

POESIA E LINGUAGGIO IN HEIDEGGER



1. Il linguaggio

L'analisi heideggeriana del linguaggio muove da un rilievo fenomenologico: «L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola [...] In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, poiché il parlare ci è connaturato [...] Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Dicendo questo, non s'intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla» (*In cammino verso il linguaggio*, trad. it., Mursia, Milano 1988, p. 27).

Il fatto che l'uomo esista già da sempre *nel* linguaggio e *come* linguaggio non implica che il parlare intorno al linguaggio sia un'impresa facile: «In verità, avverte il filosofo, parlare sul linguaggio è forse anche peggio che scrivere sul silenzio» (*ivi*). Il linguaggio, a differenza di quanto sembrano ritenere la scienza del linguaggio e la filosofia del linguaggio, non può mai essere ridotto a distaccato *oggetto* di indagine. Ogni discorso *sul* linguaggio, compreso il metalinguaggio postulato dalla filosofia scientifica del nostro secolo, cade *all'interno* del linguaggio stesso e presuppone che esso si sia *già* rivolto a noi.

L'inoggettivabilità e intrascendibilità del linguaggio sono connessi alla *linguisticità originaria della nostra esperienza*

del mondo, cioè al fatto che non esiste apertura di mondi – e dunque possibilità di incontro con gli enti – che non sia, in qualche modo, un evento *linguistico*: «Là dove non ha luogo linguaggio di sorta, come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale, non ha neppure luogo alcun aprimento dell'ente» (*Sentieri interrotti*, cit., p. 57). Infatti, è soltanto in virtù del linguaggio che gli enti possono apparire ed essere: «Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparizione» (*ivi*). Come attesta, secondo Heidegger, un verso di Stefan George, a lui particolarmente caro:

**«Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca»
(Kein ding sei wo das Wort gebracht).**

E tutto ciò non nel senso causale, ontico-metafisico, di una *creazione* delle cose da parte delle parole, ma nel senso che il linguaggio delinea l'ambito o l'orizzonte entro cui le cose vengono all'essere – e acquistano significato – per una determinata umanità storica.

A differenza di quanto ritengono le definizioni tradizionali, il linguaggio non è né la semplice estrinsecazione fonica dell'interiorità, né un semplice segno o strumento di comunicazione (concezione strumentalistica del linguaggio). Esso è piuttosto «la casa dell'essere», ovvero il *luogo* in cui si eventualizza l'evento dell'essere: «l'essere apre dei mondi [...] in quanto eventualizza dei vocabolari [...] delle "culture", in quanto istituisce dei linguaggi» (G. Vattimo). Casa o luogo di cui l'uomo non è il proprietario, ma l'ospite, o, al limite, la persona di servizio. In ogni caso, essendo *die zum Sprechen der Sprache gebraucht* (gli usati dal linguaggio per parlare), non sono tanto gli uomini a possedere il linguaggio, quanto il linguaggio a possedere gli uomini.

Coincidendo con il manifestarsi dell'essere e con l'illuminarsi del mondo, il linguaggio si identifica con quel *Dire originario* (*Sage*) che fa tutt'uno con l'*Ereignis*: «Dimora

dell'Essere è il linguaggio, perché il linguaggio, come Dire originario, è il "modo" dell'Ereignis» (*In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 211). L'Ereignis, come si è visto, implica a sua volta una coappartenenza fra essere e uomo. Coappartenenza che, linguisticamente parlando, assume la forma dell'appello e della risposta. Infatti, poiché il linguaggio è annuncio o appello, l'uomo parla solo in quanto ascolta, cioè solo in quanto risponde ad esso. In sintesi, se il linguaggio è il modo di essere dell'Ereignis e se l'Ereignis implica una coappartenenza fra essere e uomo – che nel linguaggio si manifesta come unità di chiamata e ascolto – ne segue che l'evento dell'essere non consiste solo nell'appello, ma nell'unità indiscindibile di appello e risposta: «Questa cosa che ognora si annuncia come la stessa, questa coappartenenza di chiamata e ascolto, sarebbe allora "l'essere"?» (*La questione dell'essere*, cit., pp. 357-358).

2. Poesia e civiltà

Il linguaggio che meglio rivela l'essenza del linguaggio e che più di ogni altro si contrappone alla concezione strumentalistica di esso è il linguaggio poetico. Solo in quest'ultimo, e non in qualsiasi linguaggio (ad es. nel linguaggio logico-matematico), avviene l'automanifestazione dell'essere: «Il destino del mondo si annuncia nella poesia» (*Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 294), «La poesia è istituzione in parola dell'essere» (*Hölderlin e l'essenza della poesia*, trad. it. in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 46).

