

Ἀλεξάνδρεια – Alessandria

Rivista di glottologia

Comitato scientifico

Mario Enrietti
Renato Gendre (Direttore)
Mario Negri
Giovanna Rocca

Comitato redazionale

Manuela Anelli
Marta Muscariello
Erika Notti
Giulia Sarullo

Comitato di lettura

José Luis Garcia Ramon
Renato Gendre
Mario Enrietti
Mario Negri
Diego Poli
Giovanna Rocca

Tutti i contributi inviati alla rivista sono sottoposti a una procedura di *peer review* che ne garantisce la validità scientifica.

Abbonamento

In Italia: Istituzioni € 80,00
 Privati € 50,00

Per l'estero: Istituzioni € 100,00
 Privati: € 70,00

I Soci dell'Associazione Culturale 'Alessandria' riceveranno la rivista in omaggio.

Registrato presso il Tribunale di Alessandria al nr. 646 (27 luglio 2010)
Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

᾿Αλεξάνδρεια
Alessandria

6-7 – 2012-2013

Rivista di glottologia



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Nell'autunno del 2006 Gianni Abbate, Mario Enrietti, Renato Gendre, Mario Negri hanno costituito l'Associazione Culturale 'Alessandria', con sede presso il Liceo Classico 'Balbo' di Casale Monferrato (AL).

La pubblicazione di questa rivista è uno degli scopi statutari dell'Associazione

Si ringraziano:

**la Fondazione Cassa di Risparmio di Torino
il Lions Club Villanova d'Asti**

© 2013

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

via Rattazzi, 47 15121 Alessandria

Tel. 0131.252349 Fax 0131.257567

e-mail: info@ediorso.it

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione informatica di Arun Maltese (bear.am@savonaonline.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-440-9

ΦΙΛΟΙΝ

Scritti in onore di
Mario Enrietti e Renato Gendre

Comitato Scientifico

Mario Capaldo, Patrizia Lendinara, Mario Negri

A cura di

Marta Muscariello

La linguistica slava di Mario Enrietti	p. VII
Pubblicazioni di Mario Enrietti	XIX
Renato Gendre	XXVII
Pubblicazioni di Renato Gendre	XXXIII
Per Mario e Renato, <i>amicis</i>	LXXIX
Quegli accademici che sanno coinvolgere anche i liceali	LXXXVIII
Tabula gratulatoria	XCI

Saggi

<i>Francesco Aspesi</i>	Sacro vino	3
<i>Ljiljana Banjanin</i>	Orizzonti europei e dimensione nazionale: note sul Romanticismo serbo e croato	19
<i>Raffaella Bombi</i>	Ci sono anglicismi da salvare? Per una riflessione sugli interventi puristici nell'interferenza	31
<i>Sandra Bosco Coletsos</i>	Concreto e astratto	45
<i>Mario Capaldo</i>	Le chiavi tematiche bibliche dello <i>Slovo o polku Igoreve</i> . Genesi di un miraggio	59
<i>Rita Caprini</i>	Ancora sul nome del padre in al-	79

	cune lingue indoeuropee	
<i>Nadia Caprioglio</i>	Fëdor Tjutčëv e Osip Mandel'stam: poesia come silenzio e musica	87
<i>Antonio Civardi</i>	Convergenze e divergenze in testi agiografici: un'analisi lessicometrica. I <i>Cet'i-Minei</i> di Dimitrij Rostovskij e gli <i>Żywoty Świątych</i> di Skarga	95
<i>Lia Raffaella Cresci</i>	Antitesi e complementarietà tra latte e vino in testi letterari greci antichi e tardo-antichi	125
<i>Franco Crevatin</i>	<i>Stromata</i> 12-15	137
<i>Pier Luigi Crovetto</i>	La tierra de Jauja. Penurie reali, ricchezze immaginarie	149
<i>Maria Amalia D'Aronco</i>	La redazione medio inglese del glossario <i>Alphita</i> e il suo debito verso Dioscoride	163
<i>Elena Di Venosa</i>	Scelte lessicali e fonosimbolismo nel <i>Weinschwelg</i>	181
<i>Vittoria Dolcetti Corazza</i>	Got. <i>midjasweipains</i> - gr. κατακλισμός	191
<i>Carla Falluomini</i>	Le glosse gotiche del ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, S 36 sup.	201
<i>Georg Holzer</i>	Zur Akzentuierung „temematischer“ Lehnwörter im Urslavischen. Morphophonologische Untersuchungen	213
<i>Krystyna Jaworska</i>	Il vino del poeta. Un percorso tematico	237

	<i>INDICE</i>	629
<i>Karolina Kowalcze-Franiuk</i>	Specyfika badania dwujęzyczności polsko-włoskiej w paradygmacie kulturowym – zarys problemu	251
<i>Romano Lazzeroni</i>	Divagazioni sul comparativo indoeuropeo	265
<i>Patrizia Lendinara</i>	Ælfric e il vino delle nozze di Cana	277
<i>Marcello Meli</i>	Il seno dell’Aurora	299
<i>Marija Mitrović</i>	I monumenti e la memoria nella cultura serba	313
<i>Enrico Morano</i>	Una pagina da un libro soggiano manicheo di storielle, parabole e aforismi	327
<i>Elda Morlicchio</i>	Trincare. Dal gotico <i>drincan</i> all’inglese <i>to drink</i>	335
<i>Marta Muscariello</i>	Un gruppo di ‘gaudenti’ a <i>Vercellae</i> : note onomastiche sulla <i>lex Tappula</i>	347
<i>Aleksander Naumow</i>	Alcuni problemi dell’interpretazione della <i>Vita Methodii</i> . L’Antico Testamento nella <i>Vita di Metodio</i>	365
<i>Mario Negri</i>	L’orologio di Malacoda – cronografia della discesa all’Inferno	373
<i>Viviana Nosilia, Gianfranco Giraudo</i>	Bere nella <i>Rus’</i>	395
<i>Erika Notti</i>	Minoan Mason’s Marks: <i>Status Quaestionis</i> and Further Remarks	413

<i>Vincenzo Orioles</i>	Moduli metalinguistici nell'opera di Vittore Pisani	421
<i>Giuseppe Pagliarulo</i>	Perifrasi e verbi causativi in gotico	439
<i>Diego Poli</i>	Sentieri transitati, sentieri interrotti: Freud e Rilke, Heidegger e Celan	449
<i>Aldo L. Prosdocimi, Anna Marinetti</i>	Su * <i>eghero-</i> 'Landsee' nell'idronimia: il fiume <i>Zero</i>	467
<i>Anton M. Raffo</i>	Del più recente dizionario etimologico polacco	481
<i>Giovanna Rocca</i>	<i>Clusia Topia</i>	487
<i>Dionigi Roggero</i>	L'istituzione napoleonica del «Lycée impérial» di Casale Monferrato tra libertà di insegnamento e controllo della scuola negli anni del Regno d'Italia (1805-1814)	493
<i>Maria Elena Ruggerini</i>	Gli <i>heiti</i> per 'serpente' nelle <i>þulur</i> : un'indagine intorno all'enigmatico <i>gargan</i>	515
<i>Giulia Sarullo</i>	<i>Latinius</i> e <i>Germanius</i> : note onomastiche dall'Alessandrino	539
<i>Lucia Sinisi</i>	Antroponimia germanica in Puglia nel Medioevo: studi ed edizioni	547
<i>Lilia Skomorochova</i>	I misteri del russo e le curiosità dei <i>lubok</i>	561
<i>Francesco Soldani</i>	Tracce di morfologia indoeuropea nella lingua eteocipriota?	581

