

# Figure della comunità poetica in Walter Benjamin lettore di Stefan George

Gabriele Guerra

*A Gert Mattenklott, in memoriam*

## Per un'ermeneutica del fantasma. Stefan George e il suo *Nachleben*

«Von den drei lyrischen Sternen, die am Himmel des frühen 20. Jahrhunderts standen, Rilke, Hofmannsthal, George, hatten alle drei eine große Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Ein *Nachleben* aber hatte nur George».<sup>1</sup> Così sottolinea, quasi in apertura del suo maestoso libro dedicato a Stefan George, l'autore Ulrich Raulff. Un libro incentrato appunto sulla nozione di *Nachleben*, declinata nelle sue infinite sfaccettature: *intellectual history*, *Wirkungsgeschichte*, sociologia dei ceti letterari tedeschi, o 'storia segreta' da decifrare secondo tracce e indizi disseminati qua e là negli anni, che solo progressivamente mostra i suoi effetti, sebbene in forma non di rado perturbante<sup>2</sup> a causa del carattere "spettrale" di tale vita postuma. Il grande poeta della forma, il creatore aristocratico e riservato di un cenacolo esclusivo di artisti e studiosi, con il tempo era andato progressivamente appartandosi – più di quanto non fosse già defilata la sua figura –, sino ad abbandonare la Germania per andare a morire, proprio nel 1933, in Svizzera. Il libro di Raulff si incentra appunto su quel che accadde a sodali, allievi, ammiratori e seguaci del magistero poetico georgiano all'indomani del 4 dicembre 1933, quando l'esistenza terrena di Stefan George ebbe fine e iniziò il suo *Nachleben*. Quella di George appare davvero come una «Gespens-tergeschichte für ganz Erwachsene», giusta la famosa definizione

<sup>1</sup> Ulrich Raulff, *Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben*, Beck, München 2009, p. 19.

<sup>2</sup> Il termine qui va inteso nel senso dato da Freud a *unheimlich* nel noto saggio omonimo. Cfr. Sigmund Freud, *Il perturbante* [1919], in *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923. Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, vol. 9, pp. 107-111.



warburgiana<sup>3</sup> – definizione del resto ripresa e abbondantemente tematizzata da Raulff nel suo libro –, che vale però a descrivere anche diversi capitoli della storia intellettuale tedesca, tra fondazione bismarckiana dello Stato e presa del potere da parte dei nazionalsocialisti;<sup>4</sup> e anche oltre, verso l’inabissarsi nel fondo del “dodicennio nero” e nella guerra mondiale, e poi di nuovo nel secondo dopoguerra, secondo linee di sviluppo a volte inaspettate o talvolta attese, ma sempre caratterizzate dallo “spettrale” come categoria di filosofia della storia. Se dunque la “vita postuma” di George non si risolve solo nel coagularsi dei discepoli intorno a opzioni esistenziali, poetologiche e politiche divergenti, sussumibili nella sdegnata opposizione o nell’entusiastica adesione al neonato regime, ma al contrario si articola e si ramifica in mille rivoli, a volte anche apparentemente molto lontani dalla fonte – ciò significa anche che in tale vita postuma ne va di capitoli sostanziali della *Geistesgeschichte* della Germania del XX secolo.

Tracciare le linee della storia intellettuale tedesca come se fossero delle “storie di fantasmi per adulti” significa dunque, nell’ottica iconologica di Warburg e seguendo le argomentazioni di Georges Didi-Huberman, delineare «un modello culturale della storia in cui i tempi non erano più ricalcati su stadi biomorfici, ma si esprimevano per strati, blocchi ibridi, rizomi, complessità specifiche, ritorni spesso inattesi e fini sempre aggirati».<sup>5</sup> Ciò comporta, è evidente, l’instaurarsi di

<sup>3</sup> Cfr. Aby Warburg, *Mnemosyne. Grundbegriffe II*, The Warburg Institute Archive, London 1928-1929, p. 3 (annotazione del 2 luglio 1929).

<sup>4</sup> Dobbiamo a un’intuizione di Gershom Scholem contenuta nelle sue memorie una feconda indicazione per redigere una mappatura per questa fase della storia intellettuale (almeno) dell’ebraismo tedesco: «Ero solito definire i tre gruppi, quello raccolto intorno alla biblioteca Warburg, quello dell’istituto per la ricerca sociale di Max Horkheimer e quello dei maghi metafisici di Oskar Goldberg, come le tre “sette ebraiche” più rilevanti prodotte dal giudaismo tedesco» (Gershom Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino 2004, p. 167).

<sup>5</sup> Georges Didi-Huberman, *L’immagine insepolta. Aby Warburg, la memoria dei fantasmi e la storia dell’arte*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 28. Il libro del filosofo e storico dell’arte francese, che restituisce centralità alla nozione di *Nachleben* per quanto riguarda l’iconologia warburgiana, si comprende anche però qui come il vero antecedente, sia in termini concettuali che storici, del volume di Raulff dedicato a George.



linee di filosofia della storia che non vadano intese come semplice fondazione e legittimazione di un *continuum* organico a quella che potremmo icasticamente definire “la storia dal punto di vista dei vincitori”; valgono piuttosto come direttrici di una prospettiva legata per un verso a linee di discontinuità sistemica, per un altro a una modellistica «fantasmale [fantoma] della storia» – sempre per riprendere la definizione di Didi-Huberman –, «in cui i tempi non erano più ricalcati sulla trasmissione accademica dei saperi ma si esprimevano per assilli, “sopravvivenze”, rimanenze, “ritornanze” delle forme – cioè per non-saperi, per impensati, per inconsci del tempo».<sup>6</sup> Se per Didi-Huberman, come emerge da queste citazioni, il procedimento warburgiano vale in ultima analisi a far riemergere il rimosso storico, per Raulff la storia della “tradizione” georgiana all’indomani della morte del maestro nell’esilio svizzero è quella di una sintomatica «legendären Präsenz einer historischen Absenz», vale a dire «eine Geschichte nicht des Erscheinens, sondern des Erlöschens».<sup>7</sup> In questo inabissarsi di una presenza nel *continuum* storico, nel suo lento svanire che non implica però un semplice oblio, ma al contrario un rafforzamento dell’influenza, non occorre quindi vedere soltanto il profilo esemplare di Stefan George all’interno della letteratura e della cultura tedesche – per le quali varrebbe qui al limite anche solo la categoria eminentemente storico-letteraria e perfino giornalistica della riscoperta –, bensì un vero e proprio paradigma discorsivo che si ponga alla base del *principium individuationis* filosofico-concettuale per l’articolazione di una, o per meglio dire di molteplici storie della letteratura basate su un principio “fantasmale” – per riprendere la definizione di Didi-Huberman. In questo senso George non va considerato come un semplice elemento dentro una galleria tipologica e figurale, che magari scandisca esemplarmente la storia della letteratura tedesca (all’ingrosso, secondo la vecchia concezione della storia burkhardtiana e carlyliana, che tra l’altro anche lo stesso George e il suo *Kreis* seguono scrupolosamente: una storia ‘eroica’ della letteratura, insomma); bensì come un vero e proprio fantasma che, una volta scomparso dal pa-

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>7</sup> Ulrich Raulff, *Kreis ohne Meister*, cit., p. 12 e p. 14.



norama culturale e intellettuale contemporaneo, è destinato a imporre la sua presenza inquietante – perché fondata sull'apparizione improvvisa del *revenant* –, che a sua volta alimenta la “storia segreta” della cultura tedesca, con i suoi misteri, i suoi miti, i suoi improvvisi ritorni. Una storia fantasmale della letteratura si realizza, in altri termini, da un lato nella procedura ‘medianica’ di evocazione delle singole figure; dall'altro però, nella spettralità che esse portano con sé al loro apparire, che comporta una profonda attitudine, da parte della cultura tedesca, a interiorizzarne proprio questo carattere spettrale e perturbante. Esempio in tal senso il destino di un sintagma come “Germania segreta”, che tanta fortuna ebbe nel *Kreis* georgiano, come anche nel *Nachleben* del poeta (aspetto questo che costituisce la parte più stimolante e sorprendente del libro di Raulff); esso sembra cioè passare dalla evocazione magica di una *Pathosformel* (per usare un'altra felice formulazione warburgiana), come avviene proprio in George<sup>8</sup> e poi nella *Antrittsvorlesung* del giovane Kantorowicz dal titolo omonimo,<sup>9</sup> a una sua riproposizione spettrale, nella forma della frase che secondo alcuni Claus von Stauffenberg avrebbe urlato nella notte del 20 luglio 1944 dinanzi al plotone d'esecuzione che lo fucilava dopo il fallito attentato a Hitler, «es lebe unser geheimes Deutschland». <sup>10</sup> In tal senso, insomma, la formula della “Germania segreta”, oltre ad apparire come uno *slogan* dal grande e fascinoso successo,<sup>11</sup> riproduce *in nuce* tutte le variazioni del *Nachleben*, tra fantasmi e spettri; e con ciò ripropone tutta intera la sua dimensione mitogena, densa e sfaccettata

<sup>8</sup> Come è noto, *Geheimes Deutschland* è il titolo di una composizione contenuta nella raccolta *Das Neue Reich* del 1928 (ma la composizione è precedente).

<sup>9</sup> Cfr. Ernst Kantorowicz, *Das geheime Deutschland. Vorlesung, gehalten bei Wiederaufnahme der Lebrtätigkeit am 14. November 1933*, in «George-Jahrbuch», 3 (2000/2001), pp. 156-175.

<sup>10</sup> Cfr. Hans-Christof Kraus, *Das Geheime Deutschland. Zur Geschichte und Bedeutung einer Idee*, in «Historische Zeitschrift», 291 (2010), 2, pp. 385-417.

