

N. 500

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)  
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (*Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Univ. di Urbino*), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (Università degli Studi di Verona), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



PIER ALBERTO PORCEDDU CILIONE

# LA TERRA E IL FUOCO

Antinomie della cultura

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
www.mimesisedizioni.it  
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie* n. 500  
Isbn: 9788857540214

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone +39 02 24861657 / 24416383

# INDICE

PREFAZIONE	15
<i>di Markus Ophälders</i>	
INTRODUZIONE	23
I. CULTURA	27
1. Il significato della «cultura»	27
2. Genealogie concettuali	34
II. CRITICHE	45
1. Il dominio della cultura	45
2. Oltre l'industria culturale	50
III. TERRA	57
1. Il pensiero della terra	57
2. Tra geometria e geologia	60
IV. NOMOS	71
1. Le leggi della terra	71
2. Boschi sacri	78
V. ARCIPELAGHI	85
1. <i>Iustissima Tellus</i>	85
2. Verso una geofilosofia	92
VI. COLONIE	99
1. Innesti e trapianti	99
2. La questione della colonia	106

VII. APPROPRIAZIONI	111
1. Sull'essenza della poesia	111
2. Frescure germaniche	118
VIII. PARATASSI	125
1. Durezze pindariche	125
2. Natura accolta	128
IX. FIUMI	135
1. Oltre il Reno	135
2. La punta della lancia	146
3. Il fiume abitante	154
X. LINGUE DI FUOCO	163
1. Trasgressioni della traduzione	163
2. Lo Spirito in fiamme	174
XI. SPIRITI	179
1. Il nome proprio del <i>Geist</i>	179
2. I pericoli della reificazione	186
3. Precauzioni e afasia	189
4. L'Unificatore	197
5. Disavventure della traduzione	201
XII. MONOLINGUISMI	211
1. La familiarità della lingua madre	211
2. Lingue coloniche	219
XIII. ZAPPETTARE	225
1. Parole d'ordine	225
2. Il poeta e la terra	233
XIV. AD INVISIBILIA	241
1. L'intimità della terra	241
2. Ricordare l'invisibile	250
XV. DETERRITORIALIZZAZIONI	255
1. Geofilosofia dell'esilio	255

2. Per una deterritorializzazione radicale	261
3. Usi dell'abitare	264
<b>XVI. MUSICA</b>	271
1. I confini della lingua	271
2. Sacri addii	280
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	285
<b>INDICE DEL NOMI</b>	305





Il presente volume costituisce una rielaborazione della tesi di dottorato discussa nel maggio 2016 presso l'Università di Verona. Alcuni capitoli sono stati aggiunti e tre sono stati radicalmente rielaborati. Una revisione generale dello stile è stata necessaria per rendere la lettura più scorrevole.

È certo questo il luogo per ringraziare chi ha accompagnato il lavoro di elaborazione e di stesura. Il primo pensiero va al Prof. Markus Ophälders, che ha seguito tutte le fasi della scrittura: con la sua presenza amichevole e profonda ha stimolato non poche pagine di questo lavoro. A lui sono debitore di molte riflessioni, ben oltre le possibilità di questo ringraziamento che qui registro e offro. Il Prof. Tommaso Tuppini, maestro e amico, ha letto con generosità questo lavoro: il suo incoraggiamento è stato fondamentale. Nella stesura del testo, il Prof. Riccardo Panattoni è stato più presente di quanto lui stesso possa immaginare: forse queste riflessioni si ricongiungono a un fase anteriore della sua vicenda intellettuale, ma mi auguro che possano costituire un ideale sviluppo di quelle premesse. Un pensiero di ringraziamento va alla Prof.ssa Chiara Zamboni, che mi ha dato l'opportunità di elaborare, in una lezione, alcuni temi schmittiani poi confluiti nel capitolo quarto.

Il Prof. Alessandro Bertinetto e il Prof. Pierandrea Amato, in sede di discussione, hanno stimolato ulteriori e decisive riflessioni, che ho cercato di accogliere in questa versione del testo. La Prof.ssa Guaraldo, durante un convegno da lei organizzato, mi ha dato l'occasione di approfondire alcune questioni terminologiche centrali per il presente lavoro. A tutti loro va il mio sentito ringraziamento. Arlindo Toska, Nicola Patruno, Nicolò Cangiini e Paride Cicalone hanno letto con acribia il manoscritto, correggendone errori e sviste. Di tutti i difetti del testo sono l'unico responsabile. Tutti coloro che, vicini e lontani, hanno contribuito alla formulazione dei temi trattati si sentano raggiunti dal mio affettuoso ringraziamento.



*Ai miei Maestri*



*Fra tutti questi luoghi, saranno assolutamente superiori quelli in cui soffia un certo spirito divino [...]. E un legislatore intelligente, osservando questi fattori, per quanto un uomo sia capace, tenderà di stabilire le leggi in questo modo. E questo è quello che devi fare tu, Clinia, dato che questa è la prima cosa cui deve pensare chi vuole colonizzare una terra.*

Plat., *Nomoi*, 747e

*DOPPIACASA, ETERNO, sei tu, non abitabile. Noi perciò ci diamo tanto a costruire.*

P. Celan, *La rosa di nessuno*

*Dei enim sumus adiutores:  
Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis.*

1 Cor 3, 9



MARKUS OPHÄLDERS  
PERCHÉ CULTURA E NON BARBARIE?

Per Pier Alberto

Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte geseegnet

(Friedrich Hölderlin, *Brod und Wein*)

Cultura o barbarie? Non è certo in questi termini semplici e riduttivi, anche se chiari e distinti, che Pier Alberto Porceddu Cilione pone il problema della cultura, della terra e del suo rapporto con lo spirito. Preferisce la via obliqua, perché oblique e traverse sono le vie di fuga. Prende distanza, una distanza al contempo teoretica e contemplativa, necessaria ad un'analisi del fenomeno della cultura nella sua complessità: le radici, tutte legate alla terra e alla sua colonizzazione o presa di possesso, le ambiguità, connesse al senso d'identità e d'appartenenza, le possibilità di trasformazione e salvezza, alla luce delle modalità in cui oggi la cultura si presenta, dopo le catastrofi del secolo scorso e nel presente di quelle in atto. Tale distanza, insieme allo sguardo obliquo – che ricorda il mito di Perseo e Medusa – permette di riflettere e tentare di costruire una teoria della cultura in grado di chiarirne i plurimi significati e di permettere di operare per promuoverla e anche per modificarla. Occorre, oggi più che mai, «diffidare della facilità, della faciloneria, del fare tanto per fare», avvertiva Italo Calvino già all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, pochi mesi prima di morire; occorre «puntare solo sulle cose difficili, eseguite alla perfezione, le cose che richiedono sforzo». Oltre trent'anni dopo, le parole di Calvino suonano ancora più profetiche di allora, perché più che mai oggi occorre consapevolezza, quando si cerca o si pretende di fare cultura. In ciò consiste la scommessa dell'autore. E ciò è tanto più necessario in quanto il fenomeno cultura non sopporta semplificazioni; so-

prattutto esso non è affatto semplicemente il contrario della barbarie. La cultura è *pharmakon* e un *pharmakon*, innanzitutto, contiene il veleno contro il quale deve agire. In questo modo si configura la dialettica della cultura e solo così è possibile conferire il giusto peso alla famigerata constatazione adorniana secondo la quale, dopo Auschwitz, non sarebbe più possibile scrivere poesie; anche la barbarie è cultura, ne è una forma, benché perversa, ma soprattutto la cultura continua a contenere al suo interno il pericolo di rovesciarsi in barbarie in ogni momento. Naturalmente è altrettanto possibile il contrario. Il pane è sì benedetto dalla luce – potremmo invertire il verso citato in *incipit* – ma è della terra il frutto, esattamente come le potenzialità trasformative di ogni cultura, legate alla luce dello spirito, nascono dalla terra.

In questa prospettiva, la cultura non potrà mai costituire una proprietà, non si può possedere cultura, essa non sarà mai un prodotto, i beni culturali sono un'ambiguità terminologica, nulla di culturale sarà mai stabile o fisso. Al contrario, la cultura rappresenta un processo dinamico di continua trasformazione, traduzione, interpretazione e rimodulazione. Ciò riguarda non solo il presente e il futuro, ma anche il passato che, come un ricordo al futuro, ogni presente deve nuovamente dischiudere e fare proprio. Tale era la scommessa del *Faust* goetheano nei confronti della cultura antica, e ancor più della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Non si va lontani dal nucleo fondamentale, infatti, se si interpreta quest'ultima non solo come l'immane sforzo di ristabilire un valido rapporto del presente con il passato, ma anche come una gigantesca elaborazione del lutto per una terra – che in tedesco acquisisce immediatamente tutta la pesante eredità legata al concetto e al sentimento della *Heimat* – e per una tradizione – che rappresenta l'unico elemento di identità per le nazioni non fondate sui propri territori o sulle proprie istituzioni, come invece la Francia o l'Inghilterra – oramai irrimediabilmente perse. Tale eredità e tale momento di identità contraddistinguono non solo la Germania, ma anche l'Italia come *Kulturnationen* rispetto alle altre, comunemente definite come *Staatsnationen*.

La cultura, come processo dinamico, rappresenta un ideale, del quale il giovane Hegel sostiene che non si possa porre al di fuori di noi, perché in tal modo diventerebbe un oggetto; e non si può neppure porre tale ideale unicamente nella nostra interiorità, perché non sarebbe più tale. Un ideale infatti – come qualsiasi momento legato alla cultura – non può né essere oggetto, e dunque legato a fattori esterni come la terra o la ricchezza, né può essere limitato al singolo individuo, come invece afferma l'attuale ideologia privatistica – *idioties* per usare la parola greca – e, nel migliore dei modi, ancora sostanzialmente borghese. L'esperienza culturale collettiva che na-



sce dalla Rivoluzione francese e dalla coscienza del suo fallimento consiste in questo: non solo la legge può essere data a partire dalla libertà – e non, come invece di nuovo oggi, a partire dalla necessità – ma la possibilità di un’assenza di necessità comporta anche che la rivoluzione non sia più legata a una determinata terra – perché la terra non è più di nessuno (*u-topos*) – e che – nel momento in cui l’ideale della cultura abbia maturato i suoi frutti più alti – possa essere posta anche la domanda più profonda: «come deve esser fatto un mondo per un essere morale?». Così i giovani Hegel, Schelling e Hölderlin esprimono l’utopia della cultura, letteralmente tale perché non conosce più alcun *topos*, alcuna terra cui sentirsi legati. Questa stessa esperienza ispira il cosmopolitismo kantiano, il suo *Weltbürgertum*, e anche la *Weltliteratur*, la letteratura mondiale goetheana. Nel modo più incisivo Hegel la porta a espressione con la nota affermazione su Napoleone, nel quale vede l’anima del mondo, a cavallo e veggente; un’esperienza che, attraverso Marx, si trasmette fino a Lenin e al concetto di una rivoluzione in senso mondiale che si trasformerà – con la regressione culturale novecentesca – nei due *Weltkriege*, guerre mondiali, non più veggenti e a cavallo, ma cieche e in volo secondo Adorno, sia nella prima sia nella seconda edizione. Se la politica non è guidata da un ideale etico, si rovescia nuovamente in un destino cieco e incontrollato; su ciò si trovarono d’accordo non solo Goethe e Napoleone durante il loro incontro a Erfurt nel 1808, ma persino Bismarck che definì la politica come arte del possibile.

Il fondamento di tale esperienza viene condensato da Hegel nel concetto di spirito, che instancabilmente traduce esperienze individuali in cultura collettiva, simile al genio kantiano che traduce le regole della natura in regole dell’arte e della cultura. In questo modo la traduzione spirituale e geniale trasforma i momenti naturali apparentemente fissi e stabili in rapporti dialettici, perché unicamente all’interno di simili rapporti tutto ciò che, in seguito, verrà definito come oggettivo, acquisisce il suo proprio significato. È il rapporto che crea i suoi estremi, ovvero gli oggetti, ma, giocoforza, ancor più i soggetti; oggetti e soggetti non sono allora altro che cristallizzazioni dei propri reciproci rapporti. Ogni identità culturale non è altro che un simile rapporto spirituale e dialettico determinato dalla processualità dinamica e storica, che rappresenta la vita di ogni cultura, la sua fiamma vivente e vivificante; una fiamma che consuma e trasforma, allo stesso tempo e costantemente, ciò di cui si nutre. In quanto capace di trascendere il naturale – senza, tuttavia mai dimenticarsene oppure annullarlo – la cultura è la nostra seconda creatrice. Non è un caso che Schiller definisca in questo stesso modo la bellezza, in una serie di lettere dedicate all’educazione estetica dell’uomo, riassumendo nell’ideale della *Bildung* – caposaldo

della cultura e della politica della borghesia europea non soltanto del primo Ottocento tedesco – non solo gli ideali della Rivoluzione, ma anche quelli, più tradizionali, che dall'illuminismo rimandano fino all'antica *paideia* greca. Così viene a configurarsi il rapporto tra natura e spirito, tra terra e fuoco che, attraverso continue metamorfosi e traduzioni, fa nascere ciò che chiamiamo cultura.

Cultura – e non solo in questo contesto di rapporti naturali e spirituali – significa innanzitutto scrittura, la paziente pratica teoretica che prende vita dai segni sacri egizi – i geroglifici, sostanzialmente disegni e immagini – che si trasformano, durante un percorso millenario, in segni alfabetici: *aleph*, immagine del bue, l'animale più importante per le prime culture nate dalla rivoluzione neolitica, si trasforma – attraverso successive traduzioni grafiche basate su operazioni astrattive – in *alpha*, prima lettera del nostro alfabeto; *beth*, capanna, ne diventa la seconda e i simboli della procreazione si uniscono per formare la terza lettera, *gamma*. Così si completa il primo cammino della cultura sulla terra: diventando scrittura si trasforma in spirito e trova una prima *Heimat* perché la scrittura risuona, come scrive Hölderlin nell'inno *Mnemosyne*. Scrittura richiama scrittura e continua riscrittura; la scrittura rappresenta la leggerezza della cultura che sa di essere nata dalla pesantezza della terra. La molteplicità delle lingue scritte non solo la libera da una presunta naturalità univoca ma apre verso i magnifici orizzonti della traduzione.

La scrittura, che tiene a battesimo la cultura, nasce dunque dalle immagini; con l'alfabeto le immagini visive si traducono in immagini sonore; i suoni scritti, ovvero tradotti in immagini sulla carta, differiscono tra loro e le lingue si riconvertono in espressioni della cultura, parziali e legate a determinati territori. La scrittura alfabetica, tuttavia, rappresenta anche la migliore traduttrice e, in quanto tale, rimargina le ferite che si sono riaperte. Sullo sfondo delle lingue scritte, infine, risuona infatti la musica, lingua dove le lingue finiscono, come scrive Rilke. La musica è ovunque e, allo stesso tempo, da nessuna parte, è *u-topos* come l'ideale della cultura, perché, come quest'ultimo, non conosce luogo. Non solo la musica è la traduttrice migliore – non c'è lingua che le possa resistere – ma la musica è, essa stessa, traduzione e interpretazione: dallo scritto in suono vivo, dal tempo vissuto in spazio fissato, oltre che da immagini e sentimenti in suoni, movimento in stasi; tutti momenti, che, a loro volta, possono essere ritradotti nel proprio contrario. In questa specificità della musica consiste anche gran parte della dialettica della cultura. Questo, il vettore invisibile di ogni lingua che aspiri a una significazione piena e che non voglia ridursi alla mera comunicazione e veicolazione di significati univoci, chiari e distinti, una

volta per tutte. Tale musica, nelle lingue, è silente, ma non assente, e viene rappresentata dal poeta che, più di ogni altro, ha penetrato gli abissi insondabili del linguaggio fino al punto da quasi poterlo perdere; Friedrich Hölderlin, che del silenzio ha fatto la sua poetica, tuttavia, non ha mai taciuto. «Pallaksch, Pallaksch», diceva in modo incomprensibile a chi lo andava a trovare nella sua torre sul Neckar dove, anche dopo il 1807, continuava a scrivere poesie – oltre che a suonare e cantare – firmandole col nome di Scardanelli e datandone una 25 maggio 1758, ovvero prima della sua stessa nascita, nonché, infaustamente, 9 marzo 1940. Da un silenzio così profondo e così eloquente di ogni lingua può risuonare unicamente la musica. La poesia di Hölderlin è musicale perché non necessita di attraversare lo spazio metaforico per indicare, attraverso la parola, un significato. Le parole delle poesie di Hölderlin sono ciò che dicono, come le note della musica sono il nome puro che pronunciano. Dal loro spirito risuona e risplende il fuoco della musica che ora però non distrugge più ciò che lo fa nascere; lo strumento, la voce rimangono intatti, pur consumandosi nella loro espressività sonora. Nella musica – utopia, non luogo per definizione – l'ideale della cultura riesce a vedere il proprio volto, ma riesce a vederlo solo non guardando, come insegna il mito di Orfeo.

«Ein Zeichen sind wir, deutungslos» – un segno siamo, ininterpretato o, meglio, ininterpretabile, perché la cultura si dice in infiniti modi. Il noto verso, tratto dalla seconda versione di *Mnemosyne* di Hölderlin, più che la presa d'atto di una mancanza o assenza – forse da colmare – potrebbe piuttosto rappresentare uno stato da raggiungere. Il compianto o il lutto nei confronti della presunta perdita o morte del bel mondo greco viene marchiato, nell'ultimo verso sia della seconda sia della terza stesura, come peccaminoso; noi, recita il secondo verso, siamo senza dolore, «e abbiamo quasi | In terra straniera perduto il linguaggio». L'assenza di ogni interpretazione, di ogni determinazione, e persino quasi del linguaggio, insieme alla totale determinabilità e interpretabilità possibile – simile allo stato estetico schilleriano – rappresenta nel modo più preciso l'utopia della cultura. In un mondo troppo interpretato, infatti, siamo noi uomini a non essere a casa in modo affidabile, come ci ricorda Rilke nella prima delle *Elegie duinesi*. L'utopia, specie quella della cultura, non è un luogo o una città che noi potremmo fondare, costruire e abitare; essa può solo abitare in noi, in un'interiorità condivisa – un sentire comune, come Nietzsche definisce la cultura – che, al centro del proprio agire nel presente, pone tale luogo come meta da raggiungere. Una simile dimensione sarebbe libera da ogni fissazione, dimora fissa o famiglia e, di conseguenza, sarebbe aperta a ogni formazione ed educazione che una fantasia precisa o un'immaginazione pro-

duttiva volesse creare. Mancanze e assenze sarebbero allora presenze e ciò escluderebbe, fino a farla quasi scomparire, ogni barbarie. Solo le cose brutte, infatti, hanno il vizio dell'origine; di fronte a simili cose occorrono strategie di diserzione, come le definisce Hans Magnus Enzensberger. Ogni vera cultura è diserzione; rappresenta cioè quel tipo di tradimento che è fedele al latino *tradere* e non al tradire perché trasforma in meta un'origine che è ancora da raggiungere. Disertare tradendo, ossia creando tradizione scegliendola consapevolmente, nella piena coscienza che nessuna cultura è priva di colpa: in ciò consiste il lavoro culturale. La cultura deve sapere da dove proviene e in quale direzione intende proseguire, deve cioè essere autocosciente; la cultura è viaggio, non origine, non meta; se ha una meta – anche quella di ricostruire un intero contro l'odierna dispersione – questa meta non può essere altro che un'idea regolativa in senso kantiano.

Tuttavia, i sentimenti della mancanza della terra, dell'origine o di identità e di appartenenza culturale non scompaiono; anzi, essi rappresentano la parte dialetticamente necessaria affinché una cultura possa essere costruita. Così Hegel ne è consapevole quando nella *Fenomenologia dello spirito* dice della fanciulla – senz'altro paragonabile a Mnemosyne, che Esiodo indica come la madre delle muse – che ella, all'epoca attuale, offre le opere del passato, ma che queste opere sono state ora staccate dall'albero della vita; esse cioè non si trovano più in un rapporto vivo con la propria epoca. L'arco del loro tempo vitale si è chiuso, esse sono state catapultate fuori dal flusso della vita e, di conseguenza, la loro nuova temporalità è quella della morte. La morte però non è né meta né semplice interruzione, ma piuttosto soglia, e in quanto tale contribuisce in modo decisivo all'utopia della cultura. La morte può dunque diventare estremamente creativa, sebbene ciò possa sembrare quasi barbaro. Certamente, la museificazione, la conservazione indiscriminata di opere feticizzate e persino la spettacolarizzazione dell'arte passata creano e continuano a nutrire la forte ambiguità del nostro rapporto con le opere del passato, ambiguità quest'ultima che rappresenta un impedimento alla creazione di una cultura presente al proprio tempo. Questo è il rischio che si corre quando le opere della cultura del passato sono trattate alla stregua di prodotti culturali, ovvero merci con tutto il loro carattere di feticcio. Al contrario, per l'utopia della cultura, l'arte passata, la cultura passata può essere unicamente quella con la quale un determinato collettivo presente è capace di istituire rapporti che, a loro volta, determinano anche i rapporti tra le opere stesse. Le opere, in questo modo, costituiscono, di volta in volta, costellazioni diverse che – attraverso il loro continuo movimento – liberano quelle interpretazioni sempre nuove, delle quali si nutre la vita culturale. Tale sarebbe la forza della tradizione in un

presente autocosciente. Tali costellazioni orbitanti, di fronte a certe soglie segnate dalla morte, possono anche spingere a conseguenze radicali, come quando, nel *Doktor Faustus*, viene proclamata la necessità di revocare la *Nona Sinfonia* di Beethoven; occorre «spazzare il cuore con la scopa» – sostiene Thomas Mann e non sembra che Adorno, largamente responsabile per la parte musicale del romanzo, dissenta – occorre cioè sottrarre alla musica il suo sentimentalismo soggettivo e borghese. La *Nona* è tanto testimonianza di cultura e di umanità, quanto prodotto di barbarie. Essa è espressione di quella storia, tanto politica ed economica quanto musicale e culturale, che, secondo Benjamin, va spazzolata contropelo; si tratta della massima manifestazione del calore di mucca, borghese e sentimentale – per usare l'espressione di Schönberg – e, pur tuttavia, essa rappresenta anche, e per l'ultima volta, l'ideale di un'umanità piena a cui ogni uomo ha il diritto di aspirare.

Nell'orizzonte dei sentimenti di mancanza e assenza, così come in quello delle costellazioni in movimento della tradizione, possono essere letti anche alcuni versi dell'inno *Patmos* di Hölderlin. Le vette del tempo circondano il presente e i più cari amici abitano vicini sui più divisi monti; allora «concedi acqua innocente», ovvero acqua purificante che scioglia i legami passati e renda innocenti, come l'acqua battesimale. «A noi, oh, ali concedi, che con fedelissimo spirito | Passiamo di là e ritorniamo». In terra straniera abbiamo quasi perso il linguaggio – ma senza aver corso questo rischio, non ci sarebbe possibile tornare. Solo attraverso la prova dell'estraneo è possibile apprendere ciò che ci è proprio. Tale esperienza spaesante e perturbante costituisce il fondamento – semmai possa darsi – di ogni reale e affidabile sentirsi a casa in questo mondo; la *Unheimlichkeit* è la condizione necessaria per ogni possibilità di *Heimat*. Più si sottolinea una propria identità culturale e l'appartenenza a terre, popoli o tradizioni, più si mette in luce come esse non esistano. Per Samuel Beckett, gli unici veri paradisi sono quelli che abbiamo perduto; e ciò vale ancor più per ogni presunta appartenenza, come in *Molloy*: «E a poppa, chino sui flutti, schiavo tristemente ilare, contemplo l'orgogliosa e inutile scia. Che non allontanandomi da nessuna patria, non mi conduce verso nessun naufragio».

Nel momento storico attuale, la centralità dell'uomo si è dispersa al punto da ridursi al paradossale gioco di *Finale di partita* in cui un clown dimezzato, Clov, sposta avanti e indietro, a destra e a sinistra, la carrozzella di Ham, eroe shakespeariano, a sua volta dimezzato, immobilizzato e cieco che non sogna altro che farla finita, senza tuttavia volere che ciò accada già ora. In questo gioco perverso della ricerca d'un improbabile centro, ciò che rimane dello *humanum* deve misurarsi – come oggi anche il genio tra-

duttore artistico – con una natura altra e deterritorializzante, quella delle galassie: quelle lontane e infuocate e allo stesso tempo quelle – a volte anche troppo vicine – che esistono forse soltanto nello spirito. Contrariamente alla cultura moderna, del resto, quella greca e quella medievale hanno legato la musica a tale natura e magari è proprio questa la via per attingere all'iperuranio platonico, da cui ogni idealità umana, culturale, etica, sociale e politica, ebbe inizio.

