

HEIDEGGER, HÖLDERLIN, IL *GEDICHT*

Adriano Ardvino, Giampiero Moretti

Abstract

The Authors question the relationship between Heidegger and Hölderlin and the cruciality of the role assigned by Heidegger to the *Dichtung* and *Gedicht*. By engaging in a synthesis between a reconstructive approach and first-person theoretical commitment, the Authors try to outline the most significant junctions of this topics, which still make Heidegger and the exercise of translation and interpretation of his thought an essential reference in order to think our condition.

Keywords: Heidegger; Hölderlin; Dichtung; Gedicht; Poetical Thinking.

Dichten, Dichtung, dichterisch: un verbo, un sostantivo, un aggettivo (anche con funzione avverbiale) di difficile traduzione in lingua italiana. In Heidegger questi tre orizzonti si configurano, al contempo, come un’esperienza, una pratica di discorso e uno stile di pensiero, sempre all’insorga di una possibile *ambivalenza*. Se da un lato, come accade nella storia della filosofia da Platone a Nietzsche, i tre termini possono ben costituire un ambito o un segmento della riflessione speculativa, dall’altro, a certe condizioni, possono identificarsi in tutto e per tutto con la cosa stessa del pensiero, ovvero rappresentare la posta in gioco, oltreché l’origine immemoriale e forse persino l’avvenire, del pensiero in quanto tale.

Se si tiene ferma la distinzione, esplicitata dallo stesso Heidegger, *non* già tra una *Dichtung* intesa *lato sensu* e una *Dichtung* intesa *stricto sensu*, bensì tra il senso *più* ampio ed esteso (*weiterer*) e quello invece *più* angusto e ristretto (*engerer*) dell’unica *Dichtung*, e se si prende nota del fatto che quest’ultimo senso equivale, per Heidegger, alla poesia (*Poesie*)¹, si pone

1 Cfr. GA 5, pp. 61, 62, 329. Si avverte che le opere di Heidegger (qui di seguito elencate) verranno citate sempre con l’abbreviazione GA (*Heideggers Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 sgg.), seguita dal numero del corrispondente

non soltanto il problema di cercare una resa italiana che risulti autonoma, ovvero si smarci, dalla costellazione lessicale che diremmo in grosso ‘poetologica’, ma anche di proiettare la proclamata, irriducibile ampiezza della *Dichtung* sul *Dichten* e sul *dichterisch*, e di conseguenza sull’intera costellazione che include momenti cruciali come il participio presente (anche con funzione aggettivale) *dichtend* e naturalmente sostantivi quali *Ge-dicht*, *Dichtertum*, *Dichtart*, *-gattung*, *-kunst*, *-weise* e via dicendo. Unica alternativa a tale ricerca di una resa italiana per così dire autonoma, appare quella di lasciare intradotta la suddetta costellazione.

In altra occasione, sulla base di una disanima più puntuale², ho ipotizzato che termini italiani come dettare, dettatura, dettame, dettante e persino (ricorrendo a un neologismo) dettatico (nel senso di *dichtungshaft*: conforme alla dettatura, alla sua esperienza, alla sua lingua e al suo orizzonte di ‘pensiero’) rappresentassero, se non le uniche, le migliori alternative possibili all’ipotesi di continuare a ricorrere (pur in un lodevole sforzo di rinnovato ascolto e per così dire di purificazione e amplificazione delle loro risonanze) a termini come poetare, poesia, poema, poetico, poetante e simili, e soprattutto all’idea di adottare una soluzione particolarmente insoddisfacente, quale quella proposta da Pietro Chiodi, che intraprese com’è noto la via della capitalizzazione, rendendo rispettivamente *Dichtung* e *Poesie* con ‘Poesia’ e ‘poesia’. Nondimeno, al fine di intavolare una discussione e un esame autenticamente condivisi, al termine dei quali, auspicabilmente, valutare in modo dialogico se esista e quale sia la resa migliore, possiamo a tutta prima adottare l’alternativa richiamata più sopra, ossia evitare di volgere fin da subito in italiano i termini della costellazione, lasciandoli brillare dunque nell’originale tedesco.

volume e dalla rispettiva paginazione: 2. *Sein und Zeit* (1927); 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968); 5. *Holzwege* (1935-1946); 12. *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959); 14. *Zur Sache des Denkens* (1962-1964); 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927); 33: *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931); 39. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934/35); 40. *Einführung in die Metaphysik* (1935).

2 Cfr., più di recente, A. Ardovalo, *Esperire, nominare, pensare*, Carabba, Lancia-no 2022; Id., *Il quadrato dell’arte. Considerazioni di struttura su Der Ursprung des Kunstwerkes di Martin Heidegger*, “*Logoiph*”, 21 (2023), pp. 123-146; Id., *Bemerkungen über das Verhältnis von Dichten und Denken bei Heidegger*, in “... was bleibt aber...”. *Neue Beiträge zu Heideggers Kunstphilosophie*, hrsg.v. H. Seubert, K. Schippling, Exaiphnes, Nürnberg 2023, pp. 248-285; Id., *Trasposizioni. Appunti sul Dichten*, in *Fenomenologia della realtà. Studi in onore di Stefano Besoli*, a cura di V. Costa et al., Mimesis, Milano 2024, pp. 383-408; Id., *La Dichtung tra filosofia e poesia*, in *La filosofia e l’altro. Scritti in onore di Francesco Paolo Ciglia*, a cura di G. Caponigro, Mimesis, Milano 2025, pp. 47-66.

Premesso questo, osserverei anzitutto che il decennio che separa *Essere e tempo* (1927) dalla versione definitiva delle conferenze su *L'origine dell'opera d'arte* (1936) – decennio al quale fanno seguito la stagione dei cosiddetti trattati inediti (1936-1944) e poi, grosso modo, il cruciale decennio 1949-1959, segnato dalle conferenze sul *Geviert* e sulla *Sprache* – è quello in cui la questione della *Dichtung* si intensifica e infine si impone in modo definitivo (in particolare nel triennio 1934-1936) all'interno del celebre colloquio con Hölderlin³, grazie al quale le ‘primitive’ definizioni fenomenologiche – o meglio ontologico-fondamentali ed ermeneutico-esistenziali – della *Dichtung* vengono fortemente radicalizzate e in certa misura superate, sebbene, stante la loro ampiezza *formal anzeigend*, non divengano mai del tutto obsolete.

Quali sono queste definizioni? Essenzialmente due, direi. Se nel §34 di *Essere e tempo* viene evocata la possibilità di una “*dichtende*” *Rede*, il cui scopo o obiettivo proprio e precipuo può diventare qualcosa come una “*Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz*”⁴, nel corso del semestre estivo del 1927 intitolato *I problemi fondamentali della fenomenologia* – nel quale Heidegger fa riferimento essenzialmente al *Malte* di Rilke –, la *Dichtung* è “*nichts anderes als das elementare ZumWort-kommen*, d.h. *Entdecktwerden der Existenz als des Inder-Welt-seins*”⁵.

Senza scendere nel dettaglio di tutti i testi disponibili, va osservato che già nel corso del semestre estivo del 1931 dedicato ad Aristotele, la *Dichtung* viene definita, in modo tanto isolato e decontestualizzato, quanto intenso e lapidario, come “*Ausruf von Welt im Anruf des Gottes*”⁶. Dove appare evidente che l’esistenza e l’essere-nel-mondo hanno ceduto ora il passo al mondo ‘in quanto tale’ e alla ‘controparte’ non mortale dell’uma-

3 B. Alleman, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Zürich 1954; J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti* (2001); P. Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, Galilée, Paris 2002; “*Was heißt Stiften?*” *Heidegger interprete di Hölderlin*, a cura di M. Casu, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2021 e soprattutto G. Moretti, *Il poeta ferito. Hölderlin, Heidegger e la storia dell’essere*, La Mandragora, Bologna 1999, di cui cfr. anche Id., *Per immagini. Esercizi di ermeneutica sensibile*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012; Id., *Hölderlin e Heidegger. Dasein poetico, Dasein ermeneutico*, in *Was heißt Stiften?*, cit., pp. 105-113, nonché Id., *I “venturi” e “l’ultimo Dio”*. *Poesia e sacro nei Beiträge*, in *Heidegger e la teologia. Atti del convegno tenuto a Trento l’8-9 febbraio 1990*, a cura di Hugo Ott, Giorgio Penzo, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 429-434.

4 GA 2, p. 216.

5 GA 24, p. 244.

6 GA 33, pp. 128-129.

no, oggetto, rispettivamente, di un evocare e di un invocare, che accadono l’uno all’interno dell’altro, in una sorta di immorsatura o di chiasmo: il mondo è annunciato, proclamato e chiamato-fuori (ossia portato a sorgere e reso manifesto) solo mentre e nella misura in cui è il dio ad essere (ri) chiamato, ossia atteso nel suo avvento e chiamato-dentro il mondo stesso. Che tale definizione risulti già tributaria di Hölderlin e della sua esperienza dei Greci, non occorre puntualizzare ulteriormente. Né occorre segnalare la risonanza ultradecennale e la straordinaria continuità che tale formula esibisce rispetto ad altre celebri ‘definizioni’, prima fra tutte quella del 1936, che identifica la *Dichtung* come “die Sage [sc. il *mythos*, se si vuole] der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter”⁷ e, per questa via, come “die Sage der Unverborgenheit des Seienden”⁸, in attesa (ci torneremo) che sia la *Sprache*, ossia la lingua stessa nella sua autenticità e originalità, ad essere definita, all’incirca vent’anni più tardi, come “die Sage des Weltgeviertes”⁹, segnalando così il nodo madornale dei rapporti tra la *Dichtung* (anche nel senso della poesia) e l’articolazione del linguaggio come lingua e come parola.

