

ARS INVENIENDI

8

Direttore

Fabrizio LOMONACO

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Comitato scientifico

Louis BEGIONI

Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”

Giuseppe CACCIATORE

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Domenico CONTE

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Antonello GIUGLIANO

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Matthias KAUFMANN

Martin Luther Universität Halle Wittenberg

Edoardo MASSIMILLA

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Rocco PITITTO

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

José Manuel SEVILLA FERNÁNDEZ

Universidad de Sevilla

ARS INVENIENDI

Questa collana del Dipartimento di Filosofia “Antonio Aliotta” dell’Ateneo Fridericiano nasce come “porta” aperta al dialogo interculturale con studiosi vicini e lontani dalla grande tradizione napoletana e italiana. Lo scopo è di offrire un nuovo luogo di confronto senza pregiudizi ma con una sola prerogativa, quella della serietà scientifica degli studi praticati e proposti sui più aggiornati itinerari della filosofia e della storiografia, della filologia e della letteratura nell’età della globalizzazione e in un’università che cambia.

Cesare Catà

La passeggiata impossibile

Martin Heidegger e Paul Celan
tra il niente e la poesia



Copyright © MMXII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/ A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-5001-9

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2012

In memoria del mio mentore, del mio amico
Antonio Santori
che facendo dialogare poesia e filosofia
mi infiammava la vita.

(Tu vero unus ille es, cui mea omnia ut filius
literari patri iure debeo. Genuisti me quippe
sanis disciplinis ipsique veritatis).

Indice

9

Prefazione di Diego Poli	11
1. Heidegger e Celan. Un incontro impossibile e necessario	23
1.1 Da remotissime cime: le premesse impercorribili di un incontro	24
1.2 Richiamo dei poli: le ragioni di un interesse calamitico	35
1.3 Todtnauberg, 25 luglio 1967: Heidegger e Celan (non) si incontrano	42
1.4 Mungendo il silenzio di Todtnauberg: una poesia di Celan	57
1.5 Mungendo il silenzio di Todtnauberg: una lettera di Heidegger	75
2. La fonte dell'antica Norna. Heidegger e l'essenza della poesia	89
2.1 Ciò che deve essere la poesia: un incontro con la Dea del Destino	89
2.2 Donare, Fondare, Iniziare: sull'essenza della poesia	106
2.3 Heidegger in ascolto del linguaggio: i suoi poeti	113
3. <i>Das zu Dichtende</i>. Heidegger, l'essenza della poesia, e la poesia di Paul Celan	137
3.1 Una testimonianza al fondo del cavo di ghiaccio: il valore umano del poetare	138
3.2 La poesia come messaggio in bottiglia: una concezione anti-heideggeriana	143
3.3 Negare di essere niente: lo statuto della parola autentica in Celan	155
3.4 Versi sull'inconfessabile: Paul Celan dopo la poesia	161
3.5 Il cristallo di fiato e la luce dell'Essere: assoluti opposti	169

4. Forme della Distanza. Il messaggio della parola di Celan e la filosofia di Martin Heidegger	173
4.1 Redimere l'oblio: all'origine delle scritture di Celan e Heidegger	174
4.2 Su medesimi, inconciliabili fondamenti: Tempo, Linguaggio, Essere	193
4.3 Nessuno e l'ultimo Dio: una distanza di "teologie negative"	206
5. L'occhio azzurro e quello di mandorla. Nazionalsocialismo ed Ebraismo tra Heidegger e Celan	221
5.1 Perché la soluzione non fosse finale: Celan e il Nazismo	221
5.2 Le meravigliose mani di Hitler: il Nazionalsocialismo di Heidegger	233
5.3 " <i>Wer gross denkt muss gross irren</i> ": Heidegger e l'Ebraismo	252
5.4 Per essere contato tra le mandorle: l'Ebraicità di Celan	264
6. Sulla Linea: il silenzio di Todtnauberg e il Niente della Modernità	287
Nota bibliografica	307
Indice dei nomi principali	311

PREFAZIONE

*La passeggiata di Heidegger e Celan:
un sentiero transitato o interrotto?*

di Diego Poli

*Non sempre chi tace
non dice nulla
(Anonimo)*

Attorno al silenzio è un ossimoro. Almeno in apparenza, perché anche il non-detto è un linguaggio come bene ha mostrato l'etnografia della comunicazione. Gli ultimi canti del *Paradiso* vedono l'ascesa di Dante esposta alle armonie, tradotta in luce e infine affidata al silenzio. Tutta la poesia supera se stessa nella determinazione della antitesi alla sonorità del suo significare (Steiner 2001: 57-80).