<sup>11</sup> Esempio di questa tendenza, che prende piede non solo, come è ovvio, in quegli strati della *Öffentlichkeit* di lingua tedesca interessati a rielaborare una “nuova mitologia tedesca” in termini più facilmente fruibili dal grande pubblico, ma anche nella ricerca accademica più avvertita, è il libro di Manfred Riedel, *Geheimes Deutschland. Stefan George und die Brüder Stauffenberg*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2006. L'autore aveva sottolineato del resto già la fortuna del termine con un interessante paradosso contro-



– e soprattutto ambigua, come ogni mito che si rispetti. Ogni (ri)apparizione fantasmatica è cioè per sua natura ambivalente, dal momento che si presta a molteplici e divergenti interpretazioni. In tal modo, a partire da una concezione mitogena della storia delle idee e della letteratura tedesche, si apre la via alla scommessa ermeneutica di stabilire una scienza del “fantasmale”, o del ‘fantasmatico’ che tenga conto delle sconessioni, delle fratture, delle elusioni che essa porta con sé, e con ciò schiudere nuove e finora impensate linee interpretative. Un’ermeneutica del fantasma, va da sé, implica necessariamente la riproposizione di un elemento intrinsecamente duale (in estrema sintesi: il *daimon* greco e la sua successiva reinterpretazione in senso diabolico), vale a dire l’indecidibile alternativa che in tal modo si apre circa la natura benigna o malvagia dell’apparizione. Tale dualità demonica costituisce una presenza costante nella letteratura tedesca.<sup>12</sup>

intuitivo, come racconta Thomas Karlauf nella sua recente biografia di George: in un’intervista, Riedel ha appunto sostenuto che, se l’attentato del 1944 a Hitler avesse avuto successo, oggi George sarebbe «der größte deutsche Dichter» (Thomas Karlauf, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, Pantheon, München 2007, p. 770). Del resto, anche il giovane Lukács, nel suo saggio dedicato a George, aveva cautamente profetizzato una possibile fortuna “popolare” del magistero poetico georgiano: «Un giorno, forse, anche da queste poesie, malgrado tutto, potranno nascere dei canti popolari» (György Lukács, *L’anima e le forme*, SE, Milano 1991, p. 129). Lo stesso Walter Benjamin, infine, nella prefazione inedita alla raccolta di lettere che egli in seguito intitolò *Deutsche Menschen*, del 1936, afferma al proposito: «Die Absicht dieser Reihe ist [...], das Antlitz eines “geheimen Deutschland”, das man heute so gerne hinter trüben Nebeln sucht, zu zeigen. Denn ein geheimes Deutschland gibt es wirklich. Nur daß dies sein Geheimsein nicht allein der Ausdruck seiner Innigkeit und Tiefe sondern – wenngleich in anderm Sinn – das Werk von Kräften ist, die, lärmend und brutal, ihm öffentliche Wirksamkeit verwehrt und zur geheimen es verurteilt haben» (Walter Benjamin, *Deutsche Briefe*, in *Gesammelte Werke*, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, vol. IV·2, p. 945. D’ora in poi indicato dalla sigla *GS* seguita dal numero del volume).

<sup>12</sup> Maestro incontestato di tale scienza del ‘fantasmatico’ è, per quanto riguarda gli studi in lingua italiana, Furio Jesi, sempre attento, oltre che a una euristicamente affascinante archeologia del mito, ai suoi corollari etico-politici: «Il demonismo è inevitabile per l’artista dell’età borghese solo se egli non rifiuta le colpe e i limiti della civiltà che lo circonda e se non vuole umilmente lasciar parlare la voce della natura, pur mantenendo lucida la propria coscienza morale» (Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ’900* [1967], Feltrinelli, Milano 1995, p. 36: un libro prezioso, che purtroppo non compie quanto dovrebbe un’analisi esaustiva ed esplicita del paradigma georgiano).



Quella che in tal modo va delineandosi è una storia del fatto letterario che è prima di tutto una storia di fascinazioni occulte, di segrete attrazioni e altrettanto inconfessate prese di distanza, tutta incardinata attorno a una galleria di “grandi spiriti” da cui non si può in alcun modo prescindere, né in positivo né in negativo, e nella quale la dimensione ‘fantasmatica’ – con tutto il suo portato perturbante e magico – assume un ruolo cardine. Qui si può trovare il piano più intimamente *literaturgeschichtlich* inerente alla *Pathosformel* delle “storie di fantasmi per adulti”: la capacità di credere ai propri miti e costruire la propria storia a partire da essi, evocando spiriti che volta a volta possono apparire come déi o come dèmoni. Il giovane Lukács, per esempio, in quella grande galleria figurale e tipologica che compone *L'anima e le forme*, ha descritto con grande efficacia questo meccanismo a proposito di Novalis, cioè dei primi romantici e del loro rapporto con Goethe: «Certo si potrebbe [...] esporre particolareggiatamente ciò che per ognuno di essi significò Goethe in ogni momento della loro vita. Si vedrebbero allora esultanti vittorie e mute tragedie, slanci possenti, temerarie avventure e peregrinazioni, e si udrebbero simultaneamente confusi in un unico rumore di battaglia i due gridi di guerra: verso di lui e oltre lui [*zu ihm hin und über ihn hinaus*]». <sup>13</sup> Per Stefan George e il suo *Kreis* funziona esattamente nello stesso modo (e il caso Kommerell lo dimostra *ad abundantiam*): <sup>14</sup> la presenza del maestro e del suo carisma è così invadente che non se ne può prescindere, dal momento che essa appare destinata a informare di sé tutto il paesaggio mentale in cui abita la vocazione poetica.

Si tratta allora, in altri termini, di riconoscere i tratti attraverso i quali si delinea una storia della letteratura ‘esemplare’ (basata sulla

<sup>13</sup> György Lukács, *L'anima e le forme*, cit., p. 77.

<sup>14</sup> Cfr. per esempio Matthias Weichelt, *Gewaltsame Horizontbildungen. Max Kommerells lyriktheoretischer Ansatz und die Krisen der Moderne*, Winter, Heidelberg 2006, che mostra in maniera assai convincente come Kommerell, nonostante il distacco da George, mantenga sostanzialmente intatti gli orizzonti teorici e poetologici che ne informavano la partecipazione al *Kreis*. Una prospettiva interessante su Kommerell e il suo *opus magnum* la offre anche Maurizio Pirro in «Die entzauberte Tradition». *Max Kommerell e il modello ermeneutico georgiano*, in «Studi Germanici» (n.s.), XL (2002), 1, pp. 67-99.



forza numinosa dell'*exemplum*, concepita cioè nella sua dualità inestirpabile); proprio nel senso in cui Walter Benjamin la tratteggiava polemicamente, parlando di quella idea di storia della letteratura propugnata da George e dal suo *Kreis*: «L'ideale di questo tipo di ricerca sarebbe la distribuzione dell'intera letteratura tedesca in boschetti sacri che accolgono i templi di poeti senza tempo». <sup>15</sup> Non si potrebbe dir meglio: non solo per il portato neoclassicista della metafora, che ben si attaglia alla prestazione intellettuale georgiana, ma anche per le implicazioni 'mitogene' che essa porta con sé. In questa immagine infatti il poeta appare al pubblico dei fedeli come un'epifania senza tempo, in cui non solo ne va della sua dimensione sacrale e per così dire olimpica, ma anche di quella demonica e perturbante – già implicita del resto nella figura del "boschetto sacro", luogo epifanico *par excellence* del mito in tutte le sue sfumature. In tal modo, la raffigurazione di una *Literaturgeschichte* 'esemplare', in cui il mito ritrova un domicilio nella poesia, finisce per ribaltarsi nel suo doppio inquietante, nel mito funzionale esclusivamente a se stesso e alla propria logica costitutivamente ambivalente. In questa epifania, non a caso, il boschetto sacro finisce per assumere i tratti della foresta incantata, in cui il mito vive nell'indifferenziato, e Apollo e Baldur finiscono per stabilire in gran segreto un legame. <sup>16</sup> In tale foresta incantata del mito il poeta, supremo amministratore delle tradizioni classiche e germaniche, sacerdote e dio al contempo, assume il compito di officiare il culto sacro del proprio magistero; e lo fa in una forma che si potrebbe definire "teocratica" – perché abolisce qualsiasi distanza e qualsiasi forma di mediazione sacerdotale con il divino, istituendo un'autoperformatività assolutamente chiusa, che poggia sulla propria esclusiva e autolegittimantesi *auctoritas*, e in cui Apollo e Baldur fini-

<sup>15</sup> Walter Benjamin, *Storia della letteratura e scienza della letteratura* [1931], in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino 2002, p. 401.

<sup>16</sup> Il riferimento va qui a un famoso distico georgiano: «Apollo lehnt geheim / An Baldur», contenuto nel lungo componimento *Der Krieg* (Stefan George, *Das neue Reich*, Bondi, Berlin 1928, p. 34). Un utile e stimolante regesto circa questi aspetti riguardanti una "patologia" tedesca della foresta in quanto *facies hyppocratica* della tradizione irrigidita e 'pericolosa', è offerto da Flavio Cuniberto, *La foresta incantata. Patologia della Germania moderna*, Quodlibet, Macerata 2010.



scono appunto per diventare mere funzioni liturgiche di un dispositivo poetico-performativo perfettamente autosufficiente.<sup>17</sup>

### Solitudine e comunità. Walter Benjamin legge Stefan George

Il mito di George si ripropone così con i tratti dunque di una *Gespensstergeschichte*, nella quale si riflette anche la *Geistesgeschichte* tedesca della prima metà del XX secolo con tutte le sue direttrici politiche, storico-letterarie, religiose e simboliche, e che si incrocia in maniera assai significativa con l'altra *Gespensstergeschichte* che attraversa quegli stessi anni: quella dell'ebraismo tedesco, e in particolare delle “sette ebraiche” – per riprendere l'ironica e tesa formulazione scholemiana già citata. Se, insomma, per Scholem il *Warburg-Kreis*, la *Frankfurter Schule* e il gruppo di “maghi metafisici” raccolti intorno a Oskar Goldberg<sup>18</sup> possono configurarsi come delle costruzioni intellettuali che confermano il carattere “occulto” che contraddistingue la sociologia

<sup>17</sup> Maurizio Pirro, nel suo qui fondamentale studio *Come corda troppo tesa. Stile e ideologia in Stefan George*, Quodlibet, Macerata 2011, definisce infatti «uno spregiudicato esercizio di tautologia» il magistero poetico georgiano: «La capacità formativa del poeta e l'incisività del programma intellettuale del gruppo non trovano alcun fondamento in un principio esterno, ma si giustificano – intensificandosi ulteriormente – attraverso la pura e semplice evidenza di una rappresentazione simbolica generata da quella stessa capacità formativa» (p. 179). Pirro coglie e sviluppa così una feconda intuizione di Wolfgang Braungart, che nel suo *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*, Niemeyer, Tübingen 1997, considera estetismo e simbolismo “movimenti europei” esemplari della *Jahrhundertwende*, fondati su precisi processi di ritualizzazione di letteratura e arte: «Kunst ist im l'art pour l'art das Unerreichbare, unfasslich Höchste, das als Mysterium Forme der Zelebrierung braucht, weil es nur in diesen Formen da ist und erfahrbar wird» (p. 12). In tal senso, dunque, il “mito” georgiano si articola più concretamente nel rituale e nella liturgia, traducendo *in literariis* lo “splendore” della forma cattolica e della “vera presenza” del simbolo che in essa ha luogo.