È però solo con i corsi del semestre invernale 1934/35 e del semestre estivo 1935, intitolati rispettivamente *Gli inni di Hölderlin ‘Germania’* e *‘Il Reno’* e *Introduzione alla metafisica*, che Heidegger articola con pienezza l’autonomia e l’estensione della *Dichtung* e soprattutto mette a fuoco espressamente il problema della sua essenza o meglio del suo dispiegamento essenziale (*Wesen*), poi definitivamente preso in carico dalla conferenza del 1936 intitolata per l’appunto *Hölderlin e l’essenza della Dichtung* e infine dalle già richiamate conferenze sull’opera d’arte, che si concludono non a caso con la trattazione di tale problema. Va aggiunto, peraltro, che nel triennio 1934-1936 emerge non soltanto l’irriducibilità della *Dichtung* all’arte (di cui pure, come vedremo tra un istante, essa rappresenta in tutto e per tutto l’essenza), ma viene sancita in modo definitivo (nel senso che permarrà fino alla fine del *Denkweg*) una distinzione radicale e non negoziabile tra la *Dichtung* da un lato e la letteratura (*Literatur*) – ovvero l’attività degli scrittori (*Schriftstellerei*) – dall’altro, laddove in effetti la poesia, il poetare, i poeti e la poeticità in generale vengono fatalmente ricondotti da Heidegger proprio al mondo della letteratura e della cosiddetta arte verbale (*Sprachkunst*) in contrapposizione all’arte architettonica, plastico-figurativa, musicale (*Bau-, Bild-*,

7 GA 5, p. 61.

8 GA 12, p. 203.

Tonkunst). Detto grossolanamente: se una poesia può essere anche (una) *Dichtung*, non ogni *Dichtung* è necessariamente (una) poesia, ovvero non c'è alcuna garanzia che la seconda rientri nella prima, se non a titolo di senso ristretto e, come detto, più angusto. Questo, peraltro, lascia spazio non solo al fatto che in Hölderlin ci sia ben più che poesia o poeticità, ma anche che (e dagli anni '40 soprattutto) il pensiero, lunghi dal contrapporsi, sia pur esso (un')autentica *Dichtung*⁹.

Il riferimento a Hölderlin, allora, presenta un problema di fondo, che riassumerei come una messa in parentesi della ben nota articolazione (e conseguente *oscillazione*) tra un piano categoriale generale (e in senso tecnico: generico) e il piano della determinatezza individuale, o se si vuole tra il trascendentale e l'empirico. Dai testi in cui Heidegger si confronta con Hölderlin, infatti, possiamo trarre tanto enunciati generali, quanto enunciati che non hanno corso (o addirittura perdono di senso) se applicati al di fuori del rapporto tra la vicenda del pensiero esperiente-nominante di Heidegger e il "dichterisches Dasein des Dichters"¹⁰. L'obiezione più facile che si potrebbe sollevare è la seguente: per comprendere e interpretare tali enunciati pur all'interno del ristretto ambito del rapporto tra i due, bisogna comunque disporre di una loro pre-comprensione generale, grazie alla quale, anzi, valutare come e perché si applichino solo a quel rapporto storico. A prescindere dalla libertà, del tutto legittima, di tentare un'applicazione di tali enunciati anche ad ambiti diversi (ovvero, per esempio, al rapporto di Heidegger e soprattutto di altri pensatori con altri *Dichter*, magari ravvivando un'eredità di posizioni precedenti), resta il fatto che nel momento in cui discutiamo di tali enunciati e li analizziamo, ci muoviamo a un livello fenomenologicamente *intermedio* tra la generalità di ciò che vale ovunque e per chiunque e l'assoluta idiosincraticità di un legame unico e temporalmente situato.

La proposta che faccio è la seguente: tenendo sempre ben presente che ci muoviamo nell'ambito dell'ascolto heideggeriano di Hölderlin, ossia che non c'è una sola parola sulla costellazione della *Dichtung* che non discenda in tutto e per tutto da tale ascolto (naturalmente mediato anche da una tradizione e da figure molto specifiche) e che, per molti versi, "della

9 GA 5, p. 328: "Das Denken jedoch ist Dichten und zwar nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. In ihm kommt allem zuvor erst die Sprache zur Sprache, d.h. in ihr Wesen. Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche *dictare*. Das Denken ist die *Urdichtung* [e.n.], die aller Poesie voraufgeht, aber auch dem Dichterischen der Kunst [...]".

10 GA 39, p. 7.

Dichtung si può parlare solamente *dichterisch*¹¹, è opportuno, in prima battuta, semplificare il discorso e trattare tutto ciò che si può esperire, nominare e pensare circa la *Dichtung* come una sorta di *formale Anzeige*, che può essere poi deformalizzata in direzione tanto di un livello di enunciazione generale, quanto di enunciati specifici e circostanziati (ovvero ristretti a una cornice definita).

Premesso anche questo, la raccolta degli eventuali tratti ‘definitori’ della *Dichtung* e della sua costellazione terminologica si presenta come un *primo* compito cui assolvere, non necessariamente all’interno di una sequenza prestabilita e anche se il *corpus* degli scritti da esaminare – e quindi da attraversare, per poi tentare di passare all’esterno di esso – è ultradecennale. Il *secondo* e il *terzo* dei possibili compiti che intravedo, si può invece concretizzare nel tentativo di dare risposta a due domande, che (ammesso siano ben poste) richiamerò più avanti.

Circa il primo punto, in grossolana sintesi e anche qui senza ripercorrere in dettaglio le differenti discussioni etimologico-terminologiche messe in campo da Heidegger, direi che il *dichten* rileva certamente l’eredità del greco *poiein*, dal momento che è *schaffen*, ossia fare, creare, inventare, attingere, comporre e ancora produrre, far sorgere, manifestare. Esso è inoltre, ovviamente, un dire, nominare, chiamare, evocare, invocare, accennare, presagire e persino tacere. La *Dichtung*, al tempo stesso, è un essere e un operare (tema sul quale dovremo tornare): canta essendo un canto, celebra essendo una celebrazione, e in questo senso è inno, saluto, consacrazione e via dicendo. Infine, *dichten* significa più ampiamente progettare, stabilire misure, dare leggi e persino rendere grazie e soprattutto (secondo la tesi centrale sulla sua essenza) istituire (*stiften*), ossia donare, fondare, iniziare. Alla *Dichtung* sono poi da mettere in strettissimo rapporto, rischiando a tratti la sinonimia, il dimorare e l’abitare. Nessuno spazio, invece, Heidegger riserva a nozioni pur così cruciali come il metro e il verso (diversamente per il ritmo), così come alle *Dichtungsgattungen*, a riprova che tutti questi ambiti rischiano di restringere l’ampiezza (e con essa l’originarietà istitutiva-istituente) della *Dichtung*, che già nel citato corso su Hölderlin viene sollecitata e amplificata fino a farsi niente meno che “l’accadimento fondamentale dell’essere in quanto tale”¹². La *Dichtung* non è soltanto (in quanto *Stiftung*) un ambito in cui si fa ingresso o meno, e al quale ci si rapporta (o meno) al modo di un’assunzione storica, ossia uno spazio di gioco e uno spa-

11 Ivi, p. 5.

12 Ivi, p. 257.

zio-tempo, ma è anche, come *das Gestiftete*, l'effettivamente reale (*das Wirkliche*), che trasforma persino in non reale (*das Unwirkliche*) ciò che quotidianamente e mediamente intendiamo come il tangibilmente reale¹³. Molti anni più tardi, sarà su questa stessa linea che Heidegger recupererà l'identità (su cui pure dovremo tornare) non solo tra cosa e mondo, ma tra cosa e parola e tra mondo e lingua. La lingua è mondo e la parola è cosa, senza che ciò suoni come un paradosso.

Infine, nei testi del triennio 1934-1936 risuona un'altra sovrapposizione, ovvero un'unità d'essenza (*Wesenseinheit*) in cui sono *dasselbe Grundgefüge*¹⁴: quella tra la lingua e la *Dichtung*, che Heidegger affida volentieri alla semantica dell'originarietà. Se nel corso del 1934/35 la *Dichtung* è la “*Ursprache* di un popolo”¹⁵, nel corso del 1935 il rinvio è ai Greci – la cui vicenda storica fu un complessivo *dichterisch-denkerisch-staatliches Werden*¹⁶ –, per i quale la *Dichtung* fu “Sprache als Wortwerden des Seins”, posto che “Die Sprache ist die *Urdichtung* [c.n.], in der ein Volk das Sein dichtet. Umgekehrt beginnt die große Dichtung, durch die ein Volk in die Geschichte tritt, die Gestaltung seiner Sprache. Die Griechen haben diese Dichtung durch Homer geschaffen und erfahren”¹⁷. La conferenza su Hölderlin del 1936 farà eco a queste affermazioni ricordando che la *Dichtung* (a differenza della poesia in senso corrente e soprattutto della letteratura) non si limita mai ad assumere la lingua come *Werkstoff*, “sondern die Dichtung selbst ermöglicht erst die Spra-

13 Cfr. ivi, p. 217.

14 Cfr ivi, pp. 68, 76.

15 Ivi, p. 64.

16 Ivi, p. 173. E d'altro canto, ancora nel 1934/35, Heidegger esperisce, nomina e pensa il presente in termini di 'tripartizione funzionale', assumendo che i tre *eigen-tliche Schaffenden* del popolo tedesco siano i *Dichter, Denker und Staatsschöpfer* (ivi, p. 52) – ossia Hölderlin, Heidegger, Hitler –, posto che il *Dasein* storico del popolo tedesco e la sua terra intesa come *Vaterland* (cioè *Land der Väter*) rientri in un essere che è (1) *dichterisch gestiftet*, (2) *denkerisch gefügt und ins Wissen gestellt*, (3) *in der Täterschaft des Staatsgründers der Erde und dem geschichtlichen Raum verwurzelt* (ivi, 120), ossia che la *Grundstimmung* e la verità del *Dasein* di tale popolo sia (1) *ursprünglich gestiftet durch den Dichter*, (2) *als Seyn begriffen und gefügt und damit erst eröffnet durch den Denker* e che infine (3) *das so begriffene Seyn wird in den letzten und ersten Ernst des Seienden, d.h. in die be-stimmte geschichtliche Wahrheit gestellt dadurch, daß das Volk zu sich selbst als Volk gebracht wird*, il che avviene precisamente *durch die Schaffung des seinem Wesen zu-bestimmten Staates durch den Staatsschöpfer* (ivi, p. 144), secondo quella che di volta in volta è la specifica *Machtenfaltung des Dichtens, Denkens und staatlichen Handelns* (*ibid.*).

17 GA 40, p. 180.

che. Dichtung ist die *Ursprache* [c.n.] eines geschichtlichen Volkes. Also muß umgekehrt das Wesen der Sprache aus dem Wesen der Dichtung verstanden werden. / Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch [sc. tra mortali e immortali, uomini e dèi] als eigentliches Geschehen der Sprache. Die *Ursprache* [c.n.] aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins”¹⁸. Dal canto loro, le coeve conferenze sull’opera d’arte affermano che “Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne”, ma *non* nel senso che la lingua sia *Urpoesie*: al contrario, la poesia può essere *Dichtung* e finanche “die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne” perché (e se) *ereignet sich* (in senso autentico e originario) in una lingua che dal canto suo è ciò che custodisce e invera (*verwahrt*) “das ursprüngliche Wesen der Dichtung”¹⁹.