In un simile spazio – ridotto al minimo come in *Finale di partita* o esplosivo fino a un'estensione infinita come nelle *Cosmicomiche* – Italo Calvino ha lasciato un segno: «Trasportato dai fianchi della Galassia il nostro mondo navigava al di là di spazi lontanissimi, e il segno era là dove l'avevo lasciato a segnare quel punto, e nello stesso tempo segnava me, me lo portavo dietro, mi abitava, mi possedeva interamente, s'intrometteva tra me e ogni cosa con cui potevo tentare un rapporto. [...] Avrei dovuto averlo lì davanti, studiarlo, consultarlo, mentre invece era lontano ancora non sapevo quanto, perché l'avevo fatto proprio per sapere il tempo che ci avrei messo a ritrovarlo, e finché non l'avessi ritrovato non l'avrei saputo». Una scrittura che continuamente deve risciversi e, riscrivendosi, s'iscrive nel tempo, che in questo modo – ovvero cercando di ritrovare il segno – propriamente scrive e crea, prepara – nella propria interiorità – lo spazio collettivo utopico. In tale paziente pratica teoretica consiste il tempo della cultura, che solca la terra dalla quale proviene, la verte, la sovverte fino a quasi renderla irriconoscibile per potersi, sempre di nuovo, riconoscere – simile e dissimile – nelle immagini e nei suoni che crea. Attraverso le galassie – forse barbare perché apparentemente inumane – la cultura deve trovare sempre nuove vie per tornare al segno che ha lasciato, in modo da poterlo ritrovare ogni volta in maniera diversa. Sapersi riconoscere simili nel dissimile non è solo il fondamento di ogni rapporto veramente umano, ma rappresenta, in senso lato, la vita della musica, nella quale avventura e rigore formale, libertà e necessità, s'incontrano formando ogni volta costellazioni sonore nuove e sorprendenti; e come la musica, ogni vera cultura è eterno ritorno del sempre nuovo.

## INTRODUZIONE

È difficile stabilire se la filosofia conservi ancora un compito storico, o se abbia invece compiuto il suo ciclo, facendo defluire le sue istanze fondamentali nelle scienze umane e positive. Non è improbabile che siano sempre meno coloro che ascrivono alla filosofia un sommo compito veritativo o che sottoscrivano ancora la definizione aristotelica di filosofia come «scienza della verità». In tempi di privazione, si può però immaginare che alla filosofia un compito minimale sia rimasto, ovvero quello della chiarificazione terminologica e concettuale. Tale compito non consiste forse più nel tentativo di costruire una «logica di concetti» epistemicamente cogente, tanto scarsa è la nostra fiducia nella tenuta del patto che avvinceva il linguaggio al mondo. E forse non consiste più nemmeno nell'invito mallarmeano di «purificare le parole della tribù». Nel nostro tempo la qualità poetica e filosofica della Parola sembra a tal punto sfigurata, che ci si chiede se sia ancora possibile pensare un *logos* che provenga dall'intimo silenzio del pensiero, e che aspiri alla purezza essenziale del «vero dire». L'ultimo compito rimasto sembra essere semplicemente quello di sottrarre quante più parole possibili ai potenti processi di adulterazione e di ideologizzazione che travolgono sempre più l'atto della parola. Avere fiducia in parole «non analizzate» significa aderire a quelle forze d'imbarbarimento che crediamo di combattere.

La parola «cultura» appartiene certamente alla classe di tali parole *inalizzate*, la cui espansione illimitata è la prova di una diluizione semantica non più reversibile. È chiaro che l'atto di chiarificazione concettuale non ha soltanto la forma di un'alchimia linguistica o di un esercizio accademico, ma possiede anche un preciso connotato filosofico-politico, per il semplice fatto che tali parole costituiscono inevitabilmente i grandi monoliti concettuali attorno ai quali si coagulano dibattiti pubblici sempre più vasti e complicati. Davanti alle grandi sfide della contemporaneità, al concetto di «cultura» sembra affidato il compito di custodire le domande essenziali sul senso dell'identità, sia singolare che collettiva. Tale termine,

che per secoli è rimasto nelle pieghe delle metafore filosofiche, ha finito per imporsi come la marca essenziale per decidere delle identità e delle appartenenze, del senso stesso della civiltà e dei suoi smarrimenti, rivelando una forte carica politica che nella vicenda del suo itinerario concettuale era rimasta latente.

Al centro delle pagine seguenti sta quindi il tentativo di ripensare filosoficamente il concetto di «cultura», per sottrarlo a quelle ideologizzazioni che finiscono per accompagnare le grandi tragedie storiche. Tale tentativo verrà articolato nella forma di una ristrutturazione radicale, in direzione di una sua ultimativa «deterritorializzazione». Come è chiaro a chiunque si affacci sullo spazio del dibattito pubblico, tale termine è onnipresente nella retorica contemporanea, ed è presente ad ogni livello, sia in forme che ne testimoniano un uso decisamente poco appropriato, sia in un lessico concettualmente più accorto. In entrambi i casi, tuttavia, il suo uso sembra incapace di fare questione di quanto fuorviante e ideologica possa essere l'obliterazione della consapevolezza della sua origine metaforica. Se il valore specifico della filosofia risiede nella sollecitudine con la quale essa ascolta il *sensu* delle parole, uno dei suoi compiti fondamentali risiede allora nel mostrare l'origine tropico-mimetica dei suoi stessi concetti. Nel caso del termine «cultura», la sua origine metaforica intreccia una più vasta questione: usando tale termine senza la dovuta consapevolezza, si rischia che il suo utilizzo, da semplicemente *poco accorto* da un punto di vista filosofico, scada nella pura ideologia. Termine polivalente e multiplo, esso viene accompagnato dagli aggettivi più diversi e contraddittori (*cultura* «italiana», *cultura* «medica», *cultura* «giovanile», *cultura* «maori»...), e la sua varietà è talmente irriducibile che sembra impossibile stabilire quale sia il comune denominatore di quelle espressioni. A che cosa corrisponde *esattamente* il concetto di «cultura», se il suo significato muta in modo radicale ad ogni sua declinazione? Qual è il suo valore ultimo, se esso può essere accompagnato dalle determinazioni più contraddittorie?

La metafora della «cultura», della «coltivazione» (che, come è ovvio, costituisce l'antecedente concettuale della «cultura») sembra aver perso oggi ogni reale cogenza filosofica, e questo in due sensi imparentati ma distinti: da una parte, la retorica «umanistica» della *cultura animi*, ovvero di una mite georgica dell'animo, sembra aver fatto il suo tempo, e non riesce a rendere conto del nostro legame essenziale con ciò che si potrebbe definire, con una ulteriore metafora, la «vita dello spirito»; dall'altra, il termine *cultura* ha assunto sempre più, in forza della pressione che le scienze umane, l'antropologia e l'etnologia hanno esercitato su di esso, un significato partitivo, totemico, territoriale (*cultura* è un insieme di pratiche, di



*mores*, di usi locali, vigenti in territori spazialmente delimitati). L'effetto di tali trasformazioni semantiche ha impedito il suo utilizzo per descrivere quello *studium*, quel *refinement*, quella sottile *botanica* «spirituale» che ha fondato per millenni la sensibilità «umanistica», la quale, dopo le successive declinazioni della *paideia* greca, dell'«*humanitas*» latina e cristiana, fino alla *Bildung* tedesca di Otto-Novecento, sembra entrata nella sua fase terminale. Oggi, i filosofi più ascoltati sembrano i primi a compiacersi di questa sparizione.

Ma tali trasformazioni semantiche hanno investito anche il lato «antropologico» ed «etnologico» del suo significato: è certamente vero che ci sembra del tutto ovvio accompagnare il termine «cultura» alle sue determinazioni *locali* e *nazionali*, ma è altrettanto vero che la nostra epoca sembra caratterizzarsi proprio dalla dispersione e della contaminazione delle «culture», sia nella forma di un educato «cosmopolitismo», sia nelle forme di pericolose frizioni tribali. È chiaro che l'uso del termine «cultura» non si configura affatto come l'evocazione di un concetto trasparente e dall'uso «neutro»: anche solo la sua declinazione nella forma *singolare* o *plurale* attiva una serie di antinomie assai problematiche. Una prima antinomia potrebbe riguardare proprio l'impossibilità di tenere insieme la forma «cultura» e la forma «culture»: se la «cultura» deve configurarsi come l'*universale* processo di raffinamento intellettuale e morale dell'umanità, è ovvio che, nel suo significato «plurale», essa costituisce invece la dispersione dialettale, la rivendicazione delle partizioni originarie, dove le particolarità, «secesse» da una totalità ideale, rivendicano il loro localismo e la loro vigenza territorialmente circoscritta. Una seconda antinomia emerge dalla difficoltà di pensare il rapporto tra una determinazione «intima», tutta interna e spirituale dell'atto di cultura, e una determinazione comunitaria, collettiva: si tratta anche di recuperare le decisive concettualizzazioni hegeliane sull'argomento. Da una parte vi è il lato dello spirito «soggettivo», correlato quindi a una determinazione della «cultura» come intima georgica dell'animo, e dall'altra vi è il lato dello spirito «oggettivo», che pensa la «cultura» come lo «spazio di vigenza» di caratteri ideali («lingua», «*mos*», «religione», «storia», «diritto»...). È come se, nel nostro tempo, si fosse bloccato il transito del *Geist* verso la sua *appropriazione* «assoluta»: incapaci di pensare una universalità davvero cogente, preferiamo rispettare la lettera delle determinazioni locali, anche a costo di incoraggiare la loro degenerazione nazionalistica.

Si comprende bene come la questione della «deteritorializzazione» della cultura abbia un doppio significato: non si tratta soltanto di ripensare la metafora ciceroniana della «*cultura animi*» nelle mutate circostanze

storiche della nostra contemporaneità, ma anche di ripensare, più in generale, il nesso – a un tempo concettuale e fattuale – tra la «cultura» e la *terra*. Ed è in effetti attorno alla questione della *terra* che si gioca il senso originario del termine «cultura». Concetto che si è imposto nella grande riflessione filosofica novecentesca, la «*Erde*» diventa così il luogo ulteriore di conflitti epocali, al centro del quale (è questa una tesi decisiva delle pagine che seguono) il termine «cultura» gioca un ruolo fondamentale. Se la correlazione tra «terra» e «cultura» è originaria, è chiaro come il compito di una «deterritorializzazione» costituisca un ripensamento radicale dei termini in gioco. Ed è altrettanto chiaro che questa impostazione si tiene piuttosto lontana sia dal problematico dibattito sul «multiculturalismo», sia dal retaggio dei «*Cultural studies*»: ciò che qui si tenta potrebbe invece assomigliare all'elaborazione dei «*prolegomena*» a quegli indirizzi di ricerca, i quali rischiano di non mettere a fuoco la complessa genealogia semantica che è in opera nel concetto stesso di «cultura». E se è chiaro che la relazione essenziale della *cultura* alla *terra* è originaria, anche il senso della vigenza *spirituale* dell'agire umano sulla terra investe le determinazioni del *nómos*, così come si sono aperte nella riflessione schmittiana, fino alle sue ramificazioni contemporanee. Ma è ai versi di Hölderlin che viene demandato il compito di pensare davvero il senso stesso del termine «cultura»: un posto fondamentale è infatti occupato dalla ricostruzione del dibattito filosofico che è scaturito, nel Novecento, su alcuni versi riscoperti nel manoscritto dell'elegia *Brot und Wein*. Più in generale, i versi hölderliniani diventano il luogo dove si fa questione del problematico rapporto «abitante» tra il destino spirituale dell'uomo e la terra «appropriata». È nel rapporto tra «*Geist*» e «*Erde*», tra «cultura» e «colonia», tra lingua *tedesca* e lingua *greca*, che sembra giocarsi una partita epocale dalla quale forse non siamo ancora usciti. Il rapporto tra *terrae signatae*, marcate dall'evento appropriativo del nominare umano, diventa il correlato essenziale del rapporto tra le *culture* e le *lingue*, costringendo a pensare quell'unità ideale, quell'atto di traduzione suprema, rispetto alla quale le diverse lingue si costituiscono come i dialetti interni di una più vasta «lingua promessa». Questa lingua, memore sia di suggestioni hölderliniane che benjaminiane, sembra fare cenno alla lingua «assoluta» della musica: è alla musica infatti che viene offerto il compito di pensare la relazione *una e molteplice* tra le «culture».

Se infine è di riflesso immediato usare il termine «cultura» per nominare e giustificare l'attività stessa dello spirito, è inevitabile chiedersi se questo termine abbia ancora la forza di reggere la domanda di Senso che sempre la filosofia custodisce.

# I. CULTURA

## 1. *Il significato della «cultura»*

Termine onnipresente nelle pratiche discorsive contemporanee, il concetto di *cultura* conosce una diffusione proporzionale soltanto alla problematicità delle sue origini metaforiche. Ciò che rimane poco chiaro nella sua concettualizzazione è il significato originario del termine, oscurato non solo dalla sua millenaria storia semantica, ma anche dal suo uso multiplo, polivalente e non di rado contraddittorio. L'ovvio gesto di riportare tale concetto alla sua etimologia ci conduce ai significati del verbo latino *colo*, *colere*, del quale vanno isolate almeno tre dimensioni semantiche. La prima è quella che riporta il termine al significato della *coltivazione*, del *coltivare*, della cura dell'*ager*, dell'*agri*-cultura; la seconda, connessa alla prima, ma più ricca d'implicazioni etiche e politiche, riporta il termine al significato di *colonizzare* (nella sua determinazione di presa di possesso di una *terra incolta* e anche di *conquista territoriale*); la terza – cristallizzata nel participio passato *cultus* – apre complesse prospettive sul lessico religioso (di questa terza dimensione si faranno solo rapidi cenni). Il termine *cultura*, lungi dall'essere un concetto filosoficamente trasparente, assomiglia più a una catacresi sbiadita, il cui senso originario continua a funzionare surrettiziamente, sotto la superficie di un uso tanto diffuso quanto inadeguato. Si impone il compito di misurarne la legittimità filosofica, anche in forza delle sopra accennate implicazioni politiche che questo termine porta con sé.

Una testimonianza di Jacques Derrida ci ricorda questo plesso, mettendoci sulla strada di una sua necessaria decostruzione:

Il concetto di cultura ha una storia pesante e lunga. Non è un concetto naturale. Cultura è una parola latina, ha a che fare con l'architettura, ha a che fare con *colere*, che allude alla colonizzazione – i modi di abitare e colonizzare la campagna – e ha a che fare con l'agricoltura. Il concetto di cultura ha una storia, e noi possiamo decostruire questa storia.<sup>1</sup>

---

1 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, trad. it. di F. Vitale e Hosea Scelza, Scheiwiller, Milano 2008, p. 106. Per il rapporto tra il pensiero di Derrida e l'architettura, si

Probabilmente sulla scorta di Heidegger, Derrida vede un nesso tra il termine *cultura*, il verbo latino *colere*, l'aver cura della terra e l'*abitare*: è interessante sottolineare come Derrida ponga un nesso tra *cultura* e *architettura*, tra cura della terra e colonizzazione, prolungando e rielaborando una suggestione heideggeriana, non a caso contenuta in «*Bauen Wohnen Denken*».<sup>2</sup> Si noti il gesto sicuro con cui Derrida segnala la *storicità* del concetto, indicando non solo la legittimità di un'analisi genealogica della sua provenienza, ma anche la necessità che tale genealogia apra la possibilità della sua stessa decostruzione. Va qui detto che l'esercizio decostruttivo riposa su di un impulso intellettuale volto a trasformare (per quanto possibile) una cataresi appannata in un trasparente concetto filosofico.<sup>3</sup>

Tale esercizio ci costringe altresì a riflettere sull'aggettivo «*latino*» che accompagna la citata analisi etimologica di Derrida. Non deve sfuggire che ogni determinazione della cultura – istituendo un essenziale rapporto con la *terra* – implica anche un'analisi della *vigenza territoriale* della cultura, rispetto alla quale la *Kulturphilosophie*, tradizionalmente vicina alla filosofia della storia, possa «riterritorializzarsi» su di una filosofia «della terra», o di una *geo-filosofia*. Se è vero che la *cultura* è già da sempre inscritta in un ordine metaforico in cui la terra gioca un ruolo fondativo, non si tratta solo di decostruire questo nesso e di misurarne l'attuale vigenza, ma anche

---

vedano almeno: “Point de folie – maintenant l'architecture” (1986), ora in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987; trad. it. R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, Jaca Book, Milano 2009, pp. 107-125; Id., *Khora*, Galilée, Paris 1993; trad. di F. Garritano, “Chora”, in *Il segreto del nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, pp. 41-86; Id., *Chora L Works* (con P. Eisenman, a cura di J. Kipnis e T. Leeser), Architectural Association, London/Monacelli Press, New York 1997. Si veda anche il numero monografico di “Aut Aut”, n. 368 (ottobre-dicembre 2015), dedicato a Derrida e l'architettura. Per una rapida ma efficace introduzione alle questioni «architettoniche» in Derrida, in Heidegger, e, più in generale, per il rapporto filosofia-architettura, si veda anche F. Papi, *Filosofia e architettura. Kant, Hegel, Valéry, Heidegger, Derrida*, Ibis, Como – Pavia 2000.

- 2 M. Heidegger, «Bauen Wohnen Denken», in Id., *Vorträge und Aufsätze* [GA Bd. 7], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2004; trad. it. «Costruire abitare pensare» in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108.
- 3 Oltre a Derrida, è stato forse H. Blumenberg il pensatore più attento alla questione dell'oscillazione filosofica tra metafora e concetto, e, in generale, al problema dell'*appropriatezza* concettuale dei termini filosofici. Si vedano almeno H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. M. V. Serra Hansberg, Cortina, Milano 2009; Id., *Teoria dell'inconcettualità*, a cura di A. Haverkamp, trad. it. S. Gulì, Due Punti Edizioni, Palermo 2010; Id., *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna 1985.

di mapparne la distribuzione linguistica e territoriale (è nel cuore di questo problema che sembra inscritta la possibilità di una declinazione «plurale» del termine *cultura*: tante *culture* diverse, vigenti in *territori* separati, marcati da *lingue* diverse, portatrici di *mores* o di *ordinamenti* distinti). Inoltre, il termine *cultura*, in quanto voce *latina*, nomina da subito una specifica appartenenza geografica e «culturale» (la lingua latina, l'impero, la lingua curiale) che, come si vedrà, giocherà un ruolo di primo piano nella concettualizzazione heideggeriana. Ed è proprio Heidegger a registrare con chiarezza il nesso tra *coltivare*, *costruire* e *abitare*, di cui Derrida recepisce e sviluppa le suggestioni sopra citate:

Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare. L'antica parola *bauen*, secondo la quale l'uomo è in quanto *abita*, significa però anche, nello stesso tempo, custodire e coltivare il campo (*den Acker bauen*), coltivare la vigna. Un tal *bauen* [nel senso di coltivare] si limita a proteggere, a proteggere la crescita che porta di per sé i suoi frutti. *Bauen* nel senso di custodire e coltivare non è un produrre. Il costruire (*Bau*) un tempio o una nave, invece, produce in un certo senso la sua opera. Il costruire, qui, in contrasto con il coltivare, è inteso come erigere. I due modi del *Bauen* – *bauen* inteso come coltivare, nel senso latino di *colere*, *cultura*, e *bauen* come erigere costruzioni, *aedificare* – sono entrambi compresi nel *Bauen* propriamente detto, nell'abitare.<sup>4</sup>

Il passo è istruttivo perché Heidegger crea un nesso diretto, anche se qui solo accennato, tra il senso latino di *colere* e quello di *cultura*. Ma c'è di più: si noti come il *pathos* filosofico heideggeriano sia piegato verso una domanda sull'essenza umana, sull'«essere uomo» e su ciò che questo significa.<sup>5</sup> Ed «essere uomo» significa, seguendo la sintesi heideggeriana, «essere sulla *terra* come *mortale*». Con una torsione che Heidegger non approverebbe, potremmo ritradurre così: vi è *cultura* laddove l'essere umano si prenda cura della sua *mortalità* e del proprio nesso essenziale con la *terra*, con il suo dislocarsi *culturale* su di essa (è evidente che il *culto* dei *morti* è originariamente inscritto in queste declinazioni, recando con sé le

4 M. Heidegger, «Costruire abitare pensare», cit., pp. 97 e seg.

5 Si noti qui fin da subito come il termine *cultura* funzioni spesso come marca per nominare una sorta di «autoritratto» dell'uomo: viene custodito da questo termine il problema della trasgressione della datità naturale in direzione della «storia», dello «spirito», della «civiltà», della «cultura». È necessario tenere presente questo funzionamento in ultima analisi *metafisico* del termine, «metafisico» nel senso stretto di una trasgressione della fisica in direzione di un'ontologia che vede nella posizione e nel destino dell'essere umano nel quadro della natura come un problema. È qui che riposa la legittimità di un'indagine in senso stretto filosofico-metafisico del termine «cultura».

determinazioni religiose inscritte nel verbo *colo*). Tale dislocarsi *culturale* ha un nome: *abitare*. Heidegger riporta l'abitare all'antica parola tedesca *bauen* (ecco già una riterritorializzazione semantica del *colere* sul *terreno* della lingua tedesca), dove il significato di «abitare» e di «coltivare il campo» sono già pensati insieme. Non è superfluo sottolineare la notazione heideggeriana circa il «coltivare la *vigna*», che non sembra essere iscritta nella concettualizzazione del *bauen*. Il percorso che qui si traccia non è estraneo a queste suggestioni «botaniche» (quali alberi, come crescono, dove crescono, in quali *terreni*, in quali *territori*, secondo quali *culture*...).

Il seguito dell'argomentazione heideggeriana ci accompagna verso la riflessione su di un nesso che sembra iscritto nel destino semantico del termine *cultura*. Il verbo *bauen* sovrappone – ma al tempo stesso distingue – il senso di *coltivare* e quello di *erigere*, di *costruire* (ecco l'elemento «architettonico» già rilevato da Derrida). Tale sovrapposizione è giustificata da un presunto senso originario del termine *bauen*, ovvero «abitare». Prolungando il ragionamento heideggeriano, si potrebbe dire che l'abitare è ciò che *predetermina* la *cultura* e l'*architettura*: l'abitare è ciò che predetermina l'*occupazione* di un terreno e la cura del campo. Tale determinazione del *bauen/colere* è già iscritta in un'economia semantica tutta «stanziale», dove l'*aver cura* (del campo, della vite, del bosco...) non può che essere dislocata in un luogo circoscritto, in una *sedes* istanziata: ha cioè la forma di una *preoccupazione*. Ma il *pre-occupare* non è vanamente imparentato all'*occupare*: tale economia della cura, dell'*aver cura*, della preoccupazione, presuppone una *Besetzung*, una *occupatio*. Si tratta di una vera e propria *colonizzazione*.

Un ulteriore passo di Heidegger (uno dei pochi in cui ricorre di nuovo il verbo *colere* correlato al termine *cultura*) mostra analogie con quello già citato, ponendo l'accento sulla questione della cultura come *cura*:

L'uomo con il suo abitare si rende certo in molti sensi meritevole. Egli infatti si prende cura delle cose che crescono sulla terra e custodisce ciò che per lui è cresciuto. Curare e proteggere (*colere*, *cultura*) sono un modo del coltivare-costruire (*bauen*). L'uomo tuttavia non coltiva (*bebaut*) soltanto ciò che si sviluppa da sé con una propria crescita, ma costruisce (*baut*) anche nel senso dell'*aedificare*, in quanto erige cose che non potrebbero nascere e sussistere per una crescita propria.<sup>6</sup>

6 M. Heidegger, «... *Dichterisch wohnt der Mensch...*», in Id. *Vorträge und Aufsätze* [GA Bd. 7], cit.; «... poeticamente abita l'uomo...», in Id., *Saggi e discorsi*, cit., pp. 128 e seg.