<sup>18</sup> Il filosofo e storico della religione Oskar Goldberg (1885-1953), oltre che essere autore di singolari opere, a metà tra ricostruzione storico-religiosa, saggio filosofico e presa di posizione mistico-occultistica, esercitò una notevole influenza nell'ambiente espressionistico berlinese, con la fondazione di una *philosophische Gruppe* sotto il segno del suo controverso magistero, ma che destò interesse in diversi intellettuali weimariani, da Thomas Mann a Walter Benjamin, da Alfred Döblin a Robert Musil. Su Goldberg cfr. Manfred Voigts, *Oskar Goldberg - Der mythische Religionswissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*, Agora, Berlin 1992.





degli intellettuali e del campo culturale tedesco che si articola nella prima metà del XX secolo, ciò significa – per quel che riguarda George e il suo *Kreis* – che tale dispositivo filosofico, storico e simbolico riappare qui potenziato, da un lato grazie alle caratteristiche carismatico-elettive del cenacolo georgiano, dall'altro a quelle specifiche del profilo intellettuale degli ebrei tedeschi. Senza entrare qui nell'ambito concettuale assai vasto e problematico del rapporto tra ebraismo ed elemento tedesco in campo culturale, letterario e teorico, basti qui limitare lo sguardo all'elemento ebraico presente nel cenacolo georgiano,<sup>19</sup> e, più in particolare, al rapporto che con esso ha intessuto Walter Benjamin. Ciò perché tale relazione si costituisce come vero e proprio laboratorio esemplare in cui precipitano i singoli elementi poetici e politici che lo compongono (ebraismo, germanesimo, cultura, politica, ruolo del poeta e del critico), dando luogo a nuove formazioni tutte da decifrare. Oltre a essere stato in gioventù spiritualmente vicino a George e al suo magistero poetico, Benjamin è stato infatti uno dei suoi più accesi critici, senza per questo scadere nel facile disprezzo della distanza, ma anzi conservando sempre una certa *pietas* nei confronti di una esperienza ormai lontana nel tempo, e tuttavia percepita

<sup>19</sup> All'interno del *Kreis* i membri di maggior spicco che avevano radici ebraiche erano Friedrich Gundolf (il cui vero nome era in realtà Gundelfinger), Karl Wolfskehl, forse il più avvertito in materia di rapporti ebraico-tedeschi, e lo storico Ernst Kantorowicz, autore nel 1927 di una famosa monografia dedicata all'imperatore Federico II Hohenstaufen, uscita per i tipi scientifici del Bondi Verlag (che era, è bene ricordarlo, l'editore ufficiale di George e dei suoi scritti, e che pubblicava in serie separata – provvista del famoso sigillo tipografico della svastica – diverse monografie scientifiche, tra cui tutti i libri di Gundolf, dedicati tra l'altro a Goethe, a Shakespeare, allo stesso George – come si vedrà – o quelli di Wolters; il *Nietzsche* di Ernst Bertram o il *Dichter als Führer* di Kommerell). Sulla presenza ebraica nel *Kreis* georgiano cfr. soprattutto: Geret Luhr, *Ästhetische Kritik der Moderne. Über das Verhältnis Walter Benjamins und der jüdischen Intelligenz zu Stefan George*, TransMit, Marburg 2002; Johannes Fried, „George und seine Juden“, in «Trumah», 18 (2009), pp. 132-159; Peter Trawny, „Seltsamens Wandern zum Rhein vom Nil“ – Bemerkungen zum deutsch-jüdischen Gespräch des George-Kreises im Spiegel von Alexander Stauffenbergs ‚Der Tod des Meisters‘, in *Stefan George. Dichtung - Ethos - Staat. Denkbilder für ein geheimes europäisches Deutschland*, a cura di Bruno Pieger e Bertram Schefold, Verlag für Berlin-Brandenburg, Berlin 2010, pp. 189-203; „Verkannte brüder“? *Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, a cura di Gert Mattenklott, Michael Philippe e Julius H. Schoeps, Olms, Hildesheim-New York 2001.



come ‘essenziale’ nelle sue linee intellettuali e culturali. Gert Mattenklott, che nel 2005 ha deciso di far confluire in un breve ma denso articolo i suoi due principali filoni di ricerca e di ispirazione – Stefan George e Walter Benjamin –, affrontando la lettura benjaminiana (e adorniana) del poeta renano, definisce così il rapporto tra Benjamin e George: «Benjamins Verhältnis zu George ist leidenschaftlich ambivalent nach beiden Richtungen, und wie sehr er den Dichter des Symbolismus, vor allem den im Jahr der Seele, den Übersetzer Dantes und Baudelaires verehrt, so entschieden ist seine Ablehnung gegenüber dem meisten danach».<sup>20</sup> E, tuttavia, anche la distinzione che percorre questo saggio di Mattenklott, tra un Benjamin ammiratore delle virtù traduttive di George<sup>21</sup> e spregiatore un po’ di tutto il resto, va rivista

<sup>20</sup> Gert Mattenklott, *Walter Benjamin und Theodor W. Adorno über George*, in *Wissenschaftler im George-Kreis*, a cura di Bernhard Böschenstein, Jürgen Egyptien, Bertram Schefold *et al.*, de Gruyter, Berlin 2005, pp. 277-290 (qui p. 281). Sul rapporto di Benjamin con George agisce anche a livello critico e bibliografico una sorta di “mitologia”, che porta a considerare sotto un alone leggendario tale relazione intellettuale – e che si esplica, tra l’altro, nella sostanziale rimozione dell’interesse di Benjamin per George. In ciò, in fondo, tale leggenda è perfettamente rispondente al dispositivo filosofico-storico della *Gespensstergeschichte* che informa di sé la storia intellettuale tedesca, anche quella postbellica – come insegna esemplarmente il libro di Raulff. Cfr. in part.: Geret Luhr, *Ästhetische Kritik der Moderne*, cit.; Marion Picker, 1914. »Wie George in mein Leben hineinwirkte« – *Walter Benjamin*, in «Text + Kritik», Heft 168: Stefan George, pp. 60-75; Daniel Weidner, *Geschlagener Prophet und tröstender Spielmann: Stefan George, gelesen von Walter Benjamin*, in «Zeitschrift für Germanistik» (N.F.), VIII (1998), 1, pp. 145-152; Michael Rumpf, *Faszination und Distanz: Zu Benjamins George-Rezeption*, in *Elite und Erlösung. Zu antidemokratischen Lektüren Walter Benjamins*, Junghans, Cuxhaven 1997, pp. 31-65; Emmanuel Levaufre, «Donner leur physionomie aux dates». *Benjamin et le Cercle de George*, in *Walter Benjamin, le critique européen*, a cura di Heinz Wismann e Patricia Lavelle, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2010, pp. 141-169; Peter-André Alt, „Gegenspieler des Propheten“. *Walter Benjamin und Stefan George*, in *global benjamin*, a cura di Klaus Garber, Fink, München 1999, pp. 891-906.

<sup>21</sup> Che pure riconosceva ampiamente e senza riserve – se è vero quel che racconta Scholem nelle sue memorie dell’amico. Il 15 agosto 1915 il futuro massimo esperto della mistica ebraica si trovava in visita da Benjamin, che «desse quattro poesie tratte dalle *Fleurs du mal*, prima nella sua traduzione, poi in quella di George. Leggeva molto bene, pur non seguendo la maniera dei discepoli di George. In tutti e quattro i casi – aggiunge Scholem – presi la sua versione per quella di George, e in due fui certo che la sua fosse la migliore» (Gershom Scholem, *Walter Benjamin - storia di un’amicizia*, Adelphi, Milano 1992, p. 33). Una bella testimonianza della capacità mimetica – che si esplicava al suo meglio nella dimensione *orale* – della lettura benjaminiana di George.



alla luce del fatto – per fare solo un esempio – che, ancora nel luglio 1933, e sia pure in una lettera a Julia Radt che sfiora consapevolmente i suoi *privatissima*, Benjamin – parlando all’amica scultrice<sup>22</sup> delle sue opere più recenti, tra cui il suo articolo dedicato a George – dice esplicitamente:

*L’Infanzia berlinese*, di cui purtroppo tu hai capito così poco e in cui c’è invece tanto da capire, si arricchisce di pochi ma importanti pezzi. Un saggio su Stefan George [...] dice ciò che in nome dei miei più intimi amici io dovevo dire in questa occasione. Penso che lo avrai visto. Ma non oso quasi sperare che i pensieri nei quali un giorno ci siamo incontrati, siano stati da noi maturati nella medesima esperienza.<sup>23</sup>

“Stefan George” appare dunque, nella folta galleria allegorica che attraversa il pensiero di Benjamin, come l’emblema più nascosto e più prezioso, che attinge alla sfera più intima delle relazioni personali e affettive – nel *medium* della gioventù, va ricordato –, che per un personaggio tanto riservato come il filosofo berlinese assume un profilo ancor più rilevante. Il saggio cui Benjamin fa riferimento nella lettera aveva preso il titolo di *Rückblick auf Stefan George*, un breve saggio uscito sulla prestigiosa «Frankfurter Zeitung» del 12 luglio di quell’anno, in cui Benjamin prendeva posizione circa un volume di Willi Koch su Stefan George, che gli fornì lo spunto per il malinconico – e profondamente significativo – *incipit*:

<sup>22</sup> Julia Cohn, sorella dell’amico di gioventù di Benjamin Alfred, appartiene alla più ristretta cerchia di conoscenze amicali del filosofo berlinese, che rimonta in questo caso al 1912. Julia Cohn, in seguito Radt dal nome del marito Fritz sposato nel 1925, ebbe per esempio un ruolo “segreto” nella stesura del saggio di Walter Benjamin dedicato alle *Wahlverwandschaften* goethiane. Su Julia Cohn cfr. almeno le brevi annotazioni di Gershom Scholem contenute sia nel suo *Walter Benjamin - storia di un’amicizia*, cit., p. 148ss., che in *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1978, pp. 42-43; e di Bernd Witte, *Walter Benjamin - Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, Metzler, Stuttgart 1976, in part. pp. 61-64.

<sup>23</sup> Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 239 (si tratta di una lettera senza data, ma recante il timbro postale del 24 luglio 1933).



Stefan George tace da anni. Nel frattempo abbiamo imparato a riconoscere meglio la sua voce. Riconosciamo la sua natura profetica. Ciò non significa che George abbia previsto l'accadere storico, o ancor meno, le sue connessioni. Ciò è proprio del politico, non del profeta. La profezia è un avvenimento che ha luogo nel mondo morale.<sup>24</sup>

A Scholem qualche settimana prima Benjamin aveva scritto proprio a proposito di George: «Due volumi inviati perché io li recensisca mi pongono nella deplorabile situazione obbligata di parlare ora, e davanti a un pubblico tedesco, di Stefan George. Penso comunque di aver compreso quanto segue: ammesso che Dio abbia mai colpito un profeta avverandone la profezia, ciò è accaduto nel caso di George».<sup>25</sup> In fondo, il rapporto che Benjamin ha tenuto con George – per tutto il corso della sua vita, è bene sottolinearlo<sup>26</sup> – appare contenuto entro l'ellisse che la lettera a Julia Radt e quella di poco precedente a Scholem in tal modo disegnano: una profonda e malinconica empatia da un lato, un'ironica presa di distanza dall'altro. E non è un caso che qui l'empatia malinconica e la caustica ironia corrispondano a due posizioni intellettuali precise – una privata e sentimentale, l'altra pubblica e critica. Benjamin, in altri termini, pare intendere la posizione di George – e, con ciò, la propria – rispetto al campo culturale

<sup>24</sup> Walter Benjamin, *Sguardo retrospettivo su Stefan George. A proposito di un nuovo studio sul poeta* [1933], in *Opere complete V: Scritti 1932-1933*, Einaudi, Torino 2003, p. 487.