Per avviare allora la nostra discussione, isolerei almeno tre questioni fondamentali:

1) è sostenibile la ricostruzione del significato della *Dichtung*, come qui sopra si è grossolanamente e sinteticamente tentato di fare, sulla scorta dei testi della metà degli anni ‘30? Oppure è opportuno e addirittura necessario integrarla con i testi dei decenni successivi?

2) Può avere senso, riprendendo il titolo dell’ultimo grande testo dedicato da Heidegger a Hölderlin (ossia la conferenza del 25 agosto 1968), mettere in tensione i termini *Dichtung* e *Gedicht*, profilando addirittura un’evoluzione ‘dalla *Dichtung* al *Gedicht*’, con tutto ciò che questo comporta in riferimento all’accentuazione del prefisso che per Heidegger (si vedano ad esempio *Gestell* e *Geviert*) denota la forma raccolta ed essenziale di ciò di cui il pensiero fa esperienza e che pertanto, in tale forma, nomina?

3) Riprendendo infine l’espressione (salvo errore, un autentico *hapax*) del saggio intitolato *Andenken*, ossia *dichterische Sprache*²⁰, quale spazio di riflessione ci consegna il pensiero di Heidegger rispetto alla tradizionale tripartizione, fatta propria dalla nuova filologia comparata e dall’indoeuropeistica, le quali sottolineano (anche in relazione al passaggio dall’oralità alla scrittura) le importantissime differenze tra lingua poetica, lingua della poesia e lingua letteraria?

A.A.

Per avviare il dialogo senza rischiare di perdere troppe indicazioni tra quelle, preziosissime, che raccogli in questo tuo intervento, mi de-

18 GA 4, p. 43.

19 GA 5, p. 62.

20 GA 4, p. 126.

cido a procedere per blocchi, citandoti. Sono d'accordo quando scrivi, all'inizio, che “*Dichten, Dichtung, dichterisch*: un verbo, un sostantivo, un aggettivo (anche con funzione avverbiale), di difficile traduzione in lingua italiana”, e poco oltre suggerisci (te ne sono grato, concordo) di “lasciare intradotta la suddetta costellazione”. Altre volte mi è capitato di riflettere sulla costitutiva impossibilità di una resa italiana (non parliamo poi di quella inglese) che possa essere all'altezza di quanto Heidegger racchiude in quei termini. Non sempre, in realtà; ma in momenti fondamentali del suo scrivere, sì, anzi per essere più precisi: sono intimamente convinto che sotto molti aspetti egli volesse rendersi intraducibile, rimanere dunque intradotto. Non ha qui credo molto senso intavolare una discussione sul perché, se la mia ipotesi è fondata, Heidegger volesse restare intradotto. Personalmente, più che un atteggiamento di ostilità nei confronti di altre lingue, sono portato a immaginare da parte sua un gesto quasi artistico, una sorta di performance linguistica, che metta il lettore dinanzi al dato di fatto insormontabile dell'intraducibilità. Mi interessa allora molto di più riprendere quanto tu dici: “*Dichten, Dichtung, dichterisch*: [...] In Heidegger si configurano, al contempo, come un'esperienza, una pratica di discorso e uno stile di pensiero, ma sempre all'insegna di una possibile ambivalenza”. Mi sento di evidenziare soprattutto il primo termine che usi, *esperienza*, poiché si tratta di uno di quei termini che (dal tedesco *Erfahrung*) è ben traducibile appunto con *esperienza* e che è centrale, probabilmente, quanto *Dichtung* stessa. Proviamo allora a chiederci: quando Heidegger dice *Dichten, Dichtung, dichterisch* e noi decidiamo di lasciare queste parole intradotte in quanto riteniamo ogni traduzione insufficiente, potremmo, in virtù di quell'ambivalenza che tu sottolinei giustamente, ricorrere almeno per *Dichtung* a *esperienza*? Con ‘ambivalenza’ credo possiamo intendere un trascorrere del significato-senso da un termine all'altro, considerandoli come una sorta di vasi comunicanti esperienziali, non dunque contenitori di contenuti (se così fosse ci troveremmo ‘ancora’ nel campo dell’*Erlebnis* più che dell’*Erfahrung*) ma spazi-tempo esistenziali in senso forte, che comunicano grazie alla *Stimmung* di quel che soggetto non è più, in quanto è *gestimmt* all'essere e dall'essere. In altre parole, e uscendo da quello che è sempre il rischio di chi cerca di riflettere con Heidegger, mi chiedo: la *Dichtung* in senso forte, non è (si dà) sempre e comunque (come) *esperienza*? Non ha sempre e comunque bisogno di una voce (*Stimme*) che la pronunci (animi)? Tu scrivi (e non si può non concordare) che nel periodo del confronto accademico con Hölderlin “la questione della *Dichtung* si intensifica e infine si impone in modo definitivo (in particolare nel triennio

1934-1936) all'interno di un colloquio con Hölderlin, grazie al quale le prime definizioni fenomenologiche – o meglio ontologico-fondamentali ed ermeneutico-esistenziali – della *Dichtung* vengono fortemente radicalizzate e in certa misura superate, sebbene, stante la loro ampiezza *formal anzeigen*, non divengano mai del tutto obsolete". Ebbene, poiché quello è il periodo sul quale maggiormente ho cercato di focalizzare la mia attenzione, vale a dire il momento dell'incontro tra i due H, l'idea che mi sono fatto è la seguente: la radicalizzazione-oltrepassamento di quelle 'prime definizioni' cui fai riferimento è il racconto di un'esperienza essenziale della *Dichtung*, che trasforma l'esistenza heideggeriana. Tale esperienza non ha origine in una diversa comprensione dell'opera poetica di Hölderlin ma in un incontro di esistenze che ha il senso di quella che Fichte e Novalis hanno chiamato *Wechselbestimmung* o *Wechselwirkung*, un effetto di scambio in senso esistenzialmente letterale: un'esperienza, che non può che essere poetica. La voce di Heidegger e quella di Hölderlin si confondono, necessariamente, anche se certo non sempre ma in *rari* attimi significativi, ad esempio nell'interpretazione che Heidegger dà di alcuni suoi versi. Arrivo a dire, proprio per cercare di ottenere su questo punto la massima chiarezza possibile, che Hölderlin non è per Heidegger un modello di scrittura/versificazione o ispirazione o altro. Non è un modello, poiché se è vero che Heidegger lo commenta e lo richiama di frequente o comunque in momenti fondamentali dei suoi discorsi, egli non lo prende a modello e neppure lo evoca come una sorta di nume o di fantasma poetico; Heidegger mira a *fare esperienza* della *Stimmung* che intona Hölderlin all'essere. Non va considerata *dichterisch* tale esperienza, nel senso di ciò che abbiamo riconosciuto intraducibile? Propenderei, con ogni prudenza, per il sì. Se è così, e non ne sono completamente sicuro benché mi sembra si sia fatto un passo avanti nel nostro dialogo, siamo allora un po' più attrezzati per 'liberare' lo Heidegger che ha fatto esperienza con Hölderlin della *Dichtung* dallo stesso Hölderlin. È un po' questo il senso di quanto ho cercato di fare negli ultimi anni: individuare in Hölderlin la 'voce' di Heidegger ma liberare al contempo quest'ultimo da un'ipoteca eccessivamente 'meccanica' del primo su tutto il suo pensiero. Credo poi che queste mie parole possano offrire un iniziale tentativo di risposta a quanto tu scrivevi sopra, e cioè che il "riferimento a Hölderlin presenta, mi pare, un problema di fondo, che riassumerei come una messa in parentesi della ben nota articolazione (e oscillazione) tra un piano categoriale generale (e in senso tecnico: generico) e il piano della determinatezza individuale, o se si vuole tra il trascendentale e l'empirico". La posizione che ho cercato di esporre consente senz'altro (mi sem-

bra) di differenziare in Heidegger il piano della *Dichtung* e del *dichterisch* dal generico-generale discorso ‘artistico’ e, anche in conseguenza di ciò, dal pericolo di farlo cadere o comunque di ‘calarlo’ sul piano del letterario-poetico inteso nel ricorso ai generi e alla storiografia. Se nel primo caso ora menzionato la questione è in realtà abbastanza complicata dal fatto che per Heidegger il discorso ‘su’ arte è pur sempre un discorso che coinvolge la *Dichtung* (non voglio qui tornare inutilmente su quanto tu hai già molto bene messo in luce nel tuo intervento), nel secondo è tutto molto più chiaro.

Vengo adesso al rapporto *Denken-Dichten*, che non può certamente essere lasciato fuori. Molto opportunamente tu riporti una citazione cui anch’io desidero ritornare: “Das Denken jedoch ist Dichten und zwar nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. In ihm kommt allem zuvor erst die Sprache zur Sprache, d.h. in ihr Wesen. Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche *dictare*. Das Denken ist die *Urdichtung* [c.n.], die aller Poesie voraufgeht, aber auch dem Dichterischen der Kunst [...].” Ne emerge che per questo Heidegger (torno tra poco su ciò) la modalità originaria del *Dichten* sia il *Denken des Seins*; un’affermazione che mi interroga maggiormente della precedente affermazione, che sfocia nel famoso *dictare*. Inizio allora col suggerire che forse non dobbiamo ipotizzare uno Heidegger che negli anni sviluppa gradualmente una nozione unitaria di *Denken* e di *Dichten*. In tal senso parlavo di ‘questo’ Heidegger, ossia di un tentativo di esperienza che egli compie. Credo che dobbiamo prendere sul serio la questione che *Dichten* e *Denken* come li pensa Heidegger siano esperienze, incontri. Ne consegue, a mio avviso, che non possano né debbano costitutivamente raggiungere una ‘solidità’ che li trasforma in qualcosa di saldo come siamo abituati ad attribuire al pensiero, una sua ripetibilità che prelude (senza raggiungerla) la ripetibilità della scienza sperimentale. Siamo a questo punto ancora così sicuri che *Denken* possa ancora tradursi (ed essere pensato) come pensiero mentre *Dichten* non possa essere tradotto (e pensato) come poesia? Se ‘venga prima’ *Dichten* o *Denken* in assoluto mi sembra problema, per così dire, relativo. Nell’esperienza del *Dasein* accadono insieme, credo di poter dire. Arrivo al punto, per me: *il pensiero dell’essere è la modalità originaria del poetrare*, leggo io in quella frase. La frase mira all’essere e l’essere si manifesta nel *Da*, cioè nell’esperienza. Ma qui entra in gioco quella parola che è stata tanto messa sotto accusa e obliata da decenni, *autenticità*. Intravedo una linea retta che congiunge pensiero della *storia* dell’essere e auten-