Commentando il distico hölderliniano (passo che nella sua opera ha un valore talismanico), Heidegger segnala come, iscritto nel destino dell'uomo, stia il «prendersi cura delle cose che crescono sulla terra» e il «custodire ciò che è (già) cresciuto». Con un lieve slittamento semantico, il *colare* e la *cultura* significano qui il *curare* e il *proteggere*, rilevando la differenza del *bauen* dal «costruire» in senso vero e proprio (l'*aedificare* latino). Tale seconda determinazione si pone oltre la soglia della crescita organica, della nascita dell'ente naturale dal grembo della *Physis*, fin dentro il dominio della *poiesis*, della *téchne*: l'*aedificatum*, il *costruito*.<sup>7</sup>

In un'analisi filosofica della cultura così impostata, una delle difficoltà maggiori è quella di determinare con esattezza i confini del *traslato*: se il termine *cultura* funzioni cioè come una metafora o come un concetto preciso (e quindi spesso in traducibile). Può essere utile analizzare il punto di insorgenza di questa vicenda metaforica, che ancora presiede all'uso corrente del termine *cultura* e da cui siamo ancora dominati.

La nozione di «cultura», come ricorre nei vocabolari moderni<sup>8</sup>, sottende l'espressione «*cultura animi*», come appare in un celebre passo ciceroniano. Se è chiaro che la moderna nozione di cultura (quella che fa riferimento alle attività «spirituali» dell'essere umano – e vedremo che la questione dello «spirito» non è estranea a tali temi) sembra aver dimenticato le sue origini semantiche e la sua compromissione con la terra, al tempo stesso in essa sembra ancora risuonare un'eco di quell'elemento ctonio originario, iscritto nei rapporti concettuali già posti in movimento da Heidegger e da Derrida. Il ge-

7 È quasi inutile ricordare che tale soglia differenziale, la soglia che separa i «*physei onta*» dai «*poioumena*», la «natura» dall'«arte», è già una soglia *lato sensu* «culturale» – dove vi è uomo, lì vi è *artificio* – e la *cultura* sembra nominare tale carattere «artificiale» del fare umano. – Ovviamente, si fa qui riferimento alla distinzione aristotelica che ricorre nel libro B della *Fisica* e alla lettura che lo stesso Heidegger ne dà in «Sull'essenza e sul concetto della ΦΥΣΙΣ, Aristotele, *Fisica*, B, 1» in Id., *Wegmarken* [GA Bd. 9], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1996; ed. it. e trad. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, pp. 193-256. Non si dimentichi poi che una determinazione del «culturale» come dell'«artificiale» presuppone una precisa «fisica», ovvero una chiara determinazione metafisica della natura. È possibile che ogni discorso «culturale» si costituisca come un *prolegomenon* a una determinazione della *physis*. Il rapporto natura-cultura non può quindi essere semplificato nel puro rapporto binario di concetti etnologici e antropologici, ma necessita di una ridefinizione fondata su di un chiaro lessico *fisico* e *metafisico*.

8 Si noti di sfuggita l'interesse che può costituire il tracciamento di una mappa dei territori su cui vigono quelle lingue moderne che registrano – magari trascritto secondo i rispettivi codici alfabetici – il termine *non tradotto* (e non traducibile?) di «cultura». Ecco, tra l'altro, dove la *cultura* può convertirsi in una *geo-filosofia*.

sto fondativo di tale metaforica si trova, come è noto, nelle *Tuscolanae disputationes*, e sarà utile leggere il testo nella versione originale:

*Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, falsumque illud Accii: «Probae etsi in segetem sunt deteriolem datae Fruges, / tamen ipsae suapte natura enitent», sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus; ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicibus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat eis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberimos ferant.<sup>9</sup>*

Ciò che viene omissso quando si cita l'equazione ciceroniana di *cultura* e *filosofia* è il fatto che tale formula ricorra in un contesto metaforico ben più ampio, un vero e proprio sfondo retorico nel quale la frase acquista un senso diverso. Non si tratta di ratificare l'espressione ciceroniana o di ricostruirne filologicamente le occorrenze, ma decostruire l'intero *set* metaforico, per guardare gli effetti di senso che una vicenda millenaria proietta fin dentro le nostre parole.

Il contesto argomentativo si apre subito su considerazioni «agricole», l'*ager* e il *colere* fanno già qui una loro prima apparizione. Tutto ruota attorno alla *terra* e alle sue qualità (se essa sia *frugifera*). Dopo aver citato un verso di Accio, Cicerone paragona l'animo, l'*animus* (torneremo sulla questione «psicologica» e sul *genere* del termine «*animus*») a un *campo*, che non può essere fertile («*fructuosus*»), portatore di buoni frutti, senza coltivazione, «*sine cultura*», senza il lavoro del buon agricoltore. La *cultura* dell'*ager* bonifica il campo, lo ara, lo rende «fruttuoso»: lo *colonizza*. Il concetto di *cultura* viene così inserito sin dall'inizio in una costellazione metaforica che non teme di esporsi come tale. Esso si trova contiguo ad «*ager*», all'aggettivo «*frugiferus*», a «*colo*» («*coluntur*»), a «*segetem*», a «*natura*», a «*fructum*», a «*fructus uberrimos*». La filosofia stessa è detta

9 Cic., *Tusc. disp.*, II, 13: «Non tutti i campi che si coltivano danno frutti, e ha torto Accio quando dice: “pur se gettate in un terreno cattivo, da sole / splendono per loro natura le buone messi”. Così è per le anime: non tutte quelle che si sono coltivate danno frutto. E, per rimanere nella stessa similitudine, un campo può essere fertile quanto si voglia, ma se non è coltivato non dà frutti: e lo stesso l'anima, se non la si educa. Sono due cose necessarie l'una all'altra. Ora, coltura dell'anima è la filosofia: è lei che estirpa i vizi alla radice e mette l'anima in condizione di ricevere la semente; lei che le affida e, si può dire, vi semina quello da cui nascerà la pianta che darà i frutti più rigogliosi», trad. it. A. Di Virgilio, Mondadori, Milano 1962, pp. 141-143.



«*cultura animi*», ma in un ambiente metaforico così costruito ed esibito, da imporre un'attenta decostruzione. Riarticolare e ricontestualizzare tali metafore, a un tempo *agricole* e *culturali*, aiuta a non cadere in una interpretazione eccessivamente letterale di espressioni che originariamente furono escogitate come tropi. Inoltre, il nesso che si stabilisce tra la *cultura* e la *terra* è qui evidente e originario. Il ruolo della filosofia in questo immaginario georgico merita un esame specifico, non solo perché il progetto di «deteritorializzazione» della cultura non può che interrogare tale luogo istitutivo, ma anche per ripensare il senso del fare filosofico oltre la soglia di una determinazione vagamente «culturale».

Per quanto potente e duratura, l'elaborazione ciceroniana pone tuttavia alcuni problemi. È certamente suggestivo comparare l'*animus* a un *ager*, l'«anima» a un *campo*, e non è necessario ricordare la forza millenaria di questa immagine, ma se il termine «campo» ha una sua esattezza referenziale, il termine *animus* risulta filosoficamente più problematico. Che cosa si intende esattamente quando si dice che *si dà un animus* – così come *si dà un campo* –, e che l'*animus* è o è come un campo? E che cosa è esattamente un *campo*? Seguendo la suggestione di Cicerone, dobbiamo presupporre che tale attività di *coltura* e di *colonizzazione* si dispieghi nell'*animus*, in una invisibile interiorità, che è suscettibile di un *labor*, di uno sforzo, al fine di rendere tale invisibile interiorità feconda e fruttifera. Non è questo il contesto nel quale sviluppare la «psicologia» sottesa a questo passo, e misurare l'esatta consistenza filosofica del termine *animus*: è utile però non dimenticare il fatto che il lavoro filosofico della cultura/coltivazione si prende cura di tale interiorità, sede – non si sottovaluti la lettera ciceroniana – di un ordine etico di estirpamento dei vizi (è quasi superfluo sottolineare le risonanze agricole di «*extrahit vitia radicitus*»), al buon fine di una successiva fecondità. Nondimeno, all'interno di tale costruzione filosofica, il lavoro di cultura è tutto rivolto «all'interno», si prospetta come un'intima georgica dell'animo, che non lascia spazio a una determinazione proiettiva ed «esterna» della «cultura», ad una sua vigenza «oggettiva». *Cultura*, così intesa e rispettando la lettera ciceroniana, non è mai qualcosa che sussiste *esternamente* in una vigenza spaziale e territorializzata fuori del singolo *animus*: *cultura* è un esercizio filosofico di cura dell'intimo campo nel quale si dispiega la nostra dimensione interiore.<sup>10</sup> Tale considerazione va

10 Se la *cultura* è già un termine problematico per la millenaria storia concettuale che è inscritta nella sua metafora, anche il termine *animus*, sul quale dovrebbe esercitarsi l'attività del *colere*, non è meno complesso. Quel che colpisce è la scelta di Cicerone – così come è tramandata dai codici – di usare il termine maschile «*ani-*

sottolineata, nella misura in cui il progetto di una «deterritorializzazione della cultura» ha molto a che vedere con una critica alla vigenza *oggettiva* (spesso reificata e politicamente pericolosa) di ciò che approssimativamente chiamiamo «cultura». Inoltre, è certo interessante notare che, citato per esteso, il sintagma «*Cultura autem animi philosophia est*» mette in strettissima relazione la filosofia e la cultura dell'animo. Una più stretta osservanza al dato ciceroniano consente di ripensare a fondo questo nesso, impedendo che la parola «cultura», nella contemporaneità, finisca per diventare una facile copertura per ogni attività con vaghe pretese «culturali». Vi è cultura là dove vi è filosofia, dove la filosofia consente una legittima elaborazione di vive e precise aspirazioni teoretiche.

## 2. Genealogie concettuali

Si nota già da questa prima ricognizione, che tale scena metaforica originaria impone il ripensamento radicale di *cultura, terra e filosofia*. Abbozzando una genealogia concettuale, che tenti di articolare le grandi aree di vigenza semantica che questo termine porta inscritte in sé, si può immaginare una scansione in fasi diverse della storia semantica del termine *cultura*. Innanzitutto vi è la fase nella quale viene posta la scena metaforica originaria elaborata dal passo di Cicerone, in base alla quale la *cultura* viene presentata come tale, senza obliterare la sua connotazione agricola, botanica, e istituendo così la base per la forza millenaria del suo traslato me-

---

*mus*», e non la sua declinazione femminile «*anima*». Sull'oscillazione semantica di «*animus*» e «*anima*» ha scritto, come noto, pagine decisive R. B. Onians. Cfr. R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, a cura di L. Perilli, trad. it. P. Zaninoni, Adelphi, Milano 1998, pp. 201-206. A pagina 202, *cit.*, scrive Onians: «D'altro canto, predominante è per *animus*, in tutta la letteratura latina, il senso non di principio vitale ma di principio della coscienza. Come efficacemente osserva il tragediografo arcaico Accio: *sapimus animo, fruimur anima*; nell'introdurre la citazione, secoli dopo, il grammatico Nonio scrive: *animus est quo sapimus, anima qua vivimus*. La coscienza, con tutte le sue variazioni di emozione e di pensiero, è di pertinenza dell'*animus*». Più sotto si dice: «L'*animus* è connesso alla coscienza, l'*anima* non ha con la coscienza nulla a che fare». Queste indicazioni potrebbero far riflettere sul fatto che il passo ciceroniano non vada pensato in un astratto senso «psicologico» (cioè nel senso di una vaga «coltivazione» dell'interiorità, dell'anima, della *psyché*), ma in un deciso senso *morale*: «coltivazione» della *coscienza*, nel senso di una georgica dell'«animo» mirata all'«estirpamento» (altra metafora botanica) dei vizi, alla «coltivazione» della virtù. L'apporto morale, edificante e in ultima istanza «umanistico» del passo ciceroniano farà sentire il suo influsso per molti secoli.

taforico. In questa prima scena, due aspetti vanno segnalati: in primo luogo, il nesso fondativo, istituito da Cicerone, tra *filosofia* e *cultura*; la filosofia è *cultura* perché coincide con quell'attività botanica di *cura della terra* che accoglie e fonda le virtù etiche evocate dal passo ciceroniano. La *cultura* è originariamente filosofica perché legata al terreno proprio di una coltivazione dell'animo. In secondo luogo, su di un più lungo raggio storico, il nesso di filosofia e cultura apre la possibilità concettuale della *Kulturphilosophie* stessa, ovvero di una disciplina filosofica che faccia della *cultura* il suo oggetto specifico; in questo secondo caso, non si tratta soltanto dell'avviamento di una tradizione metaforica, ma l'inizio di un nesso concettuale che fa della questione culturale un compito essenziale del pensiero filosofico.

Una seconda fase di tale genealogia concettuale vede il termine cultura trapiantato nel lessico illuministico, dove sempre più esso acquista una valenza *trasgressiva* rispetto alla «natura», fondando quell'opposizione binaria natura-cultura che ancora oggi agisce nel suo concetto. *Cultura* diviene cioè il nome di una collettiva emancipazione umana dal dato naturale, un progressivo allontanamento da un'origine naturale, animale, biologica che, operando al cuore dell'azione umana, ne frenerebbe il cammino storico-culturale verso un'ideale di perfezione morale e di affinamento tecnico. Non è questo il luogo per analizzare nei dettagli il vastissimo e complesso dibattito settecentesco sulla questione del rapporto natura-cultura: si ricordi almeno il fatto che esso è abitato al suo interno da due valutazioni opposte di tale «origine naturale». La natura può essere guardata come un ideale retrospettivo di purezza originaria, che è quindi *origine* ma anche *meta* di una ricostruzione – ideale e normativa – dell'agire umano; oppure, al contrario, come un'origine «bruta», un preambolo non polito di un successivo riscatto dell'azione umana sulla terra, che solo un complesso processo storico di *affinamento* può pienamente realizzare. I tre termini fondamentali di questa fase genealogica del concetto di cultura sono «collettivo», «storico» e «progressivo». *Collettivo*, perché, al contrario della scena originaria ciceroniana, non riguarda l'intima coltivazione del singolo animo, una privata georgica psichica che consente la crescita di virtù e di forza morale, ma si instituisce sempre più come un processo collettivo, il cui protagonista è l'«umanità» *in generale*.<sup>11</sup> *Storico*, perché il processo di *coltivazione* non ri-

11 Si noti come in molte lingue europee il termine «umanità» funziona secondo questa doppia determinazione di nome collettivo della «specie umana», come anche di «ideale morale», di «umanità» come ideale di appropriatezza etica dell'uomo in quanto tale. Si vede come il termine «cultura» confini spesso non solo con la so-

guarda soltanto l'umanità in generale, ma un certo modo di intendere la sua azione terrestre, pensata come una vicenda unitaria, leggibile attraverso lo strumento analitico della Storia. La metamorfosi semantica che i dibattiti settecenteschi iscrivono nel concetto di cultura si potrebbe riassumere in questo modo: vi è l'«umanità» *in generale*, la cui azione sulla terra assomiglia ad una vicenda di faticosa emancipazione da uno stato di minorità originaria, un percorso di affinamento dei costumi, delle pratiche, dei linguaggi, delle tecniche, che segnano le tappe di una vicenda storica bene ordinata. Alla fusione della scena originaria di «coltivazione» ciceroniana con il *pathos* istoriale del pensiero cristiano (Agostino *in primis*), viene ora sostituita una versione più vicina alla lettera del testo ciceroniano (la retorica della «coltivazione», della «botanica», della «georgica», del «giardino», è onnipresente nei testi settecenteschi), ma dove il fine non è la salvezza o la redenzione, ma un interno processo di affinamento, un laborioso dirozzamento che una ben ordinata azione umana può migliorare. *Progressivo*, perché questo processo di affinamento è intimamente connesso a un'ideale migliorativo e progressivo dell'azione umana, che la storia non solo legge retrospettivamente, ma che fonda, istituisce e incoraggia. Si custodisce così, da qui in poi, il plesso tra *cultura* e *filosofia della storia*, plesso che gioca un ruolo fondamentale in ogni *Kulturphilosophie*.<sup>12</sup>

Una terza fase genealogica vede una complessa crisi del termine *cultura* e di tutto ciò che esso significa. Per delle complesse vicende storiche e concettuali che è impossibile qui riassumere, il termine cultura entra in una dolorosa eclissi: la *cultura*, così intesa, soffre del fallimento delle spinte ideali settecentesche e primo-ottocentesche, durante l'intero arco del diciannovesimo secolo. La grande crisi registrata dai più sensibili artisti e

---

glia differenziale natura-cultura, natura-arte, ma anche con le determinazioni «umanistiche» di trasgressione del meramente naturale in una zona di *proprietà* esclusiva dell'umano. Il *pathos* illuministico della *cultura* come perfezionamento morale va pensato sullo sfondo di questa «trasgressione» in ultima istanza metafisica.

- 12 Per un'analisi generale del concetto di *cultura* nella sua specifica declinazione «*kulturphilosophisch*», si vedano gli utili compendi di R. Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, Junius Verlag, Dresden 2010; Id., «Kultur als Metapher» in Id. (Hg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996; Id. (Hrsg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996; Id., «Das kulturkritische Paradox», in: *Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt*, R. Konersmann (Hrsg.), Leipzig 2001; Id., *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt 2006. Per una ricostruzione storica di questa declinazione del concetto di cultura (e nella sua oscillazione semantica con il termine «*Bildung*»), si veda il classico studio di G. Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Insel, Frankfurt am Main 1994.

pensatori della seconda metà dell'Ottocento getta una luce piuttosto fosca sul *pathos* progressista che l'Illuminismo aveva iscritto nel termine «cultura». Si apre così una fase nella quale si gettano le basi di ciò che verrà chiamato «*Kulturpessimismus*», ribaltamento speculare di quella visione progressiva, emancipativa, costruttiva che era stata inscritta nel concetto di cultura dalla tradizione. Memore di certe pagine nietzschiane, un vasto dibattito, soprattutto di lingua tedesca, sembra ratificare il fallimento di ogni spinta propulsiva interna alla storia europea: Spengler<sup>13</sup> e Freud<sup>14</sup> scrivono forse le pagine più celebri, prolungate dal colloquio filosofico tra Simmel e Cassirer sulla questione della «tragedia della cultura». <sup>15</sup> Il tono tragico, la

13 Cfr. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918/1922], München 1990; ed. it. a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. it. J. Evola, introduzione di S. Zecchi, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008.

14 Si fa qui riferimento al celebre scritto di S. Freud, «*Das Unbehagen in der Kultur*» [1930], in Id., *Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet*, Bd. 14. *Werke aus den Jahren 1925-1931*, Frankfurt am Main 1963/1974; trad. it. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1971. Si noti già come la traduzione del termine tedesco «*Kultur*» con il termine italiano «civiltà» crei un ulteriore slittamento semantico. È chiaro che, in una certa linea semantica, il termine tedesco «*Kultur*» sembra più vicino al senso di *civiltà*, ma questo non può oscurare la consapevolezza di quanto sia problematico deviare il senso del *colere* iscritto nel termine «*Kultur*», spostandolo, in italiano, sul campo semantico *latino* della costellazione «*civis*», «*civilis*», «*civilitas*», «*cives*», che protegge il senso di «civiltà», ma a patto di iscriverlo in un contesto che si potrebbe definire «urbano», piuttosto lontano dall'immaginario «agricolo» della «cultura».

15 Si veda soprattutto G. Simmel, «Concetto e tragedia della cultura», in Id., *Metafisica della morte e altri scritti*, a cura di L. Perucchi, SE, Milano 2012, pp. 19-54; Id., «Die Krisis der Kultur» [1916], in: *Gesamtausgabe*, Bd. 13, Frankfurt am Main 2000; Id., *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, postfazione di J. Habermas, Wagenbach, Berlin 1983. Per quanto riguarda Cassirer, si vedano almeno E. Cassirer, «Die "Tragödie der Kultur"», in: Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994; Id., *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990. È vero che George Steiner, nel suo *Nel castello di Barbablù. Note per una ridefinizione della cultura*, trad. it. I. Farinelli, SE, Milano 2002, non evoca direttamente il dibattito tedesco sulla «tragedia della cultura»; tuttavia, è possibile ascoltare una certa parentela tra le concettualizzazioni di tutti questi autori, prova che tale determinazione *tragica* della cultura, lungi dall'essere un problema archiviato dalla storia delle idee, è un'opzione teorica di attuale vigenza. Si ricordi poi che il testo di Steiner prolunga idealmente le celebri riflessioni di T. S. Eliot, *Appunti per una definizione di cultura*, Bompiani, Milano 1967. Di carattere più pamphlettistico e sociologico sono i testi di M. Vargas Llosa *La società dello spettacolo*, trad. it. F. Niola, Garzanti, Milano 2013, e il recente lavoro di Z. Bauman *Per tutti i gusti. La cultura nell'età dei consumi*, trad. it. D. Francesconi, Laterza, Bari 2016. A prescindere dalla qualità

svolta pessimista, che ora accompagna il termine «cultura», si dissemina in autori novecenteschi secondo linee di tendenza diverse e difficilmente riconducibili a una mappa unitaria: ciò che in qualche modo unifica tali percorsi filosofici sembra però garantito da una sostanziale fiducia nella tenuta semantica del termine.<sup>16</sup>

A questo tono generale di *Kulturpessimismus*, tipico di una certa produzione filosofica della modernità, corrisponde però un altro fenomeno importante. Tre delle maggiori voci filosofiche del ventesimo secolo, Heidegger, Adorno e Derrida, hanno segnalato, ciascuno secondo itinerari teorici non reciprocamente sovrapponibili, come il problema del *Kulturpessimismus* non risieda tanto nel valore di deiezione attribuito al termine «*Pessimismus*»: il problema risiede nel termine «*Kultur*». Tale termine, che la previa tradizione filosofica aveva preso per consolidato (oppure aveva elaborato secondo linee semantiche che valorizzassero la sua origine metaforica), viene così posto sotto la lente indagatrice dei tre filosofi, i quali, lungi dal farsi coinvolgere nella retorica *kulturkritisch* tipica di quella tradizione filosofica, pongono l'accento sulla scarsa cogenza filosofica del termine. Il termine «cultura» diventa quindi il banco di prova per la tenuta filosofica di quel concetto che il testo ciceroniano non aveva solo *allegato* alla «*philosophia*», ma ne aveva fatta la sua definizione più propria. Indagandone l'uso fuorviante (e non di rado ideologico), Heidegger, Adorno e Derrida si trovano accomunati da questo condiviso sospetto verso un termine che, quanto più espande il suo dominio nelle pratiche discorsive contemporanee, tanto più perde di efficacia filosofica. Se Adorno insiste sul carattere ideologico inscritto in un certo uso del termine cultura, secondo direttrici di stampo marxista e sociologico, Heidegger e Derrida ascoltano con più sollecitudine la valenza metaforica originaria del termine, mostrando come il tropo del *colere* articoli innanzitutto il problema della determinazione dell'*abitare* umano. In questo senso, non stupisce che i testi che più chiaramente evocano il tema del «*colere*» e del «*bauen*» siano, come

---

teoretica di tali testi, è interessante notare come il tema della «cultura» e delle sue deiezioni stimolino il dibattito contemporaneo.

16 Per una disamina puntuale degli esiti nichilistici nel dibattito tedesco novecentesco sulla questione della *cultura*, soprattutto a partire dall'eredità nietzschiana e nella costellazione Jünger-Heidegger-Schmitt, si vedano i lavori italiani di F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2009; P. Amato, *Il nichilismo e le forme. Ernst Jünger a confronto con Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Schmitt*, Mimesis, Milano 2015; Id., *Lo sguardo sul nulla*, Mimesis, Milano 2002. Di particolare rilievo per il percorso qui tracciato, R. Panattoni, *L'origine del conflitto: Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt*, Il Poligrafo, Padova 2002.

abbiamo già visto, testi ricchi di espliciti rimandi «architettonici». Il tema della *cultura*, per il suo originario rapporto con la terra, diventa il centro concettuale attorno al quale riflettere sulla questione dell'«abitare» umano «su questa terra», che, secondo il detto di Hölderlin lungamente commentato da Heidegger, è «*dichterisch*», «poetico». <sup>17</sup> È così che il tema della *lingua*, della *poesia*, della *traduzione* e dello *spirito* giocano un ruolo fondamentale nel ripensamento di ogni relazione essenziale con la terra, di cui il termine *cultura* sembra custodire il senso più originario.