La parola poetica coincide quindi con l'area del Dire primordiale e, instaurando il contesto linguistico entro cui le cose vengono all'essere, si configura, per definizione, come creatrice di civiltà e cultura. I poeti forniscono a un popolo la sua identità e istituiscono usanze e costumi, presentandosi come gli autentici inventori della cultura di un popolo (e del complesso dei significati civili, etici,

religiosi ecc. in cui essa si incarna). In altri termini, essendo «il nominare che istituisce l'essere e l'essenza di tutte le cose», la poesia non è un dire qualsiasi, ma «quello grazie al quale soltanto si mostra all'aperto tutto ciò che noi poi discutiamo e trattiamo nel linguaggio di tutti i giorni [...] La poesia è il linguaggio originario di un popolo» (*ivi*, p. 52). Richiamandosi a un noto verso di Hölderlin:

**«Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti»
(*Was bleihet aher, stiften die Dichter*)**

e puntualizzando come la poesia non sia solo un ornamento o un entusiasmo momentaneo, Heidegger dichiara che:

«La poesia è il fondamento che regge la storia» (*ivi*, p. 51).

Come chiarisce Vattimo: «È l'opera d'arte [...] che nel pensiero maturo di Heidegger apre e fonda i mondi storici, i quali esistono in definitiva proprio come sforzo di viverla, interpretarla, imitarla. Si pensi per questo al significato epocale di certe grandi opere d'arte di cui si è nutrita la tradizione dell'Occidente [...] Permanere nel mondo fondato dall'opera significa per così dire, vivere nella sua luce. La storia di un'epoca non è altro, in fondo, che esegesi di una o più opere d'arte in cui una certa "epoca" dell'essere si è istituita e aperta». Da ciò il rifiuto heideggeriano del modello storicistico. L'arte non esprime o rispecchia un'epoca, ma la *plasma*. Pertanto, non è attraverso una determinata epoca che si può comprendere il senso di un'opera, ma, all'opposto, è attraverso un'opera – e la costellazione di valori di cui essa è portatrice – che si può comprendere il senso di una determinata epoca.

3. Poesia e pensiero

La valorizzazione heideggeriana della poesia e dell'arte si accompagna alla tesi della *vicinanza* fra pensare e poetare. È solo nel *dialogo* con la poesia, sostiene il filosofo, che il

pensiero si avvicina all'essenza del linguaggio, e quindi all'essere: «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di tale dimora» (*Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 267). Convinzione che Heidegger esprime anche in una delle sue composizioni poetiche:

«Il poetare pensante è, in verità, la topologia dell'essere. Essa gli indica il villaggio ove dimora la sua essenza».

E ciò non nel senso che la poesia istruisca il pensiero, o viceversa, ma nel senso che l'*Ereignis* stesso implica il linguaggio come prossimità di pensare e poetare: «Ogni meditante pensare è poetare, ogni poetare è un pensare. Pensiero e poesia si coappartengono» (*In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 211).

Tutto ciò fa sì che il pensiero del secondo Heidegger si concretizzi in un assiduo colloquio con gli antichi filosofi greci e con la voce dei poeti. Nei frammenti di Anassimandro e Parmenide, negli aforismi di Eraclito, nella lirica di Hölderlin, Rilke e Trakl Heidegger cerca – ed è convinto di trovare – spunti preziosi per pensare l'enigma dell'essere. Hölderlin, in particolare, viene eletto a interprete privilegiato della modernità e dei problemi del presente.

Infatti, nel tempo della «povertà estrema» di cui egli parla – nel tempo caratterizzato dal «non più» degli dèi fuggiti e dal «non ancora» del dio che viene – Heidegger scorge una sorta di metafora del nichilismo in atto e del suo prossimo superamento: tempo della povertà estrema è il tempo in cui l'uomo, rotto il rapporto autentico con l'essere, si abbandona al proprio volere soggettivo, alla strumentalizzazione tecnica della natura, si fa mercante da angelo che è chiamato ad essere, si crede padrone dell'ente anziché il pastore dell'essere, filosofa anziché pensare, considera il linguaggio come strumento di baratto e di dominio, dimentica gli Dei che

fuggono dal mondo. È la notte del mondo, notte che raggiunge la sua estrema povertà a mezzanotte quando l'uomo, obliatosi, oblia l'oblio» (P. Chiodi).