	<i>INDICE</i>	631
<i>Paola Spazzali</i>	<i>Exemplum</i> , meditazione, contemplazione: la lode del corpo di Maria nell'area del tedesco superiore, dalle <i>Vitae Fratrum</i> al ms. St. Peter pap. 8	597
<i>Giovanna Spendel</i>	Каролина Павлова: на берегу двух культур русской и немецкой	611

Diego Poli

SENTIERI TRANSITATI, SENTIERI INTERROTTI: FREUD E RILKE, HEIDEGGER E CELAN

L'incontro a Friburgo fra Heidegger e Paul Celan del 24 luglio del 1967 e, il giorno seguente, la loro escursione nella Foresta Nera e la sosta alla baita di Todtnauberg rientrano fra i casi riguardanti la problematicità del dialogo.¹ Dal dominio della critica, l'avvenimento è diventato anche tema di rivisitazione teatrale, con la pièce di Elfride Jelinek, *Totenauberg*², del 1991, ed è entrato, nel 2006, nella produzione della "BBC Radio 4", ispiratasi agli aspetti relazionali intercorsi fra il Filosofo, Celan e la Arendt.

Accanto a rielaborazioni fantasiose, incuranti della ricostruzione contestuale e a interpretazioni condizionate da forti tinte ideologiche, di recente la riflessione è stata collocata da Cesare Catà nell'articolazione degli interstizi dell'inespresso aleggiante sulla inconciliabilità di posizioni che, pur votate al nichilismo, passano in Celan nella immersione nella storia e in Heidegger nella evasione dalla metafisica centrata sull'ego (CATÀ 2012).

Si tratta di rinvenire quel filo logico che renda significativo questo vissuto all'interno della filosofia del linguaggio di Heidegger, o, se si preferisce, della sua "filosofia del poetare". Se Celan nutre la speranza che il Filosofo accetti di condannare gli avvenimenti, in Heidegger cova il convincimento che Celan debba ancora intraprendere l'avventura intellettuale a proposito della questione del linguaggio come evento (*Ereignis*) in relazione all'Essere. Ma se il non-detto permane durante il loro *con-ventus*, esso diviene materia di due prodotti di *in-ventio*, rispettivamente di natura poetica e filosofica, che portano al dialogo dopo quel silenzio pregno di significato (POLI 2012). Per altro, nel 1958, in occasione del discorso pro-

¹ Si tratta di un periodo carico di emozioni: il 26 luglio Heidegger interverrà alla lezione su Benjamin tenuta dalla sua ex-allieva Hannah Arendt nell'*Auditorium maximum* dell'Ateneo.

² Variante grafica di Todtnauberg.

nunciato per il conferimento del premio "Freie Hansestadt Bremen", non aveva Celan, seguendo Mandel'stam, fatto allusione alla sua poesia come a "un messaggio in bottiglia" (KARR 2009, pp. 98-99), sigillato e carsico nel suo viaggio per le acque? E l'incontro (*Begegnung*) non è per Celan un convenire tra spazi e tempi che casualmente si connettono?

La risposta si trova nel punto di incidenza fra la storia e la scrittura. La delimitazione del dicibile porta in sé anche la facoltà di trasgredirlo nel rischio di dover assaltare quel confine. Per ambedue il non-detto di Todtnauberg aveva già un significato. Per il Celan di *Sprachgitter* ("Grata di parole", del 1959), il detto diviene comprensibile a partire dal non-detto. Un altro celebre discorso tenuto nel 1960 a Darmstadt nel contesto del conferimento del "Georg Büchner Preis", intitolato *Der Meridian* ("Il meridiano"), il cui testo rimaneggiato sarà pubblicato l'anno successivo, diviene il manifesto in cui Celan afferma i punti saldi della propria poetica fondandoli nel *nichilismo*, nella *oscurità*, nell'*utopia*. In essa avviene il congiungimento sulla linea immateriale del meridiano che ritorna a se stesso, ovvero all'*U-topia*, dopo aver attraversato i *tópoi*, luoghi reali, concettuali, vissuti, immaginati, quali momenti irripetibili, sparsi per tutta la terra. Finché, seguendo traiettorie tortuose e imprevedibili, uno di questi meridiani viene a comporsi con i luoghi traumatici iscritti nel dramma cui Celan è sopravvissuto. Se il meridiano sottende anche la disperazione, tuttavia talvolta si trova a essere dilatato da sprazzi di una messianica luce (MIGLIO 2005, p. 50).

La poesia come *luogo utopico* spinge all'incontro che, lungi dall'essere lasciato alla casualità, deriva dalla concentrazione sugli avvenimenti e dalla rivitalizzazione per mezzo della rimembranza (*Erinnerung*). Ciò implicitamente produce la *dimensione criptica* che comporta l'assurdo dell'esposizione al silenzio.

Attraverso questo percorso, la parola di Celan sfugge alla manipolazione proprio perché si autolimita, riducendosi al silenzio, per divenire simbolo di resistenza, allorquando è "vinta al silenzio".³

C'è una ontologia del dire rispetto a una ontologia del non-dire, giocata nella vertigine del discrimine della creatività della parola. Heidegger ritrova l'espressione di questa situazione nel v. 14 *Kein ding sei wo das wort gebricht* "nessuna cosa sia dove la parola manca" della poesia *Das Wort* "La parola" di Stefan George, e nelle liriche di Georg Trakl. In esse viene a compimento la realizzazione del linguaggio desoggettivato,

³ Così in *Argumentum e silentio* per René Char – cfr. SUH 2006, pp. 111-113.

sospeso sull'ascolto della verità del mondo e dell'essere attraverso cui si compie il circuito dell'ermeneutica.⁴

Talmente avvertiti sono infatti il desiderio e il bisogno di comunicare che fra Celan e Heidegger avviene, pochi giorni dopo, lo scambio di due scritti – una poesia dedicata all'incontro e la missiva di risposta –, nei quali sono messe a punto le rispettive interpretazione dell'avvenimento.

Il 12 gennaio del 1968 Heidegger riceve, dunque, in omaggio la poesia intitolata *Todtnauberg* inviategli dal suo Autore. Si tratta di una copia della edizione bibliofila a esemplari limitati che verrà fatta confluire, due anni dopo, nella raccolta *Lichtzwang* "Luce coatta". Heidegger risponderà diciotto giorni più tardi con una lettera.

Indagare attorno al dialogo che riconosce nel limite del silenzio il proprio potere (VALESIO 1986), significa esaminare le ragioni profonde che hanno fatto tacere sulle questioni fondamentali a loro più proprie, sulle quali ambedue si erano confrontati e letti a distanza (LYON 2006): Celan, a partire dagli anni Cinquanta, e Heidegger, da quando, Greco fra i Greci ("noi andiamo alla ricerca di ciò che fu greco"), appassionato da Hölderlin e da Rilke, o meglio da Hölderlin-Rilke, e, legittimato da Nietzsche, adattando il suo pensiero alla forma poetante, aveva rinvenuto nella poesia il primato nella speculazione. "Io so tutto di lui", scrive Heidegger all'amico e collega germanista Gerhart Baumann prima ancora di incontrare Celan (BAUMANN 1986, p. 59), e aggiunge che "sarebbe per lui salutare (*heilsam*) mostrargli la Foresta Nera".