La comprensione dei termini chiave di questo percorso si muove principalmente in un triangolo linguistico greco/latino/tedesco, ma si vedrà come la questione della traduzione e la «chiusura» di questo triangolo (l'espressione è di Derrida) sia già inscritta nel problema che la traduzione stessa tenta di risolvere. La tensione concettuale tra il *bauen* e il *colere* latino, come già Heidegger e Derrida hanno segnalato, è tutta tesa a ripensare la determinazione di una relazione essenziale e appropriata tra l'uomo e la terra. La terra *appropriata*, secondo un titolo «colonico» di appropriazione spirituale, non è altro che l'effetto di una «colonizzazione», ovvero del primo gesto *culturale*. L'indagine sul senso autentico dell'«*oikos*», dello stringersi «appropriato» attorno al fuoco di uno spirito «domestico», non può quindi che essere legata al tema della «colonia» («*apoikia*»). È sullo sfondo di questi temi che la testimonianza di Hölderlin gioca un ruolo decisivo: su alcuni versi del poeta tedesco si coagula un dibattito filosofico che, pur senza iscriversi esplicitamente nei diametri della *Kulturphilosophie*, finisce per costituire la più radicale interrogazione sulla questione della «cultura». La poesia diventa il luogo essenziale in cui si articola il problematico rapporto tra la patria e la colonia, tra la terra appropriata e la deiezione di una terra «estranea», tra il fuoco unificante dello spirito e le sue dispersioni migratorie. La disseminazione babelica delle lingue incoraggia una domanda radicale sul rapporto tra le lingue, le terre e le culture, rapporto che in ultima analisi non può che costituirsi come un rapporto *traduttivo*. La traduzione, tuttavia, va smarcata dal semplice protocollo di traslazione semantica binaria tra «lingua di partenza» e «lingua di arrivo»: la poesia di Hölderlin, nella sua complessa oscillazione tra radicale originalità e sollecitudine traduttiva, nella problematica dialettica tra «proprio» ed «estraneo», nella suadente geografia dei suoi riferimenti toponomastici, è il luogo ideale per misurare il valore centrale del termine «cultura».

La riflessione heideggeriana sull'abitare (come anche i suoi prolungamenti nelle pagine di Derrida) non deve però essere circoscritta negli stret-

17 Cfr. M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», *cit.*, *ibid.*

ti limiti di un vago pensiero «architettonico». In gioco c'è qualcosa di molto più essenziale, ovvero la determinazione di come pensare l'esistenza umana in quanto «abitante», e si vedrà come la testimonianza di Hölderlin darà un apporto decisivo anche su questo aspetto. Il verbo «*wohnen*» è il nome di un'«azione» assai problematica. Non può in alcun modo trattarsi di un mero «agire»: nessuna determinazione dell'*agere*, del *πράττειν* del *facere*, riescono a corrispondere essenzialmente a tale dimensione costitutivamente «abitativa» del *Dasein*. Tale dimensione non ha soltanto il significato di una relazione essenziale con la terra: il problema è costituito dalle segnature «spirituali» di questo abitare, dalla sua *collocazione*, dalla *Ortung* specifica nel tempo e nello spazio. Pensata in questo modo, la filosofia non si fa solo «filosofia della terra» (ovvero *geofilosofia*), ma si fa carico di pensare la collocazione storico-temporale-destinale di tale «abitare». Il «*dove*» siamo (ovvero la destinale collocazione *geofilosofica* dell'*abitare*), come anche il «*quando*» siamo (ovvero la destinale collocazione *storica* di questo *abitare*) diventa una domanda fondamentale, in un'epoca di dispersione babelica come la nostra, nella quale la ricerca del *fondamento* di tale «*wohnen*» e del nome *appropriato* per questo «noi», si lega al problema epocale della crisi delle patrie, dell'idea stessa di patria.<sup>18</sup>

18 Peter Trawny ha dedicato alcune pagine importanti sulla questione della «patria» in Heidegger, questione che, come è ovvio, non si limita a una mera definizione filosofica, ma assume dei connotati filosofico-politici di primaria importanza (non si dimentichi, poi, l'oscillazione semantica, già elaborata da Hölderlin, che vi è, in tedesco, tra «*Heimat*» e «*Vaterland*»). A questo proposito Trawny richiama un passo heideggeriano non a caso tratto dal corso su *Germania* di Hölderlin, che suona: «“Heimat” – nicht als der blosser Geburtsort, auch nicht als nur vertraute Landschaft, sondern als die Macht der Erde, auf der der Mensch jeweils je nach seinem geschichtlichen Dasein, “dischterisch wohnt”», M. Heidegger, *Hölderlin's Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (HGA 39), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, p. 88. (Si è preferito restituire qui il passo in originale); cfr. P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder der europäische Morgen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, p. 80. Meriterebbe un'analisi lunga e articolata questa idea della «patria» come «*Macht der Erde*», come «*potenza – o dominio – della terra*» (Heidegger fa riferimento alla «*Macht der Erde*» anche in M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000, p. 787, sullo sfondo della determinazione della volontà di potenza nietzschiana. Si sottolinei ancora una volta quanto Heidegger insista su questa dimensione «storica» dell'*abitare* umano: a costo di semplificare eccessivamente la questione, si può dire che l'essere umano è «storico» perché esso *trasgredisce* la datità naturale, e ogni sua *collocazione*, ogni sua *situazione*, non può che essere marcata da tali *signaturae* «spirituali». Si comprende bene quanto la «cultura» abbia a che fare con questo plesso di concetti. Cfr. su questi temi quanto scrive C. Resta, *Nichilismo, tecnica, mon-*



«Europa», «Germania», «Occidente»<sup>19</sup>, «Nord», «Latinità», come ogni astratta *toponomastica*, sono *nomi* che sembrano perdere sempre più la loro coerenza identitaria, relegati come sono a una mera determinazione geografica, sospendendo così quella dimensione «spirituale», «culturale» e «storico-destinale» che tali termini portavano in sé. Come scrive Peter Trawny,

die Frage nach dem, was hier als «Abendland» charakterisiert wird, nach diesem geschichtlichen Bereich, der politisch-geographische Bezüge impliziert, ohne daß diese einen Vorrang beanspruchen oder das Ganze ausmachen, wirft ein Licht auf «uns». Indem das «Abendland» als eine mögliche Dimension der Heideggerschen Philosophie erscheint, kommt die Frage auf, «wer wir sind».<sup>20</sup>

Si comprende bene come la riflessione sull'abitare porti con sé la possibilità di una domanda radicale sulla cultura, ovvero sul dispositivo metaforico e concettuale in base al quale pensiamo la collocazione geofilosofica e storico-destinale di tale abitare. L'Europa, l'Occidente, con la sua fondamentale segnatura spirituale, ovvero la filosofia, costituiscono ancora uno spazio di abitazione della *cultura* e dello *spirito*, o la decostruzione di ogni idea di patria e di ogni idea di *nomos* hanno cancellato ogni possibile comprensione di «chi siamo noi»?<sup>21</sup>

Un secondo aspetto essenziale che riguarda la crisi della cultura è da ascrivere al ripensamento radicale che merita l'idea di cultura come *Bildung*. Molte lingue latine chiamano con uno stesso nome l'oscillazione semantica che la lingua tedesca distingue: se *Kultur* rimanda a una determinazione spaziale, dispiegata, «oggettiva», della *cultura*, il termine *Bildung* (in cui suona l'idea di «immagine», di «forma» e quindi di «formazione») rimanda a una determinazione interna, intima, soggettiva, della *cultura*, più vicina all'originaria scena ciceroniana. Qualunque sia il termine che vogliamo usare per segnalare questa seconda determinazione, è in-

---

*dializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano 2013, p. 92.

19 Si veda quanto scrive Heidegger sul senso di questi termini: cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998. Cfr., a questo proposito, P. Trawny, *cit.*, p. 182.

20 P. Trawny, *cit.*, p. 9.

21 Cfr. quanto scrive M. Kundera in una sua celebre pagina: M. Kundera, *Il sipario*, trad. it. M. Rizzante, Adelphi, Milano 2005, p. 174. Sulla questione dell'Europa, cfr. anche J. Derrida, *L'autre cap*, Minuit, Paris 1991; trad. it. e cura di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991; G. Steiner, *Una certa idea di Europa*, trad. it. O. Ponte di Pino, prefazione di M. Vargas Llosa, Garzanti, Milano 2006.

negabile che anche l'idea della cultura come intima georgica dell'animo, come cura di una interiorità da custodire e fecondare, sembra entrata in una crisi irreversibile. La sparizione di ogni rapporto autentico con la natura e con la terra, la cancellazione di ogni rarefatta metafora di cura e custodia del campo o del giardino, accompagna una crisi ben più radicale: il termine *cultura* sembra non corrispondere più ad alcuna idea né di coltivazione personale, né di formazione morale e intellettuale: sembra così reciso per sempre quel nesso, che già Cicerone aveva istituito, tra etica e lettura, tra cura del campo e custodia dello spirito. L'idea umanistica di una «coltivazione» morale e intellettuale della propria interiorità, è stata sostituita da un'idea di cultura schiacciata o sul godimento estemporaneo del bene culturale, oppure sull'idea di *Aus-Bildung*, come apprendimento tecnico in vista di un'applicazione funzionale della conoscenza. Ciò che sembra ormai perduta è l'idea di ciò che George Steiner ha chiamato «l'etica della ricezione dell'opera d'arte»<sup>22</sup>, ovvero un'idea trasformativa, di responsabilità e di impegno nel rapporto con lo «spirito». Lo svaporare di quella scena ciceroniana sembra corrispondere all'obliterazione di ogni determinazione *etica* nel rapporto con i testi, le opere d'arte, la natura, la filosofia. La *cultura*, così intesa, scompare, quando viene eliminata la relazione essenzialmente *morale* che emana dalla sua frequentazione.<sup>23</sup>

Quando scompare questo nesso etico, il termine *cultura* muove verso la sua deiezione, che può assumere due forme fondamentali: da una parte, il termine cultura acquista il suo carattere partitivo, territoriale, di *secessione* (in questo caso il concetto è sovente accompagnato da aggettivi «nazionali», di *appropriazione* «totemica»); dall'altra parte, esso scade nella retorica dell'intrattenimento culturale, dell'organizzazione industriale e giornalistica dell'evento, secondo una linea di deiezione ben descritta, tra gli altri, da Adorno.

Come già segnalato da Peter Trawny, una domanda radicale sulla cultura si accompagna alla domanda radicale sull'identità, sia personale, sia collettiva. Non è un caso che la domanda su «chi siamo?» acquisti, nello spazio geografico che chiamiamo «europeo» e nel processo storico della

22 G. Steiner, *Vere presenze*, trad. it. C. Béguin, Garzanti, Milano 1999, p. 142.

23 La tradizione saggistica di lingua inglese ha insistito molto su questa dimensione «morale» della «cultura». I due testi imprescindibili sono ovviamente M. Arnold, *Culture and Anarchy, and other Essays*, B. R. H. Supper (Ed.), Ann Arbor 1980; e T. S. Eliot, *Note per una definizione della cultura*, cit. Si ricordi che le già citate lezioni di G. Steiner, *Nel castello di Barbablù*, cit., sono l'ideale prolungamento (e la parziale correzione) delle posizioni espresse da Eliot. Si veda quanto scrive anche E. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994, pp. 4-21.

faticosa costruzione dell'«Europa», una piega «culturale», come se al termine «cultura» fosse affidato il compito destinale di ascrivere agli «europei» la loro «identità» e la loro «appropriatezza». Un aspetto decisivo che sembra ostacolare l'elaborazione di una marca identitaria condivisa consiste nel fatto che il «proprio» dell'«Europa» è la disseminazione stessa dell'idea di «proprio», in una molteplicità, che certamente rimanda alle sue determinazioni culturali segnate dalla pluralità, ma che, pur facendo segno a una *unità* sottesa, un «proprio» che è anche un «Uno», non riesce a pensarsi come l'articolazione molteplice di un «comune». Come scrive Trawny:

So kann sich nur der ein Europäer nennen, der sich als Franzose, Spanier oder Deutscher erfährt. Das «Eigene» Europas konstellierte sich aus mannigfaltigen «Eigenen», wobei zu diesem Plural zunächst nichts zu sagen ist, da das Konstatieren eines allgemeinen Genus «Eigenheit» sich über die «Einzigkeit» des «Eigenen» schon hinweggesetzt hat.<sup>24</sup>

L'antico problema platonico del rapporto *uno-molti* acquista, nella contemporaneità, un'immediata valenza politica. Tutti i paradossi e le antinomie generate da un pensiero inessenziale sull'identità personale e collettiva non fanno che rendere ancora più difficile il processo di costruzione spirituale e politica che dovrebbe governarne l'azione, alla ricerca di tale *unità*. Se si vuole cercare il *proprio* delle «culture», e misurare la problematica relazione che esse intrattengono con il termine «Cultura», non si può che partire dalla radicale interrogazione dei termini stessi. Si tratta di misurare se il termine «cultura» sia il termine *appropriato* per la risoluzione di tali antinomie.

---

24 P. Trawny, *cit.*, p. 255.



## II. CRITICHE

### 1. *Il dominio della cultura*

Se già queste poche pagine hanno segnalato come ogni uso del termine cultura sia compromesso con la metaforica della terra e della coltivazione, non si deve però concludere che il nesso tra *bauen e colere*, tra *cura e cultura* goda di buon credito nella letteratura filosofica novecentesca. Heidegger stesso, usando molta attenzione nell'ascoltare le provenienze etimologiche di tali concetti, nutre un certo disprezzo intellettuale per il termine «cultura». Ci imbattiamo qui in una delle questioni più delicate di tale itinerario, perché quanto il termine cultura sembra diffuso perché fondato su di una millenaria trasmissione, tanto alcune autorevoli testimonianze filosofiche, soprattutto novecentesche, lo confinano in una zona indistinta e preconettuale, esterna rispetto alla tenuta semantica di un lessico filosofico davvero cogente.

Nel suo decisivo confronto con Hölderlin, Heidegger segnala più volte come il termine «cultura» sia già compromesso con una *Gerede* intellettuale che ha smarrito le più originarie e autentiche determinazioni del destino umano e del dire poetico. Commentando ancora una volta il distico hölderliniano «Pieno di merito, ma poeticamente abita l'uomo su questa terra» (ecco di nuovo la *terra*), così scrive Heidegger:

L'uomo è certamente pieno di merito in quanto, col suo operare, costruisce opere. Non si può abbracciare con lo sguardo tutto quanto l'uomo allestisce per installarsi sulla terra, lavorandola, affaticandola e sfruttandola per proteggere se stesso e per promuovere e assicurare quanto produce. Ma tutto questo è già quell'abitare per cui l'uomo si sente di casa nel serbare quel vero al quale può attenersi? Produrre e operare, coltivare e curare non sono che «cultura». Essa è sempre solo e già conseguenza di un abitare. Ma questo è poetico. Ma come e da dove viene il poetico? È un'opera artificiale dei poeti? Oppure i poeti e il poetico sono determinati ogni volta dalla poesia? Ma qual è l'essenza della poesia? Chi la determina? La si può trarre dai molti meriti dell'uomo su questa ter-

ra? Sembra di sì, perché l'opinione moderna annovera i poeti tra coloro che svolgono un'attività creativa e le opere poetiche tra i prodotti culturali.<sup>1</sup>

L'«opinione moderna» *erra*, quando annovera i poeti tra coloro che svolgono un'attività «culturale»: una determinazione ben più originaria della poesia vede la *Sprache* come la dimora propria dell'esistenza umana, il luogo eventuale di appropriazione del *Dasein* da parte dell'Essere. Classificare il dire poetico come «prodotto culturale» significa pervertire tali fondamentali nessi metafisici. Come si nota, Heidegger gioca con grande consapevolezza sulla questione della «cultura». Tuttavia, il rapporto iniziale del *colere* e dell'*abitare*, dell'*aver cura* e del *bauen*, che aveva ricoperto un ruolo più neutro in alcuni passi già citati, qui viene piegato a determinazioni inautentiche e derivate. L'uomo, operando, costruendo, *si allestisce* sulla *terra*, lavorandola, affaticandola, *coltivandola*. Si tratta di una cura che è già una coltivazione, una *cultura*. Il termine «cultura» può sì nominare il produrre e l'operare, il coltivare e il curare, ma tali determinazioni non sono essenziali, non sono originarie: ciò che è originario è l'*abitare*, quel *bauen* già analizzato e scomposto nella sua duplice accezione. La cultura è quindi – così prosegue Heidegger – sempre solo la *conseguenza* di un abitare. Ed è l'*abitare*, secondo l'indicazione di Hölderlin, che è *poetico*. Ma per comprendere che cosa significhi *abitare sulla terra*, è necessario determinare l'essenza di questo *poetico*, l'essenza della poesia.<sup>2</sup> Tale essenza non può in alcun modo essere riferito a vaghe attività letterarie o a prodotti «culturali».

Tale determinazione deiettiva della cultura si trova in numerosi passi di Heidegger, che suonano rispondenti a un più generale clima di critica del «culturale», che tanta parte ha giocato nelle elaborazioni filosofiche novecentesche. A titolo di esempio si leggano alcune righe in cui Heidegger tratteggia l'epoca del *Weltbild*:

- 
- 1 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [GA Bd. 4], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1996; trad. it. L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2001, p. 109.
  - 2 Si legga anche quanto Heidegger scrive alla sua allieva E. Blochmann nel 1948: «E' in genere difficile trovare il giusto rapporto con la poesia, a meno che non ci si rassicuri facendola passare per bene culturale. Dal momento che tutto oggi viene valorizzato o svalutato solo in questi termini, come stabilisce la dittatura della pubblica opinione (che è una funzione della tecnica), rimarrà forse impossibile ora, e per molti secoli, lasciar semplicemente schiudere da sé l'essenziale e l'originario. Che qualcosa del genere in assoluto esista, l'uomo d'oggi non può più immaginarlo» (M. Heidegger – E. Blochmann, *Carteggio*, a cura di J. W. Storck, ed. it. a cura di R. Brusotti, il melangolo, Genova 1991, p. 154 (lettera del 21. III. 1948).

Un quarto fenomeno moderno si annuncia nella circostanza per cui il fare dell'uomo viene concepito ed eseguito come cultura. Cultura è allora l'attuazione dei valori supremi mediante la coltivazione e la cura dei più alti beni dell'uomo. Nell'essenza della cultura è insito che essa, in quanto è una tale cura coltivatrice, coltivi a sua volta se stessa e divenga così politica culturale.<sup>3</sup>

Ancora una volta la «modernità» si manifesta in un fenomeno deiettivo: il fare dell'uomo viene determinato e praticato come «cultura». Può forse risultare problematico il fatto che Heidegger determini come un fenomeno prettamente *moderno* qualcosa che, a ben guardare, ha una lunga tradizione, testimoniata dalle fasi secolari della *Kulturphilosophie*. È pur vero però che la presenza ubiqua del termine *cultura* sembra appartenere alla specifica fase storica novecentesca e contemporanea. A voler prendere alla lettera la suggestione di Heidegger, tali righe incoraggerebbero una determinazione più originaria e più autentica del «fare dell'uomo». L'ipotesi di una riformulazione radicale delle questioni «culturali» è da prendersi sul serio, e potrebbe tenere come punto di partenza questo passo heideggeriano. Ciò che colpisce è che il registro *kulturkritisch* viene fatto entrare in risonanza con le analisi etimologiche del *colere* latino, per piegare poi quest'ultimo verso un curioso rispecchiamento interno, in forza del quale la «cultura» – poiché il «prendersi cura» è inscritto nella sua essenza – si prende cura di se stessa, aggravando di una doppia misura la sua distanza da ogni dire essenziale del fare umano. Ogni contatto possibile tra il «politico» e il «culturale» viene rescisso alla radice: laddove la politica pensa di «aver cura» della «cultura», sta solo ratificando la sua azione ideologica e fuorviante.

Qual è esattamente il dominio della cultura? E che cosa viene determinato come «culturale»? Alcune righe di Heidegger registrano non solo una nuova ricorrenza «deiettiva» del termine *cultura*, ma circoscrivono anche alcuni ambiti che vengono definiti, nella modernità, come «culturali», perdendo la possibilità di una loro comprensione più essenziale. Non è solo l'arte che viene modernamente intesa come «cultura» (e questo dislocarsi dell'arte nel «culturale» lo si comprende immediatamente, tanto che anche la poesia – lo si è già visto – rischia sempre di cadere in tale determinazione), ma persino la scienza è pensata come «cultura», perdendo così di vista la complessità della sua essenza:

3 M. Heidegger, «L'epoca dell'immagine del mondo», in Id., *Holzwege* [GA Bd. 5], V. Klostermann, Frankfurt am Main 2003; trad. it. V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p. 92.

Conformemente a un modo di pensare corrente, noi indichiamo con il nome di «cultura» l'ambito in cui si dispiega l'attività spirituale e creativa dell'uomo. A questo ambito appartiene anche la scienza [...]. Finché tuttavia intendiamo la scienza solo in questo significato di «cultura», non riusciremo mai a misurare tutta la portata della sua essenza. Lo stesso vale dell'arte. Ancora oggi si usa spesso porle l'una accanto all'altra: arte e scienza. Anche l'arte può venir rappresentata come un aspetto dell'attività culturale. Ma in tal caso, non si coglie nulla della sua essenza. Guardata dal punto di vista della sua essenza, l'arte è una consacrazione e un tesoro, in cui il reale ogni volta rinnova all'uomo il dono del proprio splendore fino ad allora nascosto, perché egli, in tale luce, possa vedere in modo più puro e udire in modo più distinto ciò che si rivolge e parla alla sua essenza. Come l'arte, anche la scienza non è affatto semplicemente una attività culturale dell'uomo. La scienza è un modo, e un modo decisivo, in cui si presenta a noi tutto ciò che è.<sup>4</sup>

Mettendo per un momento da parte il dettaglio dell'argomentazione, è utile sottolineare la ricorrenza (mai tramontata nella prosa heideggeriana) del termine «essenza». È difficile misurare fino a che punto la filosofia contemporanea sia autorizzata a usare tale lessico metafisico, lessico che molte voci – spesso sulla scorta di certe letture di Heidegger e di una più generale interpretazione «post-metafisica» della modernità – contestano. Certo è che l'argomentare di Heidegger è tutto teso a scorgere quell'essenza alla quale solo il domandare filosofico accede, ed è proprio tale ricerca *essenziale* che riesce a mettere in luce, per contrasto, le determinazioni inautentiche e deiettive delle pratiche di sapere contemporanee. Anche qui, il derubricare la scienza come «cultura» oscura la possibilità di misurare la vastità del suo senso e l'esattezza della sua essenza – così come avviene per l'arte. È solo pensando l'arte a tali altezze metafisiche che se ne può custodire l'essenza: e custodirne l'essenza significa anche custodire il *potere* che essa esercita sull'essenza dell'uomo. Allo stesso modo la scienza – lungi dall'essere una semplice attività *culturale* umana, da porre accanto ad altre pratiche di sapere – è un modo decisivo di istanziarsi del fenomeno, è il modo in cui, nella modernità, si presenta all'uomo l'intero cerchio dell'Essente. È chiaro che il desiderio di custodire la verità della scienza e dell'arte, seguendo la sollecitazione heideggeriana, non possa che passare attraverso la decostruzione di ogni loro determinazione come attività «culturale».

Nel corso del 1935, *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger propone un'ulteriore lettura della questione «culturale», mettendola in relazione

4 M. Heidegger, «Scienza e meditazione», in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 28.



con altri termini problematici (termini che susciteranno alcune successive letture da parte di Derrida):

Il mondo dello spirito diventa cultura, nella creazione e nel mantenimento della quale il singolo individuo cerca di trovare personale realizzazione. [...] Questi criteri di una validità misurata in vista della realizzazione o dell'impiego sono detti «valori». I valori della cultura, nell'ambito di una civiltà, si garantiscono un significato solo in quanto si limitano alla propria convalidazione: si hanno così la poesia per la poesia, l'arte per l'arte, la scienza per la scienza.<sup>5</sup>

Un'ulteriore modalità deiettiva della cultura è quella che vede in quest'ultima il luogo ideale nel quale l'individuo «si realizza». Ciò che viene deietto in tale determinazione della cultura è il *Geist*, il mondo dello spirito, che così spesso si trova congiunto alle questioni concernenti la *cultura*. Tale nesso è evidentemente originato dal tentativo di determinare in modo filosoficamente più cogente la natura dell'attività umana, con tutte le sue aspirazioni più alte e impalpabili. Purtroppo, come lo stesso Derrida ha notato<sup>6</sup>, sostituire le metafore della terra e della coltivazione con le metafore del *Geist*, del «fuoco» e dello «spirituale» non aiuta a spingersi verso una reale e ultimativa comprensione dell'agire umano. In questo contesto, Heidegger, sempre prudente nell'uso del termine «*Geist*», segnala come nella modernità l'abbassamento del «mondo dello spirito» al livello del «culturale» è un segno inequivocabile di deiezione, ma non è chiaro se determinando quel mondo come «spirituale» se ne si salvi davvero l'essenza. Oltre al problematico termine «*Geist*», appare un ulteriore concetto su cui l'acribia filosofica di Heidegger si eserciterà di lì a pochi anni (soprattutto nei corsi su Nietzsche): il termine «valore». Ora, che per comune intendimento la *cultura* sia proprio ciò che ha *valore*, o venga considerata come il dominio nel quale vivono i «valori culturali», è per Heidegger segno di una interpretazione inessenziale. Non solo, ma quello stesso gioco di rispecchiamento già analizzato tra «cultura» e «politica culturale» – dove la cultura coltivava se stessa in un esercizio autoreferenziale –, si ritrova qui nuovamente testimoniato, dove i «valori della cultura» si garantiscono un

5 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [GA Bd. 40], M. Niemeyer, Tübingen 1998; trad. it. G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 58.