Ma parlare attorno al silenzio parziale, ovvero al silenzio selettivo che riconosce nel limite il proprio potere (Valesio 1986), significa indagare 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, Heidegger, da quando, Greco fra i Greci ("noi andiamo alla ricerca di ciò che fu greco ..."), appassionato da Hölderlin, e, attraverso Nietzsche, emulo di Leopardi e del pensiero poetante, rinveniva nella poesia il primato nella speculazione. "Io so tutto di lui", scrive Heidegger all'amico e collega Gerhart Baumann prima ancora di incontrare Celan, e aggiunge che "sarebbe per lui salutare (*heilsam*) mostrargli la Foresta Nera". Ma intanto la loro passeggiata li portava a conversare attorno all'ambiente che li circondava, indicando i nomi di piante, di animali; parlarono di geologia e accennarono alle tradizioni e al dialetto locali.

È noto quanto la rilevanza di questo episodio abbia sollecitato l'analisi critica e come, però, esso si sia prestato alle elaborazioni più fantasiose e indifferenti al controllo storico. Fino ad arrivare a trasporlo sulla scena del teatro, con la pièce di Elfride Jelinek, *Totenauberg* (del 1991), e farne materia di produzione da parte di "BBC Radio 4", del 2006, traendo spunto dall'incontro del Filosofo con il Poeta e intervallando questa narrazione con episodi ispirati alla relazione di Heidegger con Hannah Arendt.

Sia pertanto concesso anche a me di entrare nel dominio delle supposizioni e immaginare che la conversazione fra i due sia scivolata sul nome della località del tanto amato rifugio del Filosofo, la baita (*Hütte*) di Todtnauberg, suo pensatoio sin dal 1922, e che questi non abbia non potuto attirare l'attenzione del Poeta sulla etimologia. Un nome diffuso nella Foresta Nera, 'Monte (*Berg*) del prato (*Au-e*) dei morti (*Todt-n*)', ma di forte interesse se si riflette sulla trafilata di *-au-* che, per il tramite delle forme antico-alto-tedesche *ahalouwa* risale al germanico comune **ahwo-* (cfr. il gotico *ahva* traduce di *potamós* 'fiume') e alla protoforma indoeuropea **ak^wā-* (immediatamente confrontabile ad es. con il latino *aquā*). Nella ripoetizzazione della realtà nominabile, Heidegger, seguendo Hölderlin, attribuisce alla lingua la capacità di svelare ciò che è celato o dimenticato (cfr. *In cammino verso il linguaggio*), per riportarlo alla modalità di essere propria di ciascun entità. Alla verità dell'essere appartiene nell'origine etimologica la possibilità del suo nascondimento, e quindi la sua non-verità (*a-lêtheia*).

Quel toponimo ha una immediata eco nella poesia, intitolata *Todtnauberg*, scritta, infatti, da Celan appena una settimana dopo, il primo agosto del 1967 a Francoforte, nella ricordanza di quella visita. Articolata in una sola lunga frase, la composizione si estende per 26 versi dominata dalla architettura paratattica basata su solamente 3 verbi finiti. Se sottesa a *Todtnauberg* c'è *Todesfuge* "Fuga di morte", il poema dell'annientamento che Celan compose subito dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale, i due fitonimi, con cui *Todtnauberg* si apre, possono stare a simbolo dei due protagonisti. Si tratta di *Arnika*, *Augentrost*, ovvero 'arnica ed eufrasia', dove 'arnica', richiamando nella rima *Swastika*, potrebbe riferirsi al lato terrificante della tragedia, ed 'eufrasia', che in tedesco si dice 'Sollevio agli occhi' per le virtù

benefiche, potrebbe anticipare la ‘speranza’ (*Hoffnung*), cui si accennerà poco dopo, di una parola a venire. Nella prima stesura compare l’auspicio, lasciato cadere nella seconda e definitiva versione, che la parola si manifesti ‘senza indugio’ (*ungesäumt*).