Per quel che se ne sa, la loro passeggiata li ha portati a conversare attorno all'ambiente che li circondava, a indicare i nomi di piante e di animali, a parlare di geologia e ad accennare alle tradizioni del luogo e alle particolarità del dialetto. Il confronto è in apparenza avvenuto sul mondo esterno, toccando argomenti di cui erano notoriamente attenti osservatori e conoscitori. Tuttavia l'aspetto fenomenologico contiene quella condizione esistenziale che, per quanto sia rimasta inespressa a parole, rimanda alla *Umwelt*, alla *Weltlichkeit* ~ *Weltmässigkeit* contenenti le 'cose' referenziali (*Zeug / Dinge*) dell'Esserci (*Dasein*) come condizione dell'Essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), ovvero, per dirla con Rilke, rinvia alle cose che si relazionano e comunicano con l'uomo il quale, per il loro tramite, riesce a realizzare il suo Esserci (BUDDEBERG 1956, pp. 9-30).

⁴ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* "In cammino verso il linguaggio", pp. 173-187.

Le cose, in quanto partecipi della costruzione, entrano nell'alternanza di riflessioni e pause che producono testi ("profetici") redatti nel linguaggio della poesia o della filosofia. Come l'ultimo Hölderlin insegna, è in questo che si manifesta l'opzione drammatica fra la frantumazione della relazione o l'accettazione del dialogo – cfr. in *Form und Gestalt* "Forma e Spirito": *Alles ist innig. / Das scheidet / so birgt der Dichter* "Tutto è interiore. / Questo separa / così nasconde il poeta".⁵

Dato che il titolo della poesia di Celan è l'eco del nome della località del tanto amato rifugio del Filosofo, la baita (*Hütte*) di Todtnauberg eletta a suo pensatoio sin dal 1922, è concesso supporre che la conversazione riguardante il mondo circostante sia scivolata anche su di esso. Questo toponimo della Foresta Nera ha il significato trasparente di 'Monte del prato (*Au-e*) dei morti (*Todt-n*)', la cui suggestione simbolica è molto forte. Detto per inciso - ché questa etimologia non poteva ai non specialisti che essere soltanto parzialmente palese -, la trafila etimologica di *-au-*, per il tramite delle forme antico-alto-tedesche *auwia / ouwa*, risale al germanico comune **ahwo-* (cfr. il gotico *ahva* traduce di *potamós*) e alla protoforma indoeuropea **ak^wā-* (immediatamente confrontabile ad es. con il latino *aquā*).

Nella ripoetizzazione della realtà nominabile, Heidegger, seguendo Hölderlin e Rilke, attribuisce alla lingua la capacità di svelare ciò che è celato o dimenticato,⁶ per riportarlo alla modalità di essere di ciascuna specifica entità che resta pur sempre in bilico fra la verità (*a-létheia*) dell'essere, cui pertiene nell'origine, e il suo nascondimento (*létheia*), ovvero la non-verità.

Todtnauberg è scritta da Celan a Francoforte, il primo agosto del 1967, a ridosso della visita, come ricordanza del non-espesso. Articolata in una sola lunga frase, la composizione si estende per 26 versi, dominata dalla architettura paratattica basata unicamente su 3 verbi finiti. Se sottesa a *Todtnauberg* c'è la riflessione sviluppata in *Todesfuge* "Fuga di morte", il poema dedicato all'annientamento (*Schwarze Milch der Frühe* "Nero latte del primo mattino"), i due fitonimi, con cui *Todtnauberg* si apre,⁷

⁵ Sulla forma enigmatica degli ultimi componimenti di Hölderlin si rimanda a JAKOBSON 1979. Heidegger si disse scosso come da "un terremoto" allorquando ebbe accesso alla loro edizione del 1914 curata da Norbert von Hellingrath.

⁶ Cfr. *Unterwegs zur Sprache*.

⁷ "Arnika, Augentrost, der / Trunk aus dem Brunnen mit dem / Sternwürfel drauf, / in der / Hütte, / die in das Buch / – wessen Namen nahms auf / vor dem meinen? –, /

sembrano simboleggiare le posizioni dei due protagonisti: ognuno di essi si proporrebbe come uno “stelo” o un “fiore del tempo” (*O Halm [...] o Blume der Zeit*) già annunciati da Celan nella chiusa di *Ein Lied in der Wüste* “Un canto nel deserto”, ma precedentemente presenti in *Brod und Wein* “Pane e vino” di Hölderlin come quell’eguaglianza fra “parole e fiori” (*Worte, wie Blumen*) che Heidegger definisce una metafora.⁸

Si tratta di *Arnika* e *Augentrost*, ovvero “arnica” ed “eufrasia”, dove arnica, alludendo forse al richiamo nella rima con *Swastika*, riporterebbe al lato terrificante della tragedia, ed eufrasia, che in tedesco si dice ‘Sollevio agli occhi’ a ragione delle benefiche proprietà terapeutiche, introdurrebbe alla speranza (*Hoffnung*), cui sarà accennato poco dopo, dell’attesa di una parola a venire. Come insegna Rilke, i nomi dei fiori garantiscono la certezza del significato reale-simbolico, ovvero, a differenza delle altre parole, essi posseggono una forma di esistenza il cui Essere o Esserci è caratterizzato dall’Essere-per-sé (“Für-sich-Sein” – cfr. LEISI 1987, pp. 192-193).

L’addentrarsi per i ‘sentieri fatti di tronchi’ (*Knüppelpfade*), che qui riprendono gli *Holzwege*, i “sentieri interrotti” heideggeriani, li guida alla torbiera (*Hochmoor*), per portarli alla radura di “prati paludosi montani non livellati” (*Waldwasen, uneingegebenet*), traboccanti dell’umido (*Feuchtes*) di quel suolo.

Sono elementi di un paesaggio che, superando le varie specificazioni dell’accadimento vissuto insieme dal “Pensatore” (*Denkender*) e dal Poeta, s’immerge in un’atmosfera che si tinge di irreali. Compare alla fine un terzo personaggio che è identificato in Gerhart Neumann, un assistente di Baumann, incaricato di riaccomagnarli in vettura a Friburgo.

Perché Celan lo inserisce nel componimento? Se le conversazioni avviate durante la passeggiata non sembrano aver affrontato il tema della tragedia da cui l’esistenza di Celan era stata stravolta, il viaggio di ritorno avrebbe posto le premesse per un chiarimento. Nella lettera inviata alla

die in dies Buch / geschriebene Zeile von / einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen, / Waldwasen, uneingegebenet, / Orchis und Orchis, einzeln, / Krudes, später, im Fahren, / deutlich, / der uns fährt, der Mensch, / der’s mit anhört, / die halb- / beschrifteten Knüppel- / pfade im Hochmoor, / Feuchtes, / viel”. – Il motivo dello *Sternwürfel* ‘dado stellato’ posto a ornamento della fonte compare come *Wurfscheibe* [...] *besternet* ‘disco stellato’ nella medesima raccolta al l. III.