ticità. Il tentativo di mettere fuori gioco, nelle letture più frequenti di Heidegger, *sia la questione della storia dell'essere sia la problematica del pensiero poetante* (mi esprimo alla buona) mi appare fortemente rischioso, se non perfino 'sospetto'. Si tratta infatti dei due punti che, se messi appunto fuori gioco, presentano Heidegger come un filosofo che ascrive all'arte, e alla poesia in particolare, un'importanza certo essenziale ma tuttavia non infrequente nell'ambito della storia della filosofia. Pensiamo ai tentativi di accostarlo a Schelling e a Schopenhauer, ad esempio. Ma Heidegger mi sembra indicare altro, ad esempio: 'la' esperienza non è mai identica e nondimeno è vera in quanto autentica. Questa posizione trova una salvaguardia soltanto se non solo la *Dichtung* e il *dichterisch* ma anche il *dichten* e il *denken* lasciano dietro di sé poesia e pensiero. Si insiste moltissimo, e a ragione, sul fatto che in Heidegger *Denken* non è certo filosofia, in quanto filosofia è metafisica (anche in questo caso mi esprimo grossolanamente). Ma esso è già per questo pensiero in senso non metafisico? Perché 'poetare' non ci soddisfa come traduzione mentre 'pensare' sembra essere almeno più vicino al senso che Heidegger dà a *Denken*? Non sto cercando di confondere acque già di per sé piuttosto oscure. Sto cercando di riflettere su una questione: pensare la storia dell'essere è qualcosa di diverso da un'esperienza autentica e dunque perciò 'poetica'? Tale pensiero è sempre frammento, e i versi sono frammenti. Rarissimi frammenti di pensiero e poesia inquadrono il bersaglio o per meglio dire lo captano per un istante. Di più tenta di fare la filosofia, o anche la letteratura. Entrambe hanno dentro di sé un frammento che tende a sganciarsi e a non far loro ritorno. Quel frammento è stato il *Dasein* di Hölderlin ma non sempre e non comunque. Heidegger lo ha 'chiarito e capito', questa è l'interpretazione, che ha spinto il *Dasein* di Hölderlin trasformando se stesso. Ma non sempre e probabilmente non per sempre. Come frammento. Heidegger non tanto sviluppa un pensiero da A a B lungo tappe tra loro sistematicamente connesse quanto piuttosto apre finestre prospetticamente in una linea di incontro, atte a guardarsi per un frammento di tempo, su qualcosa che è la storia dell'essere. Quelle aperture (interpretazioni) sono frammenti destinati a richiudersi. *Insomma non possono* (credo di poter dire) *costituire acquisizioni*.

G.M.

"Daher kann man sagen, daß die Poesie ganz auf Erfahrung beruht", per lasciar risuonare nell'orecchio, ancora una volta, quel che auscultava l'«orecchio sonoro» del Klingsohr novalisiano, indefessamente rivolto a "das echt absolut Reelle". La difficoltà, con Heidegger, sta forse nel

fatto che questa nostra conversazione, e in generale ogni attuale presa di parola *sulle* parole che Heidegger ci ha lasciato in eredità, consiste, a sua volta, nel dar voce all'esperienza che di tale eredità si è fatta, si va facendo e forse si può o si deve ancora fare. Ma questa nostra esperienza di un'esperienza (Heidegger) di un'ulteriore esperienza (Hölderlin), ci mette in una situazione pericolosa, nel senso che è difficile, per chiunque la riprenda, custodisca, esponga, commenti, assumere *in proprio* la dimensione del frammento da te evocata. Direi, se sei d'accordo, che la frammentarietà viene fatta brillare – ossia messa in luce, ma anche fatta saltare – solo e proprio dal commento e nel commento. Con la speranza, magari, che accada qualcosa di simile a quanto avviene nel pensiero classico dell'India, dove il luogo del nuovo, cioè il luogo in cui qualcuno trova finalmente la propria voce, è per l'appunto il commento e non il filo (*sūtra*) del testo-tessuto, che è lì solo perché lo si possa, ogni volta, svolgere e ricucire: filo da tessere, cioè, se non da torcere. Nondimeno, dipanando i fili dell'esperienza che Heidegger fa con e grazie a Hölderlin, dobbiamo pur confezionare un nostro abito, per transeunte che sia. E in questo senso le nostre parole (o per lo meno le mie) sono meno autentiche e più infelici, perché non possono concedersi interamente all'autenticità esperienziale del frammento, ma devono cercare, arrischiano accomodamenti, traslazioni e persino traduzioni, di prendere in carico quello che tu ottimamente definisci l'intraducibile, ciò che chiede di restare intradotto. Non lo vedremmo, l'intraducibile, se non cercassimo appunto di tradurlo e persino di sistematizzarne l'intraducibilità. La 'cattiva' infinità è dietro l'angolo, ma forse non deve turbarci troppo. Se il *Denken* e il *Dichten* si lasciano alle spalle non soltanto la filosofia e la poesia, la metafisica e la letteratura, ma anche il pensiero e la dizione, allora questa rincorsa vertiginosa verso l'originario, destinata a non avere fine, può nondimeno essere esperita, nominata e pensata in quanto tale, senza che vi sia inimicizia tra il suo carattere strutturale e il suo carattere dinamico. Movimento e struttura sono l'uno il rovescio dell'altro, se un'indicazione formale di ciò cerchiamo di sperimentare, di dire e di pensare, ossia di cogliere in un'esperienza, raccogliere nella parola e accogliere nell'attenzione pensante, deve potersi dare ed essere comunicabile.

Tutti i punti che tu sottolinei sono a dir poco essenziali e credo che varrebbe la pena esplicitare in che senso lo *eigentlich* e l'*ereignishaft* rendono necessario – come Heidegger accenna espressamente in più luoghi – non già la 'rottamazione' di un tema filosofico classico (appunto l'autenticità dello sperimentare in proprio), bensì, anche al di là della lettera di *Essere e tempo* e di tutti i suoi prodromi non solo kierkegaardiani,

una sua ripresa radicalizzante alla luce della storia dell’essere, a questa immensa selva all’interno della quale si aprono radure che subito si richiudono (per riprendere la tua suggestione) e nascono sentieri che, presto o tardi, si interrompono. Posto che anche questa conversione può non portare da nessuna parte e consapevoli del fatto che resterà un tentativo, personalmente avverto l’esigenza di provare a precisare, se non il compito generale, almeno il senso attuale dell’affaccendarsi, oggi, su Heidegger e il suo ascolto di Hölderlin, senza mai dimenticare, ovviamente, che l’enfasi sull’esperienza non va mai disgiunta dalla parola e dal pensiero, come non è mai possibile disgiungere sentimento, linguaggio, attenzione, ovvero il corpo, la voce, la mente.

Mi pare che i due temi principali che metti sul tappeto siano inestricabilmente legati tra loro, ma siano forse formulabili distintamente. *Da un lato*, la ricerca della propria voce. *Dall’altro*, la strutturale *Wechselbestimmung* che, al contempo, presiede a tale ricerca (rendendola possibile in un senso né banalmente empirico, né sterilmente trascendentale), ma ne è anche il vero, autentico esito esperienziale.

Nel primo caso, se capisco bene, il punto più avanzato della ricerca heideggeriana consiste nell’esperienza – cito le tue parole – di una ‘modalità originaria’ del *Dichten*. Questa modalità è il pensare, nella forma di un pensiero dell’essere. E l’accesso a tale esperienza è impensabile, come diceva Heidegger e come noi abbiamo ripetuto in una precedente occasione²¹, senza passare attraverso l’incontro con Hölderlin. Non perché l’esperienza di Hölderlin sia formulabile *tout court* in questi termini, che pure non sono impropri – ad esempio: quando si pratica davvero il *Dichten*, ossia una certa ‘dizione’ del *Geviert*, non si fa altro che pensare, ma pensare in modo autentico e originario, non in senso filosofico-metafisico –, bensì perché solo ed esclusivamente mediante quell’incontro, una tale esperienza, portata alla parola e al pensiero in tempi e contesti diversi da Heidegger, è stata possibile. Così come la formulazione stessa del *Geviert* è giunta al termine di un attraversamento ultradecennale della storia del pensiero – condotto, per lo più, senza mai esporre il *proprio* pensiero, ma facendolo affiorare in modo obliquo e indiretto schermandosi dietro i pensatori essenziali, dunque facendo emergere il proprio solo attraverso l’im-proprio –, così Heidegger trova la ‘propria’ voce in una zona intermedia e equidistante tra l’imitazione pedissequa della voce di uno Hölderlin modello-esempio

21 A. Ardvino, G. Moretti, *Heidegger, Hölderlin, la Dichtung*, in “Archivio di filosofia”, 2-3 (2024), pp. 149-163.

e il ventriloquio di chi semplicemente maschera la propria voce demolitiplicandola, ossia finge di prestare voce a chi non ha voce, costringendolo in realtà a parlare con una voce che non sarà mai la sua. Su questo, l'unico rilievo che mi viene è in mente è il seguente: si può, come forse suggerisci, declinare la ricerca e il conseguimento di una propria voce al singolare? Oppure ci sono tante esperienze, tanti incontri e tante voci (conseguite), quanti sono i momenti e i frammenti (o le finestre) in cui si è articolato il rapporto con Hölderlin? Personalmente, non vedrei male un'assunzione di responsabilità, sulla scia di quanto hai già proposto: riconoscere onestamente che non c'è né progresso lineare, né accrescimento nella determinazione della *Dichtung* dagli anni '30 agli anni '70, *non vieta, anzi* richiede di dire quale delle tante finestre aperte sulla questione è quella che oggi ci parla di più e risuona ancora al nostro orecchio. Personalmente sono sempre preoccupato dell'arresto dell'oscillazione, ossia della cristallizzazione dell'endiadi. Dire che poetare (in senso originario) 'è' pensare (in un senso parimenti originario) non significa che, all'inverso, pensare sia poetare. Ma se il poetare non si risolve o dissolve nel pensare, allora ciò che è veramente da pensare è il rapporto del pensiero a qualcosa che, insieme, è e non è altro dal pensiero. Questa mi pare la questione teoreticamente più complessa, che però è anche quella che apre a una comparazione feconda con l'oscillazione o il gioco dell'immaginazione al quale non si può non pensare chiamando in causa la seconda pista notevole che indichi, quella della *Wechselbestimmung* che dopo Fichte ha stimolato non soltanto Schiller, Hölderlin e Novalis.