L’addentrarsi per i ‘sentieri fatti di tronchi’ (*Knüppelpfade*), giacché qui essi stanno per gli *Holzwege* heideggeriani, li guida alla ‘torbiera’ (*Hochmoor*) e li porta alla radura di ‘prati paludosi montani non livellati’ (*Waldwasen, uneingeebnet*) traboccanti dell’‘umido’ (*Feuchtes*) di quel suolo. Sono elementi di un paesaggio che, superando le varie specificazioni dell’accadimento vissuto dal ‘Pensatore’ (*Denkender*) e dal Poeta, si immerge in un’atmosfera che si tinge di irreale. Compare alla fine un terzo personaggio che è possibile identificare in Gerhart Neumann, un assistente di Baumann, incaricato di riaccompagnarli in vettura a Friburgo.

Perché Celan lo inserisce nel componimento? Il viaggio di ritorno sembra aver significato la rivincita del detto sul non-detto. Nella lettera inviata da Celan alla moglie Gisèle il 2 agosto, ovvero il giorno dopo aver scritto *Todtnauberg*, il Poeta è 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”.

Neumann rappresenta dunque il testimone dell’evento. Ma allo stesso tempo Neumann li allontana dalla località circoscritta dell’incontro, verso il luogo 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”. La scelta lessicale di *krudes* seleziona un termine insolito, obsoleto e raro; ma il tono erudito si ha anche nell’impiego di *Waldwasen* per il normale *Waldwiesen* i ‘prati paludosi montani’ il cui significato più specializzato si allarga a comprendere i terreni in cui si seppelliscono le carogne degli animali (Pöggeler 1986: 266; Morelli 2007: 77). La caratterizzazione coloniale del suo tedesco viene da Celan sostituita con una lingua inattuale per le scelte lessicali e stilistiche. La pianta che viene a sostituire le due specie nominate all’inizio è ora l’orchidea, in cui sono identificabili sia il Filosofo sia il Poeta:

‘orchidea e orchidea’ che però non è denominata con la parola tedesca *Orchidee*, bensì è etimologizzato e riportata all’originale greco. Pertanto il testo offre *Orchis und Orchis* (cfr. l’italiano antico *orchi*).

L’orchidea è verosimilmente prescelta perché si nutre, oltre che di acqua, con l’assimilazione delle sostanze di organismi in decomposizione. Scomposizione, dunque, finalizzata alla rinascita. Per seguire oltre il dipanarsi di questa matassa, va ancora considerato che in greco *órchis* ha il significato base di ‘testicolo’ passato per traslato alla pianta la cui radice ha i tubercoli testicolari. Le due piante che all’inizio della poesia appaiono in opposizione si trovano ora a tendere verso la comune ‘speranza’ di riuscire a ‘generare’ un futuro.

Sulla scena aleggia una caratterizzazione marcata dalla allegoria, e l’insieme della ambientazione autorizza a proporre che in quel terzo personaggio sussistano gli elementi funzionali per attribuirgli il ruolo di psicopompo, al quale compete di guidare nel transito.

La poesia si sviluppa attorno alla categoria dell’ascolto del non-detto elaborato nelle gestazioni mentali del Filosofo e del Poeta. È uno stato particolare, appartenente al solo processo endofasico, che può essere messo in analogia con la visione agostiniana del Maestro che deposita la Verità “dentro al cuore” (*intus*). Come si esprimerà Heidegger rispondendo a Celan il 30 gennaio 1968: “ci siamo sottaciuti l’un l’altro parecchie cose”. Ma all’improvviso le menti si aprono allo scambio dei messaggi e in quel mentre avviene il trapasso di piano.