<sup>25</sup> Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 232 (lettera del 16.6.1933). I due libri cui fa riferimento Benjamin nella lettera sono da un lato quello di Willi Koch già citato, da cui prende spunto l'articolo (Willi Koch, *Stefan George, Weltbild, Naturbild, Menschenbild*, Max Niemeyer, Halle-Saale 1933), dall'altro il libro di Eduard Lachmann, *Die ersten Bücher Stefan Georges. Eine Annäherung an das Werk*, Bondi, Berlin 1933 (cfr. le *Anmerkungen* alla lettera in Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. IV: 1931-1934, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, p. 239).

<sup>26</sup> Si pensi che, ancora nel maggio del 1940, in una lettera ad Adorno che affronta il carteggio George-Hofmannsthal alla luce del saggio dell'amico, che uscirà immediatamente dopo il suicidio di Benjamin (cfr. Theodor W. Adorno, *George e Hofmannsthal. A proposito del carteggio (1891-1906)*, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, pp. 189-232), Benjamin sostiene: «Questo compito ingrato e poco consoni ai tempi: un "salvataggio" di George, Lei lo ha assolto nel modo più convincente possibile e, come doveva essere, nel modo meno importuno» (Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 403).



tedesco come profondamente scissa in una dimensione intima e una pubblica tra loro tendenzialmente contrapposte; quasi che il posto di George nelle lettere tedesche, anche in quelle post-'33, vada compreso solo in un complesso spazio tensionale che si situa tra sommovimenti del cuore e movimenti di piazza. Questo non solo per l'ovvio motivo – già accennato tra le righe nella lettera ad Adorno – di una necessaria *Rettung* di George dal tentativo nazionalsocialista di farlo diventare poeta di regime<sup>27</sup> – ma anche per segnalare una recezione assai particolare, che per Benjamin si attua esclusivamente nel *medium* dell'interiorità poetica, «in nome dei miei più intimi amici». E chi fossero questi intimi amici citati in forma ellittica nella lettera, e in che senso per Benjamin George valga come profeta, sfortunato sul piano dell'attualità politica ma evidentemente efficace su quello etico-morale, lo si capisce ancor meglio a partire da un episodio citato sempre da Benjamin pochi anni prima, nel 1928, quando la «Literarische Welt» aveva chiesto a diversi scrittori e intellettuali – tra i quali Brecht e Buber, Rosenzweig e Stefan Zweig – del significato che per loro aveva avuto la figura del poeta in occasione del suo sessantesimo compleanno.<sup>28</sup> Da Benjamin la rivista aveva ricevuto una breve ma assai densa risposta, nella quale si raccontava fra l'altro:

Mi sforzo [...] di richiamare alla memoria come George è entrato nella mia vita. Devo subito premettere: non vi è entrato di persona. Sì, l'ho visto, l'ho perfino ascoltato. Non mi sembrava troppo aspettare per ore, leggendo su una panchina del parco del castello di Hei-

<sup>27</sup> Così il ministro nazionalsocialista Bernhard Rust commemora il poeta all'indomani della sua morte: «Mit Stefan George ist nicht nur einer der größten Dichter unseres Volkes dahingegangen, sondern auch einer der geistigen Wegbereiter und Kündler des neuen Deutschland» (cit. in Michael Petrow, *Der Dichter als Führer? Zur Wirkung Stefan Georges im „Dritten Reich“*, Tectum, Marburg 1995, p. 38).

<sup>28</sup> Così scrive infatti la redazione della rivista: «Wir bitten Sie, sich an dieser Plebiszit [circa il presunto ruolo del poeta nella *Geistesgeschichte* tedesca] zu beteiligen durch eine kurze autobiographische Notiz, in welcher Sie darstellen, welche Rolle Stefan George in Ihrer inneren Entwicklung spielt. Wir werden Äußerungen jeder Art, positive wie ablehnende, veröffentlichen» (cit. nelle *Anmerkungen* dei curatori, in Walter Benjamin, *GS II-3*, p. 1429).



delberg, l'istante in cui sarebbe passato. Un giorno arrivò lentamente, parlando a un accompagnatore più giovane. A volte l'ho trovato anche seduto su una panchina nel cortile del castello.<sup>29</sup>

Un'immagine assolutamente letteraria, anche al di là della sua effettiva coerenza biografica (di Benjamin il soggiorno a Heidelberg risale al 1921,<sup>30</sup> l'anno prima cioè a quello in cui George decise di trasferirsi a Marburg),<sup>31</sup> che mostra una sintonia scenografica con quattro versi georgiani, tratti da una raccolta tra le più amate da Benjamin, *das Jahr der Seele*: «Wir suchen nach dem schattenfreien bänken / Dort wo uns niemals fremde stimmen scheuchten · / In träumen unsre arme sich verschränken · / Wir laben uns am langen milden leuchten».<sup>32</sup> L'impressione si rafforza se si tiene presente che, a margine di quel breve scritto per la «Literarische Welt», si sono ritrovati anche degli appunti di pugno del filosofo berlinese riguardanti *Figuren* e *Gedichte* evocative del poeta, e ancor più della cerchia di amici di Benjamin. Il testo inizia infatti con un elenco assai significativo: «Fritz Heinle, Wolf Heinle, Rika Seligson, W. S[imon] Guttmann, [Ferdinand] Cohrs, [Friedrich] Podszus, Julia Cohn»,<sup>33</sup> seguito da una lista di poesie georgiane, tratte proprio dalla raccolta *Das Jahr der Seele*, cui Benjamin abbina dei nomi tra parentesi, in trasparente riferimento alla lista di “figure” che precede questo secondo elenco: «Ihr tratet zu dem herde (Dora) Gemahnt dich noch (Fritz) Es lacht in dem steigenden Jahr dir (Rika) Der Täter (Guttmann) Uns die durch viele Jahre (Walter) Wir werden noch einmal zum lande fliegen (Walter)».<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Walter Benjamin, [*A proposito di Stefan George*] [1928], in *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 1993, pp. 137-140 (qui p. 137).

<sup>30</sup> Cfr. Peter-André Alt, „Gegenspieler des Propheten“, cit., p. 891.

<sup>31</sup> Cfr. Thomas Karlauf, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, cit., p. 532.

<sup>32</sup> Stefan George, *Das Jahr der Seele*, Bondi, Berlin 1939, p. 15. Qui la trad. di Giorgio Manacorda: «Cerchiamo le panchine senza l'ombra / Dove voci straniere non ci turbino / E le braccia si intrecciano nei sogni / Della tenera luce della sera» (Stefan George, *L'anno dell'anima*, SE, Milano 1986, p. 17).

<sup>33</sup> Walter Benjamin, *Figuren für Notiz über George*, in *GS II-3*, p. 1430.

<sup>34</sup> *Ibidem*. Si intendono qui i seguenti componimenti di George: *Ihr tratet zu dem herde Gemahnt dich noch* e *Es lacht in dem steigenden jahr dir*, tutti tratti da Stefan George, *Das Jahr der Seele*, cit., rispettivamente p. 118, p. 40 e p. 93; di *Der Täter* e *Uns die durch viele jahre*



Benjamin sottolinea così, in un appunto preparatorio privato, ciò che innerva anche il suo intervento pubblico, e cioè la strettissima interconnessione istituita, dentro la stessa esistenza del filosofo e critico, tra le poesie di George e le figure amicali della sua cerchia. E infatti nella risposta alla «Literarische Welt» aggiunge come, in fondo, l'impressione che in lui agiva a partire dalla figura di George non aveva avuto bisogno di aspettarne l'apparizione nel cortile del castello di Heidelberg: «Tutto questo avveniva quando la scossa decisiva [*die entscheidende Erschütterung*] della sua opera mi aveva già raggiunto da un pezzo»;<sup>35</sup> ed era una “scossa” non originata esclusivamente dalla lettura delle poesie, «ma sempre solo da quelle poesie che in certi momenti decisivi sentivo sulla bocca dei miei compagni di allora, e un paio di volte sulla mia stessa bocca. Legato a quei compagni – dei quali oggi nessuno è più vivo – non dalle sue poesie, ma piuttosto da una forza della quale parlerò un giorno».<sup>36</sup> Quale fosse questa forza, risulta chiaro dal prosieguo del testo: quella della gioventù. «Se il privilegio e l'indicibile fortuna della gioventù – prosegue infatti Benjamin – consiste nel legittimarsi in versi, nel poter lottare e amare in versi, noi dobbiamo quell'esperienza ai tre libri di George [scil. *Das Jahr der Seele*, *Der Teppich des Lebens* e *Die Bücher der Hirten*], dei quali lo *Jahr der Seele* è il cuore».<sup>37</sup> In tal modo si precisano natura e forme di questa *entscheidende Erschütterung*: una scossa che agisce sin nelle fondamenta dell'interiorità, ma non nel senso di una illumina-

*zum triumphe*, in Stefan George, *Der Teppich des Lebens und die Lieder vom Traum und Tod*, Bondi, Berlin 1932, p. 49 e p. 35; e di *Wir werden noch einmal zum lande fliegen*, in Stefan George, *Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte · der Sagen und Sänge und der hängenden Gärten*, Bondi, Berlin 1930, p. 87. Le attribuzioni delle singole poesie alle persone conosciute da Benjamin sono facilmente scioglibili in: Dora Kellner, che nel 1917 era diventata sua moglie, Fritz Heinle, il poeta suo amico di cui si parlerà, Rika Seligson, la compagna di questi, e Wilhelm Simon Guttman, artista dell'avanguardia espressionista e futuro direttore di un'importante agenzia fotografica.

<sup>35</sup> Walter Benjamin, [*A proposito di Stefan George*], cit., p. 137.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*. Non privo di significato è il fatto che, nella versione autografa di questo testo in possesso di Scholem, si trova aggiunta, dopo il “Wir” di questa citazione, una interessante parentesi che poi Benjamin ha soppresso nell'edizione a stampa: «(die wenigen namenlosen für die ich hier spreche)» (in GS II·3, p. 1431).



zione epifanica, quanto piuttosto in quello di una dolorosa rinuncia. È la rinuncia che è anche alla base di una famosa lettera, che Benjamin spedisce il 4 agosto 1913 a Carla Seligson, sorella di quella Rika, compagna di Fritz Heinle (il vero centro segreto delle riflessioni del Benjamin di questi anni), citata negli appunti alla risposta alla «Literarische Welt». In questa lettera, dunque, Benjamin argomenta:

Per quanto mi sia difficile, devo ora rispondere ancora a ciò che Lei scrive sulla forma della nuova giovanilità [...]. Ma, anzitutto: una nuova giovanilità, quale noi la vogliamo, renderà il singolo meno solo? [...] Credo che abbiamo il diritto di chiedere: dove sono quelli che oggi sono soli? Anche nella solitudine, può portare soltanto un'idea e una comunione nell'idea. È vero, credo persino che solo può essere solo un uomo che ha fatto propria l'idea [...]; quest'ultimo deve essere solo, credo. Credo che solo nella comunione, e nella più intima comunione dei credenti [*in der innigsten Gemeinschaft der Gläubigen*] un uomo possa essere veramente solo: in una solitudine in cui il suo Io si leva contro l'idea, per pervenire a se stesso.<sup>38</sup>

In tal modo si delinea in maniera molto nitida il modo in cui il giovane Benjamin – influenzato in questo, tra gli altri, appunto da Stefan George – porta alla rappresentazione una *Gemeinschaft* che non sia semplicemente una struttura “organica” basata sulla mistica elettività dei singoli e sulla loro sussunzione in un principio unitario, insomma una struttura da contrapporre in ogni suo tratto alla *Gesellschaft* “sintetica”,<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 15.