⁸ Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, p. 207.

moglie Gisèle il 2 agosto, ovvero il giorno successivo alla composizione di *Todtnauberg*, il Poeta è a riguardo molto esplicito: “poi c’è stato in macchina un dialogo serio, da parte mia fatto di parole chiare. Neumann, che ne è stato testimone, mi ha comunicato in seguito che secondo lui questa conversazione aveva avuto un aspetto epocale. Spero che Heidegger prenda la penna per scrivere qualche pagina che ne sia l’eco, e che sia di monito mentre il nazismo ritorna”.⁹

Neumann rappresenta dunque il terzo partecipante all’evento. Ma Neumann li allontana dalla località dell’incontro, verso il dove-quando in cui si spera che si riveli una nuova e diversa parola. Nella poesia la scena è descritta in modo molto più ermetico: “crudezza, dopo, al ritorno, nettezza, colui che ci conduce, l’uomo, colui che inoltre ascolta”.

L’impiego di *krudes* rappresenta la selezione di un termine erudito, ma soprattutto obsoleto e raro; il medesimo tono si conserva ancora con la scelta di *Waldwasen* in luogo del normale *Waldwiesen* i “prati paludosi montani” il cui significato più specializzato si allarga a comprendere i terreni in cui sono seppellite le carogne degli animali (PÖGGELER 1986, p. 266; MORELLI 2007, p. 77). La caratterizzazione “coloniale” della sua varietà di tedesco viene da Celan trasposta sul livello di una lingua letteraria che in questa circostanza appare inattuale per le scelte lessicali. Qui “orchidea e orchidea” (*Orchis und Orchis*), che prendono il posto delle due piante nominate all’inizio, sono verosimilmente prescelte perché si nutrono, oltre che di acqua, con l’assimilazione delle sostanze di organismi in decomposizione. La specificità della prototipicità è sottolineata anche dalla selezione del lemma greco, privo della derivazione da cui si ha il tedesco – e l’italiano – *Orch-idee*.

Sulla scena domina un’aurea lugubre, permeata di esoterismo, che offre quegli elementi funzionali utili per poter riconoscere in questo terzo personaggio il ruolo di psicopompo.

La poesia si sviluppa attorno alla categoria dell’ascolto del non-detto elaborato nelle gestazioni mentali del Filosofo e del Poeta ai quali è nell’occasione associato “colui che inoltre ascolta”. Nella prima stesura di *Todtnauberg* compariva l’auspicio, lasciato cadere nella seconda e definitiva versione, che questa parola venga da Heidegger proferita ‘senza indugio’ (*ungesäumt*).

È questo uno stato particolare, appartenente al solo processo endofasico, che può essere considerato vicino alla visione agostiniana del Mae-

⁹ Celan allude alla possibilità di un rigurgito di neonazismo.

stro, manifestantesi nell'atto di depositare la Verità "dentro al cuore" (*intus*), mediato dalla forma di un silente linguaggio "interiore" nella *Friedensfeier* "Festa della pace" di Hölderlin attraverso cui è accomunato l'insieme dei partecipanti (LORENZ 1989, pp. 76-128). Come si esprimerà Heidegger nella risposta a Celan del 30 gennaio 1968: "ci siamo sottaciuti l'un l'altro parecchie cose".

Ma all'improvviso le menti si aprono allo scambio dei contenuti e in quel mentre avviene il trapasso di piano nell'azione comunicativa.

Sussistono le condizioni per uscire dal coro di coloro che seguono lo stereotipo di addebitare il fallimento del dialogo all'ostacolo psicologico generato dalla drammatizzazione del transfert dei ruoli della vittima e dell'aguzzino. Il filosofo e critico francese Emmanuel Faye ha scritto una recente prefazione a un suo antecedente saggio (FAYE 2012) in cui, nel riaffrontare il tema della responsabilità di Heidegger, gli attribuisce l'intenzione di aver perseguito un progetto di costrizione ideologica sugli studenti. Essi sarebbero stati indottrinati a Todtnauberg anche con la lettura del *Mein Kampf*, appoggiato proprio su quel tavolo della *Hütte* su cui Celan scorderà un altro libro dove "c'è scritta la riga di una speranza" (*die [...] Zeile von einer Hoffnung*). La valenza attribuita a *Todtnauberg*, pertanto, si tinge, secondo Faye, di tratti sinistri, e la tranquilla *Hütte* si rivela essere la inquietante capanna di Hansel e Gretel.

Se così fosse stato, ci sarebbe allora da chiedersi perché l'incontro sia stato ricercato da ambedue, e perché Celan abbia accettato di recarsi nel rifugio di Heidegger, e, ancora, perché a quel primo incontro, del 25 luglio del 1967, avvenuto il giorno successivo alla lettura poetica tenuta da Celan presso l'Ateneo di Friburgo, abbiano fatto seguito altri due incontri. Uno, fugace, nel '68; l'altro avvenuto in occasione di una seconda lettura di Celan, nel marzo del '70, che precede di poco meno di un mese il suo suicidio a Parigi. Né va dimenticato che era inoltre in programma una gita nella valle dell'alto Danubio, legata ai luoghi di Hölderlin, il poeta in cui ambedue si riconoscono, per l'estate di quell'anno (PÖGgeler 2000, p. 163).

Va infine considerato che Celan non faceva mistero del suo interesse per Friburgo, soprattutto perché era stata la sede degli insegnamenti professati da Edmund Husserl e da Martin Heidegger. Come segnala James K. Lyon (LYON 2006), l'incontro del '67 ebbe su Celan, profondamente provato, un effetto salutare sul suo grave stato depressivo.¹⁰ È pertanto

¹⁰ Heidegger avrebbe quindi previsto correttamente quando aveva ritenuto che "sarebbe per lui salutare (*heilsam*) mostrargli la Foresta Nera".

più corretto allinearsi con le prospettive basate sulla consapevolezza di quanto frastagliato e poco chiarito sia il complesso espositivo. Invita in questa direzione la preziosa interpretazione del profilo del Filosofo, sintetizzata da Franco Volpi (VOLPI 1998), ricostruita sul confronto delle testimonianze lasciate da cinque allievi ebrei – Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss.

Ritengo che sia importante acquisire la consapevolezza che quell'incontro manifestava un connubio di intendimenti che, preparati da due decenni di "conoscenza a distanza", vengono finalmente realizzati in quella circostanza. A iniziare dai momenti descritti da Celan, che si allineano con la rappresentazione silvestre dell'Essere cui Heidegger ricorre: esso è somigliante a un bosco, dentro il quale si vaga tentandone i sentieri, senza riuscire a pensarlo in maniera oggettiva, e pur tuttavia giungendo di tempo in tempo a una "radura" (*Lichtung*) che permette di cogliere una visuale più ampia (ZARADER 1997, pp. 80-87).¹¹

Celan e Heidegger sembrano attenersi a un medesimo copione che li accomuna negli stessi interessi, sia storico-ambientali, quali la riflessione sulle tradizioni e l'identificazione dei fiori, sia simbolici, quali il sentiero e il limitare della soglia della morte. L'esistenza "autentica" permessa dal legame ontologico con lo spazio ambientale-antropologico¹² è riprodotta da Celan alla maniera impressionistica: i particolari dell'incontro sono messi in risalto servendosi della tecnica da lui descritta di "poesie come paesaggi di parole (*Wortlandschaften*) / il nuovo paesaggio di parole [...] ricordo (*Erinnerung*) – anamnesi etc.", utili a generare "spazi linguistici", giacché "la poesia ha tempo e non ha tempo" (*Der Meridian*). Viene in tal modo a essere ideato un territorio disseminato di segni e composto di nomi come luoghi di una mappa della memoria (MIGLIO 2005, pp. 30-32).