6 Cfr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010. Anche P. Trawny, riflettendo sulla questione del «*Geist*» in Heidegger rimanda a questo testo di Derrida; cfr. P. Trawny, *cit.*, pp. 98-112.

significato in quanto «si limitano alla propria convalidazione», non riuscendo a stabilire l'esatto valore del valore.

Le analisi di Heidegger, così come ampie zone della *Kulturkritik* novecentesca, sembrano ancora fondamentali, non tanto per l'implicita critica e decostruzione del termine «cultura» (decostruzione che meriterà successivi sviluppi), ma perché custodiscono un domandare filosofico sull'arte, sulla scienza e sulla stessa filosofia, che si muove in uno spazio più puro e più originario di quanto il lessico «culturale» non consenta.<sup>7</sup> Tanta parte del pensiero filosofico novecentesco è lì a dimostrare quanto il fatto di derubricare la musica, il linguaggio, l'etica, la scultura, la traduzione, la metafisica come «cultura» sia un modo inadeguato per comprenderne i loro più vasti diametri di senso. Non si dimentichi poi che l'esigenza filosofica di distinzione tra ciò che è autenticamente «cultura» da ciò che non lo è, tra ciò che è «deietto» e ciò che è «autentico», si dispiega sincronicamente all'emergere di ciò che Adorno e Horkheimer hanno definito l'«industria culturale»<sup>8</sup>, il luogo dove lo «spirito» riceve la sua ratifica di adulterazione.

## 2. Oltre l'industria culturale

Certo, le letture heideggeriane e quelle adorniane restano lontanissime per lessici, premesse e finalità, ma sembrano condividere un certo fastidio verso tali determinazioni inautentiche della «cultura»: se in Heidegger questo fastidio diviene una radicale messa in discussione del significato e della legittimità filosofica del termine, in Adorno prevale la preoccupazione di distinguere ciò che può aspirare all'altezza della «cultura» da ciò che inve-

7 Le occorrenze «deietto» del termine «cultura» sono numerosissime nei testi heideggeriani, e, come ha segnalato Derrida per il termine *Geist*, «cultura», in Heidegger, non è né un termine tematico né atematico. Tuttavia, anche solo saggian-do alcuni testi, ci si può fare un'idea coerente del tipo di argomentazioni che Heidegger mette in opera quando discute il termine *cultura*. A titolo di esempio, si ricordino anche alcune occorrenze del termine *Kultur* nei *Quaderni neri*, recentemente pubblicati e tradotti in italiano: M. Heidegger, *Quaderni neri* [1931/1938], a cura di P. Trawny, trad. it. A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2015; M. Heidegger, *Quaderni neri* [1938/1939] a cura di P. Trawny, trad. it. A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2016.

8 Cfr. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; trad. it. R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 126-181.

ce esprime soltanto biechi interessi ideologici e commerciali.<sup>9</sup> La cura filosofica di Adorno sembra tutta tesa a operare una dicotomia nel concetto di cultura – ecco forse il suo originario significato *critico* – preservando una sfera alta del suo senso, nominata «cultura» o «spirito», dal suo abbassamento deiettivo: l'«industria culturale». Mettere in risonanza queste due testimonianze, in un'epoca nella quale queste due voci cominciano a perdere ascolto ed effettività, significa tentare una possibile sintesi grazie alla quale l'intransigenza essenziale dell'interrogare heideggeriano si sposi alla giusta precauzione di Adorno nel distinguere la «cultura» dalla «barbarie», la musica portatrice di pensiero da quella ideologica e inautentica, l'arte capace di penetrazione filosofica da quella elaborata per puro intrattenimento.

Un passo della *Dialettica dell'Illuminismo* sembra curiosamente rispondente al tono intransigente di Heidegger, non appena viene evocato il termine *Kultur*:

La barbarie estetica attuale realizza effettivamente la minaccia che incombe sulle creazioni spirituali fin dal giorno in cui sono state raccolte e neutralizzate come cultura. Parlare di cultura è sempre stato contro la cultura. Il denominatore comune «cultura» contiene già virtualmente la presa di possesso, l'incasellamento, la classificazione, che assume la cultura nel regno dell'amministrazione. Solo la sussunzione industrializzata, radicale e conseguente, è pienamente adeguata a questo concetto di cultura.<sup>10</sup>

Pur con un lessico molto distante da quello heideggeriano, Adorno tenta di sottrarre le creazioni spirituali dall'incasellamento nella determinazione «culturale», proprio per preservare il loro valore di verità (che per Adorno è sempre legato a un valore *critico*).<sup>11</sup> Il pericolo che incombe sulle opere d'arte, sui testi, sulle partiture, è quello di venire inghiottiti da quello stesso sistema industriale e classificatorio da cui vorrebbero sottrarsi: è qui che risiede l'ambivalenza che rende il termine *cultura* così difficilmente utilizzabile. Non è questo il luogo per misurare l'attuale tenuta di queste analisi adorniane: quello che qui interessa è l'uso *critico* che viene fatto del termine *cultura*, termine che, come avviene per Heidegger, diviene il nome di

9 Per un confronto tra le posizioni di Heidegger e di Adorno, si veda il lavoro di A. Bellan et alii (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma 2005.

10 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 138.

11 «Vera è la cultura solo in quanto è implicitamente critica, e lo spirito che di ciò si dimentichi si vendica di se stesso nei critici che ha allevato»: T. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; trad. it. E. Filippini, *Prismi*, Einaudi, Torino 1976, p. 10.

una alienazione, e non già il concetto che dovrebbe custodire l'altitudine artistica e morale delle opere che vorrebbe preservare. Ma le concettualizzazioni sull'alienazione del termine «cultura» trovano forse il punto più alto nell'elaborazione del concetto di «industria culturale».

Anche qui, come è ovvio, il termine *cultura* acquista un significato deietto, non solo per il fatto che l'industrializzazione e la mercificazione dello spirito impedisce ogni sua determinazione rilevante ed emancipativa, ma anche perché esso, anziché *esibire* il suo significato deietto, si presenta come il custode di ogni elevatezza. Adorno e Horkheimer lo esprimono attraverso una formula memorabile, nominando non a caso Babele, nome e simbolo che giocherà un ruolo importante nel tentativo di «deterritorializzare della cultura»: «Se l'industria culturale è corrotta, non è già perché sia la Babele del peccato, ma in quanto si presenta come il tempio del piacere elevato». <sup>12</sup> La cura degli autori nel proporre un'analisi dell'industria culturale porta il loro linguaggio ad esplorare i nessi tra cultura e società, includendo gli specifici effetti che una determinata struttura economica esercita sulla ricezione dell'arte:

La cultura è una merce paradossale. È soggetta così integralmente alla legge dello scambio da non essere più nemmeno scambiata (comprata e venduta); si risolve così ciecamente e ottusamente nell'uso che nessuno sa più che cosa farsene. Perciò si fonde e si mescola con la pubblicità, che diventa tanto più onnipotente e onnipresente quanto più ci sarebbe motivo di ritenerla assurda in regime di monopolio. <sup>13</sup>

Per mostrare quanto stridente sia l'uso deietto del termine «cultura», Adorno e Horkheimer sottolineano le assurde implicazioni economiciste di un tale utilizzo. Ma l'intransigenza dell'analisi non si ferma qui. Adorno, in un altro celebre e citatissimo saggio, elabora una critica «al quadrato» del concetto di «cultura». Invitando in puro spirito nietzschiano a «pensare con le orecchie» <sup>14</sup>, Adorno *critica* il «critico della cultura», il quale – a suo parere – commette l'errore filosofico di tenersi «fermo dogmaticamente all'idea di cultura, isolandola come tale, senza mai porla in questione». <sup>15</sup> «Criticare la cultura», avendone percepita la dimensione deiettiva e inautentica, non può fermarsi a una mera analisi delle sue interne deviazioni, ma deve includere anche la questione dell'*idea stessa di cultura*: senza tale

12 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit., p. 152.

13 Ivi, p. 174.

14 T. W. Adorno, «Critica della cultura e società», in T. W. Adorno, *Prismi*, cit., p. 3.

15 Ibid.

sospensione concettuale, suggerisce Adorno, ogni critica della cultura, ogni attività teoretica interna alla *Kulturkritik*, perde il suo senso. Il compito filosofico che Adorno si è imposto è proprio quello di preservare il *valore di verità* dell'opera d'arte contro ogni adulterazione del suo *sensu*: per Adorno questo significa proteggere la negatività dell'opera dalla sua mercificazione, ogni sua adulterazione in forza di una classificazione astratta ed alienante, che quanto più eleva un reificato concetto di cultura, tanto più ottunde gli specifici valori interni dell'opera. Il predominio della dimensione economica sul contenuto dell'opera, la trasformazione del *valore di verità* dell'opera d'arte nel suo *valore di scambio*, la deiezione di un concetto non alienato e reificato di cultura in un prodotto stesso dell'ideologia «culturale» minaccia ad ogni passo ogni autentico progresso intellettuale e morale: «Non solo lo spirito tende alla sua commerciabilità sul mercato, con ciò riproducendo le categorie sociali predominanti, ma vien obiettivamente assomigliando a ciò che esiste, anche quando, soggettivamente, non si trasforma in merce». <sup>16</sup> C'è qualcosa che suona a un tempo familiare e straniante in questa concettualizzazione. Adorno non riesce a sottrarsi a un istinto che abbiamo già notato – sulla scorta di Derrida – operante nella prosa di Heidegger: il tentativo di determinare l'essenza autentica della cultura come «spirito», come «*Geist*».

L'uso *kulturkritisch* del termine «*Geist*» aggrava ulteriormente la complessità del problema: è interessante notare come Adorno, proprio come Heidegger, usi il termine «*Geist*» per riferirsi a qualcosa di più intimo e più sacro, di più essenziale e più autentico della «*Kultur*», pur lasciandone indeterminata la complessa storia semantica. Qui il contrasto tra la purezza del *Geist* e la sua commerciabilità mercantile diventa stridente: se la *Kultur* sembra in qualche modo condannata a un destino semantico inautentico, muovendo secondo un processo storico inarrestabile verso l'industria culturale e la sua finale liquidazione, il *Geist* tenta di preservare ciò che di intimo e d'intoccabile rimane all'esperienza intellettuale e creativa umana. Sarà compito di Derrida mostrare quanto questa stessa metafora «spirituale» sia entrata, in tempi più recenti, in una duratura eclissi. Incastonata nella sua prosa concitata, appare qui una riformulazione del termine «cultura» che è una delle più felici di Adorno:

La complicità della critica della cultura con la cultura non sta nel solo atteggiamento mentale del critico. [...] Facendo della cultura il suo oggetto, egli la obiettivizza un'altra volta. Laddove il suo proprio senso è la sospensione di

ogni riduzione ad oggetto. Non appena essa stessa si coagula in «beni culturali» e nella loro abominevole razionalizzazione filosofica, i «valori culturali», già ha attentato alla sua ragion d'essere.<sup>17</sup>

Isoliamo la formula: il senso della cultura è la sospensione di ogni riduzione ad oggetto. L'efficacia dell'espressione quasi oscura il piglio polemico con il quale Adorno si scaglia contro l'assurdo filosofico del «bene culturale» e del «valore culturale» (le risonanze con Heidegger sono di nuovo sensibili). Dire che la cultura è la sospensione di ogni riduzione ad oggetto apre scenari filosofici assai interessanti. A un livello metafisico più profondo, si potrebbe pensare che la vera incompatibilità dei lessici di Adorno e Heidegger stia proprio nell'uso, da parte del primo, del dispositivo *soggetto-oggetto*, uso così eloquentemente contestato dal secondo. Tuttavia, a leggere alla lettera la formula di Adorno, sembra quasi che il senso della cultura sia proprio quello di sospendere la possibilità che un oggetto sia meramente tale, una contestazione originaria di ogni *Verdinglichung*, che la cultura apra quello spazio di senso in cui l'oggetto è sempre già trasceso in una più alta unità. Con una formula corrispondente, che modifica di poco il senso del passo adorniano, si potrebbe dire così: *la cultura è il luogo ideale nel quale viene cercato il soggetto nell'oggetto*.

Per quanto una comparazione fra le occorrenze heideggeriane e adorniane del termine «cultura» possa risultare inutile, è interessante notare alcuni isomorfismi dell'argomentazione, dimostrando ancora una volta la sorprendente contiguità dei due autori su tale questione:

L'evirazione della cultura [...] è provocata dal fatto che la cultura diviene cultura di se stessa, ma con ciò stesso dalla possente e conseguente opposizione di questa alla crescente barbarie del predominio dell'economia. Ciò che sembra decadenza nella cultura, è il puro suo pervenire a se stessa. Solo in quanto neutralizzata e reificata, essa si lascia idolatrare.<sup>18</sup>

Impossibile non pensare, leggendo questo passo, alla «cultura che coltiva se stessa» del parallelo passo di Heidegger. Senza qui ancora esplicitare la risonanza etimologica del *colere* latino, Adorno adombra l'assurda auto-referenzialità di una cultura che, staccata da ogni contesto vitale, coltiva autisticamente se stessa, consegnandosi così alle maglie del predominio economico. Quando la cultura viene idolatrata – e ciò avviene non soltanto in contesti politici di chiusura nazionalistica, ma anche nel modo deiet-

17 Ibid.

18 Ivi, p. 9.

to e inautentico di interpretare il fare umano – è segno che essa si è *già* neutralizzata e reificata. Si comprende bene per quale motivo sia Heidegger sia Adorno siano estremamente prudenti nell'uso del termine «cultura», costringendo i nostri vocabolari a complesse torsioni per tentare di nominare più essenzialmente la grammatica del fare umano.

Ma è poche pagine più tardi che ricorre quell'utilizzo del termine cultura che sembra inserirsi senza mediazioni nella sua originaria costellazione etimologica. La metafora della coltivazione appare anche nella prosa adorniana, ratificando un destino semantico che trascende gli specifici lessici filosofici, unendosi – in uno straniante unisono – alle ricorrenze nella prosa di Heidegger:

Tolto di mezzo il commercio e i suoi irrazionali nascondigli dall'avvento dello strategico apparato distributivo dell'industria, la commercializzazione della cultura è assurda a delirio. Compiutamente addomesticata, amministrata, coltivata in certo modo in serra, essa viene inaridendo.<sup>19</sup>

Ancora una formula lapidaria: la *cultura* «inaridisce» quando è *coltivata* in serra. Il tentativo tutto moderno di *coltivare la cultura* in modo artificiale trova la sua naturale destinazione nelle logiche distributive dell'industria. La commercializzazione della cultura non è un semplice effetto generato dal predominio dell'economia, ma ne è un suo inevitabile sviluppo, laddove non si chiarisca l'assurda autoreferenzialità di una cultura che, smarrito il suo senso originario, coltiva artificialmente se stessa. L'elemento non pensato che opera segretamente nel suo concetto, cioè la *terra*, fa *inaridire* la cultura, consegnandola a un destino deiettivo che apre scenari filosofici e politici di preoccupante attualità. E quanto la sollecitudine di Adorno fosse piegata alla comprensione del *senso* della cultura, in un'epoca che sembra ratificare il predominio del suo contrario – cioè della barbarie –, lo dimostra una delle frasi conclusive del testo, che riportata nella sua interezza amplifica la risonanza che quella citatissima frase possiede in origine:

La critica della cultura si trova dinanzi all'ultimo stadio della dialettica di cultura e barbarie: scrivere una poesia dopo Auschwitz è un atto di barbarie, e ciò avvelena la stessa consapevolezza del perché è divenuto impossibile scrivere oggi poesie.<sup>20</sup>

19 Ivi, p. 11.

20 Ivi, p. 22. Si veda, a questo proposito, quanto scrive M. Ophälders, commentando idealmente queste righe adorniane: «Occorre cioè chiedersi se il progetto di cultu-

È inutile soffermarsi su di una frase tanto commentata, vuoi per ratificarne in modo sempre più allarmato il messaggio, vuoi per contestarne la portata e la definitività. Importa qui verificare il nesso che avvince l'analisi concettuale del termine cultura e il contesto storico del quale tale termine si fa portavoce. La sollecitudine con cui si decostruisce il termine «cultura» non deve rivelarsi come uno sterile esercizio linguistico, ma deve al contrario investire il senso autenticamente filosofico del suo più vasto utilizzo. Se il progetto di una «deteritorializzazione della cultura» non può che passare attraverso una decostruzione delle dimensioni ideologiche interne al suo utilizzo, tale analisi deve anche tenersi vicina alle più alte istanze etiche che rendono necessario questo ripensamento. È per salvare qualcosa di più alto, qualcosa per nominare il quale il termine «cultura» risulta inadeguato, che viene decostruita la metafora della «cultura».

---

ra, nato con l'antico *ethos* greco, mantenga ancora aperte le proprie possibilità di realizzazione. È noto il gesto perentorio con il quale Adorno ha decretato che, dopo Auschwitz, non si possono più scrivere poesie. Meno noto però è come proprio ad Auschwitz e negli altri lager – per non soccombere – si è continuato a scrivere, comporre, dipingere. Enzensberger risponde al gesto adorniano: se vogliamo continuare a vivere – e non soltanto a fare poesia – occorre confutare l'affermazione di Adorno. In questo senso chiunque sia nato dopo Auschwitz, deve dedicare ogni sforzo al tentativo di continuare a fare cultura e alla sua *promesse de bonheur* se non vuole contribuire alla caduta dell'intera umanità nel baratro di quella barbarie – sempre più dilagante – che proprio dal progetto di cultura occidentale si è sprigionata»: M. Ophälders, *Labirinti. Saggi di estetica e critica della cultura*, Mimesis, Milano 2008, pp. 67 e seg.



### III. TERRA

#### 1. *Il pensiero della terra*

Che il concetto di cultura sia originariamente legato alla questione della terra, è già stato chiarito. Ma che cosa significa esattamente il termine «terra»? Come per il termine *cultura*, è impossibile restituirne qui un'esatta genealogia: tuttavia, alcune indicazioni possono almeno tratteggiare che cosa *non* deve essere inteso con questo termine. Va tenuto presente che *terra* espone qui un nesso essenziale con la questione della *cultura* e dell'*abitare*: «terra» non va inteso come un nome geologico, o ciò che marca le stratificazioni della crosta terrestre. Non va inteso neppure come uno dei quattro elementi, già raccolti sotto una determinazione fisica e analitica della materia. Non è il pianeta, non è quindi nome astronomico, non marca un corpo celeste osservato da un punto esterno al suo volume. Va inteso invece come un *modo dell'abitare*, in cui la terra origina e custodisce l'andare e venire degli enti, il loro commercio essenziale, la compaginazione delle cose, il fondo fertile di ogni mondo. È ancora Heidegger che ci aiuta a determinarne il concetto:

Questo emergere e sorgere, in sé e nella sua interezza, i Greci lo hanno chiamato ai primordi: la  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ . Al tempo stesso la  $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  illuca ciò su cui e in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi chiamiamo questo fondo: la *terra*. Da ciò che la parola «terra» dice qui, bisogna tener lontano tanto la rappresentazione di una massa materiale stratificata, quanto anche la rappresentazione prettamente astronomica di un pianeta. La terra è ciò verso cui il sorgere retroconde tutto ciò che sorge, mettendolo al riparo proprio come il sorgente. Standosene lì, l'opera tempio apre inauguralmente un mondo, e a un tempo ripone il mondo sulla terra, la quale solo allora emerge come il fondo e suolo natio.<sup>1</sup>

---

1 M. Heidegger, «L'origine dell'opera d'arte», in *Holzwege*, cit., p. 36. Sulla questione del rapporto terra-mondo e più in generale sulle posizioni di Heidegger sulla questione dell'arte, si veda il classico studio di F.-W. Von Hermann, *La filosofia dell'arte di Heidegger*, a cura di M. Amato e I. De Gennaro, Marinotti

In questo passo molto denso, Heidegger mette in relazione alcuni concetti decisivi del suo percorso filosofico: la φύσις, secondo una determinazione greca originaria, indica non solo l'emergere e il sorgere di volta in volta dell'ente, e l'emersione e il sorgere nella sua «cosmica» interezza, ma anche ciò *su cui* l'uomo fonda il suo *abitare*. Noi chiamiamo questo: la *terra*, *die Erde*. La terra è il fondo che custodisce l'emergere dell'ente, che staccandosi come fondo di ciò che emerge, si ridetermina come ciò che custodisce ciò che sorge. Ecco che di nuovo, pur senza triangolare questi nessi con il concetto di *cultura*, riemerge la questione della *terra* e dell'*abitare*. Il *bauen*, che era prima stato indicato nel senso originario dell'*abitare*, sembra evocare qui anche il suo senso «edificatorio», specificatamente architettonico: il tempio apre inauguralmente un mondo, e così facendo «ripone il mondo sulla terra». Solo in questo plesso, la terra emerge come «*heimatlicher Grund*». Sorge qui però una domanda: il passaggio da una neutra determinazione della terra a un «*heimatlicher Grund*» è, in questi passi heideggeriani, del tutto innocente, o qui si nasconde un elemento di tacita ideologia che tanta parte ha giocato nelle declinazioni politiche di queste metafore? È convincente il percorso tracciato da Heidegger? Difficile dirlo. È intanto utile osservare che l'immagine del tempio – che ricorre in tutto il saggio – evoca anche il plesso concettuale del *templum*/τέμενος, secondo il quale la separatezza tracciata dall'atto del tagliare/separare, fa emergere la porzione di terra, specchio del cielo, come *sacra*, e – in quanto *sacra* – «inabitabile»:² lì vige il *nomos theou*. Che questa emergenza del tempio come apertura di mondo – e quindi l'apparizione della terra come fondo – determini la *terra* come «suolo patrio» suona quanto meno problematica. È inutile segnalare il curioso slittamento semantico tra *Erde* e *Welt* da una parte e il *Grund* della clausola argomentativa finale. La potenza con cui l'immaginario della terra funzioni non solo nella determinazione dell'opera d'arte secondo Heidegger, ma in ogni uso del termine *cultura*, mostra ancora una volta quanto una «deteritorializzazione della cultura» possa essere utile a mettere in guardia da ogni determinazione «patria» di questi nessi concettuali.

---

Edizioni, 2001. Si veda anche quanto scrive G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 2011, pp. 59-86.

2 È chiaro che la questione dell'«inabitabilità» è il rovescio speculare della questione dell'«abitare». Meriterebbe una riflessione specifica la determinazione dell'abitare, guardata dal suo opposto, dal concetto di «inabitabilità». Si tornerà su questo punto.

Il gioco tra Mondo e Terra nel saggio heideggeriano è ben più complesso di quanto qui si possa riassumere.<sup>3</sup> Questo gioco sembra presupporre quel concetto di cultura così poco congeniale a Heidegger, e che sembra il solo a poter garantire lo snodo tra le due dimensioni. Il coltivare, il culto, la terra, l'abitare, l'erigere, il costruire, il *wirken* dei mortali sotto il cielo, sembrano tutti riassunti da ciò che continuiamo a chiamare «cultura», e al tempo stesso sentiamo che questo termine, sulla scorta delle dissezioni heideggeriane, possiede notevoli limiti filosofici e concettuali. È chiarissima l'eco sofoclea delle seguenti righe, tutte piene di suggestioni provenienti da quel certo stasimo dell'*Antigone*:

Ciò in cui l'opera si ripone, e che essa in questo riporsi lascia ex-pro-ad-venire, lo abbiamo chiamato: la terra. La terra è la esproveniente-recondente. La terra è l'infaticabile-instancabile assolutamente incoercibile. Sopra ed entro la terra l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo. Esponendo un mondo, l'opera com-pone la terra ad-ponendola. [...] L'opera appone e mantiene la terra stessa nell'aperto di un mondo. *L'opera lascia che la terra sia una terra.*<sup>4</sup>

La terra è «infaticabile», «ἀκαμάταν Γᾶν»<sup>5</sup>, come era stata determinata da Sofocle in quel testo fondativo dell'immaginazione filosofica e poetica occidentale.<sup>6</sup> È infaticabile nella sua fecondità, nella sua sopportazione del *wirken* umano, dell'azione *culturale* e *coltivatrice* dei mortali. Ma la *terra* non è solo Γᾶ divina: è soprattutto la «esproveniente-recondente», ciò da cui ogni ente proviene e verso cui ogni ente ritorna nel nascosto (prima la terra era stata determinata da Heidegger come «*das Bergende*»). Anche l'uomo è un ente che proviene dalla *nascosità* della terra, ma esso non sta semplicemente su di essa: vi *abita*. E l'uomo non sta semplicemente *sulla* terra, ma *in* essa, *entro* essa: la coappartenenza di terra e uomo non è solo garantita da una lunga e contestabile assonanza (tutta latina) di *homo* e *humus*. L'uomo è *dentro* la terra, ma anche la terra è dentro l'uomo. È nei diametri della terra che l'uomo *storico* fonda il suo *abitare* nel mondo. La questione dell'abitare è quindi raccolta intorno al modo specifico che

3 Cfr. M. Heidegger, *ivi*, cit., p. 44. Si legga anche quanto scrive G. Agamben, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 75-77.