Qualche battuta, allora, anche su questo secondo versante, sempre per rilanciare le questioni formidabili più o meno implicite nelle tue indicazioni e osservazioni. Questo rapporto di mutua, reciproca, scambievole definizione o determinazione, in che senso (e entro quali limiti) possiamo applicarlo al *Bezug Heidegger-Hölderlin*? Si tratta infatti di un vincolo per certi versi ben più asimmetrico di quello che lega infinito e finito, io e non-io, materia e forma, mortali e immortali, e via dicendo. Altrove ho proposto di parlare, più che di un *Gespräch*, di un colloquio dialogico, di una *Zwiesprache*, di un'interlocuzione in cui la *Sprache* vive nella dualità e persino nel dissidio, piuttosto che raccogliersi in se stessa senza dispersione, per quanto anche l'*entre-deux* rinvii a due istanze che in qualche modo sono simmetriche. Ma qui si tratta dello 'scambio' e della 'reciprocità' non tra mortali e immortali, bensì tra vivi e morti. Propriamente, Hölderlin non può dialogare e interloquire con Heidegger, e viceversa. Tutto ciò che è possibile, è il porsi in rapporto a se stesso (da parte

di Heidegger) tramite una parola altra, che non è lui stesso a produrre, bensì ad ascoltare. Ancorché questo ascolto della Dizione del *dictator* implichi poi un dire in proprio (nella forma di un *Nach-* e *Vor-sagen*, ridire assecondando e predire anticipando) e ancorché quella Dizione (la parola di Hölderlin, il frammento inoperante, perché privo d’opera, senza la voce che lo mette in opera) viva della e nella voce di Heidegger (come in quella di chiunque di presti al suo annuncio e alla sua pronuncia), nondimeno resta il fatto che il rapporto tra Heidegger e Hölderlin, sia fondamentalmente un rapporto di Heidegger con se stesso attraverso Hölderlin, ma non un rapporto di Hölderlin con se stesso attraverso Heidegger. Nei due casi, ciò che si pone in rapporto a sé, è differente: da un lato l’accesso del vivente alla propria voce attraverso il dipartito, dall’altro il continuare a risuonare del dipartito nella voce del vivente, ma senza che tale risuonare possa essere, da chi non è più un vivente, sperimentato in proprio. Di qui, credo, la cautela, o per lo meno la necessità di precisare sempre meglio la strana natura di questo ‘dispositivo’ o di questo gioco di testo e commento, voce prima e voce seconda, morto e vivo, passato e presente (e per tal via, futuro), che chiama di nuovo in causa, credo, quello che cercavo di sottolineare interpretando il ‘rapporto’ tra *Denken* e *Dichten* come un rapporto del *Denken* con se stesso, ma solo mediante e grazie al *Dichten*. Forse dobbiamo addentrarci di più nello scambio delle voci dei vivi con i morti, per fare ritorno a una qualche ‘definizione’ della posta in gioco nell’esperienza, nella nominazione e nel pensiero che Heidegger ci lascia in eredità?

In ogni caso, per provare a imitare la probità con cui ti sei arrischiato ad arrivare ‘al punto’, direi questo: il pensiero (che forse, però, non è più pensiero dell’essere o della differenza, bensì dell’*Ereignis*)²² è la modalità originaria non già del poetare, bensì del dire (o, più intensivamente, del *dictare*). Ma questo, forse, non basta, se non si aggiunge che questo *Dichten*, la sua dizione (*Dichtung*), non si vincola a un’esperienza o a un sentimento quali che siano, per frammentari o autentici che possano essere, bensì, molto precisamente, alla cosa-mondo, ossia al *Geviert*. Pensa autenticamente chi, dall’interno del *Gestell*, esperisce, nomina e pensa il *Geviert*, ossia il mondo che non è mai stato e forse mai sarà, ma che non ha mai cessato di accadere, per quanto nella sottrazione di sé o in forma celata. Nel che è presente non solo l’apertura dell’inizio a se stesso (l’altro inizio del pensiero), ma anche quella sorta

22 Cfr. su questo A. Ardvino, “Vom Ereigneten, vom Geviert”. Note sul quadrato dell’Ereignis, in “Quaestio. Annuario di storia della metafisica”, 24 (2024), pp. 3-20.

di mitologia senza contesto che il pensiero continua ad essere, proprio perché si riallaccia a ciò che la lingua poetica è stata all'origine di ogni cultura umana.

A.A.

Parto anche in questo caso dalle tue parole: la “nostra esperienza di un’esperienza (Heidegger) di un’ulteriore esperienza (Hölderlin)”. Sono portato a pensare che l’esperienza della finitezza sia il legame, la radice del *Dasein* nel *Seyn*. Ora, se pensiamo e sperimentiamo la finitezza come frammento, ecco che la poeticità di tale esperimento *deve* mostrarcisi comune all’umanità tutta, purché autentica (la finitezza sperimentata). La grandezza di Kant sta in quel ‘deve’, ovvero: è necessario che, sebbene la controprova non si dia (a noi), poiché la finitezza/frammento è invalicabile (per noi). Ma qui debbo tornare a un fatto personale, che non interessa certo come tale bensì per il rapporto con Heidegger. Fin dall’inizio del mio piccolo percorso (1980) sono stato animato dalla convinzione che ‘in’ Heidegger vi fossero echi romantici essenziali; Heidegger aveva probabilmente ritenuto di aver fatto i conti con quegli echi riconducendo la *Romantik* tedesca all’orizzonte dell’idealismo, senza dunque distinguere essenzialmente (come invece ormai è noto debba farsi e come, sempre nel mio piccolissimo, ho fin dall’inizio fatto) tra idealismo e romanticismo in Germania, e, in particolare, tra idealismo, romanticismo e Novalis e Hölderlin. Se ci chiediamo seriamente il motivo per cui Heidegger abbia legato se stesso al secondo e non al primo (se dunque prescindiamo da quelle note considerazioni sul *Monologo* di Novalis contenute in una conferenza raccolta in *Unterwegs zur Sprache*), dare una risposta non è affatto semplice. Hölderlin deve essergli apparso più ‘rivoluzionario’, il senso del destino e della natura presenti nelle sue opere lo hanno mosso a frammentarsi in lui, con lui e per lui. E tuttavia i così detti scritti teorici di Hölderlin appaiono, rispetto alle *Fichte Studien* di Novalis, meno ‘*ereignishalt*’, nel senso che davvero, commentando Fichte, Novalis delinea un orizzonte d’essere-in-relazione tra *Seyn* e *Dasein* rispetto al quale la posizione di Hölderlin si staglia meno limpida. È però vero che la concezione novalisiana (ricavata da Fichte) dell’essere come relazione e non più come sostanza, e della poesia come ‘espressione’ manifestativa di tale relazione (Novalis la delinea soprattutto nel suo romanzo), non poteva, agli occhi di Heidegger e dopo *Sein und Zeit*, costituire un viatico per una configurazione antropologica nuova della soggettività e dell’umanità, novità che egli auspicava invece emergesse da un rivolgimento poetico autentico. ‘Autentico’ qui vuol dire: in cui l’essere umano

da soggetto tradizionale e metafisico diviene frammento di tempo finito relato (non: relativo) all'essere. Questo – se così posso esprimermi – lo 'fa' Hölderlin interpretato da Heidegger. Ma che 'la nostra esperienza di un'esperienza (Heidegger) di un'ulteriore esperienza (Hölderlin)' non perda di autenticità lo 'garantisce' Novalis (mi esprimo così per brevità), e questo ci mostra quanto la posizione heideggeriana debba all'eredità romantica depurata da ogni temperie idealista.

Tra Heidegger e Hölderlin ha perciò luogo una *Wechselwirkung* in senso novalisiano piuttosto che una *Wechselbestimmung*. Nello scambio che si fa efficace e reale (*wirkt*), come ho cercato già altre volte di evidenziare, osserviamo Heidegger spingere (interpretare) il poeta verso qualcosa che né il pensatore né il poeta 'erano' e neppure infine 'diventano' (perciò non si tratta di una determinazione di scambio), ma: trascorrono autenticamente. È il tempo della finitezza come temporalità autentica (mi scuserai ma devo rifarmi qui ad un contributo letto tempo addietro all'Università di Napoli Federico II). Se ciò ha un senso, conviene ritornare al tuo seguente passaggio: "Tutto ciò che è possibile, è il porsi in rapporto a se stesso (da parte di Heidegger) tramite una parola altra, che non è lui stesso a produrre, bensì ad ascoltare". Heidegger non solo ascolta ma opera, *wirkt*, rende efficace e reale il frammento temporale che "noi" possiamo essere nell'istante poetico dell'autenticità. Tu possiedi in ampiezza e profondità ben maggiori di me la capacità di un movimento interno alle opere di Heidegger che io non so se mai ho avuto, ma di certo ora il tutto si è come asciugato, rarefatto, e le cose intorno a cui stiamo qui dialogando mi appaiono per molti aspetti più lievi e limpide. Concludo affermando che non ho la sensazione (ma è solo una sensazione personale, occorrerebbe sentire il parere di chi dovesse avere la ventura di leggerci) che noi si stia facendo discorsi molto discosti, ma variazioni su un tema, l'unico, e ti cito: "Nel che (*l'unico tema?*) è presente non solo l'apertura dell'inizio a se stesso (l'altro inizio del pensiero), ma anche quella sorta di mitologia senza contesto che il pensiero continua ad essere, proprio perché si riallaccia a ciò che la lingua poetica è stata all'origine di ogni cultura umana".

G.M.