Tutto attorno al suono delle parole aleggia il significato del linguaggio

¹¹ Sul rapporto Verità-Essere-Lingua e su come la Verità si costituisca in Parola nella interpretazione parallela di Hölderlin-Heidegger e in Cosa in quella di Rilke-Heidegger resta sempre valido lo studio di BUDEBERG 1953, pp. 5-42 e 43-68.

¹² Heidegger descrive il suo rapporto con la quotidianità vissuta attorno al ritiro prescelto in *Schöpferische Landschaft – Warum bleiben wir in der Provinz?* "Paesaggio creativo – Perché restiamo in provincia?", del 1933. È interessante la annotazione di Heidegger circa il comportamento silenzioso (*schweigend*) caratterizzante le riunioni dei montanari – Frédéric de Towarnicki, che da soldato dell'Esercito alleato gli rese visita nel 1945, non manca di mettere in luce il radicamento del Filosofo nell'habitat che lo accoglieva (TOWARNICKI 1993).

del silenzio e delle sue premonizioni. Celan considerava la torbiera (*Hochmoor*) il luogo dei morti putrefatti da cui si sprigionano i fuochi fatui (PÖGgeler 2000, pp. 162); per Heidegger la sospensione data dalla morte è la possibilità fondante l'esistenza - come possibile impossibilità dell'esistere.

In Heidegger il detto è una "corrente" (*Strom der Stille*) che unisce le due sponde del detto e del non-detto.¹³ Le danno voce i poeti e i pensatori, innanzitutto attraverso il "pensiero poetante"; in seguito l'applicazione alla cura del linguaggio meglio saprà, per Heidegger, predisporre all'ascolto della parola e all'avvento dell'Essere. Questo aspetto rende possibile comprendere il senso dell'inautenticità della condizione umana, centrale già in *Sein und Zeit* "Essere e tempo". Anziché porsi come una connotazione morale, essa è innanzitutto la modalità attraverso cui l'uomo esperisce il suo riferimento all'Essere.

L'unica etica possibile deve affidarsi alla differenza ontologica che permette la trascendenza dell'Essere rispetto all'entità, il cui referente permane come l'"Esser-ci" da interpretare. Nella processualità ermeneutica viene messa in discussione la soggettività che, anziché conformarsi a evento dell'Essere, tende a renderlo intrinsecamente nullo nel sottoporlo a manipolazione e nel ridurlo a puro strumento della tecnica. La sfida con il profitto e la produttività, come portati della modernizzazione industriale, elemento perturbatore generatore di fugacità, cancella in Rilke i meandri dei sentieri (*führen wir nicht mehr die Pfade als schöne Mäander, / sondern als Grade*), mette in contrapposizione la macchina al canto ispirato (*Sieh, die Maschine: / wie sie sich wälzt und rächt / und uns entstellt und schwächt*), spinge la gioventù ad annullarsi nella follia della velocità (*Knaben, o werft den Mut / nicht in die Schnelligkeit, / nicht in den Flugversuch*).¹⁴

Questo dilemma fra eclisse, se non apparente annientamento, dell'Essere e meccanizzazione dell'entità si snoda attraverso i momenti delle rotture storico-epocali, iniziatesi con Platone e Aristotele e amplificatesi con la tecnologia moderna.

L'auspicio inviato da Heidegger a Celan è che "nell'ora data Lei ascolti la lingua (*die Sprache hören*) nella quale Le convenga quello che va poetato (*in der sich Ihnen das zu Dichtende zusagt*)". Una formulazione che risponde, e per me richiama anche stilisticamente, ai quattro versi

¹³ Cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 255.

¹⁴ Cfr. *Sonetti a Orfeo*, I, 24, 18, 22.

di Celan: *Hoffnung* [...] / *auf eines Denkenden / kommendes / Wort* “speranza [...] di una parola a venire di un pensatore”.

A proposito dell'uso del termine ‘Pensatore’ (*Denkender*), va notato che Celan lo aveva impiegato nel 1960 nella dedica a Gisèle nella prima edizione di *Sprachgitter*, assumendolo dall'*Hyperion* di Hölderlin. Nell'invettiva contro il popolo tedesco “limitato al suo particolare” (*so bleibt der Deutsche doch in seinem Fach* – cfr. II, XXIX), Iperione riflette sulla scissione (“*Herzzerrissenheit*”) che viene a snaturarlo e a privarlo di umanità nel momento in cui si trova a esercitare un ruolo; ciò comporta che persino i pensatori (*Denker*) cessino di essere uomini (*aber keine Menschen*).

Quale tremenda preveggenza in quel poeta caro tanto a Rilke quanto a Celan e a Heidegger!

Il percorso nella natura come percorso nel labirinto dell'Essere ha un antecedente riferito da Freud che riporta all'agosto del 1913. Il clima di quei giorni è assai pesante: nel campo psicanalitico si è alla vigilia del quarto congresso che a Monaco di Baviera avrebbe sancito la spaccatura fra Freud e Jung, e per tutta Europa è un serpeggiare di tensioni prodrome della imminente catastrofe. Se, come di recente la critica sembra aver appurato,¹⁵ negli anonimi accompagnatori di Freud in una escursione nelle verdi conche attorno a San Martino di Castrozza, avvenuta poco oltre mezzo secolo dalla passeggiata a Todtnauberg, vanno riconosciuti Rainer Maria Rilke, che sarebbe sottinteso dalla figura di “un poeta già famoso nonostante la sua giovane età” (*ein junger, bereits rühmlich bekannter Dichter*), e Lou von Salomé, detta “un amico silenzioso” (*ein schweigsamer Freund*), questa immersione nella “contrada estiva in piena fioritura” viene a porsi come l'antefatto dell'incontro fra Heidegger e Celan.

Freud narra l'episodio in un breve scritto del 1915 chiamato *Vergänglichkeit* “Caducità”.¹⁶ L'osservazione portata sul paesaggio esteriore induce in Rilke e nell'amica quelle pulsioni interiori che Freud identifica

¹⁵ Franco Rella perviene alla dimostrazione dell'identità dei personaggi (RELLA 1981, pp. 75-91 e cfr. anche RICCI 1995, pp. 148-153); la conferma dell'ipotesi è in Herbert Lehmann (LEHMANN 1996).