<sup>39</sup> Il riferimento qui va ovviamente alla famosa antitesi sociologica istituita da Ferdinand Tönnies nella sua opera capitale *Gemeinschaft und Gesellschaft*, pubblicata in prima edizione nel 1887 e dall'ampio e articolato successo. Valga qui, come riferimento esemplare, il seguente passo esplicativo: «Ogni rapporto della comunità costituisce nella disposizione, cioè nel nucleo della sua essenza, un “io” superiore e più generale, come la specie o l'idea dalla quale i singoli io (o “capi”, come possiamo dire con espressione più facile) derivano se stessi e la loro libertà. Invece ogni rapporto sociale rappresenta l'inizio e la possibilità di una persona artificiale ad esso preposta, che disponga di un certo ammontare di forze o di mezzi; e quindi rappresenta anche la società in sé, concepita come un tutto capace di azione» (Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Ed. di Comunità, Milano 1979, p. 223).





quanto piuttosto una concentrazione spirituale di credenti nelle virtù della solitudine, di giovani spiriti rinuncianti sia all'ingresso nella *Gesellschaft* degli adulti, sia alla costruzione di una separata *Gemeinschaft*.<sup>40</sup>

## Entrare nei boschi: Walter Benjamin, Fritz Heinle e la *Jugendbewegung*

Proviamo dunque a riassumere: Walter Benjamin per tutto il corso della sua vita ha dapprima praticato, e poi rammemorato, sempre con malinconico affetto e partecipazione verso quegli anni giovanili, una prassi culturale e poetica sempre legata a una profonda istanza comunitaria (tanto profonda da risultare quasi inavvertibile), in cui continuamente riemerge impercettibile quella compresenza di

<sup>40</sup> Centrale in questo senso è il saggio giovanile *Das Leben der Studenten*, del 1914-1915, in cui Benjamin riassume le sue opinioni in merito alla *Jugendbewegung*, di cui aveva fatto parte militando nei suoi settori più liberali (specie nei confronti degli ebrei e delle donne). Secondo lui il compito rivoluzionario della nuova gioventù consiste nel «fondare una comunità di uomini conoscenti [*eine Gemeinschaft von Erkennenden*], al posto della corporazione di funzionari e laureati» (Walter Benjamin, *La vita degli studenti*, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, p. 138); una *Gemeinschaft* che è costituita «di uomini che creano [*schöpferischer Menschen*]», e che «eleva ogni specie di studio accademico al livello dell'universalità: nella forma della filosofia» (*ivi*, p. 144), ma che non si articola in una sua strutturazione organica comunitaria: «C'è una gioventù casta e discreta [*keusche und verzichtende Jugend*] che è colma di reverenza verso coloro che le subentrano [*Nachfolgenden*]» (*ivi*, p. 149, trad. mod.). Tale gioventù *keusch* e *verzichtend* – due aggettivi palesemente georgiani, rafforzati anche dalla citazione immediatamente seguente della poesia “H. H.” (cioè Hugo von Hofmannsthal) contenuta in *Das Jahr der Seele* – costituisce il nucleo di una comunità che in questo senso non rappresenta in alcun modo un'aspirazione a un raggruppamento diverso da quelli dominanti e legato a essi dalla medesima aspirazione collettiva, bensì semmai una “anti-comunità” segnata dalla solitudine, dalla rinuncia, in ultima analisi dalla morte – mai concepita come fine di tutte le cose, ma come sigillo di un'esistenza connotata in senso ‘religioso’, esemplificata sulla figura dei *Nachfolgenden*. Bene riassume in proposito Peter-André Alt: «Benjamins Plädoyer für die Ausbildung wissenschaftlicher Eliten im Zeichen erneuerter wissenschaftlicher Disziplin deckt sich durchaus mit der exklusiven Programmatik des George-Kreises und deren asketischen Ansprüchen» (Peter-André Alt, „*Gegenspieler des Propheten*“, cit., p. 894). Sul giovane Benjamin nella *Jugendbewegung*, sui suoi rapporti e sul suo concetto di *Gemeinschaft* più in generale cfr. tra gli altri Marino Pulliero, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, Bayard, Paris 2005.



«Intimität und Versinnlichung» che secondo il giovane Lukács caratterizza la lirica georgiana.<sup>41</sup> Tale compresenza di sfera interiore e tangibilità sensoriale nel mondo poetico di George comporta infatti per Lukács la presenza di

qualcosa di profondamente aristocratico [...], qualcosa che tiene lontana ogni banalità rumorosa, ogni facile sospiro e ogni moto dell'animo gratuito; lo tiene lontano con uno sguardo impercettibile, con un gesto della mano non eseguito, ma soltanto preparato. La lirica di George è quasi priva di lamenti: essa guarda in faccia la vita con calma, ma sempre intrepidamente, sempre con la testa alta.<sup>42</sup>

Insomma: l'*habitus* aristocratico del poeta, che si nutre di una sprezzatura che, beninteso, non è solo stilistica, ma prima di tutto esistenziale, serve senza dubbio a rimarcare la distanza abissale tra il suo mondo e quello della quotidianità borghese, ma anche a sottolineare il portato per così dire eroico in un senso nichilista della sua poesia. È proprio questa dimensione aristocratico-spirituale – ma anche eroico-nichilista – quella che maggiormente attrae Benjamin, il quale peraltro non condivide con George né la dimensione comunitaria e iniziatica, che si accentua e si radicalizza con il passare

<sup>41</sup> «Intimità e materializzazione: questa antinomia è la versione in termini di tecnica del problema spirituale della vicinanza e della lontananza» (György Lukács, *L'anima e le forme*, cit., p. 137). L'originale tedesco in realtà suona: «Intimität und Versinnlichung: dieser Gegensatz ist die technische Wendung des seelischen Problems der Nähe und der Ferne» (György Lukács, *Die Seele und die Formen*, Fleischel, Berlin 1911, p. 189), frase che presenta una notevole densità concettuale e terminologica, che la traduzione italiana proposta non rende appieno.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 141. Commenta al proposito Cacciari: «La rassegnazione è perfetta. E soltanto sull'*Entsagung* perfetta può definirsi la norma di quella distanza, di quella differenza radicale, che pone ogni "materia" come formulabile, permettendone così la trasformazione. Effettuale è la nostra parola, allorché essa sappia mostrare l'infinito carico di silenzio che l'accompagna, e non l'"aura" dei suoi valori, dei suoi tempi perduti, o delle sue utopie» (Massimo Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 149). *Entsagung* dice qui in termini georgiani – e schönbergiani, nell'interpretazione del filosofo veneziano – lo stesso che afferma il *Verzicht* nelle parole del giovane Benjamin.



degli anni,<sup>43</sup> né l'attitudine "eroica" alla *Selbststilisierung* come poetavate e profeta. Benjamin privilegia invece quell'*intentio* ascetica che abita le raccolte georgiane lette con maggiore empatia, in particolare *Das Jahr der Seele*; *intentio* ascetica sia nella rarefazione gestuale e visuale, sia nella cura linguistica e simbolica, che ritroviamo entrambe anche nei sonetti benjaminiani che ci sono giunti.<sup>44</sup> Non si tratta dunque, per Benjamin, di promuovere il circolo pedagogico-teologico *Führer-Gefolgschaft* attraverso il *medium* sacrale dell'annuncio poetico, tantomeno di propagandare un sapere iniziatico che si irraggi poi in qualche modo su una società confusa e priva di indirizzi; quanto piuttosto di sviluppare «die Idee der dialogischen Gemeinschaft sub specie aeternitatis als Kern des wissenschaftlichen Lebens».<sup>45</sup> Una idea che corrisponde appunto ai due poli intorno ai quali Benjamin organizza la sua articolazione di un discorso culturale complessivo a partire da George: una comunità dialogica – perché paradossalmente basata sul franco riconoscimento del valore euristico e "sociabile" della solitudine – e un'idea di vita sussunta sotto il segno della morte e della caducità (senza che questo aspetto decada in una compiuta e conclusa *meditatio mortis*). Tale comunità dialogica deve realizzarsi per tramite di una feconda produttività filosofica, che si attua anzitutto nella consapevolezza quasi religiosa della sua necessità intrinseca.

Proprio perché, dunque, Benjamin 'salva' di George questi aspetti – solitudine del sapiente e presenza della morte, entrambi nel *medium* della *Wissenschaft* – destinati a fondare in tal modo una prospettiva radicalmente nuova in termini comunitari, che la successiva presa di distanza benjaminiana da quel mondo non si traduce in un semplice

<sup>43</sup> «La strutturazione del *Kreis* secondo severi ordini gerarchici e alla luce di una complessa strategia di condizionamento culturale del presente si riverbera a sua volta, nei primi anni del Novecento, sulla stessa poesia di George. Se la semantica del *Teppich des Lebens* (1899) è ancora tutta incentrata sul colloquio solitario ed esclusivo tra il poeta e la trascendenza, *Der siebente Ring* (1907) si sviluppa secondo un principio sapienziale ed esoterico comprensibile soltanto con il riferimento all'ideologia del cenacolo» (Maurizio Pirro, *Come corda troppo tesa*, cit., p. 19).

<sup>44</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Sonetti e poesie sparse*, a cura di Rolf Tiedemann, Einaudi, Torino 2010.

<sup>45</sup> Gert Mattenklott, *Walter Benjamin und Theodor W. Adorno über George*, cit., p. 284.



rinnegamento della vicinanza di un tempo. Così infatti conclude il suo intervento sulla «Literarische Welt»: «In ogni caso ho dimorato troppo a lungo nella cerchia di queste poesie per non arrivare a conoscerne un giorno anche l'orrore [*seine Schrecken*]». <sup>46</sup> Per Benjamin non si tratta soltanto di sottolineare l'importanza del poeta nella sua gioventù e nel suo reticolo di amicizie intellettuali – e poi ricordare, come monito, l'avvenuta presa di distanza, quasi la conseguita maturità; giacché le ultime parole del testo introducono un ulteriore elemento di riflessione che sembrano contraddire questo assunto: «Ma come spettri delle ore non nate, delle possibilità mancate [*versäumter Möglichkeiten*] ci sono ancora, infine, in disparte, alcune poesie che ho amato in solitudine [*allein*], e che nella solitudine mi hanno svelato il loro senso: contrassegni di ciò che sarebbe stato possibile, se non regnasse la dura legge della rinuncia». <sup>47</sup> In questo senso il ruolo che la figura di George ha giocato agli occhi di Benjamin non può essere risolta come mera influenza – magari rinnegata col tempo – bensì come una vera e propria “presenza disturbante”, una *entscheidende Erschütterung*, per usare le parole dello stesso Benjamin. Si tratta allora, in altri termini e più in generale, non di indagare filologicamente una *Wirkungs-* o *Rezeptionsgeschichte* di Stefan George esemplata sul caso-Benjamin, quanto piuttosto saggiare la presenza di un *Nachleben* della sua opera che, anche al di là delle intenzioni di chi un tempo quell'opera l'ha letta e apprezzata, continua a irraggiarsi nelle sfere più intime di colui che la esperisce, anzi la subisce. In tal modo, questa modalità di “ritorno in vita” di un autore diventa il modello concettuale di un'altra storia della letteratura, basata sulle sconessioni e sugli isolamenti, più che sui legami e le influenze. <sup>48</sup>

<sup>46</sup> Walter Benjamin, [*A proposito di Stefan George*], cit., p. 139.