Cesare Catà esce dal coro di coloro che addebitano il fallimento del dialogo all’ostacolo psicologico generato dalla drammatizzazione del transfer dei ruoli della vittima e dell’aguzzino. Il filosofo e critico francese Emmanuel Faye ha scritto una recentissima prefazione a un suo precedente saggio (Faye 2012) in cui, nel riaffrontare il tema della responsabilità politica di Heidegger, gli attribuisce la colpa di aver perseguito un progetto di forzatura ideologica degli studenti che proprio a Todtnauberg sarebbero stati indottrinati e vi avrebbero letto il *Mein Kampf*. Il volume sarebbe quindi stato appoggiato proprio su quel tavolo della *Hütte* su cui Celan scorgerà un altro libro, in cui “c’è scritta la riga di una speranza” (*die [...] Zeile von einer Hoffnung*). Il significato di Todtnauberg, pertanto, da mitologico diventa lugubre e sinistro, e la tranquilla *Hütte* si rivelerebbe essere la inquietante capanna di Hansel e Gretel.

Se così fosse stato, ci sarebbe infatti da chiedersi perché l'incontro sia stato ricercato da ambedue, e perché Celan abbia accettato di recarsi nel rifugio di Heidegger, e perché a quel primo abboccamento, 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 in occasione di una seconda lettura di Celan, nel marzo del '70, precede di poco meno di un mese il suo suicidio a Parigi. Ma era anche in programma una gita nella valle dell'alto Danubio, legata a Hölderlin, il poeta in cui ambedue si riconoscono, proprio per quella estate (Pögeller 2000: 163). E Celan non celava il suo interesse per Friburgo, soprattutto perché era la sede degli insegnamenti professati da Edmund Husserl e da Martin Heidegger. Va anche ricordato che, come segnala James K. Lyon (2006), l'incontro del '67 ebbe su Celan, profondamente provato, un effetto salutare sul suo grave stato depressivo.

Rispetto a quella *lectio facillior*, Cesare Catà presenta la sua proposta alternativa, fondata sulla incomunicabilità fra due tesi opposte e inconciliabili alla sintesi, fra il nichilismo espresso attraverso la poesia da Celan e la concezione heideggeriana della evasione dalla metafisica dell'Ego da cui procede fatalmente il nichilismo. Prosegue Catà la sua analisi, insistendo sull'assunto per cui la filosofia heideggeriana rimane anti-moderna, senza mai cedere a compromessi con il tramonto della civiltà. All'opposto c'è invece il significato espresso dalla poesia di Celan.

Bisogna riconoscere che l'ipotesi affascina. Ma soprattutto riesco a rinvenirvi quel filo logico che permette di rendere significativo il vissuto all'interno della filosofia del linguaggio di Heidegger, o, se si preferisce, della sua "filosofia del poetare".

Cesare Catà attribuisce al non-detto due precise prese di posizione. In Celan la speranza che il filosofo intendesse prendere le distanze dalla storia, in Heidegger "una non intrapresa avventura intellettuale a proposito della questione del linguaggio e dell'Essere". Ma il non-detto durante il loro *con-ventus*, diviene materia di due prodotti di *inventio*, poetico e filosofico, che portano al dialogo dopo quel silenzio preguo di significato.

Del resto nel 1958, in occasione del discorso pronunciato 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: 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 storia e scrittura. La delimitazione del dicibile ha in sé anche la possibilità di trasgredirlo nel rischio di dover assaltare quel confine. Per ambedue il non-detto di Todtnauberg aveva già un significato. In *Sprachgitter* (“Grata di parole”, 1959), il detto diviene comprensibile a partire dal non-detto.

L'altro celebre discorso tenuto da Celan 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, è il manifesto in cui Celan afferma i punti saldi della propria poetica 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*, i ‘luoghi’, reali, concettuali, vissuti, immaginati, quali momenti irripetibili, sparsi per tutta la terra. Finché, seguendo traiettorie tortuose e inimmaginabili, uno di questi meridiani è composto dai luoghi traumatici iscritti nel dramma da cui Celan è sopravvissuto: la disperazione, che talvolta si allarga a sprazzi di una messianica luce (Miglio 2005: 50).

La poesia come *luogo utopico* spinge all'incontro con l'altro che non è lasciato alla casualità, ma deriva dalla concentrazione sul significato degli avvenimenti e sulla rivitalizzazione per mezzo della rimembranza (*Erinnerung*), ciò che 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, diviene simbolo di resistenza, perché è “vinta al silenzio” (così in *Argumentum e silentio* per René Char – cfr. Suh 2006: 111-113).

