft hervorhebt, wirklich ein griechisch-körperliches wie bei Winckelmann... war es nicht ein Gefühl des Unendlichen im Endlichen und gehörte als solches der christlich-romantischen Seele?» (M. KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, cit., p. 353).

⁹⁴ *Ivi*, p. 427.

ficazione piú alta che la forza civilizzatrice del mito può contribuire a realizzare anche nel vivo della storia degli uomini:

Jedes Leben jeder Mensch jeder Stamm jedes Jahrzehnt vollendet sich indem es zur Sage wird. Sage aber war nicht nach heutigem Wortbrauch das ungenaue Gerücht von früheren Dingen, sondern der verherrlicht im Gedächtnis fortspielende irdische Auftritt, der das Leben aneifert, bis es ihm gleich, bis auch es zur Sage wird. Vergangenheit und Gegenwart heben sich auf in dieser zwischen beiden [dei e uomini] wirkenden Verewigung: jedes Jetzt hatte sein übermenschliches Vorspiel, jedes Einst wurde ein geleitender mithandelnder Schutzgeist. Vor allen waltete der Dichter dieses Übergangs [...]. Trotz Goethes erschöpfenden Worten über den Ordner und Herrscher, über Seinen Kaiser: der Heros Bonaparte wäre als bestaunt-gefürchtetes Meteor bildlos verloschen ohne den einzigen, ihm so fremden Deuter, Hölderlin⁹⁵.

La comunità rinnovata che Kommerell ha in mente, e sulla cui evocazione il volume si chiude, non si allontana di molto — è bene rilevarlo esplicitamente — dalla visione georgiana di un bellicoso risveglio di energie elementari desiderose soltanto di eternarsi nella posa monumentale del guerriero. Il vertice della fusione di germanesimo e greicità è indicato a chiare lettere nello svolgimento, da parte del popolo tedesco, di un compito sinistramente marziale («die Vergöttlichung eines ganzen Volkes im Krieg») che risponderbbe peraltro, fedelmente, al senso della nuova autocoscienza nazionale; un popolo nel pieno possesso delle proprie potenzialità (in cui «die Götter wandeln und ihre Helden zeugen») deve infatti per Kommerell difendere e affermare vigorosamente la superiorità che gli compete, giacché «Volk in diesem Sinn kann in einem Zeitalter nur eines sein... alle andern Völker sind dann Völker zweiten Grades, unter denen es steht wie der Held unter Menschen gemeinen Ausmaßes»⁹⁶. La conclusione del trattato, modulata sulle cadenze ora di questo cattivo superomismo, ora del *Kitsch* tipico dell'ottimismo ginnico e aggressivo dei movimenti giovanili ai primi del Novecento (Kommerell si congeda auspicando «ein innig ernstes Morgen, wo die Jugend die Geburt des neuen Vaterlandes fühlt in glühender Einung und im Klirren der vordem allzu tief vergrabenen Waffen»)⁹⁷, offre un sintomo non equivocabile sia della residua permeabilità alle prescrizioni dell'elitismo georgiano di una disposizione ermeneutica — quella di Kommerell — pure già audacemente protesa verso una considerazione globale dell'opera di poesia nei suoi problemi di forma e di contenuto, e che raggiungerà

⁹⁵ *Ivi*, pp. 427-428.

⁹⁶ *Ivi*, p. 474.

⁹⁷ *Ivi*, p. 483.

la completa maturità nei saggi sull'ultimo Goethe pubblicati nel 1940 in *Geist und Buchstabe der Dichtung*⁹⁸, sia dei tanti elementi regressivi disciolti nella costruzione ideologica del *Kreis*, dai quali molti — sia pure in modi e tempi diversi⁹⁹ — furono indotti a salutare nell'avanzata del nazionalsocialismo un'opportunità di rigenerazione collettiva.

⁹⁸ In un recente contributo (*Schiller im Verständnis Max Kommerells. Nachtrag zum Thema 'Klassiker in finsternen Zeiten'*, in *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*, a cura di P.-A. Alt et al., Würzburg 2002, pp. 275-308) WALTER MÜLLER-SEIDEL pone invece una netta cesura tra il libro del 1928, in cui vede una radicale strumentalizzazione della *Klassik* non troppo lontana dall'uso propagandistico che ne verrà fatto da larghi settori della germanistica negli anni Trenta, e i lavori di Kommerell successivi al chiarimento della sua posizione rispetto sia al circolo di George, sia alle vicende della politica tedesca.

⁹⁹ La simpatia con cui in alcune lettere del 1932 (citare nell'introduzione di I. Jens a M. KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, cit., pp. 26-28) Kommerell commenta il rafforzamento della NSDAP a danno delle istituzioni repubblicane è stata oggetto di una polemica tra ERICH KLEINSCHMIDT (*Der vereinnahmte Goethe. Irrwege im Umgang mit einem Klassiker 1932-1949*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 28 [1984], pp. 461-482) e DOROTHEA HÖLSCHER-LOHMEYER (*Der vereinnahmte Kommerell. Zu dem Aufsatz von Erich Kleinschmidt "Der vereinnahmte Goethe"*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 29 [1985], pp. 536-538). Al riguardo si deve rilevare, a parte la rapidità e la decisione con cui Kommerell rivede queste posizioni, che, se è in generale insensato attribuire a George e al cenacolo qualunque influenza sui concreti sviluppi della scena politica in Germania (ciò vale sia per quanti condannano il contributo del poeta al culto totalitario della personalità, sia per quanti esaltano la purezza ideale del «geheimes Deutschland» rivendicato davanti al patibolo nazista da uno degli allievi del *Kreis*, Claus von Stauffenberg), nondimeno la pedagogia georgiana si incrocia oggettivamente, in diversi punti significativi, con il programma di palingenesi nazionale perseguito sul finire degli anni Venti da una vasta costellazione di movimenti conservatori. Il fascino del *Dichter als Führer in der deutschen Klassik* è appunto nella frizione continua di due orientamenti ermeneutici il cui rapporto non deve peraltro essere valutato in termini banalmente antagonisti, come se il libro fosse il documento degli sforzi compiuti da Kommerell per emanciparsi da una concezione reazionaria e abbracciarne finalmente una progressiva. In realtà i due modelli convivono e si fondono in una costruzione interpretativa movimentata e sfuggente, tutta centrata sul principio dell'esegesi come esperienza *in fieri*, e nella quale, se proprio si deve tracciare una linea che dal testo di Kommerell conduca al travaglio sociale e politico della Germania del tempo, si rivela semmai l'insolubilità della questione circa l'esistenza di due Germanie in lotta tra loro, ovvero di un'unica identità nazionale oscillante ora verso una limpida sanità umanistica, ora verso una fosca confidenza con il demoniaco (questione capitale, come è noto, nelle analisi politiche degli scrittori emigrati durante il nazismo, su cui cfr. P. CHARINI, *Krieg und Literatur in Brechts "Arbeitsjournal"*, in *Schuld und Sühne? Kriegserlebnis und Kriegsdeutung in deutschen Medien der Nachkriegszeit [1945-1961]*, a cura di U. Heukenkamp, Amsterdam 2001, pp. 371-385).