4 *Ivi*, p. 41.

5 Sofocle, *Ant.*, vv. 338 e seg.

6 Si ricordino le due grandi interpretazioni dello stasimo sofocleo da parte di Heidegger, una in M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [GA Bd. 40], M. Niemeyer, Tübingen 1998; trad. it. cit; l'altra in Id., *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [GA Bd. 53], Klostermann, Frankfurt am Main 1984; trad. it. U. Ugazio e C. Sandrin, Mursia, Milano 2003.

l'esistenza umana abita «sulla» terra, al modo specifico in cui è pensato il transito «dalla» terra «alla» terra.

## 2. Tra geometria e geologia

Le elaborazioni filosofiche di Derrida a partire da testi heideggeriani non sono qui decisive soltanto in virtù delle sue riflessioni sull'uso del termine «*Geist*» da parte di Heidegger. Più specificatamente, il filosofo francese è consapevole che, se vi è un elemento che accomuna Heidegger e il suo maestro Husserl, a prescindere dalle ovvie differenze di ordine teoretico, è proprio questa rinata attenzione per la questione della *terra*, attenzione testimoniata da numerose frasi, scritte nel medesimo giro d'anni, di entrambi gli autori.<sup>7</sup> Molte di queste frasi, scrive Derrida,

sono firmate, in tedesco, da due pensatori di questo secolo che, attraverso così tante differenze irriducibili, hanno forse in comune un certo disperato desiderio di fondare, di istituire, di abitare, di radicare il qui dell'origine come *humus*, come luogo terrestre, e l'abitazione come dimora terrestre dell'uomo, vale a dire, la stabilità di ciò che soggiorna [*stays*] e sta in piedi [*stands*], «*steht*», «*entsteht*», si istituisce, resta e si erige, sta in piedi, permane e domina la vertigine con la verticalità stessa.<sup>8</sup>

7 Dopo aver citato un passo del *De Anima* di Aristotele in cui si registra come tutti gli elementi abbiano avuto un difensore, tranne la terra, Franco Volpi prosegue scrivendo: «In effetti, fin dalle origini la terra è stata considerata il più povero degli elementi, e nemmeno il “maestro di color che sanno” intende assumerne le difese. [...] Per oltre duemila anni la terra è stata trascurata dal pensiero razionalistico occidentale. È rimasta orfana, senza patrocinio filosofico. Il lungo abbandono è stato interrotto nel Novecento da tre illustri difensori: Martin Heidegger, Carl Schmitt ed Ernst Jünger»: F. Volpi, «Il potere degli elementi», in C. Schmitt, *Terra e mare*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 115. La diagnosi è certamente corretta, ma la notazione si può forse integrare, segnalando come il gesto teorico in direzione di una riabilitazione filosofica della terra sia da ascrivere anche a Husserl, gesto che è in qualche modo *sincronico* a quello heideggeriano. Certamente la linea husserliana, poi commentata da Derrida, sembra essere mossa da istanze filosofiche diverse da quelle dei tre autori citati da Volpi, i quali costituiscono una costellazione teorica assai coerente. Tuttavia, il filosofo francese sente una certa sintonia tra le posizioni husserliane e quelle heideggeriane. Difficile stabilire se la concettualizzazione di Husserl debba essere considerata un'«origine» rispetto a tale linea teorica: certamente si è trattato di un avviamento ricco di conseguenze filosofiche.

8 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, cit., p. 336. Sulla questione della «verticalità» e della sua «obiezione» filosofica costituita dall'«inclinazione», vedi quanto scrive

Derrida incalza, ponendo una serie di domande che interrogano, senza qui evocarla esplicitamente, la questione del nesso tra *terra* e *cultura*, tra *abitare* e *pensare*: «“Che accade alla terra?””, “Che vuol dire ‘accadere alla terra’?””, “Atterrare?””, “Che ne è dell’uomo quale abitante della terra?”».<sup>9</sup> È interessante notare come vi sia una linea di congiunzione tra le riflessioni giovanili di Derrida sull’*Origine della geometria* di Husserl e quelle più tarde sull’abitare e sull’architettura (in entrambi i casi si tratta del rapporto tra la «misura della terra» e il suo «abitare»), riflessioni mediate certamente dalle pagine heideggeriane che tematizzano questi nessi concettuali. Le posizioni di Husserl e di Heidegger sulla questione della terra vanno certamente tenute disgiunte, elaborate come sono a partire da premesse e finalità teoretiche assai diverse. Ma Derrida ha certamente ragione nel segnalare quanto siano accomunate da un medesimo *pathos* di *radicamento*, di *originarietà* (si noti che il termine «*Ursprung*» ricorre sia in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, sia in *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* – si tratta sempre di una *origine*). Per formulare la questione in termini minimali, la contesa si dispiega come tentativo di ripensare essenzialmente la *terra*, di fornirne un’adeguata comprensione filosofica. Per fare ciò, si tratta di comprendere come tale questione si costituisca come un progressivo passaggio dall’«oggetto» al «suolo», dal terreno della prima idealità alla consapevolezza che la terra in quanto tale non è astrattamente *oggettivabile*: nessun atto teoretico può trasformarla in un puro e semplice *Gegenstand*. In Husserl, così commenta Derrida, il primo incontro dell’umanità con la terra è ciò che è puramente *naturale*, esemplare per ogni successiva riflessione ideale, e costituisce il fondamento della comunicazione umana:

Questo essente oggettivo puramente naturale è dunque l’essente del mondo sensibile che diviene così il primo fondamento della comunicazione e la possibilità permanente d’una reinvenzione del linguaggio. Siccome l’elemento più universale, il più oggettivamente esposto davanti a noi, quello che fornisce la materia prima di ogni oggetto sensibile, è la terra stessa, in quanto è l’elemento *esemplare* (essa è naturalmente più oggettiva, più permanente, più solida, rigida, etc., degli altri elementi e, in un senso più ampio, li comprende), è normale che essa abbia fornito il terreno delle prime idealità, dunque delle prime identità assolutamente universali e oggettive, quelle del calcolo e della geometria.<sup>10</sup>

A. Cavarero, *Inclinazioni*, Cortina, Milano 2014.

9 J. Derrida, *Adesso l’architettura*, cit., ivi e seg.

10 J. Derrida, *Introduzione a Husserl*, “*L’origine della geometria*”, a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 2008, pp. 134 e seg.

In questo primo passo, si comprende bene il percorso teoretico che Husserl traccia nel testo analizzato da Derrida: poiché la terra è ascritta originariamente all'assoluta *universalità* (è «l'elemento più universale»), all'assoluta *oggettività* (è «il più oggettivamente esposto»), all'assoluta *costituitività* dell'essente (è «materia prima di ogni oggetto sensibile»), essa non può che darsi come il «terreno» d'origine di ogni idealità. Ma la *Erde* così «ridotta», la terra che diremmo «assoluta», non può costituirsi come un mero oggetto, perché essa è il *fondo* e il *suolo* di ogni ente: «La terra trascendentale non è un oggetto e non può mai diventarlo; e la possibilità di una geometria è rigorosamente complementare all'impossibilità di ciò che si potrebbe chiamare una "geologia", scienza oggettiva della Terra stessa». <sup>11</sup> La possibilità di fondare una *geo-metria* implica – questo suggerisce Derrida – l'obliterazione di ogni *geo-logia*, di un *logos* che *oggettivi* la terra, che la ascrive alla mera presenza nella forma di un puro oggetto. Origine di ogni idealità geometrica, la terra deve essere pensata come «fondo», come luogo di custodia dell'abitare, e non come astratto oggetto conoscitivo. L'«unità della Terra», la «nostra terra», costituisce l'apertura spaziale del nostro luogo *comune*, il «terreno» della «*Mitmenschheit*»: «La geometria è infatti la scienza di ciò che è assolutamente oggettivo, la spazialità, negli oggetti che la Terra, il *nostro* luogo comune, può indefinitivamente fornire, come terreno d'intesa con gli altri uomini». <sup>12</sup>

Se la terra è da intendersi come suolo, come apertura di spazio, di comunicazione e di comunità, essa non è un «astro»: la terra, letteralmente, «non si muove». È nel contesto di questo recupero della terra come *Grund*, come luogo di origine dell'idealità, come fondo dell'agire e del comunicare umano, che va letta la critica all'«ingenuità copernicana» di pensare la terra come un «errante», come un pianeta in movimento. <sup>13</sup> Sia nell'*Introduzione all'Origine della geometria di Husserl*, sia in *Adesso l'architettura*, Derrida evoca il famoso passo husserliano, registrato da un manoscritto del 1934: «Il primo statement ci viene da Husserl. Questi nel 1934 ci dice [...]: "Die Erde, als Ursache, bewegt sich nicht" ("la terra, in quanto archi-originaria, non si muove")». <sup>14</sup> In poche righe di grande densità filosofica, Der-

11 Ivi, p. 137.

12 Ivi, p. 136.

13 Scrive ancora Derrida: «E' il senso del frammento che riduce più che "confutare" l'ingenuità copernicana, e mostra che la Terra, nella sua archi-originarietà, non si muove», ivi, pp. 137 e seg.

14 Ibid. Cfr. Id., *Adesso l'architettura*, cit., pp. 337- 340. Come è ovvio, vi è qui il rimando al frammento husserliano intitolato «Ricerche fondamentali sull'origine

rida intreccia la questione dell'«immobilità» della terra alla determinazione del corpo come origine di ogni abitare, e come segnatura del tempo di ogni «presenza» e di ogni «presente». La quiete di questo fondo archi-originario, la puntualità presente di un «qui» temporale, potrebbe costituire il centro assoluto della determinazione della «cultura», ovvero del luogo in cui si fonda l'abitare umano sulla terra, un abitare che è spazialmente e temporalmente *collocato*, e quindi centro originario di ogni *collocazione*: «Originariamente, essa [la terra] non si muove più di quanto non si muova il nostro corpo e non abbandona la permanenza del suo qui, fondato in un presente. La Terra conosce dunque la quiete di un qui assoluto».<sup>15</sup> Si potrebbe formulare l'idea che, alle spalle di ogni *geometria* e di ogni *geologia*, vi sia una *geo-nomia*, un pensiero della terra che faccia del *nomos* e del *nemein* la sua determinazione originaria. È chiaro che la questione della terra, così intesa, prepara le riflessioni heideggeriane e schmittiane sull'abitare, sul costruire, sullo spartire («*teilen*»), sul dimorare. Il sapere che elabora il titolo in base al quale gli esseri umani abitano sulla terra dovrà custodire questo nesso tra la terra e il suo *nomos*. È lo stesso Husserl a segnalare il nesso che intercorre tra il carattere di «terreno» della terra e l'origine della «comunicazione» («*Mit-teilung*») umana:

---

fenomenologica della spazialità della natura» [*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*], datato maggio 1934, pubblicato nel 1940, da M. Farber nei *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, 1940, pp. 307-325. La versione italiana è stata elaborata da G. D. Neri: vedi E. Husserl, «Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo», trad. it. G. D. Neri, in «Aut-Aut», n. 245, sett.-ott. 1991, pp. 3-18. Si veda anche quanto scrive lo stesso G. D. Neri, in un lungo articolo esplicativo, pubblicata di seguito al manoscritto husserliano: G. D. Neri, «Terra e Cielo in un manoscritto husserliano del 1934», in «Aut-Aut», cit., pp. 19-44. Cfr. anche quanto scrive F. Leoni, «La terra, il supporto, la scrittura. A partire dal "rovesciamento della dottrina copernicana" di Edmund Husserl», in C. Sini (a c. di), *Terra e storia*, IED, Milano 2000, pp. 55-68. Cfr. E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, cit.: «Noi copernicani; noi, uomini dei tempi moderni, diciamo: la terra non è 'tutta la natura', essa è uno dei pianeti, nello spazio infinito del mondo: la terra è un corpo a forma di globo che, certo, non è percepibile nella sua totalità, in uno e un solo colpo, ma in una sintesi primordiale come unità di esperienze singolari concatenate le une alle altre. Ma è pur sempre un corpo! Sebbene sia per noi il terreno di esperienza per tutti i corpi nella genesi dell'esperienza della nostra rappresentazione del mondo».

15 J. Derrida, *Introduzione a Husserl*, «L'origine della geometria», cit., p. 139.

La Terra è l'ultimo fondamento della nostra *Mitmenschheit*, poiché essa è per tutti la stessa Terra, sopra essa, in essa, al disopra di essa, vi sono gli stessi corpi esistenti su di essa – «sopra essa», etc., gli stessi soggetti corporali (*leiblichen*), soggetti del corpo (*Leibern*) che, per tutti, sono corpi (*Körper*) in un senso modificato. Ma per noi tutti, la Terra è terreno e non corpo in senso pieno.<sup>16</sup>

La coscienza di co-umanità, di «*Mitmenschheit*», è l'umanità promossa a «orizzonte dell'umanità e comunità di linguaggio». L'intreccio tra «terra» e «lingua», tra «comunicazione» e «traduzione», e la determinazione del linguaggio come luogo ideale della *co-umanità* diventa ancora più cogente se ne vengono sottolineati i limiti e le discrasie. Ed è proprio ciò che fa Derrida, commentando i già citati passi di Husserl:

La possibilità di un orizzonte di linguaggio universale – mediato o immediato – rischia di incontrare difficoltà e limiti essenziali. Essa presuppone innanzitutto risolto l'arduo problema della possibilità di una «grammatica pura» e di «norme aprioriche» del linguaggio [...]. Essa presuppone poi che «tutto sia nominabile in un senso molto ampio, cioè esprimibile in un linguaggio». «Chiunque può così parlare di tutto ciò che è presente nel mondo circostante della sua umanità come di un essente oggettivo».<sup>17</sup>

La concettualizzazione di Husserl, commenta Derrida, testimonia di una certa fede, da parte del filosofo tedesco, in un linguaggio *universale*, un orizzonte di senso che abbracci la comunicazione assoluta della co-umanità. Tale possibilità si scontra con due difficoltà essenziali: da una parte essa implica la presupposizione di una «grammatica pura», di una assoluta universalità linguistica che non presenti le impurità dialettali delle lingue storiche; dall'altra essa implica la presupposizione di una assoluta *dicibilità* dell'essente, una fede indubbia nella transitività del linguaggio. Non solo: la questione della dicibilità dell'oggetto viene ascritta alla *purezza* di un io/noi assoluto, all'immediatezza di una coscienza redenta da ogni superfetazione. Tale purezza ha la forma di una «originarietà» e di una «naturalità» *pre culturale*, che sta cioè alle spalle di ogni espressione «dialettale» della «cultura»:

16 Cfr., *ivi*, p. 137 e seg.

17 *Ivi*, p. 134.



La coscienza d'essere di fronte alla medesima cosa, oggetto percepito come tale, è la coscienza di un noi puro e pre-culturale. Qui il ritorno ad una precultura non è la regressione verso una primitività culturale, ma la riduzione della cultura, operazione teoretica che è una delle più alte forme della cultura.<sup>18</sup>

Con un gesto che sarà fecondo per tutto il suo itinerario filosofico, Derrida aggiunge le seguenti parole: «Ma la pura natura pre-culturale è già sempre sepolta».<sup>19</sup> Questione sulla quale il dibattito filosofico novecentesco si infiamma, la *cultura* diventa il nome per ciò che *scherma* la possibilità di accedere alla «purezza» della natura, per ciò che genera l'impossibilità di attingere alla *pura cosa*, in virtù del suo inevitabile carattere «secondo», «mediante», interpretativo. La molteplicità delle lingue, il loro reciproco rapporto, la dispersione delle culture e il carattere «secondo» della cultura (carattere «secondo» rispetto alla «prima», «originaria» datità naturale) diventano il terreno di scontro per la determinazione di quel *logos* universale che dovrebbe presiedere al giusto esercizio della filosofia:

In altri termini, per quanto eterogenee siano le strutture essenziali di più lingue o di più culture costituite, la traduzione è di principio un compito sempre possibile: due uomini normali avranno sempre a priori coscienza della loro appartenenza comune ad una sola e medesima umanità, abitando un solo e medesimo mondo.<sup>20</sup>

Appare qui con chiarezza un tema fondamentale: la questione della *traduzione*. Husserl sottolinea come la diversità e la dispersione delle lingue storiche coincidano di fatto con la diversità e la dispersione delle *culture*, e

18 J. Derrida, cit., p. 134. Queste dense righe di Derrida evocano un problema fondamentale: quello dell'*epoché* stessa della *cultura*. Ha certamente ragione Derrida nel segnalare che una delle più alte forme di cultura consiste proprio nell'operazione teorica in base alla quale la cultura può venire ridotta, sospesa. È chiaro che da tale *epoché* dovrebbe risultare, per contrasto, ciò che non è *culturale*, ciò che costituisce il «puro dato» originario «naturale», «pre-culturale», intatto dall'azione pratica e conoscitiva umana. È davvero possibile raggiungere questo sostrato originario pre-culturale, e immaginare una sospensione totale della trasgressione culturale umana, che consenta di accedere al «primo» deietto in ogni «secondo» culturale? Difficile dirlo. Ciò che è interessante notare è che, come scrive Derrida, ogni determinazione della «cultura» include necessariamente la sua sospensione: è solo perché è possibile pensare il *polo opposto* della cultura, che è possibile darle una definizione essenziale. Nessuna nozione di «natura» «pre-culturale», senza che si dia una chiara definizione di *cultura*. Senza la possibilità di una «*epoché*» della *cultura*, nessuna definizione di «cultura» è pensabile.

19 Ivi, p. 135.

20 Ivi, pp. 132-134.

che tale diversità e dispersione può sempre essere redenta attraverso la possibilità della traduzione. La traduzione sembra costituirsi come il *logos* della *Mitmenscheit*, il linguaggio universale che assicura la comune dicibilità dell'essente e la comune compartecipazione (*Mit-teilung*) al medesimo mondo. È chiaro quindi che il termine «cultura», in tale contesto husserliano, marchi una doppia deiezione: al singolare, «cultura» è ciò che scherma la possibilità di attingere alla pura datità naturale; al plurale, le «culture» si costituiscono come la dispersione locale e dialettale di un *logos* comune, di una «*Mit-Sprache*» che sola garantirebbe la comunicazione della *Mit-Menscheit*. Derrida sembra obiettare che né la presunta «purezza» nel nostro accesso alla natura, né l'assoluta universalità di un *logos* a sé trasparente, possono costituire un punto d'appoggio per una riflessione davvero originaria sulla «terra» e sull'oggettività ideale della «geometria». Non solo: è in questo contesto che Derrida evoca la questione della «traducibilità assoluta», che giocherà un ruolo importante nelle sue successive riflessioni:

Tanto più che la traducibilità assoluta sarebbe sospesa a partire dal momento in cui il significato non potesse più essere ricondotto, direttamente o indirettamente, al modello di un essente oggettivo e sensibile. Tutte le dimensioni d'una lingua che sfuggissero a questa traducibilità assoluta resterebbero segnate dalla soggettività empirica di un individuo o di una società. Il modello del linguaggio, per Husserl, è il linguaggio oggettivo della scienza. Un linguaggio poetico le cui significazioni non siano degli oggetti non avrà mai, ai suoi occhi, valore trascendentale.<sup>21</sup>

Se da una parte, quindi, la «traduzione assoluta» sembra essere la verità stessa della comunicazione della *co-umanità*, dall'altra parte la possibilità di un transito trasparente del senso è garantito dall'assoluta oggettività del referente linguistico. Ogni aspetto linguistico che si trovasse estromesso da questa purezza comunicativa, attiverebbe la forclusione della traduzione assoluta, ciò a dire che tali dimensioni si trasformerebbero immediatamente in marche di una soggettività empirica e singolare. Ogni dimensione della lingua che sfuggisse a tale purezza si costituirebbe quindi come una marca *culturale*, come uno *schibboleth* tribale, e per questo preclusa per definizione all'oggettività della scienza. La lingua sarebbe così una *lingua signata*, un linguaggio decaduto da una purezza originaria, che si dà soltanto nella dispersione dei *mores* locali, nelle distinte vigenze territoriali delle diverse culture. Ma Derrida evoca un ulteriore aspetto problematico. L'ideale linguistico cui Husserl guarda è quello del linguaggio oggettivo della

21 Ivi., p. 135.

scienza, dove il problema della referenza sembra non darsi neppure: «Un linguaggio poetico le cui significazioni non siano degli oggetti non avrà mai, ai suoi occhi, valore trascendentale». Qui si tocca un punto assai delicato: così come viene formulata da Derrida, la questione del nesso tra lingua, terra e cultura si riconfigura come una questione del nesso tra *linguaggio* e *lingua poetica*, tra «linguaggio assoluto» e *lingua signata*, tra «lingua della scienza» e «lingua della poesia», tra referenza ed espressione. La lingua poetica, che per Husserl non possiede alcun valore trascendentale, ovvero nessuna possibilità di costituirsi come quella «*Mit-Sprache*» che consente la «*Mit-teilung*» della «*Mit-menschheit*», risulta problematicamente estromessa da una visione del linguaggio tutta schiacciata sulla pura nominazione di *essenti* «oggettivi e sensibili». A ben guardare, la differenza tra *linguaggio* e *lingua poetica* è di fatto una differenza *culturale*: la lingua poetica è «segnata» dalla soggettività empirica di un individuo, di una società, di una cultura, e per questo sembra incapace di ergersi a lingua assoluta. Nella lingua poetica rimane impigliato tutto ciò che la lingua oggettiva della scienza dovrebbe obliterare.

Utilizzando le categorie sopra elaborate, si potrebbe ipotizzare che l'interdizione che colpisce ogni possibile «geologia», ovvero ogni linguaggio che abbassasse la *terra* a mero *oggetto*, potrebbe colpire questa stessa determinazione di «linguaggio scientifico», di questo *logos* che vuole nominare una *gé* oggettiva: la lingua poetica sarebbe così quel linguaggio che facesse suo oggetto proprio quella *terra inoggettivabile*, quel fondo, quel luogo, che non è mai *appropriabile*, per il fatto stesso di non essere una «cosa». Detto in altri termini, la lingua poetica sarebbe allora il linguaggio della «geonomia», ovvero una lingua che anziché obliterare astrattamente ogni aspetto «non scientifico» del dire (ovvero ogni superfetazione «culturale» che cresca su di un presunto strato *puro* del linguaggio), lo abiti consapevolmente, nominando, dal luogo specifico delle sue disseminazioni dialettali, il desiderio di una unità translinguistica, attraverso la matrice ideale della traduzione assoluta. Così intesa, la lingua poetica sembra avere una relazione essenziale con la terra, proprio in quanto fa questione del suo *nomos*, del suo luogo proprio, della sua provenienza territoriale. A ben guardare, si danno *solo* lingue storiche, *solo* lingue poetiche, *solo* lingue «espressive»: è l'ideale di un «linguaggio assoluto», capace di garantire la pura transitività della conoscenza scientifica, che si costituisce come «secondo», come *derivato*. Detto in una formula: esistono *solo* lingue «culturali», esistono *solo* lingue «territoriali». È chiaro che la tensione tra «cultura» e «Cultura», tra «cultura» e «culture», tra dispersione dialettale delle lingue e unità coerente del senso, attraverso tutti i tentativi di pensare una

unità che non cancelli la *molteplicità*: essa articola ogni pensiero che si costituisca come arcipelago del senso, capace di pensare il rapporto originario delle sue terre, isolate e disseminate, in una superiore unità.