¹⁶ Il testo è pubblicato in FREUD 1946, pp. 358-361 (trad. it. 1976, pp. 173-176). Esso conobbe un'ampia diffusione anche fuori dagli ambienti specialistici perché fu inserito nel volume miscelaneo *Das Land Goethes 1914-1916. Ein vaterländisches Gedenkbuch*, del 1916.

nel turbamento per la transitorietà della bellezza, nell'interferenza perturbatrice dell'angoscia della fine, nella mancanza di consolazione, nella ribellione contro il lutto; né la crisi viene sanata dall'argomentazione di Freud per cui "il valore della caducità è un valore di rarità nel tempo" (*die Vergänglichkeitswert ist ein Seltenheitswert in der Zeit*).

Il tema del rapporto fra exteriorità e interiorità, fra manifestato e taciuto, si salda con il tema della escursione come parafrasi dell'itinerario del vissuto: quello professionalmente analitico in Freud, quello poeticamente orfico di Rilke, quello riflessivo per Lou von Salomé. Anche qui, quella condizione che fu denominata da Hölderlin "tempo del bisogno" si manifesta come la "caduta in pezzi" (*zerfallen*) di ciò che di bello ammiriamo delle "opere dei nostri poeti e dei nostri pensatori" (*die Werke unserer Dichter und Denker*).¹⁷

L'orizzonte della caducità era fortemente avvertito già nel Hölderlin de *Il frammento di Iperione* del 1794 (RELLA 1991, pp. 101-102) e proprio negli scritti di Rilke del '13 il tema della precarietà è divenuto ossessivo (RELLA 1984, pp. 146-148). L'esito contrappuntistico dei *Sonette an Orpheus* "Sonetti a Orfeo" nei quali la morte rende possibile l'acquisizione è ancora molto lontano, ma il percorso "iniziativo" di Rilke sembra oramai essersi avviato alla ricerca della soluzione.

Nella chiusa dei *Sonetti* (II, XXVII), la fugacità compare come il 'fantasma' (*das Gespenst des Vãrgenglichen*) che si spande come un soffio fra le ripetute manifestazioni in cui si sostanzia l'Essere; nella penultima delle *Duineser Elegien* "Elegie duinesi", IX, l'effimero è accolto come la condizione d'essere dei viventi "Ma perché essere qui è molto, e perché apparentemente / ci serve tutto quello che è qui, questo effimero (*dieses Schwindende*) / che stranamente ci riguarda. A noi che siamo i più effimeri. *Una volta / ogni cosa, soltanto una volta. Una volta e non più*", così come delle cose che, transitorie (*vergãnglich*) vivono del morire e confidano che da noi, "dai più fuggevoli (*den Vergãnglichsten*)", venga la salvezza.

Nel superare la meccanicità di una collocazione che può essere assegnata a posteriori, e aldilà della consuetudine di accademia di determinare le appartenenze a Scuole, Rilke si dimostra consapevole di agire sul suo tempo predicandone, così come Hölderlin, il sacro.

¹⁷ Tale dimensione da Hölderlin espressa in *Brod und Wein* viene ripresa da Heidegger in *Holzwege* "Sentieri interrotti", pp. 269-272, dove è ripresa anche il verso *wozu Dichter in dürrftiger Zeit?* "perché poeti nel tempo del bisogno?".

Si attua un nuovo modo di esprimere il rapporto con il Classicismo e di ricomporre i miti attraverso le linee dell'Idealismo dei primordi hölderliniani, superando le ubriacature di darwinismo e di positivismo nel frattempo interpostesi. Gli interessi epistemici di Rilke si avventurano verso territori poco frequentati dalla letteratura¹⁸ e per questa ragione si trovano a coincidere con il pensiero puro che, per riuscire a significarsi, esce dagli schemi imposti dalle regole di genere.

Si determinano le condizioni dell'incontro di Heidegger con Hölderlin-Rilke attraverso il dialogo fra pensare e poetare¹⁹ che porterà i partecipanti a riconoscere nella perdita (*Verlust*) il contatto autentico con il tempo e con la verità (VENEZIA 2007, p. 372).

Nell'interno di questo comune sentire si crea il repertorio di tecnicismi che concorre a rendere specifico e specialistico sia il linguaggio lirico di Rilke sia quello filosofico di Heidegger sulla base di un corpus composto da terminologia e da espressioni nozionali. "L'epoca senza fondamento pende nell'abisso [...] Nell'epoca della notte del mondo, l'abisso (*Abgrund*) deve essere riconosciuto e subito fino al fondo. Ma perché ciò avvenga bisogna che vi siano coloro che arrivano all'abisso".²⁰ È la legittimazione che il Pensatore accorda al Poeta di operare per il tramite della capacità d'interpretazione mitica. Anche per lui il fine è di permettere all'evento (*Ereignis*) di farsi storia dell'Essere. L'abisso pieno del buio di Dio riconosciuto nella mediazione con Lui è l'argomento della lettera inviata da Rilke a Ilse Jahr il 22 febbraio 1923. Gli *Holzwege* di Heidegger corrispondono agli *Herzwege* 'vie del cuore' che si dipartono da una *Kreuzung*, un 'incrocio', posta nel sonetto iniziale (*Sonetti*, I, I), per divenire in quello di chiusura (*Sonetti*, II, XXIX) un *Kreuzweg*: una "forza magica all'incrocio dei sensi" del "placido amico delle molte lontananze", ovvero dell'Aedo-Orfeo in grado, infine, di affermarsi con *Ich bin*, con l'atto di parola di quell'"Io sono" attraverso cui l'Essere si pone come il mito di permanente trasformazione.

In Rilke la configurazione dell'Aedo-Orfeo rimanda alla Natura, ovvero all'ambito del "ciclo orfico" identificato nella processualità trasformativa dell'Albero (*Baum*), quei fenomeni che hanno subito una deviazione ("Verzweckung"). Per cogliere lo scopo, il poeta deve inserir-

¹⁸ Una esplorazione in questa direzione è stata condotta da Käte Hamburger (HAMBURGER 1971).

¹⁹ *Unterwegs zur Sprache*, pp. 196-202.

²⁰ *Holzwege*, p. 270.

si nel flusso vitale della trasformazione (*Wandlung, Verwandlung*),²¹ fino a tramutare se stesso “in questo e in quello” (*Denn Orpheus ists. Seine Metamorphose / in dem und dem*). Così nei *Sonetti* I, V, dove il canto assegna un valore ai nomi nel mentre la parola “va oltre l’esser qui” (*Indem sein Wort das Hiersein übertrifft*).²²

L’analogia figurale porta a esprimere nella parola l’essenza della cosa offerta alla continua sfida del Poeta-Fenomenologo con il “mondo significato” (*in der gedeuteten Welt* – cfr. *Elegie*, I), affrontando il rischio dell’interpretazione (“osate dire ciò che intendete per mela. / Questa dolcezza [...] diviene chiara, vivace e trasparente, / doppia, solare, terrena, di qui”, *Sonetti* I, XIII), della precarietà nello scorrere (“Separa tavolo e pascolo privandoli del nome”, I, XI), della dimenticanza (“Te, ora proprio te, che conobbi come un fiore / del quale io non so il nome”, I, XXV), fino a supporre che nello spazio cosmico (*Zwischen den Sternen*) la relazione con le cose si muti in una diversa manifestazione comunicativa (“I pesci sono muti...si diceva una volta. Chi sa? / Ma non c’è alla fine un luogo dove quella che sarebbe / la lingua dei pesci si parli *senza* di loro?”, II, XX).