Reale e autentico, ossia, ancora, finito e relato, frammentario e istantaneo, esperienziale ed efficace. Non c'è molto da aggiungere, in termini di *formale Anzeige*, a questo 'ottetto' o 'ottaedro', che perimetra in modo esaustivo il carattere radicalmente *daseinsmäßig* di quella che mi spingerei a definire la *Verwechselung* (nel senso del reciproco trascorrere, come tu

dici, ma anche del reciproco indeterminarsi) di Heidegger e Hölderlin. Il quale avanza però, come ben sottolinei, uno *Anspruch*, cioè un appello e una pretesa, nei riguardi di noi stessi e forse dell’umano in quanto tale, ovvero di quello che ancora ne resta o ne resiste. La domanda cruciale che poni, tuttavia, è ancora una volta di carattere non generico e per così dire non universale, ossia: perché Hölderlin?

Non si può non essere d’accordo sulla segnalazione, tra gli altri, di temi cruciali come natura e destino. Che forse, però, rischiano di restare dell’ordine del contenuto, cioè del ‘che-cosa’, e non del ‘che’ e del ‘come’, cioè della dimensione *ereignishaft* che richiamavì poc’ anzi. Ho infatti l’impressione che qui intervenga di nuovo uno dei punti di domanda su cui mi soffermavo in avvio, ossia la *dichterische Sprache*. A mio avviso, ma non dico nulla di nuovo, l’esperienza che Heidegger fa di Hölderlin – senza che questo sminuisca la centralità reciprocante del *Dasein*, che hai avuto modo di indicare spesso, anche su un piano schiettamente esistenziale (il poetico e l’ermeneutico) – è esperienza di una nominazione, cioè di una parola e soprattutto della lingua che essa, lungi dal presupporre, *genera*. In Hölderlin, la lingua non è un codice preesistente da convertire in un atto verbale più o meno reiterabile, bensì è tutta contenuta in atti per certi versi irripetibili e tutt’al più oggetto – è una delle ‘operazioni’, mi pare, che compie Heidegger – di ripresa, che non significa ripetizione, ma rilancio, giacché è possibile riprendere ciò che precede *soltanto* se si guarda già a ciò che segue: il presente e *soprattutto* il passato, lo sappiamo bene dalla temporalità *ekstatisch*, che è radicalmente non-lineare, scaturiscono dal futuro, così come il primo inizio è tale solo in relazione all’altro inizio. È in questa lingua, come dici magistralmente, che Heidegger *comincia* a frammentarsi, nella *Nachzeit* di *Essere e tempo*, proseguendo poi fino al termine del suo *Denkweg*. Per dirla con Blanchot e Foucault, eredi di Mallarmé, Heidegger trova in Hölderlin un’esperienza dell’”essere grezzo” del linguaggio, di un linguaggio radicalmente intransitivo e incomunicativo al quale ci si può riferire come a un enigma gravido di pensiero e bisognoso di attraversamento, che al contempo ne fa la straordinaria modernità, che pochi hanno vagamente potuto ereditare (Celan su tutti, credo, ma certamente meno George, Rilke, Trakl). La poesia o, meglio, il poema, è dell’ordine dell’essere prima ancora che del significare. La parola poetica è anziché stare per, ossia rappresentare. Tutto il carattere *desoeuvré* del linguaggio di Hölderlin, quel suo non essere e non configurare alcun *opus*, quel suo non parlare più a nome di qualcosa o in nome di qualcuno, deriva dal suo bilinguismo originario (greco-tedesco) – ossia da quella *Verwechselung* in cui, nella

reciproca tracimazione di umano e divino, esperio e orientale, viene reinventata la lingua di Pindaro e Sofocle, non meno che la lingua del popolo a venire (della comunità assente ‘in vece’ della quale si leva il canto del *Dichter*, privato nel modo più assoluto di qualsiasi contesto, ascolto, risonanza) –, ma anche dal suo carattere istantaneo e frammentario: “Potrei essere una cometa? / Questo io credo. Hanno infatti la rapidità degli uccelli; fioriscono in fuochi, / e purezza possiedono come i fanciulli”. Da questo punto di vista, e posto, come tu insegni, che non c’è il Romanticismo, ma i romanticismi (non meno che gli idealismi e le fenomenologie), ho l’impressione che l’elezione della linea Hölderlin-Mallarmé, anziché di quella Novalis-Rilke (mi perdonerai l’incresciosa semplificazione), sia dettata proprio da quell’esperienza radicale del linguaggio, che si riflette peraltro nell’assoluta diffidenza di Heidegger nei confronti dei cosiddetti ‘scritti teorici’, *tanto* di Hölderlin, *quanto* di Novalis. Sono persuaso che Heidegger abbia sempre temuto i rischi della poetologia romantica e della figura del poeta-filosofo (un’eredità in qualche modo schilleriana, che, correggimi se sbaglio, Novalis non schiva mai del tutto, benché non ci sia paragone con gli eccessi schlegeliani), laddove ciò che gli interessa è semmai il filosofo-poeta (quale indubbiamente Novalis è stato), ragione per la quale, non a caso, è così solerte nel recuperare l’aurora presocratica all’insegna di un *Denken* che fu insieme *dichtend* e *dichterisch*. Ciò detto, l’altra mia persuasione è che in fondo sia Novalis che Hölderlin ci parlano oggi più di Schiller e Goethe – via Heidegger o meno – non solo a causa della loro ‘modernità’, ma per il fatto che lasciano risuonare, in modo molto più radicale, quella lingua poetica indoeuropea che da ogni punto di vista (contenuto, forma e compimento o esecuzione) costituisce l’eredità con cui fare i conti (e non insisto oltre sulla centralità del *Geviert*, ossia del ripensamento della differenza di ente ed essere in base all’inter-sezione di cosa e mondo, non meno che della coappartenenza di mortali e immortali e del ruolo, in tutto ciò, di una parola che insieme nomina e tace, manifesta e cela, che è essa stessa una cosa e *pertanto* un mondo: una parola che non è ciò che racconta la nascita degli dèi, ma ciò in cui tale nascita avviene e per così dire si opera).

A questo punto vengo al tema che sollevi circa la diversità (pur in vista dello Stesso) dei nostri approcci a Heidegger, il che ci consentirà, spero, di fare insieme una sosta o una messa a punto ‘metodologica’ e di rilanciare il dialogo. Non c’è dubbio che vi sia un elemento generazionale, data la diversa temperie culturale e soprattutto data la diversa disponibilità ‘documentale’ in cui le due esperienze di lettura hanno preso avvio. Da un lato, uno Heidegger spesso utilizzato come puntello o pezza d’appog-

gio per posizioni non a caso molto distanti (progressiste o conservatrici, libertarie o cattoliche, laiche o religiose, e via dicendo), dall'altro uno Heidegger forse reso asettico (privato cioè di una carica propositiva e di una funzione apertamente critica), al quale non è stata estranea la centratura sulla tecnica o una certa deriva sociologistica. Al contempo, uno Heidegger il cui pensiero era 'utilizzabile' proprio perché consegnato alle sole opere edite (molto complesse anche da un punto di vista redazionale, ci tornerò fra un istante), dall'altro uno Heidegger ormai squadernato dalla *Gesamtausgabe*, il cui pensiero – e personalmente mi sono riconosciuto a pieno in questa prassi – si poteva, per dirla con Gadamer, *buchstabieren*, ossia sillabare e seguire di anno in anno, di semestre in semestre, con precisione sismografica, cogliendo le grandi dorsali, i fili rossi, le continuità, ma anche le svolte, le sterzate, le contraddizioni. In questo approccio, per riprendere l'ascolto che Heidegger fa di Archilo-co, cogliere il *rhythmos* della sua lingua non vuol dire tanto coglierne il flusso, quanto la *Fügung*, ossia il compaginarsi di una struttura. Il ritmo è precisamente ciò che dà struttura al movimento (della danza, del canto, del pensiero) e in questo senso solo la sua individuazione ci fa comprendere che cosa le parole e il testo mostrano e insieme nascondono, il loro brillare in una massa di discorsi, ma anche il loro segreto. Qui la filologia nietzscheana è al servizio di una contemplazione dell'architettura verbale e del principio di composizione testuale: come Heidegger stesso indica nei *Beiträge*, l'essere è una fuga, ovvero si articola in fughe, rispetto alle quali la lettura, l'ascolto e il pensiero sono *gefügt*, chiamati in causa nella loro ricomposta disposizione.

C'è però un punto di contatto, secondo me, tra i due diversi approcci, riguardante la questione 'cronologica'. A doverci 'muovere' all'interno dei suoi *Wege*, è Heidegger stesso che ci costringe. A ben guardare, infatti, egli ha messo in atto, attraverso tutte le grandi pubblicazioni successive a *Essere e tempo*, un movimento radicalmente non-lineare, che implica da parte nostra la necessità di mettere da parte (come tu stesso hai sottolineato) la pia illusione di stabilire un unico centro di gravità permanente (cioè di inchiodare Heidegger a 'uno' Heidegger tra gli altri), ma per ciò stesso di aver a che fare, nel nostro artigianato scientifico-accademico (quello nel quale commentiamo, cerchiamo di chiarire e spiegare, e così porgiamo, trasmettiamo, tramandiamo), con formati o stili discorsivi tutt'affatto differenti (conferenze, corsi, trattati, appunti etc.), ma soprattutto con costellazioni linguistiche e concettuali molteplici, rispetto alle quali (a mio parere) non ha il minimo senso contrapporre un primo e un secondo Heidegger, oppure dire che

‘quello’ Heidegger lì è caduco e ‘quell’altro’ là è gravido di futuro. *Tutto* Heidegger, mi pare, è caduco (anzitutto ai suoi stessi occhi) e insieme colmo di stimoli per noi, fossero anche stimoli massimamente (o forse proprio perché) inattuali. Guarda ad esempio quanti linguaggi e quante cronologie (e dunque quanti Heidegger) ci sono in *Holzwege* (pubblicato nel 1950 e contenente scritti risalenti addirittura al 1936), nelle *Erläuterungen* (comprendenti testi dal 1936 al 1968), nei *Vorträge* (apparsi nel 1954, con testi scritti al più tardi nel 1938), in *Unterwegs* del 1959 (che copre l’intero decennio del ‘50), in *Wegmarken* del 1967 (che include addirittura uno scritto del 1919), per non parlare del Nietzsche (uscito nel 1961, riproponendo i corsi dal 1936) e infine dell’*Einführung in die Metaphysik*, che ripropone, nel 1953, l’omonimo corso del 1935. Mentre dunque il *Denkweg* ‘progredisce’, ossia compie un movimento in avanti, rinnovando o sostituendo determinate soluzioni linguistiche, esso ‘regredisce’, ossia compie un movimento complementare all’indietro, che non è solo a fini di documentazione retrospettiva di un cammino già percorso (e dei suoi sentieri interrottisi nel bosco, alla ricerca di una radura mai pienamente rintracciata), ma anche a mo’ di ammonimento prospettico, come a dire: l’identità e la continuità di un pensiero non è che la differenza dei suoi tempi e dei suoi linguaggi, che a noi spetta di raccogliere, confrontare, rimettere in comunicazione.