Nichilismo e modernità: ovvero Nietzsche e Hölderlin. Con una essenziale differenza. Mentre Nietzsche rimane completamente *all'interno* del nichilismo, di cui rappresenta l'estremo compimento, Hölderlin va *oltre* il nichilismo e *anticipa*, per primo, un'età *nuova*: »Il poeta pensa nella regione delimitata da quella illuminazione dell'essere che, in quanto dominio della metafisica occidentale autocompientesi, è giunta alla sua configurazione conclusiva. La poesia pensante (*denkende Dichtung*) di Hölderlin ha contribuito a determinare questo dominio del pensare poetante (*dichtendes Denken*). Il suo poetare abita questa regione più familiarmente di qualsiasi altra poesia del suo tempo. La regione in cui Hölderlin è giunto è una rivelazione dell'essere che rientra nella struttura dell'essere stesso...» (*Perché i poeti?* in *Sentieri interrotti*, cit., p. 251). Da ciò la tesi, tipica del secondo Heidegger, secondo cui «La destinazione storica della filosofia culmina nella conoscenza della necessità [filosofica] di procurare udienza alla parola di Hölderlin» (*HGA [Opere complete] LXV*, p. 422).

Di matrice hölderliniana è anche la dottrina poetico-filosofica del Geviert (quadratura), con cui Heidegger allude allo squadernarsi del mondo nelle quattro direzioni del cielo e della terra, dei mortali e dei divini. Direzioni su cui il filosofo non si sofferma in modo dettagliato (dove l'oscurità della dottrina), limitandosi a sottolinearne la connessione unitaria, ovvero il complesso gioco di rimandi attraverso cui ogni lato del quadrato è se stesso solo nell'atto di rinviare agli altri (cfr. *Saggi e discorsi*, trad. it., Mursia, Milano 1976, pp. 99 sgg. e pp. 118 sgg.). La teoria delle varie «direzioni» del mondo, dentro cui la parola poetica, nominando le cose, le fa apparire, viene ripresa in un passo di *La questione dell'essere*, dove Heidegger spiega come la

cancellatura cruciforme del termine essere Sein non alluda solo (in negativo) alla necessità di difendersi dal modo di pensare metafisico – e dalla sua tendenza a separare uomo ed essere – ma anche (in positivo) alle quattro contrade dell'eventualizzarsi dell'essere (ivi, p. 360).

4. Ontologia ed ermeneutica

Con l'accentuazione del nesso tra essere e linguaggio, l'ontologia diventa ermeneutica, «cioè esercizio di interpretazione di enunciati verbali, di parole e di discorsi» (G. Vattimo). Infatti, se le cose sono *nel* linguaggio e *come* linguaggio, il compito del pensiero diventa quello di *ascoltare* il linguaggio (come si è visto, per l'uomo *sprechen*, è *ent-sprechen*, corrispondere a ciò che il linguaggio dice, stare in ascolto: *hören*). Ascolto che assume la forma concreta dell' *interpretazione* del linguaggio. Ma se l'interpretazione rappresenta l'unica via per pensare l'essere e se la storia dei significati di una parola coincide con la storia dell'essere, ne segue che l'etimologia rappresenta una componente imprescindibile dell'ontologia, ovvero del tentativo di portarsi nelle vicinanze dell'essere. Da ciò l'etimologismo heideggeriano, operante soprattutto su parole greche e tedesche, di cui si esplorano i significati originari e le successive stratificazioni di senso. Etimologismo che non rappresenta un aspetto secondario (o »degenere») della filosofia di Heidegger, ma un suo aspetto primario e costitutivo.

L'ermeneutica dell'ascolto di Heidegger si configura come una ermeneutica *unterwegs*, un'ermeneutica in cammino. Rifiutando l'ideale metafisico della esplicitazione completa, Heidegger scorge, nell'essere, un appello inesauribile e mai totalmente esplicitabile. Egli pensa l'interpretazione come *Erörterung*. Termine che, alla lettera, significa discussione, ma che Heidegger, facendo leva sull'etimo (*Ort* = luogo), identifica con l'esercizio della «localizzazione» ermeneutica, ossia con

quel procedimento che, invece di limitarsi a prendere atto di ciò che è detto esplicitamente in un discorso, colloca il detto nell'ambito del non-detto che lo nutre e lo regge, ossia in quel «luogo» (la verità chiaroscurale dell'essere) da cui ogni ente e ogni parola proviene. Il fatto che Heidegger discorra dell'essere in termini di «non-detto» (o di «mistero» e di «silenzio») non significa che la sua filosofia sia identificabile con una forma di misticismo dell'ineffabile. Essa tende piuttosto a configurarsi come quella che potremmo chiamare una teoria della Differenza inesauribile, cioè come un'ontologia ermeneutica che scorge, nell'essere, un Altro mai totalmente esplicitabile (o fagocitabile).