In questa “nostalgia di canto” orfico (RELLA 1991, p. 22), la concezione di Rilke riflette il legame con Paul Valéry e, più lontano, con le *Metamorfosi* di Ovidio. È interessante prestare attenzione a uno scritto contenuto nei *Cahiers* di Valéry, attribuito agli anni 1917-18, il cui titolo oscilla fra *Ovide chez les Scythes, Orphée chez les Scythes* o *O. chez les Scythes* (LAURENTI 1997). Questo *Wort-Ton Drama* si consuma nella scena centrale del foglio appuntato dove Ovidio, vate, ma con pertinenze da druida e da sciamano, resta staticamente sotto un albero: “dall’albero sotto il quale è (e il cui rumore lo ricollega alla sua patria / acuta ideale / ma patria ambigua, Italia reale e terra spirituale) – *Quest’albero = memoria* / – del ‘fondato vanto’ – *Metamorfosi La voce* – che è la poesia medesima”. Nell’avviarsi a chiudere il tema ovidiano, Valéry ritorna sulla assurdità del rapporto comunicativo: “Si sente mentre canta, mentre suona – Risuona / ma – no – Queste parole così belle a chi? perché? / I

²¹ Hölderlin è da Rilke definito come “oh tu, fra gli spiriti mutanti, il più mutante!”, cfr. *Poesie sparse* nr. 52, *An Hölderlin* 13: *O wandelnder Geist, du wandelnder!*

²² Accanto alla teoria del nominabile, Rilke sviluppa la prassi del tecnicismo lessicale che lo fa distinguere per il suo “intensiver Idiolekt” (LEISI 1987, p. 44 – cfr. le specificità segnalate nel glossario alle pp. 189-238).

Barbari sono là come bestie, – incompresi”. Nella pagina, quasi che Valéry volesse disseminare sul bianco quest’ultima considerazione, figurano ancora due parole sparse “teste / incomprensibile”. La risposta finale è “O. vide” ovvero *O. vuoto*, uguale a “memoria, voce, trasformazione, vuoto nell’incomunicabilità”, il Nulla (POLI 2008; 2013).

Rilke arriverà al compimento della parola partendo dal silenzio (“E tutto tacque. Eppure in quel tacere / s’ avanzò nuovo inizio, cenno e mutamento” - *Sonetti*, I, I), e al sollevarsi dell’Albero Orfeo si fa Essere, mentre tutt’attorno la predisposizione all’ascolto porta a trasfigurare la “capanna” (*Hütte*) in “tempio nell’udito” (*Tempel im Gehör*), conformato per comprendere finalmente il canto dell’Aedo. La questione del linguaggio e dell’Essere determina il radicale senso della finitezza umana, stabilendone i limiti spazio-temporali “esistenziali” (VENEZIA 2007).

L’*Elegia IX* vive il contrasto tra l’“indicibile” (*unsäglich*) e il “dire” (*sagen*) che, ripetuti rispettivamente tre volte in 10 versi, si risolvono “qui” nel “tempo del dicibile” dove si trova la sua dimora (*Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat*), e il nome attribuito alle cose del mondo può essere riferito all’Angelo (*Sag ihm die Dinge*). Noi, come “viandanti” (*Wanderer*), “siamo forse qui” (*Sind wir vielleicht hier*) per “dire, comprendilo, / oh, per dire così, come le stesse cose mai intimamente / intendevano essere.” Aldilà della dimensione terrena resta quella “non dicibile” (*nicht die unsägliche*) dell’Universo (*Weltall*). In *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger, riprendendo George, afferma la diretta referenzialità fra nome e cosa (*kein Ding ist, wo das Wort fehlt*).²³

L’impiego di *Sprache* ‘lingua’ è preferito nell’ultimo periodo di Heidegger a *Rede* ‘discorso’ (così nella maturazione sui temi del linguaggio raggiunta con *Unterwegs zur Sprache*) e può perfettamente corrispondere a *Wort* ‘parola’ della poesia di Celan, giacché è la parola che per prima conduce una cosa a riconoscersi nel proprio “è”, ovvero a realizzare l’accesso all’essere.²⁴ L’*Essere* rispetto all’*Esser-ci* non deve essere banalmente ridotto alla semplice presenza a portata di mano (*Vorhandenheit*) e deve invece poter contenere l’insieme della narrazione del succedersi degli eventi.

Viene in tal modo a essere compiuta una situazione di reciprocità fra il dire e l’udire della lingua delle stesse entità che assumono il carattere di strumenti ontici, e implicitamente ontologici, del mondo. La lingua, quin-

²³ Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, p. 165.

²⁴ Ivi pp. 177, 220.

di, precede, sostiene e circoscrive ogni espressione umana e per conseguenza, nel momento in cui gli uomini sono ammessi al dominio della lingua (*Sprachwesen*), ne prendono visione (*erblicken*) nei limiti in cui vengono a loro volta visti (*angeblickt*).²⁵

Non siamo noi a parlare, bensì è la lingua che parla da sé, nell'ultimo tentativo di dare ancora significato al mondo, all'Occidente, in un agire semantico che, pur non riuscendo a collocarsi nella pragmatica dell'interrelazione sociale, ricerca l'autenticità dell'esistenza al di là dei modi di essere difettivi del "chiacchiericcio" (*Geschwätz*), dell'approssimazione, del si dice, della curiosità e della ambiguità.

Questo è il contesto in cui il soggetto rinuncia alla autenticità per collocare se stesso nell'adesione alla generalità. Si concede spazio ai luoghi comuni, ai pensieri più triti, costruendo senza sforzo il soggettivo su questi elementi dai quali per paradosso avviene l'annullamento, avendo perso il rapporto reale con gli altri, con se stesso e con la ineludibilità presentata dalla morte.

A fronte della speranza (*Hoffnung*) di Celan, la lettera di Heidegger invia auspici (*Wünsche*) al Poeta, affinché egli presti ascolto alla lingua avvertita dalla presenza delle cose a disposizione (*Zuhandenheit*) e la accetti come soggetto agente. L'essere perviene al linguaggio nel pensiero;²⁶ la lingua, infatti, alberga nella "casa dell'essere" (*Haus des Seins*), vivendo nella quale l'uomo trae l'esistenza;²⁷ i pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora, così come "l'uomo è il pastore dell'essere" (*der Mensch ist der Hirt des Seins*).²⁸

Risuona in questa definizione l'arcaismo greco, che definiva Agamennone "pastore di popoli". È per altro ben noto quanto quel mondo sia sempre stato caro a Heidegger il quale si è impegnato sui frammenti dei pre-socratici, di Anassimandro (GIACOMELLI 2013), Parmenide ed Eraclito, cercando di emendarli con l'obiettivo di rinvenirvi il valore da lui ritenuto originario (SILVESTRI 2010, pp. 38-39). Impostando una glottogenesi ad hoc, Heidegger li riporta a un momento di iniziale coincidenza del linguaggio poetico con la speculazione ontologica (GIACOMELLI 2012). Sarebbe stata, quindi, in quell'epoca realizzata l'universalità fra le

²⁵ Ivi p. 254.