<sup>47</sup> *Ibidem*. La traduzione è bella, ma inesatta: l'ultima frase suona in tedesco «Merkzeichen dessen, was möglich gewesen wäre, wären Einsamkeit und Versäumnis nicht das Notwendige» (GS II-2, p. 624), ovvero, letteralmente, «contrassegni di ciò che sarebbe stato possibile, se *solitudine e mancanza* non fossero necessarie».

<sup>48</sup> Ha indubbiamente ragione Marion Picker quando sostiene: «Vom heutigen Standpunkt ist es eine Herausforderung, Georges nachhaltige Wirkung auf Literatur und Kritik im deutschsprachigen Raum zu ermessen, erweist sie sich als verschüttet» (Marion Picker, 1914. »*Wie George in mein Leben hineinwirkte*«, cit., p. 60); ma ha appunto ragione esclusivamente nel senso di una *Wirkungsgeschichte* storico-letteraria di tipo tradizionale.



Tracce di tali indicazioni si trovano in due testimonianze diversissime tra loro: per un verso la lettera che Jula Radt Cohn aveva scritto a Benjamin il 17 agosto 1933 in risposta a quella in cui il filosofo berlinese le rimproverava una poco empatica lettura dei suoi ultimi lavori, segnatamente l'*Infanzia berlinese* e il *Rückblick auf Stefan George*; una lettera in cui Jula sottolinea la posizione dell'amico rispetto a George: «Du weißt ja, dass ich ganz anders denke, als Du und nur aus dem Pathos und der Hassliebe, die ich aus Deinem "Rückblick auf Stefan George" fühle, weiss ich, dass Du auf ganz andere Art, aber eben doch von ihm bewegt wurdest»;<sup>49</sup> per l'altro verso, il giudizio retrospettivo che Theodor Adorno diede dell'amico tragicamente scomparso sul confine franco-spagnolo, descrivendone il *pathos* di matrice romantica che informava il suo attivismo giovanile: «Groß war seine Sehnsucht, in Gemeinschaften sich einzufügen, neuen Ordnungen, auch praktisch, zu dienen. Sein Drang dahin bereitete, formal, in seiner Jugend eine Richtung, die später sich politisierte».<sup>50</sup> In tal modo, attraverso due riferimenti amicali, si delineano le direttrici concettuali ed esistenziali attraverso cui ricostruire per così dire la poetologia politica – o etica poetica – del giovane Benjamin: da un lato un rapporto ambivalente con la poesia di George, che l'amica Jula Cohn ricostruisce attorno ai due poli di *Pathos* e *Hassliebe*; e dall'altro la tesi adorniana secondo cui la *Sehnsucht* neoromantica del giovane Benjamin si mantenga alla base del suo successivo impegno politico-culturale. In effetti la critica ha ampiamente sottolineato come gli inizi intellettuali di Walter Benjamin, posti sotto il segno della *Jugendbewegung* e del magistero di Gustav Wyneken,<sup>51</sup> da cui poi si allontanerà in polemica con la presa di

<sup>49</sup> Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, cit., vol. IV: 1931-1934, pp. 265-266 (si tratta delle *Anmerkungen* alla lettera di Benjamin già cit. in trad. it.).

<sup>50</sup> Theodor W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 97.

<sup>51</sup> Su Gustav Wyneken, figura esemplare di riformatore pedagogico a cavallo tra *Kulturkritik* post-nietzschiana, culto del *Führer* e istanze pedagogiche radicali cfr.: Heinrich Kupffer, *Gustav Wyneken*, Ed. Erlebnispädagogik, Stuttgart 1970; Hinrich Jantzen, *Jugendkultur und Jugendbewegung. Studie zur Stellung und Bedeutung Gustav Wynekens innerhalb der Jugendbewegung*, dipa Verl., Frankfurt a.M. 1964; Winfried Mogge, *Wandervogel, Freideutsche Jugend und Bünde. Zum Jugendbild der bürgerlichen Jugendbewegung*, Gert Mat-



posizione del maestro rispetto allo scoppio del primo conflitto bellico, siano segnate da un hegelismo fortemente spiritualizzato,<sup>52</sup> da un'utopia della *Gemeinschaft* che, pure nelle sue direttrici fortemente anomale, si iscrive nella coeva sensibilità *lebensreformerisch* e *jugendbewegt* di settori dell'*Intelligencija* tardo-guglielmina,<sup>53</sup> come anche da una radicale *Kulturkritik*, di matrice espressionista e nietzschiana, che Benjamin condivideva con ampi settori della *Jugendbewegung* e con lo stesso Wyneken.<sup>54</sup> Tali coordinate però, non vengono semplicemente abbandonate dal Benjamin maturo, come abbiamo visto, ma anzi appaiono come precipitate in un composto chimico di nuova fattura, in cui esse in qualche modo si mantengono operative. Questo composto chimico potremmo definirlo qui come il *Nachleben* delle forme passate, che si riarticolano in una nuova costellazione di senso in cui *Einsamkeit* e *Versäumnis* assumono un profilo centrale, destinato a segnare l'*habitus* intellettuale ed esistenziale

tenkloft, „Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft...“ *Alternativen jüdischer Jugendbewegung in Deutschland von Anfang bis 1933*, – questi ultimi contributi entrambi in *Mit uns ziebt die neue Zeit. Der Mythos Jugend*, a cura di Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz e Frank Trommler, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985. Sul rapporto con Benjamin, cfr., oltre alle monografie benjaminiane già cit., anche Ansgar Hillach, „Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend“. *Wynekens Führergeist im Denken des jungen Benjamin*, in *global benjamin*, cit., pp. 872-890.

<sup>52</sup> «Mit diesem [di Wyneken] zu einer Metaphysik der Jugend verwaschenen Hegelianismus hat Benjamin sich zunächst bedingungslos identifiziert» (Bernd Witte, *Walter Benjamin - Der Intellektuelle als Kritiker*, cit., p. 16).

<sup>53</sup> «*Gemeinschaft* est peut-être la catégorie fondamentale du type wilhelmien, et dans cet horizon prend forme la pensée du jeune Benjamin» (Marino Pulliero, *Walter Benjamin. Le désir d'authenticité*, cit., p. 845). Non è un caso, ovviamente, che proprio Stefan George – accanto forse al solo Hölderlin – fosse uno dei poeti più amati non solo nella *Jugendbewegung* nella sua interezza, ma soprattutto nella cerchia wynekeniana più ristretta: su questo specifico aspetto cfr. Alfred Ehrentreich, *Stefan George in der freien Schulgemeinde Wickersdorf*, «Castrum Peregrini», CI (1972-1973), pp. 62-79, che però non si stacca da un piano di mera ricostruzione biografica.

<sup>54</sup> Su questi aspetti cfr. esemplarmente il classico studio di Fabrizio Desideri, *Walter Benjamin - il tempo e le forme*, Ed. Riuniti, Roma 1980, p. 42ss., che così riassume la prestazione intellettuale giovane-benjaminiana compresa entro queste coordinate: «Un lungo processo di pensiero e “storico” insieme ne farà le linee portanti nella stesura delle *Thesen über den Begriff der Geschichte*» (p. 48).



del pensatore berlinese.<sup>55</sup> Di tali *Einsamkeit* e *Versäumnis* dobbiamo considerare contraddistinta anche la breve ma intensa amicizia con il poeta Christian Friedrich Heinle, che condivise con Benjamin gli anni dell'impegno nella *Jugendbewegung*, della passione per la poesia di George, e anche del culto "comunitario" per la solitudine, e che sarebbe morto suicida una settimana dopo l'entrata in guerra della Germania assieme alla compagna Rika Seligson.<sup>56</sup> Nella lettera alla sorella di lei Carla del 4 agosto 1913 già citata, Benjamin racconta infatti di come abbia trascorso gli ultimi giorni del semestre universitario a Friburgo, in compagnia di Heinle:

C'era la mia finestra che Lei conosce, con il pioppo e i bambini che giocavano, una finestra da cui ci si può sentire maturi, esperti e vissuti [*reif und erfahren*] quando non si è ancora fatto nulla, dunque pericolosa, ma così bella che abiterò nuovamente in quella stanza, se tornerò a Friburgo. C'era il signor Heinle, di cui so che

<sup>55</sup> In tal senso, questo singolo tratto della biografia intellettuale di Benjamin mostra sorprendenti affinità con quella del giovane Lukács: anch'egli uscito, quasi nello stesso torno di anni, dallo choc per il suicidio di una persona a lui vicina (la giovane pittrice Irma Seidler, a lei sentimentalmente legato in una relazione tempestosa destinata a interrompersi dopo pochi mesi, cui farà seguito un matrimonio ed il successivo suicidio di lei). Nel diario di quel periodo, scrive infatti Lukács (ancor prima del suicidio di Irma): «Una qualche ombra di speranza. Comincia l'era glaciale'. Io sono morto – ma forse ci saranno le opere. Così sembra almeno. Io sono morto: ma non è questo il male. – La cosa più strana è che io sono morto, ma lei vive in me; nella misura in cui qualcosa può vivere in me. Silenziosamente. Senza desiderio, Senza dolore. Senza rabbia. Ma lei. Solo lei» [György Lukács, *Diario (1910-1911)*, Adelphi, Milano 1983, p. 14]. Un'ulteriore, inquietante testimonianza di un'ascesi della forma realizzata a scapito dell'esistenza concreta.