Derrida, attento alla semantica equivoca dei grandi monoliti concettuali della metafisica, segnala quanto il problema del *suolo*, della terra «appropriata», dell'appartenenza spirituale, del luogo «originario», sia intrecciata alla questione della *cultura*, e quanto tale questione evochi la possibilità di pensare anche il suo rovescio, la possibilità dello sradicamento culturale:

Dato che il desiderio non può affermarsi se non nell'angoscia di perdere il suolo proprio (*eigentlich*), l'ancoraggio assoluto, la proprietà dell'habitat, il luogo familiare, il genio o lo spirito del luogo, il qui dell'originarietà. Una tale angoscia concerne una serie che si potrebbe intitolare: *Anywhere, Unheimlichkeit, Uncanniness, Homeliness and Homelessness*.<sup>22</sup>

«Patria», «suolo proprio», «terra appropriata dell'habitat», «ancoraggio assoluto», «luogo familiare», «spirito del luogo», il «qui assoluto dell'origine»: tutti termini che nominano le segnature della terra, l'appropriazione del *territorio* da parte del *Geist*, l'atto di *colonizzazione* che passa per il battesimo del *locus*.<sup>23</sup> Commentando brevemente la questione heideggeriana della «*Geworfenheit*», Derrida scrive:

Questa non è una domanda sull'abitare, così come si abita la Terra [*Erde*], un Paese, una nazione, una lingua: qui non c'è nessuna scelta, si è da sempre coinvolti, impigliati e quindi gettati in un mondo che è tanto una lingua quanto un luogo, come anche una Terra.<sup>24</sup>

Non c'è scelta: l'origine non è mai *appropriata* – è sempre differita. Si è da sempre gettati e coinvolti in un mondo, in quell'apertura di senso collocata sulla terra, che è già segnata dallo *spirito*, ovvero si costituisce come

22 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, cit., p. 337. Sulla complessa questione dell'«*Unheimlichkeit*», cfr. anche ivi, pp. 337-340.

23 La questione si può inoltre declinare in questo modo: il carattere «geonomico» della lingua poetica è fondato nel fatto che la lingua poetica nomina qualcosa di non oggettivabile, non perché si riferisce astrattamente all'ineffabile, ma perché nomina il *luogo*, il *sito*, aggiungerà Derrida, la «situazione». Il luogo, in effetti, è ciò che c'è e al tempo stesso non c'è: è lì di fronte, *objectum* puro, aperto alla vista e alla nominazione, ma al tempo stesso non si costituisce in alcun modo come un ente «oggettivo e sensibile». Si potrebbe dire che esso è appunto il *locus*, il *punto*, da cui si apre ogni *col-locazione*. Si tornerà su questa questione del «luogo».

24 Ivi, p. 95.

mondo linguistico, comunità di parlanti, luogo terrestre. Sono già da sempre situato in un luogo, in una situazione, in una *terra signata*. La lingua che mi *appropria*, che stabilisce la mia *origine*, la mia *collocazione*, che nomina la mia *gettatezza*, è sempre una lingua *culturale*, una *lingua signata*.

Tale origine, tuttavia, decide senza scampo dell'identità? La cultura, nome di tale plesso tra «origine», «identità» e «provenienza», si costituisce come uno spazio di senso omogeneo e impermeabile? Si è dunque *prigionieri* di una cultura? Per prolungare le riflessioni di Husserl, ci si può chiedere: la *cultura* è solo il nome di quella superfetazione *seconda* di un'origine più pura? «Cultura» si dà soltanto nella forma di una deiezione concettuale? È ammissibile un uso filosofico della parola *cultura*, se essa nomina soltanto la deiezione dell'origine, il congedo dalla pura datità naturale? Il linguaggio poetico, la lingua della cultura, è solo un linguaggio scientifico deietto? E la redenzione di tale deiezione avviene sotto gli auspici di un linguaggio scientifico ideale e oggettivo? È chiaro che i giusti rilievi di Derrida al testo husserliano vanno sviluppati fuori dai limiti di questa dicotomia. La traducibilità assoluta delle lingue non si incardina né su di una presunta purezza grammaticale originaria, né sulla chiarezza del referente oggettivo: la traduzione assoluta sembra costituirsi piuttosto come il luogo utopico che custodisce le provenienze locali, come un «di più di lingua» che sappia nominare, in un solo gesto, la marca locale, la segnatura culturale, come anche la nostalgia dell'unità assoluta.



## IV. NOMOS

### 1. *Le leggi della terra*

«Il pensiero degli uomini deve nuovamente rivolgersi agli ordinamenti elementari della loro esistenza terrestre. Noi siamo alla ricerca del regno di senso della terra».<sup>1</sup> La formula di Carl Schmitt introduce bene il seguito del percorso: la ricerca di un «regno di senso della *terra*» sembra molto vicina al tentativo di ripensare la questione della *cultura* alla luce della terra e della *vigenza territoriale* dell'agire umano. Il modo dell'abitare umano, nelle sue determinazioni «culturali» e «architettoniche», ha originariamente a che fare con una cura, con un possesso, con una presa stanziale della terra: una *Besetzung*, una *occupatio*, che era in relazione alla preoccupazione del *bauen*. Il progetto del *Nomos der Erde* sembra già da subito intrecciare questi temi, pur tenendo presente che il termine «*Kultur*», presupposto e occultato a un tempo, ricorre di rado nel capolavoro schmittiano. Della sintesi di Schmitt, affidata alla frase seguente, si deve sottolineare che sarà la terra (*Erde*) e non la «terraferma» (*Land*) a costituire il motivo di interesse per il nostro itinerario:<sup>2</sup> «Il discorso verte qui infatti su terraferma e mare libero, occupazioni di terra e occupazioni di mare, ordinamento e localizzazione [*Ordnung und Ortung*]».<sup>3</sup> La coppia paronomasti-

1 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. e postfazione di E. Castrucci, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 15.

2 Sull'oscillazione semantica dei termini tedeschi «*Erde*» e «*Land*», cfr. quanto scrive lo stesso Schmitt, cit., p. 36. «Terra», ovviamente, restituisce in italiano sia *Land* che *Erde*, sovrapponendo, con voce *latina*, due concetti che il tedesco distingue. Nella ricezione schmittiana in Italia, si tende a restituire «*Erde*» con «terra» e «*Land*» con «terraferma». Sul tema della *terra* come *terraferma*, nel suo contrasto essenziale con il mare, si veda C. Schmitt, *Terra e mare*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.

3 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 13. Sulla questione della «*Ortung*» e della sua restituzione in italiano, si legga quanto scrive E. Castrucci, «La ricerca del

ca di *Ordnung* e *Ortung* arricchisce di un ulteriore elemento l'esplorazione del concetto di *cultura*. Sembra iscritto in quest'ultimo un elemento normativo che è ben segnalato da quell'*Ordnung* catturato dal *nomos* greco; ma è l'*Ortung* che allarga maggiormente il senso di «vigenza territoriale» che il termine *cultura* porta con sé. Una delle antinomie fondamentali che agiscono nell'uso prefilosofico del termine *cultura* risiede nel fatto che rimane indeciso il dispositivo che ne consente l'uso al singolare (avviando quindi un processo di comune, universalmente umana, emancipazione dal suo polo dialettico, sia esso la «natura», la «barbarie», la «preistoria», la «non-umanità», l'«animalità»), oppure al plurale (marcando quindi una distribuzione geografica di *mores* e *nomoi* distinti, vigenti in territori separati). Senza volersi soffermare sulla metafora *botanica* utilizzata («*radix*», «radice», «radicale»), Schmitt parla di una «triplice radice» grazie alla quale determinare *il senso della terra*:

In primo luogo la terra fertile serba dentro di sé, nel proprio grembo fecondo, una misura interna. Infatti la fatica e il lavoro, la semina e la coltivazione che l'uomo dedica alla terra fertile vengono ricompensati con giustizia dalla terra mediante la crescita e il raccolto. In secondo luogo il terreno dissodato e coltivato dall'uomo mostra delle linee nette nelle quali si rendono evidenti determinate suddivisioni. [...] È in queste linee che si riconoscono le misure e le regole della coltivazione, in base alle quali si svolge il lavoro dell'uomo sulla terra. In terzo luogo, infine, la terra reca sul proprio saldo suolo recinzioni e delimitazioni, pietre di confine, mura, case e altri edifici. Qui divengono palesi gli ordinamenti e le localizzazioni della convivenza umana.<sup>4</sup>

Le risonanze heideggeriane e sofoclee di questo passo non stupiscono. La scansione schmittiana non può essere più chiara: se si vuole determinare il *nome proprio* della terra, si dovrà riconoscere che nella terra è già in opera una *misura interna*. Il nesso tra *nomos* e *Erde* non si riduce alla vigenza *legalistica* di norme umane, ma riconosce la proporzione interna in base alla quale il lavoro di *cultura*, di *coltivazione*, di affaticamento è corrisposto dalla fertilità della crescita, dall'abbondanza proporzionata del raccolto. Un secondo nesso è riflesso nei segni delle suddivisioni del lavoro di *cultura*. Quest'ultima non consiste in una caotica azione di coltivazione: la cura della terra lascia tracce ben ordinate, distingue, spartisce, ordi-

---

nomos», in C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 433-443. Si tornerà invece sulla questione del rapporto tra la *Ortung* schmittiana e la *Erörterung* heideggeriana, triangolata da alcune essenziali riflessioni di J. Derrida. Vedi *infra*, cap. 9.

4 Ivi, pp. 19 e seg.



na la terra secondo linee di confine, proporzionali al lavoro umano. Secondo il terzo nesso, la terra è il luogo di reciproche *delimitazioni*: il *bauen*, secondo la doppia accezione heideggeriana, riappare qui non lontano da quei sensi indicati. Alla *cura della terra* corrisponde un originario *abitare*, garantito dall'azione edificatrice dell'uomo, dalle tracce architettoniche che custodiscono gli spazi e le rispettive pertinenze. È in questo terzo senso che la terra regge, in un reciproco accordo, l'*Ordnung* e l'*Ortung* delle competenze umane.

Ma Carl Schmitt, pur senza evocare il senso del *colere* latino<sup>5</sup>, ratifica la presenza occulta del verbo, nominando la seconda accezione fondamentale del termine, ovvero *colonizzare*: «I grandi atti primordiali del diritto restano invece localizzazioni legate alla terra. Vale a dire: occupazioni di terra, fondazioni di città e fondazioni di colonie».<sup>6</sup> L'occupazione e la colonizzazione, abbiamo già visto, sono originariamente iscritti nel verbo latino *colere*: sono – in senso stretto – «atti di cultura». Inutile dire quanto sia problematica, da un punto di vista etico e politico, una tale determinazione: ogni volta che si evoca la parola «cultura», si riattivano questi plessi metaforici che risultano vacillanti non solo per la loro millenaria tradizione, ma anche per gli effetti di senso che essi portano con sé.

Che cosa significa esattamente la parola «nomos»? Carl Schmitt fornisce nel suo capolavoro alcune indicazioni che hanno fatto la storia del diritto. Si tenga presente che l'analisi del termine non va guardata su di uno sfondo giurisprudenziale o di semplice erudizione linguistica: la «deteritorializzazione della cultura» passa anche attraverso una critica alla vigenza oggettiva, spazialmente definita e territorialmente determinata, di ciò che costituisce il *proprio* degli esseri umani (le lingue, gli ordinamenti, i *mores*, le «culture», i *nomoi*...). E il nesso tra «nomos» e «terra» – nesso

5 Cacciari ha più volte ricordato come la problematica obliterazione, da parte di Carl Schmitt, della grande questione del diritto imperiale romano possa avvicinare le sue posizioni alla scarsa empatia per la «latinità» da parte di Heidegger. Si può forse dire che la «riscoperta» filosofica della terra da parte di alcuni autori tedeschi del ventesimo secolo corra in parallelo a una cancellazione della dimensione *latina, romana, imperiale, meridionale*. È probabile che, se tale riscoperta non avesse assunto sin da subito dei connotati nazionalistici, e fosse stata declinata in modo almeno *paneuropeo*, la storia dell'Europa degli ultimi cento anni sarebbe forse molto diversa. È lo stesso Cacciari a segnalare quanto la presenza centrale della latinità nell'opera di grandi autori «paneuropei» come Ernst Robert Curtius, Aby Warburg (o Leo Spitzer) avrebbe garantito un utile contrappeso alla chiusura identitaria e nazionalista che quella determinazione della terra ha portato, sin da subito, con sé. Si veda *infra*, cap. seg.

6 Ivi, p. 22.

che può essere chiamato «culturale» – è ribadito ancora una volta dallo stesso Schmitt:

La parola greca che designa la prima misurazione, da cui derivano tutti gli altri criteri di misura; la prima occupazione della terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio; la suddivisione e distribuzione originaria, è *nomos*. Questa parola, intesa nel suo significato originario, legato allo spazio, è quella che meglio si presta a rendere l'idea del processo fondamentale di unificazione di ordinamento e localizzazione.<sup>7</sup>

Misurazione, occupazione della terra, suddivisione, distribuzione originaria: è la determinazione normativa di uno spazio a custodire il senso originario di *nomos*, e questa determinazione istanzia il plesso di *Ordnung* e *Ortung*.<sup>8</sup>

Come quello heideggeriano, il tedesco di Carl Schmitt si muove in intimo colloquio con il greco antico, ratificando quel nesso geofilosofico tra Grecia e Germania foriero di vasti significati storici e filosofici. Il problema della traduzione – che è il problema fondamentale della *geofilosofia*, e forse della filosofia *tout court* – non viene specificatamente evocato nel testo, ma la cura con cui Schmitt saggia e respinge le possibili traduzioni del termine «*nomos*» possiede un sapore tutto faustiano. L'indicazione è chiara: tradurre *nomos* con *Gesetz* è da evitare. «*Gesetz*», in tedesco, «ha un suono sacrale e una forza numinosa»<sup>9</sup>, che oscura l'originario e più immediato senso di «spartizione».<sup>10</sup> «*Nomos*, per contro, viene da *nemein*, una parola che signi-

7 Ivi, p. 54.

8 Discutendo della possibilità di tradurre «*Ordnung*» e «*Ortung*» con «ordinamento» e «orientamento», scrive E. Castrucci: «La soluzione presenta l'indubbio vantaggio di procurare elementi di assonanza con “ordinamento” (che è senz'altro “Ordnung”) e oltre a ciò, più ancora, di rinviare nel suo negativo (“disorientamento”) alla perdita di patria, paese, collegamento con la terra che corrisponde alla fenomenologia del *déracinement*, ricca di svolgimenti significativi, specie nella letteratura politica del primo Novecento europeo. Si ricordi inoltre che in Heidegger il “disorientamento” qualifica il momento che precede la “chiamata” (SuZ § 54) e che alla *Unheimlichkeit* corrisponde una tensione necessaria ad uscire dal *man*, dall'angoscioso anonimato che contiene però già in embrione la praticabilità del progetto (*Entwurf*)» E. Castrucci, «La ricerca del *nomos*», in C. Schmitt, *cit.*, pp. 440-443. Inutile ricordare quanto anche la metafora della «radice» e dello «sradicamento» siano appunto delle metafore, legate a doppio filo all'*archi-metafora* della *cultura*.

9 Ivi, p. 58.

10 Ibid. Cfr. *ibid.*: «E' particolarmente difficile, nella lingua tedesca, chiarire il significato della parola *Gesetz*. Il tedesco attuale è in gran parte lingua di teologi (in quanto lingua della traduzione luterana della Bibbia), e al tempo stesso lingua di tecnici e di artigiani (come già aveva osservato Leibniz). A differenza del france-

fica tanto “dividere” quanto “pascolare” [*Weiden*]]. Utile soffermarsi un momento su questa curiosa assonanza: il nesso tra *nomos* e *cultura* non è astratto, ma trova un suo ulteriore fondamento nel senso di «pascolare».<sup>11</sup>

Il *nomos* è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo, la prima misurazione e divisione del pascolo, vale a dire l'occupazione di terra e l'ordinamento concreto che in essa è contenuto e da essa deriva; nelle parole di Kant: «la legge che ripartisce il mio e il tuo sul territorio».<sup>12</sup>

Come in Heidegger, appaiono in Schmitt degli slittamenti argomentativi che meritano un'attenta riflessione. Come l'«*Erde*» heideggeriana muoveva verso l'«*heimatische Grund*», aprendo un campo di senso piuttosto problematico, perché non immune da una certa chiusura nazionalistica, così il *nomos* schmittiano, nelle sue parole, «rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo» [corsivi miei]. Ora, se l'età contemporanea si può ben definire «babelica» – perché arretrano le zone di omogeneità «linguistica» e «culturale» –, l'appello a «ordinamenti politici

---

se, non è una lingua di giuristi e moralisti». Si ricordi anche che Carl Schmitt, alle pp. 62-64, *cit.*, discute una decisiva occorrenza del termine *nomos* nella greicità, ovvero il celebre frammento sul *nomos basileus* di Pindaro (fr. 169). Schmitt, in linea con la sua decisione di non tradurre *nomos* con «*Gesetz*» («legge», nel senso del «*positum*», del verbo «*setzen*»), censura la traduzione di Hölderlin dell'espressione pindarica, dove il poeta traduce appunto *nomos* con «*Gesetz*» (Schmitt rimanda all'edizione holderliniana a cura di Hellingrath, vol. V, p. 277). Anche Heidegger e il germanista Beda Allemann hanno discusso a loro volta questa problematica traduzione holderliniana. Più recentemente è tornato sulla questione del *nomos basileus* anche G. Agamben, vedi G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1996. Più in generale, sulla questione della «legge», si veda il testo a cura di I. Dionigi, *La legge sovrana*, BUR, Milano 2008 (con interventi di M. Cacciari, L. Canfora, G. Ravasi, G. Zagrebelsky).

- 11 Si noti che i primi versi delle *Georgiche* di Virgilio registrano un uso di *colo* assai vicino a questo senso. Il testo recita: «*Quid faciat laetas segetes, quo sidere terram / vertere, Maecenas, ulmisque adiungere vitis / conveniat, quae cura boum, qui cultus habendo / sit pecori [...]*» («Che cosa renda lieti i campi, sotto che stella rivoltare il suolo, o Mecenate, e legare agli olmi le viti, la cura dei buoi, l'allevamento delle greggi [...]», trad. it di A. Barchiesi, Mondadori, Milano 1980, p. 3). Si noti l'espressione «*cultus [sit habendo] pecori*»: qui «*cultus*» significa chiaramente «pascolare, aver cura del gregge», espressione che tiene insieme il significato di *némein*, di *colere* e di *Weiden*. Si noti ancora la ricorrenza di *segetes*, presente nell'Accio citato da Cicerone; si noti infine l'interessante armonia di «*vertere terram*», che significa «rivoltare il suolo con l'aratro», ma non si dimentichi che «*vertere*», in un suo successivo traslato, significa anche «tradurre».
- 12 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, *cit.*, p. 58.

e sociali» internamente coerenti, i quali dovrebbero altresì costituirsi come il *nomos* di un «popolo» intimamente omogeneo e radicato, suona quantomeno discutibile. Ciò che rende le riflessioni schmittiane così vicine a quelle di Heidegger – e che rende entrambe inseribili a fatica nel paesaggio filosofico contemporaneo – è proprio questo *pathos* della *terra*, questo radicamento in uno spazio originariamente già normato da quei solchi «culturali» che ne spartirebbero le rispettive vigenze. Quel *pathos* del possesso territoriale, chiaro anche nella citazione kantiana, ritorna in questa ulteriore precisazione: «Nomos è la misura che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento».<sup>13</sup>

Il plesso già evocato di *colonizzazione*, *occupazione della terra*, *stanzialità* ritorna nelle successive righe, aggravando la compromissione di tutte queste considerazioni con l'«archimetafora» della «cultura», che – pur non apparendo esplicitamente – articola da dentro l'intero ragionamento:

Nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il *nomos* con cui una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento.<sup>14</sup>

Il campo semantico della «colonia» dovrà essere analizzato più avanti, secondo specifiche linee di lettura. È utile segnalare qui l'interna metafora del «campo di forza» (*Kraffteld*), dove il *Feld* sembra mantenere sia una risonanza magnetica, scientifica, sia una malcelata evocazione agricola. Questa stessa ambivalenza tra il «normativo», lo «scientifico» e l'«agricolo» sembra attraversare anche le seguenti considerazioni di Schmitt, che – pur appartenendo a dibattiti filosofici che forse hanno perso una reale coerenza epistemica nella contemporaneità – mettono in opera alcuni reticoli concettuali assai utili. Contestando ancora una volta la legittimità di tradurre la voce *nomos* con *Gesetz*, Schmitt spende alcune parole sull'incongruenza dell'espressione «leggi naturali» (*Naturgesetzen*), ricordando il prezzo pagato dalla filosofia nel tentare di salvare il pensiero storico dal predominio delle scienze della natura. Lo scotto era costituito proprio dalla possibilità di una comprensione autentica del *nomos* e del *Gesetz*:

Quanto poi alla critica filosofica, da cui ci si poteva attendere un chiarimento, essa ha aggravato ancora di più la confusione. Così filosofi ed epistemologi tedeschi del tardo secolo XIX, capeggiati da Heinrich Rickert e Wilhelm Win-

13 Ivi, p. 59.

14 Ibid.

delband, hanno diviso le scienze in scienze della natura e scienze dello spirito (o della cultura). Era una difesa contro la cieca assolutizzazione del tipo di scientificità proprio delle scienze naturali di allora, ed era quindi, in quanto tentativo di salvare il pensiero storico, un'impresa non priva di significato e di merito. Purtroppo, però, proprio il termine nomos andò a finire, in questo modo, nel campo della pura legge di natura. Wilhelm Windelband non definì infatti come «nomo-tetiche» le scienze dello spirito, della cultura o della storia, bensì quelle naturali. Si manifesta in questo fatto il potere di un processo tipico, non più cosciente della propria situazione esistenziale, cioè il processo di funzionalizzazione del «nomos» alla «legge», nello stile del XIX secolo.<sup>15</sup>

Senza voler entrare nel merito di questa discussione, può essere utile ricordare che tale problema costituisce l'antenato del dibattito novecentesco sulle «due Culture»<sup>16</sup>, «riterritorializzato» questa volta sul campo della lingua inglese. Esso mostra non solo ovvie analogie tra i rispettivi contenuti e

15 Ivi, pp. 61 e seg.

16 Ecco di nuovo la questione di una doppia determinazione della cultura, questa volta inserita in un campo più vicino a problematiche epistemologiche. Sarebbe interessante rileggere quel dibattito sulla differenza tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* (di nuovo lo *spirito*) alla luce della concettualizzazione del *nomos* evocata da Schmitt. Per la questione delle «due culture» si fa ovviamente riferimento al dibattito scatenato dalla conferenza di C. P. Snow ora in Id., *Le due culture*, a cura di L. Geymonat, Feltrinelli, Milano 1970 [la conferenza è stata pronunciata nel 1959]. Se, a un primo sguardo, sia il dibattito epistemologico tedesco tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, sia la sua declinazione nello spazio linguistico inglese nella forma del contrasto tra le due «culture» (ovvero la *cultura* «umanistica» e la *cultura* «scientifica»), sembrano appartenere a un orizzonte filosofico tramontato, a una più attenta analisi ci si accorge che questi contrasti articolano ancora oggi il modo tutt'altro che *pacificato* di intendere il ruolo della filosofia e la sua posizione rispetto sia a una spensierata ermeneutica testuale e linguistica, sia a un riduzionismo estremo tipico delle scienze matematiche della natura. Non è un caso che sia proprio Cacciari ad aprire con queste parole il suo lavoro del 2014: «La differenza che può porsi, all'inizio della filosofia come disciplina specifica, tra *philosophía eis tas praxeis* (secondo l'espressione di Isocrate), rivolta in quanto tale alla considerazione delle diverse forme del fare costituenti-formanti la vita della polis, e filosofia come dialettica delle idee (fino all'ultima e suprema, forse ancora da comprendere nel suo significato [...]: l'Agathon) o filosofia come autentica *enciclopedia delle scienze filosofiche* (idea aristotelica; e non a caso il capitolo dedicato allo Stagirita è il più straordinario delle *Lezioni* hegeliane sulla storia della filosofia) opera una distinzione all'interno di uno spazio comune, non certo una astratta separazione. È l'indagine del nesso, del farsi-uno nella differenza, di teoresi e prassi a costituire il *bíos theoretikós* e averne giustificato il 'primato'. Se riconsideriamo tale nesso nei classici, nulla apparirà meno filosofico e scientifico di quel 'pensiero popolare' intorno alle 'due culture', che contrabbanda, da un lato, la filosofia come esercizio ermeneutico 'infinito' e,

scopi, ma anche una curiosa centralità della nozione di «cultura», che tuttavia, come sempre, viene presa alla lettera, e mai decostruita nei suoi recessi metaforici. Lo stesso Schmitt, con tutta la cautela profusa nel «normare» la traduzione di *nomos*, non vede che la metafora più ingombrante nel ragionamento sopra citato è proprio quella della *cultura*, la quale, come abbiamo già avuto modo di notare, si trova spesso a ridosso di altri monoliti concettuali assai problematici, quali «scienza», «storia» e «spirito».