Alla luce di queste considerazioni di grana grossa, mi sentirei di rilanciare di nuovo una delle domande che ti proponevo in apertura, ossia se non si debba cominciare a mettere in tensione tra loro i termini fondamentali della costellazione della *Dichtung* in Heidegger lettore, interprete, frammentatore, riscrittore di Hölderlin e, *per tal via*, lettore, interprete, frammentatore, riscrittore di se stesso. Per semplificare, e posto che non si tratta soltanto di una ricerca filologica o di un ascolto del movimento ‘musicale’ del pensiero heideggeriano, bensì della necessità di *muovere* noi stessi, cioè di muoverci entro la *struttura* di tale pensiero, nella misura in cui tale pensiero non è altro, per noi, che un movente, cioè qualcosa ci mette in moto, ti chiedo se, secondo te (non importa se all’interno di tutto Heidegger o anche solo nella parabola 1934-1968, ossia dai grandi corsi su *Germania* e *Il Reno* fino alla piccola ma cruciale conferenza che chiude le *Erläuterungen*, ma se vuoi fino ancor agli scritti dei primi anni ‘70), non si possa dar voce all’esperienza heideggeriana di Hölderlin (e per tal via allo strutturarsi di un pensiero che ancora oggi ci interpella) in base a tre segnavia, che sono altrettante parole fondamentali: *Dichtung*, *Dichten*, *Gedicht*. Posto che esse si coappartengono

no strettamente e che sono dunque inseparabili, se non inestricabili, ha senso, secondo te, affermare che gli anni '30 compiono un'esperienza all'insegna della *Dichtung*, mentre dai tardi '40 ai '50 domina il *Dichten* e, infine, che la parabola si chiude su un ascolto più intimo e raccolto all'insegna del *Gedicht*, termine che non a caso dà il titolo alla tardissima conferenza che tu stesso hai tradotto, per primo, in italiano?²³ Poesia, poetare, poema, ovvero la dizione, il dire e la forma raccolta del detto, che forse si possono rendere anche come la dettatura, il dettare, il dettame. La posta in gioco, lo ribadisco un'ultima volta, è meno quella di cercare scansioni precise o punti di transizione, che quella di sottolineare, con altri strumenti, l'articolata molteplicità dell'esperienza (di sé, dell'essere, del mondo integralmente tecnicizzato) che Heidegger ha compiuto sperimentando (con) la lingua di Hölderlin.

A.A.

Tu dici (a proposito di Hölderlin, e io sottoscrivo) "...esperienza di una nominazione, cioè di una parola e soprattutto della lingua che essa, lungi dal presupporre, *genera*"; poche righe oltre, sempre nel tuo ultimo intervento, scrivi (a proposito di Heidegger ovviamente, e io condivido anche questo): "...così come il primo inizio è tale solo in relazione all'altro inizio". Ebbene, se colleghiamo le due espressioni otteniamo in semplicità e stringatezza estreme quel che credo talvolta di aver capito e che, pur non essendo certamente 'molto', è forse quel qualcosa che può aiutarci un po': Heidegger, inserendosi ermeneuticamente (ma non in senso gadameriano, è ovvio) nella nominazione hölderliniana, e dunque trasmettendosi e trasmettendo la propria estaticità storica, ha inteso creare il varco linguistico-esistenziale tra ciò che egli chiama il primo e l'altro inizio. Tale trasmissione, benché possa apparire mossa da un atteggiamento 'volontaristico', filosoficamente motivato cioè, dall'interpretazione del dire del poeta, è meramente un disporsi della *Stimmung* di entrambi nell'ambito sospeso della storia dell'essere. Tale disposizione è frammentaria nel senso che non avviene mai sempre e comunque, nell'opera del poeta e nell'interpretazione filosofica di essa, non può dunque né deve essere effetto o frutto del percorso dell'opera, quasi si trattasse di una sfera più o meno compiuta. Da un lato, come credo di aver indicato, ciò sconsiglia di parlare di 'opera', sia dell'uno sia dell'altro, e dunque di avvicinarla per intero o suddividendola in fasi: ciò fanno invece precisamente, come compito, la storia della filosofia e della letteratura, compito ovviamente

23 M. Heidegger, *La poesia*, in "Itinerari", 1-2 (1980), pp. 1-16.

degnissimo ma non in questione per noi, qui. Quell’opera, insomma, sul piano in cui cerchiamo di porci e nella misura in cui seguiamo Heidegger, non c’è, ma si dà, e solo per frammenti intermittenti. Dall’altro, ti dà ragione nel momento in cui tu evidenzi la diffidenza heideggeriana per la poetologia, proprio perché essa riguarda la teoria dell’opera. Su questo aspetto credo non ci si soffermi mai abbastanza. Mi sembra invece che tu indichi tale questione quando, poco sopra, scrivi: “la parola poetica è anziché stare per, ossia rappresentare”. Non ‘stando per’, ma essendo, essa si dà, e non necessariamente in una composizione poetica ‘accreditata’, aggiungerei, il che ci porta a quell’attimo della *Geistesgeschichte* tedesca in cui la filosofia inizia a trasformarsi in pensiero e la poesia inizia ad abbandonare la letteratura. L’incontro tra loro è la parola in frammento, il sistema che si sgretola in parti ora libere (non ‘emancipate’ come si è poi teso a dirne), la composizione che si scioglie in versi anch’essi ormai liberi. Non va forse dunque neppure sottovalutato che Heidegger si ritrova in questo moto di generale liberazione, di cui la fenomenologia è probabilmente parte minima... Ma vengo alla questione che tu poni – e ti ringrazio davvero – in conclusione del tuo intervento, un intervento così denso da meritare, credo, più di una rilettura: “tre segnavia, che sono altrettante parole fondamentali: *Dichtung*, *Dichten*, *Gedicht*”. *Gedicht* è effettivamente la parola che più mi ha negli anni colpito, anche perché ‘frammento’ mi appare il suo altro nome, e mi fa individuare in *Gedicht* quel balenio improvviso (e intermittente) che è l’essere liberato sì dal fondamento metafisico ma potenziato nel suo senso-significato, tutto da umanamente sperimentare. È legata ad un gesto la sperimentazione, un gesto che non sappiamo se voluto e cercato, o meno, e tuttavia compiuto, anche se inconsapevolmente. Chi lo compie siamo ‘noi’? Non sto armeggiando con frasi a (ormai, peraltro, non più) effetto; credo però che non sia fuori luogo in conclusione provvisoria affermare che, se non siamo ‘noi’, allora abbiamo forse almeno la *chance* per inserirci nel dialogo tra le due H intorno alle quali qui dialoghiamo.

G.M.

Sono io a ringraziarti per questa tua autentica (e *pertanto* provvisoria e frammentaria) conclusione, che dirime ancora una volta con chiarezza il divergente accordo di due possibili ‘posture’. Da parte mia, sono forse più fiducioso circa il fatto che la storia – come in fondo ci insegna il dispositivo insieme *denkerisch* e *dichterisch* della *Seinsgeschichte* da te spesso richiamata – non sia necessariamente una totalizzazione, nemica del frammento e dell’intermittenza. Anche la frammentazione, infatti, ha

una storia. Ma è una storia di frammentazioni (al plurale), ossia un movimento (non lineare e persino non causale) di eventi e di esperienze, qualcosa come un affioramento e una scomparsa di cifre, orizzonti, strutture, che certo ci si può ben astenere dal ‘visualizzare’ o dal raccogliere entro un quadro *più ampio* delle loro singole emergenze storiche (e soprattutto dal ricondurne i singoli ‘episodi’ a un *opus*, ma tutt’al più a un arcipelago di momenti di discontinuità e di punti di intensità). Ma al tempo stesso mi pare altrettanto indubbio che, nell’istante in cui la morte riduce al silenzio la voce di chi pensa, e le tracce scritte di quella voce e del suo pensiero entrano in una *tra-dizione* (che è insieme risonanza postuma, trasmissione, traspropriazione), ‘noi’ siamo precisamente di fronte all’alternativa che magistralmente richiami e che – credo di poter parlare anche a tuo nome – non punta minimamente a mettere in primo piano i ‘nostri’ percorsi all’interno del ‘corpo’ superstite di discorsi (o di sentieri interrotti) heideggeriani, bensì cerca, attraverso uno sforzo dialogico che mira a chiarire e a rendere ragione, per così dire *wechselwirklich*, di presupposti e approdi di due itinerari possibili (e a loro volta dipendenti da aperture storiche contingenti), di ‘puntare’ in direzione della cosa stessa. Un’alternativa, dicevo, tra due modalità (tra le tante) di rapportarsi a quello che adesso, grazie alla “semplicità e stringatezza” della tua *Anzeige*, possiamo forse esplicitare come il motore o il movente del nostro *Gespräch*. Ossia, più ancora che il (e forse persino al di là del) *Wesen der Dichtung*, la questione del *Ge-dicht*. Da un lato, assumendone la natura indubbiamente frammentaria e frammentante, si può entrare (o scoprirsi già sempre) in un rapporto *diretto* con l’esperienza, la nominazione e il pensiero heideggeriano del *Gedicht* (non solo hölderliniano) attraverso una esperienza (la ‘nostra’), che si riconosce essa stessa (ma forse, anche, *vuol* essere, in base a un suo *ethos* e a una sua ‘fedeltà alla terra’, ovvero al mondo degli dèi fuggiti) frammentaria e frammentante. Dall’altro, resta possibile rapportarsi al carattere *ereignishaft* di tale frammentazione in un modo più *indiretto*, che assuma la complessità dell’articolazione tra frammento e sistema, *Stimmung* e *Begriff*, immediato e mediato. Siamo ovviamente in paraggi hegeliani, che forse Heidegger non supera mai del tutto. Ma anche in questo caso sarei più fiducioso nel fatto che lo *Zusehen*, lo stare a vedere del fenomenologo (dello spirito) che osserva, anticipando lo spettatore impartecipe husserliano, il farsi fenomenologia, e in essa il trascorrere, il comporsi e finanche il movimento ‘musicale’ (per chi sappia udire tale ‘musica’) delle diverse *Gestalten* in cui l’esperienza della coscienza si desta al sentire e si incammina verso la ragione, non sia l’unico esito possibile. Non c’è soltanto, cioè, la riconduzione