<sup>56</sup> Su Christoph Friedrich Heinle (1894-1914), detto Fritz, cfr.: Geret Luhr, *Ästhetische Kritik der Moderne*, cit., p. 236ss.; Erdmut Wizisla, „Fritz Heinle war Dichter“. *Walter Benjamin und sein Jugendfreund*, in „Was nie geschrieben wurde, lesen“. *Frankfurter Benjamin-Vorträge*, a cura di Lorenz Jäger e Thomas Regehly, Aisthesis, Bielefeld 1992, pp. 115-131; Giorgio Agamben, *Introduzione a Friedrich Heinle*, e Gianni Carchia, *Heinle e la «lingua della gioventù»*, entrambi in «aut aut», 189-190 (1982), pp. 26-29 e pp. 42-46 (questo fascicolo monografico dedicato a Benjamin contiene anche la traduzione di alcune poesie di Heinle credute perdute, e recuperate in una copia redatta a suo tempo da Carla Seligson: Friedrich Heinle, *Poesie*, ivi, pp. 32-41).



siamo diventati amici dall'oggi al domani. Ieri sera leggevo le sue poesie di questo semestre, e le trovo – lontano da lui – quasi doppiamente belle. [...] Le ultime quattro sere noi (Heinle ed io) eravamo sempre fuori insieme fino a mezzanotte passata, per lo più nella foresta.<sup>57</sup>

Non sfugga il significato per così dire allegorico di questa descrizione personale, destinata a illuminare anche le considerazioni benjaminiane che seguono nella lettera, su *Gemeinschaft* e solitudine. È dal nucleo centrale del *Freundeskreis* benjaminiano, formato in ultima analisi solo da Heinle e dallo stesso Benjamin, che si irraggia dunque la sua particolare teoria comunitaria di questi anni. Una comunità che si nutre di lontananza, di *pathos* per le opere più che per le persone, come anche dei miti romantici – centrali nella *Jugendbewegung* – della *Wanderung* e della foresta.<sup>58</sup> Si potrebbe anzi dire, per mantenere fermo il dispositivo immaginale e allegorico che questa lettera prepotentemente evoca: la foresta incantata tipica della sensibilità romantica tedesca (tanto tipica da perdere il suo carattere storico *strictu sensu* per acquisire la dimensione “mitologica” di una *Pathosformel* intemporale) diventa così il ‘luogo’ in cui appaiono i dèmoni, o gli dèi – insomma il luogo costitutivamente incerto del *Nachleben*, il quale è dunque anche luogo di morte *par excellence*. Si consideri per esempio il sonetto 7 della I sezione della raccolta poetica benjaminiana (l'organizzazione interna dei componimenti era stata pensata dallo stesso Benjamin):

<sup>57</sup> Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, cit., p. 14.

<sup>58</sup> In fondo, si potrebbe dire che la lettera a Carla Seligson sia strutturata come un componimento poetico georgiano, laddove la sua dimensione evocativa emerge in funzione di una rappresentazione della natura assolutamente funzionale alla sua messa a servizio del soggetto enunciante, ma non per questo priva di un suo potere letteralmente auto-nomo. Come dice anche Maurizio Pirro parlando di *Das Jahr der Seele*, segnatamente della lirica che apre la raccolta, “Komm in den totesagten park und schau”, in essa è centrale «l'oggettivazione del vivente, la riduzione del suo potenziale metamorfico a una linearità garantita non dalla negazione della natura, ma dalla sua trasformazione in segno immaginale» (Maurizio Pirro, *Come corda troppo tesa*, cit., p. 118).





Wie soll mich diese Tages Glänzen freuen  
Wenn du nicht mit mir in die Wälder trittst  
Wo Sonne in den schwarzen Ästen blitzt  
Die konnste einst dein tiefere Blick erneuen

Indes der Lehre Wort dein Finger ritzt  
In meines Denkens Tafel die in Treuen  
Die Zeichen wahrte – und den Blick den scheuen  
Erhebe ich doch wach am Wegrand sitzt

Der Tod statt deiner und ich bin im Walde  
Verlassener als Busch und Baum zur Nacht  
Ein Wind fährt über die entblöbte Halde

Des Mittags Helle die mich jäh umfacht  
Scheint vom gewölbten Himmel tiefer blauer  
Wie eines rätselvollen Auges Trauer.<sup>59</sup>

Un sonetto dunque che, al di là del manifesto richiamo proprio a queste circostanze biografiche descritte nella lettera, circoscrive e descrive a perfezione l'arrischiato 'luogo' della comunità poetica benjaminiana, in cui la morte, più che un confine da meditare, rappresenta la sanzione inevitabile della sua caducità, che proprio per questo è destinata a continuamente rinnovarsi dentro il *Nachleben*.

<sup>59</sup> Walter Benjamin, *Sonetti e poesie sparse*, cit., p. 16. Nella pagina accanto la trad. it. di Claudio Groff: «Di questo giorno come può rallegrarmi lo splendore / se non entri nei boschi insieme a me / dove lampeggia tra ramaglie nere il sole / che il tuo sguardo profondo sapeva un tempo rinnovare // mentre il tuo dito iscrive la parola dell'insegnamento / nella tavola del mio pensiero che i segni ha conservato / fedelmente – eppure alzo lo sguardo con timore / ed ecco veglia seduta sul bordo del sentiero // la morte al posto tuo e nel bosco io sono / più abbandonato di cespuglio o albero alla notte / un vento passa sul pendio spogliato // luce del giorno pieno che improvvisa mi investe / splende dal cielo arcuato più profonda e più azzurra / come il lutto di un occhio colmo di mistero». Sulla genesi e l'organizzazione interna dei sonetti cfr. le *Anmerkungen* dei curatori, in *GS VII*·2, p. 568ss.



## Critica della *Priesterwissenschaft*. Walter Benjamin e il *George-Kreis*

Questo luogo benjaminiano è dunque un luogo isolato (e tuttavia resta un luogo comunitario, in cui continua a darsi una qualche epifania del comune, lieve e nascosta ma pur sempre profonda); è un luogo in cui non vi è – per riprendere l'immagine già citata a proposito del *George-Kreis* – alcun boschetto sacro, alcun tempio, e dunque nessun sacerdote officiante e nessuna massa di fedeli adoranti. Da qui si origina il grande scetticismo che il filosofo berlinese nutre verso il cenacolo intorno al poeta, che si ritrova in molteplici luoghi della sua produzione critica.<sup>60</sup> Uno scetticismo scaturito sia dalle forti perplessità circa l'opportunità di celebrare un culto poetico *sans phrase*, sia da quelle riguardanti il profilo complessivo del gruppo, accusato di praticare una «*Priesterwissenschaft der Dichtung*» (come si esprime nel suo saggio del 1933), ovvero la «scienza sacerdotale della poesia che era custodita nei “Blätter für die Kunst”». La gioventù che è vissuta nel nome della poesia di George, continua Benjamin, non ha niente a che vedere con «quella che nel nome del maestro si è insediata sulle cattedre, né in quella che ha trovato nella sua dottrina supporti per la propria posizione nella lotta dei partiti per il potere».<sup>61</sup> Indubbiamente però, per il Benjamin alle prese con l'esclusivo *Kreis* georgiano, si tratta non solo di stigmatizzarne intenti scientifici ed esiti politici immediati, ma anche mettere in rilievo come i suoi membri accettino supinamente il *sacrificium intellectus* più grave: quello che abolisce la loro libertà creativa in favore, si potrebbe dire, di una creazione teologica della “libertà” al servizio del magistero supremo del poeta-vate.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Paradigmatica per esempio la radicale contestazione che Benjamin compie della “santificazione” gundolfiana di Goethe nel suo saggio sulle *Affinità elettive*, o la raffinata e tuttavia partecipe stroncatura del libro di Kommerell (cfr. Walter Benjamin, *Contro un capolavoro. A proposito del libro Il poeta come guida nell'epoca classica tedesca di Max Kommerell*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, cit., pp. 221-227).

<sup>61</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Sguardo retrospettivo su Stefan George*, cit., p. 492.

<sup>62</sup> «Uns leitet die absicht, die seelischen kräfte zu deuten, welche zeugend und empfangend die einheit eines ganzen geistigen wesens bilden, und wer mit uns nach dem spruch des grossen meisters alles vergängliche nur ein gleichnis des ewigen gesche-



Come dice Benjamin giudicando molto severamente il *Goethe* di Gundolf, «così si compie un dogma che, dopo aver trasfigurato l'opera in vita, torna, con un rigiro non meno fallace, a irrigidirla, come vita, in opera, e che crede di poter cogliere la famigerata "figura" del poeta in un miscuglio di eroe e creatore, in cui non si distingue più nulla, ma di cui si può affermare qualunque cosa con aria di profondità». <sup>63</sup> Ciò che Benjamin stigmatizza dell'atteggiamento dei discepoli del *Kreis*, volutamente senza distinguere tra istanze tutto sommate diverse pur presenti al suo interno, <sup>64</sup> è la teologia politica sottostante a quella poe-

hens weiss und in dem maasse, als dieses gefühl sein herz mit der wucht der unendlichen bilder belastet, seinen geist vom drucke der alltäglichen hemmungen des einzel-lebens und den alljährlichen verschalungen des gemeinlebens, die zeit und raum bedingen, erleichtert fühlt, wird unserer absicht um so williger folgen, je weniger wir am vielfachen und tausendfach wiederholten der menschlichen dinge haften bleiben, und wird uns um so inniger verstehen, je mehr wir vermögen, sie am höchsten beispiel, das stets das klarste und zugleich mehr als beispiel, nämlich das urspiel jeder seelischen bewegung ist, am Göttlichen und Ewigen deutlich zu machen»; così per esempio Friedrich Wolters nella sua "bibbia" che scandisce il credo del *Kreis*, nelle righe che aprono appunto la sezione dedicata al *Dienst*: Friedrich Wolters, *Herrschaft und Dienst*, Bondi, Berlin 1923<sup>3</sup>, p. 53 (maiuscole e minuscole come nell'originale).

<sup>63</sup> Walter Benjamin, *Le affinità elettive di Goethe* [1921-1922], in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, Einaudi, Torino 1982, p. 213.

<sup>64</sup> Questo è forse l'unico vero limite – o preconcetto – dell'analisi socioculturale del *Kreis* georgiano da parte del filosofo berlinese: non voler distinguere, per fare due nomi, tra la prestazione intellettuale di un Wolters (autore, oltre che del breve saggio già citato, del ponderoso e in fondo vacuo *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Bondi, Berlin 1930) e quella di un Kommerell, che invece aveva scritto in quegli stessi anni un libro dalle intenzioni simili, ma dal ben altro tenore concettuale: *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Bondi, Berlin 1928. Del resto, però, era proprio il *Kreis* ad accreditare una sua marmorea omogeneità teoretica ed esistenziale. Sul *George-Kreis* disponiamo ormai di ricostruzioni accurate e assai acute, sia sul versante sociologico, che su quello culturologico, che strettamente *textanalytisch*. Cfr. almeno: Carola Groppe, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*, Böhlau, Köln - Weimar - Wien 1997; Rainer Kolk, *Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890-1945*, Niemeyer, Tübingen 1998; Günter Baumann, *Der George-Kreis*, in *Kreise Gruppen Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*, a cura di Richard Faber e Christine Holste, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 65-84 (ma tutto il volume rappresenta un utilissimo regesto delle forme di associazione intellettuale nella prima metà del Novecento tedesco); come anche, infine, il volume collettaneo già citato *Wissenschaftler im George-Kreis*.