C'è una ontologia del dire contro una ontologia del silenzio, giocate nella vertigine del discrimine della creatività della parola che Heidegger ritrova nel verso “nessuna cosa è (sia) dove la parola manca” della poesia *La parola* di Stefan George (cfr. *In cammino verso il linguaggio = Unterwegs zur Sprache*, pp. 173-187).

Fra di essi avviene, poco dopo l'incontro, lo scambio dei due scritti nei quali sono messe a punto le rispettive interpretazioni di quella pausa di silenzio: la poesia dedicata all'incontro e la missiva di Heidegger.

Il 12 gennaio del 1968 Heidegger riceve in omaggio la poesia *Tottnauberg* inviatagli dal suo Autore. Si tratta di una copia della edizione bibliofila a esemplari limitati che verrà fatta confluire, due anni dopo, nella raccolta *Lichtzwang*.

Heidegger risponde diciotto giorni più tardi con una lettera che si presta a varie possibilità ermeneutiche. Cesare Catà ne fornisce una interpretazione puntuale e magistrale che inserisce il suo testo a pieno titolo nel novero della oramai vasta letteratura specializzata sull'evento.

Ritengo che sia importante acquisire la consapevolezza che quell'incontro manifestava un connubio di intendimenti che, preparati da due decenni di frequentazione a distanza, sono oramai resi palesi in quella occasione. A cominciare dall'immagine stessa del luogo e dei momenti del loro convivere come descritto da Celan. Essi si allineano con la rappresentazione *silvestre* dell'Essere cui Heidegger ricorre: somigliante a un bosco intricato, dentro il quale si vaga lungo i sentieri, senza pervenire a pensarlo in maniera oggettiva, pur tuttavia giungendo di tempo in tempo a una 'radura' (*Lichtung*) che permette di coglierne una visuale finalmente più ampia. Una vera riproposizione della "selva oscura" dantesca, pur nella soluzione di visioni non coincidenti. Alla 'radura' (*Licht-ung*) disboscata di volta in volta nelle diverse tappe del processo di ricerca mosso dalla ragione si contrappone la 'luce' (cfr. *Licht*) irradiata in eterno dal dono della Grazia.

I due sembrano attenersi a un medesimo copione che li accomuna negli stessi interessi, sia esterni, quale l'identificazione dei fiori e la riflessione sulle tradizioni, sia simbolici, quale la valenza del sentiero e il limitare della soglia della morte. Celan riproduce in maniera impressionistica i particolari dell'incontro, servendosi della tecnica da lui descritta: "poesie come paesaggi di parole (*Wortlandschaften*) / il nuovo paesaggio di parole [...] ricordo (*Erinnerung*) – anamnesi etc.", atti a generare "spazi linguistici", giacché "la poesia ha tempo e non ha tempo" (cfr. *Der Meridian*). Viene in tal modo a essere ideato un territorio di segni composto da nomi come se fossero i luoghi di una mappa della memoria (Miglio 2005: 30-32).

Ma tutt'attorno al suono delle parole aleggia il significato della lingua del silenzio, e delle sue premonizioni. Celan considerava la torbiera (*Hochmoor*) il luogo dei morti putrefatti da cui si sprigionano i fuochi fatui (Pögeller 2000: 162); per Heidegger la sospensione data dalla morte è la possibilità fondante l'esistenza.

Il silenzio è una 'corrente' (*Strom der Stille*) che unisce le due sponde del detto (p. 244 dell'ediz. tedesca *Unterwegs zur Sprache*). Ciò a cui danno voce i poeti ed i pensatori, innanzitutto attraverso il "pensiero poetante". La dedizione alla cura del linguaggio meglio saprà, secondo Heidegger, predisporre all'ascolto della parola e all'avvento dell'essere.

A partire da questo aspetto è possibile comprendere meglio il senso dell'inautenticità della condizione umana, centrale già in *Essere e tempo*, che non è una connotazione morale, ma è la modalità in cui innanzitutto l'uomo esperisce il suo riferimento all'essere.