della “*unmittelbare Anschauung und ihrer Poesie*”²⁴ a una forma unica, necessaria, assoluta, identica a se stessa (ossia a una logica filosofica che sancisce il carattere irrimediabilmente ‘passato’ dell’arte e della religione), ma anche il movimento reciproco e contrario, nel quale, mi pare, tu riconosci una delle tante eredità ‘romantiche’ di Heidegger, ossia: ricondurre il pensiero precisamente a una forma di *poiesis* dell’intuire e del sentire, nel duplice senso di una ‘messa in forma’ o di un’esposizione (*Darstellung*), ancorché storicamente frammentaria e contingente, della nostra esperienza, ma anche di un ‘fare’, ossia di un effettuare, attuare e compiere tale esperienza (dove il suo carattere sempre situato, intermittente, frammentario, ovvero, secondo la tua indicazione, autentico, reale, gravido di effetti su di ‘noi’). Tra queste due esperienze o stili di pensiero – ammesso e non concesso che tale tentativo di articolazione colga nel segno –, il pensiero di Heidegger non opera mai (e forse nessuno può farlo, oggi) una scelta del tutto dirimente: fino alla fine, mi pare, egli resta più filosofo che poeta. Ma al tempo stesso, *proprio* perché frequenta il versante in ombra dell’esperienza e continua a rapportarsi in modo indiretto (e persino obliquo) all’esperienza della (e come) frammentazione, ha la pretesa di situarla, indicarla, custodirla, portarla alla parola, in un modo che a mio avviso *non* può concedersi di essere frammentario e intermittente alla stessa stregua del *modus existendi* vissuto e sperimentato Hölderlin. Detto in altri termini, altro è il modo in cui Hölderlin si frammenta nella sua ‘altra’ Grecia, altro il modo in cui Heidegger prende rapporto con la parola-lingua, ossia con la *dichterische Sprache* di Hölderlin, in vista del suo ‘altro’ inizio, col rischio ognora evidente, credo, di riassorbirla, normalizzarla, teoreticizzarla (vedi l’idea stessa di un’esperienza della *Dichtung*)²⁵.

24 *Enzyklopädie*, §573.

25 Continuo peraltro a chiedermi, ammesso che (pascalianamente) “se moquer de la philosophie, c’est vraiment philosopher”, fino a che punto il nostro stesso esperire, nominare, pensare la *fragilitas* e il *fragmentum* possa prescindere dalla presupposizione, ovvero dall’implicazione e poi anche dall’esplicitazione della loro ‘controparte’, ossia del *systema* del quale il frammento non può o non intende far parte, nel quale cioè rifiuta di rientrare e al quale esclude di dover appartenere, ma dal quale, proprio per questo, si distacca e si differenzia e *contro* il quale, soprattutto, *frangit(ur)*: prima di essere qualcosa di (inter)rotto, spezzato, fratturato o frantumato in quanto pezzo, cocci, scheggia, lacerto, il frammento è qualcosa che rompe e interrompe, infrangendosi e infrangendo, cosicché ogni ‘infrazione’, mi pare, vive sempre di questo rapporto di correlazione o in ogni caso di una certa necessaria articolazione tra continuità e discontinuità, integrità e disintegrazione, costanza e intermittenza. *Naufragium feci, bene navigavi*: si

Una volta indicate le due posture, si apre forse la possibilità di fare ritorno, in modo più consapevole, a quello che ha finito per rivelarsi il tema *unico* (e unicamente aggregante) del ‘nostro’ tentativo: *das Gedicht*. E forse tale ritorno è a sua volta duplice. Potrebbe infatti, da un lato, imboccare la strada di una riflessione più ampia sul *Gedicht* in quanto tale, in termini sia prospettici (l’esperienza contemporanea del poetico e delle sue forme non necessariamente letterarie) che retrospettivi (quanto e in che termini la ‘nostra’ esperienza sia *Spiegel-Spiel* di un elemento assai più arcaico, che ci riporterebbe, come accennavo, alle origini della lingua poetica indoeuropea). Dall’altro, permanere all’interno del *Bezug Heidegger-Hölderlin* e della sua singolare *Wechselwirkung* per continuare a dissodare il campo che qui abbiamo cercato di rintracciare. In questo ‘dissodamento’, credo, rimarrà sempre essenziale l’indicazione di luoghi testuali capitali, ma anche l’*esplicita* e come possibile ‘spregiudicata’ presa in carico della tua ultima indicazione (ben più densa delle mie, se non addirittura autenticamente enigmatica e pertanto occasione di autentico pensiero), ossia il tema della deissi *par excellence* che ha sempre preoccupato Heidegger: dal *Dasein* come essente che ‘noi’ – di volta in volta, via via, rispettivamente – siamo, al popolo o alla comunità a venire di cui ‘noi’ testimoniamo qui e ora l’assenza, e oltre.

Ritorno dunque, conclusivamente, alle tue parole, che sono insieme una nominazione e un punto di domanda: parlando del *Gedicht* come nesso di liberazione e potenziamento affidato alla sperimentazione e al gesto – come tale sempre correlato a un effettivo compimento (consapevole o inconsapevole, voluto/cercato o meno), ti chiedi: “Chi lo compie siamo ‘noi’?” Ecco, mi piacerebbe che questa ‘domanda’ risuonasse, per un tempo, in tutta la sua apertura e possibile in-decisione, ma anche nella sua intonazione di fondo, che a me pare letteralmente sintonica con la *Stimmung* linguistica della tarda conferenza di Heidegger *Das Gedicht*, che già avemmo occasione di porre in esergo²⁶ a una nostra precedente conversazione. L’unico modo di far coesistere o coabitare la prossimità di quel che vogliamo evocare (cioè di quello che sembra chiederci la parola) e la distanza di quel che viene poi da noi effettivamente evocato (e che per definizione non può mai soddisfarci fino in fondo), è di ricorrere a una nominazione peculiarmente indicante-oscillante, all’interno della quale il nome (e in questo caso il ‘noi’ dell’esperienza *pensante*, non storico-letteraria né filosofico-dida-

può accedere alla condizione di naufraghi senza aver mai ipotizzato o presentito una rotta possibile?

26 GA 4, p. 188: “Wenn aber das zu Rufende zu nahe ist, muß, damit das Gerufene in seine Ferne gewahrt bleibt, als Genanntes seines Namens ‘dunkel’ sein”.

scalica, del *Gedicht*) è bensì del tutto chiaro e manifesto, ma il *nominato* di questo nome resta a suo modo oscuro, ossia dimora velato ed enigmatico, ma anche aperto e indeterminato e persino recalcitrante e opaco. E proprio per questo, forse, ci dà da pensare²⁷.

A.A.

-
- 27 E insieme ci chiede di ‘misurare’, sempre di nuovo, il passo compiuto da Heidegger nel pensare l’essere come poema e l’*Ereignis* come *Gedicht* (e come *Geviert*), ossia di chiederci cosa accade allorché, nella remissione della metafisica a se stessa, l’essere, anziché in guisa di sostanza o soggetto, si ‘flette’ in forma di parola (poetica), rifugianosi per così dire in essa (“Rein Gesprochenes ist das Gedicht”, GA 12, p. 14, se è vero che *im Gedicht nennen* significa *zum Gedicht versammeln*), posto che, ogni volta, l’essere assume un volto che lo determina, lo restringe e in ultima analisi lo oscura, ma proprio in tale dinamica assume la pienezza storica che gli è propria. Cosa accade se il ritrarsi dell’essere è insieme l’apparire del *Gedicht der Welt* (GA 79, p. 56), all’interno del quale soltanto si dà il *Gebirg* (occultante-custodente-raccogliente) della “verità dell’essere”, posto che il *Welten von Welt* non è che “das Ereignen in einem noch unerfahrenen Sinn dieses Wortes” (ivi, p. 49)? E come si rapporta nel suo genitivo equivoco il *Gedicht-Geviert* ‘del’ mondo – cioè il poema che appartiene al mondo come sua essenza e che ha come contenuto (meta e avvio) il quadrato del mondo – alle altre ‘figure’ che l’*Ereignis* conduce a termine? Forse occorre ripensare la stessa *Seinsgeschichte* seguendo alcune tracce dei *Beiträge*, che ne fanno qualcosa di ancora nascosto, nel quale propriamente non abbiamo mai davvero fatto ingresso? Ci sarebbe un poema nascosto della e nella *Seinsgeschichte*, che si rapporta occultamente al poema del mondo in senso presocratico? Domande che forse meritano un’ulteriore riflessione, proprio a partire dalla *Wandlungsfülle des Anwesens*, su cui cfr. GA 14, p. 16: “Anwesen zeigt [sich] als das *Hen*, das einigende einzig Eine, als der *Logos*, die das All verwahrende Versammlung, als die *Idea, ousia, energeia, substantia, actualitas, perceptio, Monade*, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen”. Cfr. infine GA 13, p. 76 (“Für die Götter kommen wir zu spät und / zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht / ist der Mensch.”), in cui l’umano si presenta non tanto o non solo come un poema (appena) iniziato, ossia non (ancora) concluso o compiuto, non (ancora) chiaro o pienamente compreso, bensì anche (e forse soprattutto) come an-gefangen, nel senso di catturato e (com)preso nella custodia della distanza e della lontananza in cui si coappartengono prossimità e vicinanza (ossia la dimensione dello An-, su cui cfr. A. Ardvino, *Esperire, nominare, pensare, cit.*), ovvero, ancora, nella cura del mondo come quadrato di terra e cielo, uomo e dio, in cui la lingua che apre l’umano a se stesso e letteralmente lo incanta, è pensata come Sage des Weltgeviertes (cfr. GA 12, p. 203), alla quale tuttavia, in quanto lingua-mondo, l’uomo non semplicemente si rapporta, giacché essa è proprio ciò che consente all’uomo di rapportarsi a se stesso, cooptandolo all’interno del mondo in quanto rapporto di rapporti: “Die Sprache ist als die Welt-bewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse” (*ibid.*), ossia l’*Ereignis* grazie al quale ed entro il qual “Die Be-wegung des Gegen-einander-über im Welt-Geviert ereignet Nähe, ist die Nähe als die Nahnis” (ivi, p. 201).