tica, che consisteva nel trasformare senza residui l'opera in vita, conferendole in tal modo una fissità olimpica e sacrale e ponendola al servizio di un culto rigido e obbligato. Proprio in questi tratti, occorre aggiungere, si ritrova la moda antimoderna e al contempo così interna alle logiche della società di massa – e dunque così moderna – che governava il gruppo.<sup>65</sup> Del tutto inutilmente, ma con un *understatement* molto *blasé* e allo stesso tempo molto partecipe, Friedrich Gundolf nel 1920 si affannava a negare qualsiasi impostazione sacrale, esoterica e iniziatica del *Kreis*:

Der Kreis ist weder ein Geheimbund mit Statuten und Zusammenkünften, noch eine Sekte mit phantastischen Riten und Glaubensartikeln, noch ein Literatenklüngel (die Mitarbeiterschaft an den „Blättern für die Kunst“ ist an sich noch kein Zeichen der Zugehörigkeit), sondern es ist eine kleine Anzahl Einzelner und bestimmter Haltung und Gesinnung, vereinigt durch die unwillkürliche Verehrung eines großen Menschen, und bestrebt der Idee die er ihnen verkörpert (nicht diktiert) schlicht, sachlich und ernsthaft durch ihr Alltagsleben oder durch ihre öffentliche Leistung zu dienen;<sup>66</sup>

mentre poche pagine prima aveva sostenuto una positiva dialettica tra sfera pubblica e segreto, tra massa e *Gestaltung*, tra atomizzazione

<sup>65</sup> «Für die Gefolgschaft Georges war Anpassungsfähigkeit die Voraussetzung, das Vermögen, auf die wechselnden Inkarnationen des Neuen wie auf Modeartikel sich rasch einzustellen, um up to date zu bleiben» (Gert Mattenklott, *Bilderdienst. Ästhetische Opposition bei Beardsley und George*, Syndikat, Frankfurt a.M. 1985<sup>2</sup>, p. 266). Che il *Nachleben* sia anche la storia di diverse solitudini culturali, che proprio per questo gettano ponti su abissi sino a quel momento impensati, lo mostra proprio la storia di questa opera di Mattenklott, originariamente pubblicata nel 1970, che valse all'autore la cattedra all'università di Marburg, ma non senza tensioni; perché si tratta di uno studio permanentemente in bilico tra “culto” georgiano e sua messa in questione in senso critico-ideologico, e che si mostrava provocatorio sin nella copertina, che rileggeva in chiave pop lo *Jugendstil* della *Jahrhundertwende* anglo-tedesca esibendo senza pudori la riproduzione di un disegno dello stesso Beardsley, tre satiri provvisti di spropositati falli. Su Mattenklott e sulla sua posizione nelle estreme propaggini del *Nachleben* georgiano sulle orme di Benjamin, cfr. l'acuta ricostruzione di Ulrich Raulff, *Kreis ohne Meister*, cit., pp. 515-518.

<sup>66</sup> Friedrich Gundolf, *George*, Bondi, Berlin 1920, p. 31.



e *Bund* – insomma tra società moderna e il separato *Kreis*.<sup>67</sup> La critica ha spesso messo in rilievo l'implicito antimodernismo del *Kreis* georgiano; ma in realtà, il cenacolo georgiano si mostra del tutto interno, proprio in virtù della sua attitudine esclusivista ed esoterica articolata sulla dimensione poetologica, esistenziale e religiosa del segreto,<sup>68</sup> alle logiche della nascente società di massa – già evidente nella distocrazia oggettiva che si viene in tal modo a creare tra uno stile aristocratico ed esclusivo e l'utilizzo spregiudicato di una logica della merce molto moderna.<sup>69</sup>

Walter Benjamin verso tutto ciò, dunque, si mostra critico e analitico nella stessa misura in cui lo sarà più tardi della metropoli: perché in entrambi i casi ricostruisce un'archeologia del mito calandosi nelle sue origini più oscure, e portando però alla luce al contempo le sue più recenti e inquietanti derivazioni. In tal modo si precisa meglio l'immagine che domina lo sguardo retrospettivo lanciato da Benjamin sull'orlo dell'abisso in direzione del suo passato, e della figura poetica che vi proietta la sua ombra – una figura poetica, ormai lo si sarà capito, che è 'figura' di un'opera, prima ancora che di un autore, e che si condensa in un'immagine, quella del poeta-profeta, destinata a contrapporsi in ogni suo punto a quella del poeta-vate (per riprendere l'immagine che lo stesso Benjamin evoca in apertura del suo lavoro del 1933). Se il poeta-vate, cioè, appare come colui che annuncia

<sup>67</sup> «Diese Idee [,die Einheit einer Seele mit einem ewigen Raum und einer einmaligen Zeit“] setzt entgegen der Verheutigung (Aktualisierung) der Werte das Ewige, der Veröffentlichung der Werte das Geheimnis, der Benutzung und dem Genuß den Zauber, der Masse die Gestaltung, der Einzelung (Atomisierung) den Bund» (*ivi*, p. 27).

<sup>68</sup> «Il segreto è la dimensione privilegiata e insieme il cuore poeto logico del simbolismo tedesco. Per gli autori canonici del movimento – George, Hofmannsthal, Rilke – l'arte opera a contatto con il versante occulto delle cose, con il risolto in ombra della realtà, e al tempo stesso si serve del segreto come strumento di intensificazione simbolica della realtà stessa. Il possesso di un'intuizione comune, infatti, vincola tra loro gli spiriti disposti al compimento dell'esperienza estetica, e insieme li separa dal contatto con l'arida prosa della civilizzazione» (Maurizio Pirro, *Come corda troppo tesa*, cit., p. 192).

<sup>69</sup> «Das Warenzeichen der Blätter für die Kunst hat George verliehen wie die Winzergenossenschaft das Weinsiegel. Es bedeutet nicht allein die Anerkennung der Zugehörigkeit, sondern auch die Verbürgung der Echtheit und Reinheit des ausgezeichneten Produkts» (Gert Mattenklott, *Bilderdienst*, cit., p. 219).



ai suoi adepti il regno prossimo venturo della poesia, il poeta-profeta appare qui come colui che detiene esclusivamente un *Vorwissen um die Katastrophe*, come sottolinea Benjamin: «George, a cui la propria rigida disciplina, e un'innata sensibilità per il notturno, hanno dato una prescienza della catastrofe [*Vorwissen um die Katastrophe*], come duce o maestro [*als Führer oder Lehrer*] poté tuttavia prescrivere solo regole o modi di comportamento deboli ed estranei alla vita». <sup>70</sup> «Deboli ed estranei alla vita» appaiono dunque i moduli comportamentali che la poesia georgiana prescriveva a quella gioventù benjaminiana: proprio perché essa si sottrae così al compito che il circolo vizioso di *Herrschaft* e *Dienst*, *Führer* e *Gefolgschaft* porta con sé, per dedicarsi invece alla “perfetta” sovrapposibilità di poeta e poesia – perfetta nella misura in cui si sottrae all'olimpico processo culturale di sovrapposizione tra vita e opere invece in atto nel *Kreis* georgiano –, per dedicarsi all'effettivo invero della vita – nel *medium* della morte. In questo senso va intesa la sinfonica chiusa di questo *Rückblick*:

La generazione [*das Geschlecht*] a cui le poesie più pure e più perfette di George hanno offerto un asilo era predestinata alla morte. [...] Per questa generazione George non fu affatto il “messaggero” che portava nuove “direttive”, ma un giullare [*ein Spielmann*], <sup>71</sup> che la mosse come il vento muove “i fiori della prima patria” <sup>72</sup> che di là invitavano sorridendo al lungo sonno. George è stato il grande poeta di questa generazione, e lo fu in quanto portò a compimento la decadenza, di cui il suo impulso represses l'atteggiamento giocoso per dare alla morte, in essa, quel posto che rivendicava in quella svolta

<sup>70</sup> Walter Benjamin, *Sguardo retrospettivo su Stefan George*, cit., p. 487.

<sup>71</sup> In realtà lo *Spielmann* non è quello che in italiano comunemente si intende come “giullare” (traduzione che in questo contesto appare addirittura fuorviante). Oltre a indicare, letteralmente, i suonatori ambulanti del Medioevo e della prima età moderna, la parola possiede anche un'eco segreta, percepibile a chi ha condiviso con Benjamin il passato *jugendbewegt*. *Der Spielmann* è infatti una raccolta di canti molto diffusa tra i *Wandervögel*, ovvero nel movimento giovanile in senso più esteso.

<sup>72</sup> È una citazione tratta proprio dal componimento “Uns die durch viele jahre” che Benjamin amava (in Stefan George, *Der teppich des Lebens*, cit., p. 35).



storica. Egli si trova alla fine di quel movimento spirituale che era cominciato con Baudelaire. Può darsi che questa constatazione un tempo riguardasse solo la storia della letteratura. Nel frattempo ha acquistato un carattere storico, e reclama i suoi diritti.<sup>73</sup>

Benjamin conferma così in conclusione l'importanza non priva di distacco che Stefan George ha avuto per una parte molto nascosta e molto particolare di quella gioventù, che invece in larghi strati ne aveva seguito incantata il magistero.<sup>74</sup> In tal modo racconta da par suo un preciso capitolo storico-letterario non più basato sui meccanismi consueti di influenze, correnti, protagonisti ed epigoni, ma sul potere *evocativo* (in senso letterale) del *Nachleben* di un'opera, che cessa così di essere storico-letteraria, e diventa primariamente *storica*. La morte del poeta, insomma, non si consegna al pantheon marmoreamente celebrativo degli "eroi" eterni della poesia; ma è destinata a riapparire continuamente, continuamente riproponendo con ciò l'«ora della sua conoscibilità».<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Walter Benjamin, *Sguardo retrospettivo su Stefan George*, cit., p. 492.

<sup>74</sup> Lo stesso Klaus Mann, per fare un esempio estraneo al *Kreis*, aveva tenuto nel 1928 una conferenza dal sintomatico titolo "Stefan George - Führer der Jugend", che si concludeva con le parole: «Stefan George bedeutete der Generation um die Jahrhundertwende den großen Beweis dafür, daß *der Dichter* auch in unserer Zeit möglich sei, daß er in ihr, mahnend, fordernd und prophezeiend, wirksam sein könnte. Er wurde der Generation, die sich um 1914 opferte, der reinste und höchstgeliebte Repräsentant eines hölderlinschen Deutschland, für das sie sterben zu müssen glaubte, während sie in Wahrheit für eine pathetisch hergerichtete Lüge fiel. Er ist uns, die wir während eines Zusammenbruches aufgewachsen sind, Bindung an die Werte und Traditionen großer Bildungswelten und Vergangenheiten; während er uns also vor Entwurzelung bewahrt, ist er uns auch, durch sein Werk und durch sein Schicksal, das er uns vorgelebt hat, Führer und Wegweiser in eine Zukunft des reinsten Lichtes, des strengen Glücks» (Klaus Mann, *Stefan George - Führer der Jugend*, in *Auf der Suche nach einem Weg. Aufsätze*, Transmare Verl., Berlin 1931, pp. 121-130, qui p. 130).

<sup>75</sup> «Das Jetzt der Erkennbarkeit» è definizione prettamente benjaminiana: «Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni ora è l'ora di una determinata conoscibilità» (Walter Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1986, p. 599).