L'unica etica possibile deve affidarsi alla differenza ontologica che permetta la trascendenza dell'essere rispetto all'entità, escludendone la soggettività che, anziché conformarsi a evento dell'essere, finisce per renderlo intrinsecamente nichilista nel sottoporlo a manipolazione con lo scopo di ridurlo a puro strumento della tecnica. Questo dilemma fra eclisse, se non apparente annientamento, dell'essere e in sua vece macchinazione dell'entità si snoda attraverso i luoghi essenziali delle aperture storico-epocali della metafisica, riconoscibili nei pre-socratici e amplificati dalla 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 di Celan: *Hoffnung* [...] / *auf eines Denkenden / kommenden / 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. Nel riferire a Bellarmino dell'esperienza avuta in Germania, Iperione riflette sulla scissione che si trovò nella natura dei Tedeschi, i quali sembrano aver perduto la loro umanità nel momento in cui ac-

quisiscono una qualificazione: per conseguenza i ‘pensatori’ (*Denker*) non sono uomini (*keine Menschen*). Quale tremenda preveggenza in quel poeta così amato da Celan come da Heidegger!

L’impiego di *Sprache* ‘lingua’ è preferito nell’ultimo periodo di Heidegger a *Rede* ‘discorso’ (così nella maturazione raggiunta con *In cammino verso il linguaggio*) 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 che realizza l’accesso all’essere (*Unterwegs zur Sprache*, pp. 177 e 220). L’essere rispetto all’*esser-ci* non deve essere banalmente ridotto alla semplice presenza a portata di mano (*Vorhandenheit*), ma deve piuttosto poter contenere l’insieme della narrazione del succedersi degli eventi.

Viene in tal modo a realizzarsi 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, quindi, 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 da esso visti (*angeblickt* – *Unterwegs zur Sprache*, p. 254).

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 genericità della curiosità e della ambiguità. Questo è il contesto in cui il soggetto rinuncia alla autenticità per collocare se stesso nell’adesione alla generalità. Egli in tal modo si concede ai luoghi comuni, ai pensieri più triti, costruendo senza sforzo il soggettivo su questi elementi da cui per paradosso viene annullato, avendo perso il rapporto reale con gli altri, con se stesso e con la ineludibilità posta dalla morte.

A fronte della speranza (*Hoffnung*) di Celan, la lettera di Heidegger invia auspici (*Wünsche*) al Poeta, affinché egli dia ascolto alla lingua avvertita dalla presenza delle cose a disposizione (*Zuhandenheit*) e la accetti come soggetto agente. La lingua, infatti, alberga nella ‘casa dell’essere’ (*Haus des Seins*), vivendo nella quale l’uomo trae

l'esistenza (cfr. *Wegmarken*, p. 333). I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora, così come 'l'uomo è il pastore dell'essere' (p. 342: *Der Mensch ist der Hirt des Seins*). Risuona in questa definizione l'arcaismo greco, che definiva Agamennone 'pastore di popoli'. Arcaismo che è sempre stato caro a Heidegger il quale si è anche impegnato sui frammenti dei pre-socratici cercando di emendarli nella ricerca del valore originario (Sivestri 2010: 38-39).

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 materia di riflessione; la lingua ha bisogno dei parlanti, ma non è il prodotto della loro attività linguistica (cfr. *Unterwegs zur Sprache*, p. 244).

È l'*absurdum* attorno al quale si muove la intenzione filosofica di Heidegger, tra le incompatibilità di strategie che nelle loro disarticolazioni ne impediscono la realizzazione. Per riprendere le parole con cui si è espressa Silvia Ferretti in un recente Convegno sulla figura di Antonio Santori, alla memoria del quale Cesare Catà ha dedicato questo suo libro, "l'uomo non deve agire sul linguaggio, ma ascoltarlo, esserne oggetto d'uso, abbandonarsi in silenzio al pronunciarsi dell'Essere".

Per altro Dante non trova in nessun luogo il suo "volgare illustre"; eppure esso esiste e, come avviene con la pantera dei bestiari medioevali, se ne avverte il profumo che lascia attorno a sé. Non è raro che la fantasia sostenga il procedimento raziocinante con i paragoni: la pantera si materializza nella lingua poetica creata da Dante, per concludersi nell'acquietamento del Paradiso, così come la tensione verbale fra Heidegger e Celan ricerca la sospensione nella Foresta Nera.

Riferimenti bibliografici

FAYE E. (2012), "Prefazione" a Idem, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*, Roma.