²⁶ Cfr. Heidegger, *Brief über den Humanismus* "Lettera sull'umanismo", p. 53.

²⁷ Cfr. Heidegger, *Wegmarken* "Segnavia", p. 333; *Unterwegs zur Sprache*, p. 166.

²⁸ Cfr. *Wegmarken*, p. 342.

singularità da Hegel attribuite al linguaggio in quanto “esserci dello spirito come immediato sé” (*daseyn des Geistes als unmittelbaren Selbst* – HEGEL 1980, p. 359).

La lingua che mostra una propria autonomia come contesto ontologico risulta altro rispetto alle lingue storiche; la lingua non si materializza almeno fin tanto che non divenga oggetto di riflessione; la lingua ha bisogno dei parlanti pur non essendo il prodotto della loro attività linguistica.²⁹

È l'absurdum attorno al quale, pur nella sua disarticolazione, si muove la riflessione di Heidegger che mi piace parafrasare con le parole che ebbe a esprimere, non molto tempo, fa, l'amica Silvia Ferretti: “l'uomo non deve agire sul linguaggio, ma ascoltarlo, esserne oggetto d'uso, abbandonarsi in silenzio al pronunciarsi dell'Essere” (POLI 2012, p. 20).

Riferimenti bibliografici

- BAUMANN 1986 = G. BAUMANN, *Erinnerungen an Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986.
- BUDDEBERG 1953 = E. BUDDEBERG, *Heidegger und die Dichtung. Hölderlin, Rilke*, Metzler, Stuttgart, 1953.
- BUDDEBERG 1956 = E. BUDDEBERG, *Denken und Dichten des Seins – Heidegger, Rilke*, Metzler, Stuttgart, 1956.
- CATÀ 2012 = C. CATÀ, *La passeggiata impossibile. Martin Heidegger e Paul Celan tra il niente e la poesia*, Aracne, Roma, 2012.
- FAYE 2012 = E. FAYE, “Prefazione”, in E. FAYE, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, Ediz. l'asino d'oro, Roma, 2012 [ediz. orig. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Albin Michel, Paris, 2005].
- FREUD 1946 = S. FREUD, *Gesammelte Werke, 1913-1917*, X, Fischer, Frankfurt/Main, 1946 [trad. it. *Opere, 1915-1917*, VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976].
- GIACOMELLI 2012 = R. GIACOMELLI, “Martin Heidegger traduce Anassimandro: la Glottologia e Traduttologia di un filosofo alla ricerca della Lingua Greca delle Origini”, *SSL*, 50/2, 2012, pp. 7-29.

²⁹ Cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, pp. 241-243.

- GIACOMELLI 2013 = R. GIACOMELLI, “Martin Heidegger traduttore di Anassimandro: un padre nobile per le pseudo-scienze umane del postmoderno francese”, *Rivista italiana di Linguistica e di Dialettologia*, 15, 2013, pp. 33-68.
- HAMBURGER 1971 = K. HAMBURGER, “Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes”, in K. HAMBURGER (a c. di), *Rilke in neuer Sicht*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971, pp. 83-158.
- HEGEL 1980 = G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. BONSIEPEN und R. HEEDE, Meiner, Hamburg, 1980.
- JAKOBSON 1979 = R. JAKOBSON, *Hölderlin. L'arte della parola*, il Melangolo, Genova, 1979 [ediz. orig., *Hölderlin, Klee, Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1976].
- KARR 2009 = R. KARR, *Kommunikative Dunkelheit. Untersuchungen zur Poetik von Paul Celan*, Grin, Norderstedt, 2009.
- LAURENTI 1997 = H. LAURENTI (a c. di), “Ovide chez les Scythes”. *Un “beau sujet”*, Université Paul Valéry, Montpellier, 1997.
- LEHMANN 1996 = H. LEHMANN, “A conversation between Freud and Rilke”, *Psychoanalytic Quarterly*, 35, 1996, pp. 423-427.
- LEISI 1987 = E. LEISI, *Rilkes Sonette an Orpheus*, Narr, Tübingen, 1987.
- LORENZ 1989 = O. LORENZ, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin, Rilke, Celan. Studien zur Poetik deiktisch-elliptischer Schreibweisen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.
- LYON 2006 = J.K. LYON, *Paul Celan and Martin Heidegger: An unresolved conversation, 1951-1970*, Johns Hopkins U.P., Baltimore, 2006.
- MIGLIO 2005 = C. MIGLIO, *Vita a fronte. Saggio su Paul Celan*, Quodlibet, Macerata, 2005.
- MORELLI 2007 = R. MORELLI, “Commemorare e dimenticare. La lirica di Paul Celan”, in A. CAVAGLION (a c. di), *La lirica del sottosuolo. Poesia e Lager*, Angeli, Milano, 2007, pp. 67-80.
- PÖGGELER 1986 = O. PÖGGELER, *Spur des Wortes*, Alber, Freiburg, 1986, pp. 259-271.
- PÖGGELER 2000 = O. PÖGGELER, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, Fink, München, 2000.
- POLI 2008 = D. POLI, “La presenza di Ovidio”, in S. CARDONE et al. (a c. di), *Ovidio e la cultura europea, Atti delle giornate di studio Liceo classico “Ovidio” (Sulmona 2006-2007)*, Liceo Classico Ovidio, Sulmona, 2008, pp. 75-86.
- POLI 2012 = D. POLI, “La passeggiata di Heidegger e Celan: un sentiero transitato o interrotto?”, “Prefazione”, in C. CATÀ 2012, pp. 11-21.
- POLI 2013 = D. POLI, “Il Futurismo, ovvero, il dinamismo nei linguaggi”

- in D. POLI-L. MELOSI (a c. di), *I linguaggi del Futurismo, Atti del Convegno Internazionale (Macerata 15-17 dicembre 2010)*, EUM, Macerata, 2013, pp. 15-68.
- RELLA 1981 = F. RELLA, *Il silenzio e le parole: il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- RELLA 1984 = F. RELLA, *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- RELLA 1991 = F. RELLA, *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano, 1991.
- RICCI 1995 = G. RICCI, *Le città di Freud. Itinerari, emblemi, orizzonti di un viaggiatore*, Jaca Book, Milano, 1995.
- SILVESTRI 2010 = D. SILVESTRI, "Aspettative morfologiche ed esigenze testuali. Per una 'grammatica della mente'", in I. PUTZU et al. (a c. di), *La morfologia del greco fra tipologia e diacronia*, Angeli, Milano, 2010, pp. 37-45.
- SUH 2006 = K.-H. SUH, *Das Gedicht, mit dem Meridian wandernd. Ein Versuch zu Paul Celans Poetik in Der Meridian*, Winter, Heidelberg, 2006.
- TOWARNICKI 1993 = F. DE TOWARNICKI, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris, 1993.
- VALESIO 1986 = P. VALESIO, *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*, il Mulino, Bologna, 1986.
- VENEZIA 2007 = S. VENEZIA, *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli, 2007.
- VOLPI 1998 = F. VOLPI, "Introduzione", in G. ANDERS et al., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma, 1998, pp. VII-XXX.
- ZARADER 1997 = M. ZARADER, *Hegel e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano, 1997 [ediz. orig. *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990²].