## 2. *Boschi sacri*

La metafora *terrestre* non attraversa soltanto la sotterranea concettualizzazione della *cultura*, ma riemerge con forza attraverso ulteriori significati «botanici», che lo stesso Schmitt sottolinea:

Quanto all'etimologia di *nomos*, è importante notare con J. Trier che questo termine è esso stesso etimologicamente un «termine di recinzione» [*Zaunwort*]: «Ciò che ogni *nomos* è, lo è all'interno della propria cerchia recintata». *Nomos* significa luogo di dimora, distretto, luogo di pascolo. Il termine *nemus*, di egual radice, può avere anch'esso un significato di culto come lo hanno «selva», «bosco», «foresta» [*Wald, Hain, Forst*].<sup>17</sup>

*Nomos, nemus*: una stessa «radice» linguistica – «riterritorializzata» sulle due lingue antiche e sui rispettivi spazi geografici – sembra articolare una fondamentale parentela semantica.<sup>18</sup> Quanto il *nomos* greco segna la

---

dall'altro, la scienza come determinismo riduzionistico»: M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, pp. 11 e seg.

17 Ivi, p. 65.

18 Un'attenta lettura filologica implicherebbe la chiara differenziazione tra «*nómos*» e «*nomòs*», tra «legge» e «pascolo». Come è noto, lo stesso Schmitt risponde alle obiezioni dei grecisti in una elaborata appendice al *Nomos della terra*, ora pubblicata in italiano come «Appropriazione/divisione/produzione» in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 293-312. (Si tenga presente che il titolo originale suona *Nehmen/Teilen/Weiden*. Si leggano le precauzioni del curatore italiano sulla traduzione di questi termini, ivi, p. 295.) Tuttavia, la parentela tra «*nómos*» e «*nomòs*» appare innegabile, come anche la medesima discendenza dal verbo *némein*. Anche M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 146-149, nota tale questione, in un paragrafo non a caso intitolato «*Un-heimlich*»: «Per fede siamo *paroikoi* in terra, secondo il *Nomos della terra*, e ad un tempo *politai, oikeioi* in noi stessi, nel luogo dell'anima dove Dio chiama. [...] Credo sarebbe arduo sottovalutare l'immenso peso di questa 'dialettica' nel destino di quel non-luogo che è l'Europa. Ogni

«recinzione» di una dimora, un distretto, una pastura, tanto il termine latino *nemus* evoca uno spazio vegetale nel quale la selva, il bosco, acquista- no specifiche risonanze religiose e «culturali». Due ricorrenze virgiliane del termine *nemus* possono aiutare ad ascoltare la valenza originaria del termine. La prima è tratta dall'*Eneide*: verso la fine del settimo libro, il poeta ricorda la morte del «*fortissimus Umbro*», che con l'arte del canto e della lira, attraverso la musica, sapeva ammansire le vipere e curarne il morso venefico. È in un contesto orfico e funebre che viene collocato il verso

*Te nemus Angitiaë, vitrea te Fucinus unda,  
te liquidi flevère lacus.*

Te il bosco di Angizia, te il Fucino dall'onda cristallina,  
te pianserò i limpidi laghi.<sup>19</sup>

Ancora più vicina alle determinazioni che qui si esplorano, l'occorrenza nelle *Georgiche*:

*Est etiam ille labor curandis vitibus alter,  
cui numquam exhausti satis est: namque omne quotannis  
terque quaterque solum scindendum glaebaque versis  
aeternum frangenda bidentibus, omne levandum  
fronde nemus.<sup>20</sup>*

tentativo di rivendicare in ambiti territorialmente determinati, di assoggettare a sovranità terranee, l'esplosiva energia dei *cives futuri* della Cristianità ha prodotto e riprodurrà sempre, finché una sola delle lingue europee sarà parlata, le più violente contraddizioni. Ma il problema è un altro. Che accadrebbe quando ogni sovranità territorialmente definita venisse meno? allorché diventasse realmente impossibile ogni distinzione di *ethos* e di *génos*? Quando tutta la terra sarà davvero *paroikia*, come potrà resistere un altro? [...] E si ricadrebbe nella quintessenza dell'ispirazione *babelica*. Anche i costruttori di Babele erano *paroikoi*; neppure ad essi bastava l'*oikos* terraneo; era la *civitas futura* lì in alto, la loro idea, il fine che ne determinava l'esistenza. In quanto tutti *cives futuri*, tutti parlavano la medesima lingua; ogni pietra delle loro costruzioni fondava il loro stesso sradicamento. [...] L'annullamento di ogni distanza nell'universale *paroikia* comporta quello di ogni distinzione e perciò di ogni idea di amicizia. Se un unico 'pascolo' (*nomòs*) è la Terra, ordinata secondo un'unica legge (*nómos*), la distanza necessaria al dialogo, il fra-tempo necessario all'ascolto, scompaiono». Inutile sottolineare quanto queste parole siano allineate all'asse del presente percorso. Sull'oscillazione semantica di «*nómos*» e «*nomòs*» è ritornato anche G. Semerano, *L'infinito. Un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 262-265.

19 Verg., *Aen.*, VII, vv. 759-760; trad. it. L. Canali, Mondadori, Milano 1985.

20 Verg., *Geor.*, II, 397-401, trad. it. A. Barchiesi, cit., p. 57: «C'è ancora un altro lavoro per la cura della vite, questo, impossibile sempre da esaurire: infatti, tutto il

In questi versi convivono gli aspetti «culturali» della cura della terra – che include anche il curare gli alberi del *nemus* – come anche un afflato cosmico dei ritmi sacri della natura, sottolineato dai faticosi passaggi annuali del lavoro della terra, che deve avvenire *eternamente*. L'aggettivo correlato «*nemoralis*», dal profilo sonoro elegantissimo, non è raro nella poesia latina. A titolo di esempio, si ricordi il celebre passo di Ovidio, dove un certo *nemus* della Gargafia – sacro a «Diana succinta» – è il teatro della tragedia di Atteone:

*Vallis erat piceis et acuta densa cupressu,  
nomine Gargaphie, succinctae sacra Dianae,  
cuius in extremo est antrum nemorale recessu  
arte laboratum nulla.*<sup>21</sup>

Il luogo descritto da Ovidio è popolato di «pecci e di cipressi aguzzi»: quel bosco, il *nemus* sotteso all'aggettivo «*nemoralis*», vibra di una presenza sacra, vibrazione cui i Latini hanno dato il nome di «Diana». *Riterri-*

---

suolo ogni anno e tre e quattro volte dev'essere dissodato, e la zolla eternamente spezzata col rovescio della marra, tutta la piantagione allegerita del suo fogliame». Si noti come Barchiesi sceglie «piantagione» per «*nemus*», costituendo un curioso intreccio semantico con il termine inglese «*plantation*», che viene usato spesso come termine per indicare la «colonia». Si noti un'altra interessante ricorrenza del termine «cultura» nello stesso contesto *agricolo* e di cura della vegetazione. Dopo aver narrato la cura della vite (secondo una determinazione del «*bauen*» già evocata da Heidegger), Virgilio così passa alla cura dell'olivo: «*Contra non ulla est oleis cultura*», *ivi*, v. 420.

- 21 Si dà qui la classica traduzione di P. Bernardini Marzolla: «C'era una valle tutta coperta di picee e di aguzzi cipressi, chiamata Gargafia, sacra a Diana dalle vesti succinte. In fondo a essa, nel più folto del bosco, c'era una grotta, perfetta, ma non per arte umana», Ovidio, *Metamorfosi*, trad. it. P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1994, pp. 99-101. Una riflessione sulle possibili traduzioni dell'aggettivo «*nemoralis*» si trovano anche in A. Berman a proposito di Virgilio, e della traduzione francese dell'*Eneide* elaborata da P. Klossowski. Lo stesso Antoine Berman segnala l'interessante traduzione di Klossowski dell'aggettivo «*nemorosus*» (A. Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo della lontananza*, trad. it. G. Giometti, Quodlibet, Macerata 2003, p. 111): per restituire in francese il verso virgiliano «*Iam medio apparet fluctu nemorosa Zacynthos*», Verg., *Aen.*, III, v. 270 [«Già appare in mezzo ai flutti la boscosa Zacinto», trad. it. L. Canali, cit.], lo scrittore francese sintetizza un inedito aggettivo «*némoreuse*». Si noti anche che «*nemorosa Zacynthos*» è una esatta traduzione da Omero («ὄλησσα Ζάκυνθος», Hom., *Il.*, IX, v. 24). A. Berman parla a questo proposito, commentando la traduzione virgiliana di Klossowski, di una «latinizzazione» del francese. Ecco quindi un altro esempio di aggettivo tratto dalla voce «*nemus, nemoris*», morfologicamente distinto ma semanticamente imparentato all'esempio ovidiano.



*torializzata*, quella stessa vibrazione sembra abitare la parola tedesca «*Wald*», parola evocata ancora dal passo di Carl Schmitt. La questione della *cultura*, si è visto, non è estranea a queste geografie a un tempo *botaniche* e *linguistiche*: la dislocazione geografica di quelle specie arboree nominate da Ovidio sarà utile alle future analisi dei corrispondenti passi hölderliniani.

Ma se l'etimologia della parola «cultura» registra l'innocente cura del campo e del bosco, la pastura e l'atto dell'abitare, essa registra anche tutti i valori legati alla «colonia» e alla «colonizzazione». Collegato alla questione della cultura, ogni atto di colonizzazione implica una *occupatio*<sup>22</sup>, una presa di possesso della terra in vista di una non meglio specificata attività del *colere*. Ma *nomos*, Schmitt lo chiarisce ovunque nel suo testo, presiede in senso lato all'*occupazione* quanto alla *spartizione*, alla *divisione* della terra (*némein*): «L'espressione *divisione di terra* è stata certamente influenzata dalla traduzione luterana della Bibbia, che parla di *presa* e di *divisione* della terra (Mosè, 4, 34: *divisione secondo la sorte tra singole tribù*)».<sup>23</sup> La questione della *cultura* è tutta raccolta nel problema di stabilire questo nesso tra la divisione territoriale della cultura, la sua declinazione al plurale, la vigenza terrestre delle sue determinazioni, e il processo secondo il quale la cultura debba intendersi come un innalzamento «spirituale» che supera, ma implica, la sua compromissione con la *terra*.

L'elemento «colonizzatore» è certamente quello più problematico tra quelli in opera nel concetto di cultura. La tensione tra il polo normativo e quello culturale entra nella sua fase culminante proprio quando si riflette sulla questione della *colonia* e della *colonizzazione*: «l'intera storia coloniale non è che una storia di processi di fondazione determinati spazialmente, nei quali ordinamento e localizzazione sono tra loro connessi».<sup>24</sup> La colonizzazione, intesa qui nel senso più vasto e non solo nelle specifiche determinazioni in cui si è storicamente incarnata, implica non solo l'atto di presa di possesso della terra, ma anche una più vasta opera «culturale»: la colonizzazione così intesa sembra originariamente compromessa con una sorta di movimento geografico di forze «spirituali», che si dislocano e si «riterritorializzano», secondo mappe e direttrici di crescente complessità.

22 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 142. Sugli specifici esempi storici del nesso tra occupazione e colonizzazione, si vedano le pp. 79-159. Per la discussione giuridica sull'occupazione di terre coloniali in Africa (1870-1900), si vedano soprattutto le pp. 269-275.

23 Ivi, p. 74. Per i lettori italiani, la citazione biblica è ovviamente in Es.

24 Ibid.

Ogni utilizzo filosoficamente accorto della parola *cultura* dovrebbe implicare la consapevolezza di tale rete di rimandi: vi è «cultura» quando vi è ri-determinazione dei luoghi, della vigenza locale dei *mores*, dei transiti «spirituali», delle «*traslationes*», sia nel senso del «trasferimento» sia nel senso della «traduzione». Se si volesse compendiare in una formula il percorso fin qui coperto, si potrebbe dire così: *una teoria della cultura implica l'elaborazione del nesso tra una filosofia della traduzione e una geo-filosofia*.

Publicato nel 1950, il *Nomos della terra* registra un fatto filosofico e politico epocale: l'Europa, da quel momento, non costituisce più il «centro sacrale della terra»<sup>25</sup>, l'«*omphalòs*» di ogni istituzione culturale e giurisprudenziale vigente sul pianeta. Restituata alla sua metafora originaria, l'Europa, orfana di un *nomos* storicamente cogente, torna ad essere un semplice spazio di terra, con le sue montagne e le sue case, i suoi laghi e le sue foreste, nominata da coloro che la «abitano» – ovvero dai suoi «coloni» – attraverso un nome mitologico. Europa, la fanciulla rapita dal Padre della Terra<sup>26</sup> in veste di candido toro, è portata, attraverso il mare, attraverso il *pélagos*, da Est verso Ovest, dalla luce dell'Oriente alle tenebre dell'Occidente, in quell'Occidente dove troverà la sua verità e la sua fine:

Il nuovo Ovest avanzava la pretesa di essere il vero Ovest, il vero Occidente, la vera Europa. Il nuovo Ovest, l'America, voleva sradicare l'Europa, che fino ad allora aveva rappresentato l'Ovest, dalla sua collocazione storico-spirituale, voleva rimuoverla dalla sua posizione di centro del mondo. L'Occidente, con tutto quello che il concetto implica sul piano morale, civile e politico, non venne eliminato o annientato, e neppure detronizzato, ma soltanto spostato. Il diritto internazionale cessava di avere il suo baricentro nella vecchia Europa. Il centro della civiltà scivolava a ovest, verso l'America. La vecchia Europa, come pure la vecchia Asia e l'Africa, diventava passato.<sup>27</sup>

Questo spostamento, questa *riterritorializzazione* dello «spirito europeo» sulla *novissima terra* del continente americano costituiva già a metà del secolo scorso un motivo di grande interesse geopolitico. Ma Carl Sch-

25 Cfr. *ivi*, pp. 82 e seg., e 380 e seg.

26 L'espressione, come noto, è di Hölderlin. Nella sua traduzione dell'*Antigone* sofoclea, Hölderlin appone al nome Zeus l'espressione «*Vater der Erde*», che non trova ovviamente riscontro nel testo greco, ma contiene tutta la forza poetica dell'immaginazione hölderliniana. Cfr. Sofocle, *Antigone*, nella traduzione di F. Hölderlin, versione italiana di G. Lombardo Radice, Serie trilingue a cura di V. Magrelli, Einaudi, Torino 1996, v. 2, p. 5.

27 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 381.

mitt, più precisamente, evoca la necessità di una «*geografia dello spirito*» per comprendere i *transiti*, le *traduzioni*, le *occupazioni*, le *riterritorializzazioni*, che sembrano i veri attori della geopolitica planetaria contemporanea:

Il continente americano era ora, in rapporto al sorgere di un nuovo spazio est-asiatico, messo nella condizione di un continente orientale, e questo avveniva un secolo dopo che la vecchia Europa era stata sospinta dall'ascesa storica dell'America nell'ambito dell'emisfero orientale. Per una *geografia dello spirito* questo spostamento di prospettiva rappresenta un tema di grandissimo interesse.<sup>28</sup>

Che cos'è *nella sua essenza* questo «spirito» che si muove attraverso le terre, che colonizza i territori, che nomina e abita le contrade? *Cultura, lingua, mos, nomos* sono i tanti titoli che sono stati dati a questa enigmatica figura filosofica, tanto esplorata nella sua dimensione «mentale», e meno esplorata nella *vigenza territoriale* delle sue figure specifiche. Una rapida notazione di Carl Schmitt, che sembra avere poco a che fare con l'analisi etimologica del *nomos*, apre invece una nuova e decisiva prospettiva di senso: la questione della *musica*. «È certamente significativo il fatto che il *nomos* possa indicare anche una serie tonale, dunque un ordinamento musicale».<sup>29</sup> Se *nomos* contiene già al suo interno e nella sua determinazione originaria una nozione *musicale* – la *divisione* delle altezze e le loro *reciproche relazioni armoniche* – anche le più vaste concettualizzazioni della *cultura*, della *lingua*, del *tempo*, della *storia*, della *legge* (in una parola: dello «spirito»), possono trarre dalla musica inedite possibilità di sviluppo. Ed è anche *questo* che qui si tenta.

---

28 Ivi, p. 384.

29 Ivi, p. 60.



## V. ARCIPELAGHI

### 1. *Iustissima Tellus*

Il nesso tra *nomos* e *nemus*, già segnalato da Carl Schmitt, non consiste soltanto in una vicinanza etimologica: qualcosa di più profondo ed essenziale unisce questo *Urgesetz* al bosco sacro. A questo *pathos* religioso sembra riferirsi Cacciari, commentando alcune pagine del *Nomos della terra*: «Sradicato da tale contesto mitico-religioso, il *Nomos* non può che apparire alla fine artificio dell'uomo, un prodotto della sua esperienza, multiversa, sì, ma ingannevole». <sup>1</sup> Cacciari, usando la metafora del «radicamento» e dello «sradicamento» – ancora immagini della *terra* –, non segue alla lettera il dettato di Schmitt: se il «*nomos*» viene *sradicato* dal suo *terreno* divino, esso diventa artificiale, diventa pura contesa umana. Se il lavoro etimologico del giurista tedesco è tutto volto a comprimere il suono sacrale della parola «*Gesetz*», e a restituire alla voce «*nomos*» quell'originario e più elementare valore di «spartizione» e di «vigenza normativa territoriale» (così si può intendere la coppia *Ortung* e *Ordnung*), il filosofo italiano tenta di restituire al *nomos* quel legame essenziale con il *culto* e con l'elemento religioso – vicino al *nomos* sacrale e sovrano del frammento pindarico –, legame mediato di certo da alcune letture hölderliniane.

Se le traduzioni pindariche e sofoclee mostrano un Hölderlin già attivamente prossimo a questi problemi <sup>2</sup>, anche i suoi grandi testi elegiaci e inodici sembrano carichi di tale *pathos* religioso. Cacciari, che intitola con nome hölderliniano il secondo pannello del suo dittico «geofilosofico» <sup>3</sup>,

- 
- 1 M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2008 [1994], p. 111.
  - 2 Sulle traduzioni dal greco di Hölderlin, si veda il classico studio di F. Beißner, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, Metzler, Stuttgart 1961.
  - 3 M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 2005 [1997], che segue appunto di pochi anni *Geofilosofia dell'Europa*. Si fa qui riferimento all'imponente componimento di F. Hölderlin, *L'arcipelago*, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, ed. tradotta e commentata a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, pp. 264-283. D'ò-

recepisce quell'elemento «*heilig*» che attraversa le determinazioni del *nemus*, come appare nei componimenti del poeta. La Grecia è «*nemorosa*» così come lo è la «terra dei Germani», la «dolce Svevia»: uno stesso bosco sacro sembra aver *colonizzato* entrambe le terre. I termini che Schmitt aveva segnalato come correlati al *nemus/nomos* («*Wald*», «*Hain*», «*Forst*») appaiono nei versi di Hölderlin pieni di quello stesso spirito sacrale: abitati dal «*Geist*», quegli alberi sono imbevuti di spirito divino, ebbri e grondanti di pioggia – tempeste che ricordano più le tempeste nordiche che gli acquazzoni ellenici.<sup>4</sup> «I devoti cercavano invano i boschi sacrali»:

*Denn es fragen umsonst nach ihren Hainen die Frommen,*

Perché invano cercano i loro boschetti i devoti.<sup>5</sup>

e, quegli Antichi «come uccelli in migrazione, passavano di monte in monte con il Canto, Principi della selva»:

*So indessen wohnen sie nun, wie die Freien, die Alten,  
Die, der Stärke gewiß und dem kommenden Tage vertrauend,  
Wandernden Vögeln gleich, mit Gesange von Berge zu Berg' einst  
Zogen, die Fürsten des Forsts und des weitumirrenden Stromes.*

Così vivono intanto, come quei liberi che anticamente,  
Certi della forza e fiduciosi dei giorni futuri,  
Simili a uccelli che migrano, di monte in monte cantando  
Si spostavano, principi della foresta e dell'ampia corsa del fiume.<sup>6</sup>

L'«*Hain*» è «*selig*», come in «*aus dem seligen Hain*», «sereno» perché «benedetto» dall'Alto; oppure «profetico» come in Dodona: «*die propheti-*

ra in poi si farà riferimento ai testi poetici holderliniani secondo la versione Reitani (senza quindi rimandare all'edizione tedesca). Ove necessario, si ricorrerà, per un'utile triangolazione traduttiva, anche alla versione di E. Mandruzzato.

4 F. Hölderlin, *L'arcipelago*, cit., v. 46, p. 266. Qui i «*Wälder*» sono «*gewittertrunkener*», «le selve ebbre di tempesta», traduce Mandruzzato, «che oscillano e scrosciano» [«*rauschen und wogen*»]. La voce del popolo [«*die Stimme des Volks*»] – su cui si sofferma Cacciari – «crosciava» [«*rauschte*»] «*stürmischbewegte*» [«nella tempesta»], sintetizza Mandruzzato, ma più esattamente «con moto, con spasmo di tempesta». I musicisti sentono un'eco delle agogiche mahleriane in queste parole. Cfr. F. Hölderlin, *Le liriche*, a c. di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, p. 543. Sull'espressione «*Stimme des Volks*», vedi anche il componimento omonimo in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., pp. 258-263.

5 F. Hölderlin, *L'arcipelago*, cit., v. 146, p. 274.

6 Ivi, vv. 164-168, p. 274.

*schen Haine Dodonas*». Nel distico seguente, una precisa valenza musicale si coniuga alla determinazione sacrale del bosco:

*Aber länger nicht mehr! schon hör' ich ferne des Festtags  
Chorgesang auf grünem Gebirg' und das Echo der Haine.*

Ma non più a lungo! già odo lontano il coro  
Del giorno di festa sulla verde montagna e l'eco dei boschi.<sup>7</sup>

Il *nemus* sembra consacrato a una Diana invisibile, tutta raccolta sotto l'egida di una valenza religiosa del *nomos*, e resa manifesta soltanto da una vibrazione musicale, da un'ombra di suono. La perdita della radice sacrale condanna il *nomos* a mera spartizione di interessi umani: «Lo sradicamento del Nomos riguarda perciò essenzialmente la perdita della sua radice divina».<sup>8</sup> Come si può notare, il programma di una «deteritorializzazione della cultura» si imbatte continuamente in metafore botaniche e terrestri: la radice, il radicamento, la terra, il *nemus*, il bosco. In un passo ulteriore, in cui Cacciari espande alcune considerazioni schmittiane, appare anche l'immagine dell'*albero*:

Il radicamento del Nomos nello spazio della polis (*nomos poleos*: i due termini si accompagnano, per così dire, «ritualmente»), e la sua effettiva validità in questi limiti, non appare originariamente che come effetto del suo essere immagine del Nomos divino [...]. I molti *nomoi* dell'uomo non garantirebbero di per sé alcun ordine – e alcuna *Ortung* –, se non derivassero dal Nomos divino. La loro vera radice è perciò quella che li collega alla cosmica Dike. *Arbor inversa*.<sup>9</sup>

Dotata di una lunga tradizione, l'immagine dell'*arbor inversa* può funzionare qui come simbolo di una possibile «deteritorializzazione»: le radici dell'albero, questa volta, stanno in cielo – affondano i loro «rami inversi» nel terreno *etereo* del cielo. Ma non basta. Nuova velata apparizione della «cultura», nello stesso contesto ricorre l'immagine della *terra* e del suo *culto*. Segnalando nella *Civitas Dei* agostiniana uno snodo fondamentale nella tradizione teologico-politica dell'Occidente, Cacciari riprende il nesso tra *nomos* e *terra* come era tacitamente evocato dai versi virgiliani, e

7 «No, non più a lungo. Io odo lontano già il coro / della festa, tra verdi monti, e l'eco dei boschi sacrali», F. Hölderlin, *Le Liriche*, a cura di E. Mandruzzato, cit., pp. 553-555.

8 M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 112.

9 Ivi, p. 110.

con una torsione tutta raccolta sotto la questione del *colere*, attribuisce ad Agostino una prima «deteritorializzazione», uno scardinamento della legittimità culturale/culturale della Terra:

Esemplare di questa formidabile vis dissacratoria agostiniana è proprio il suo attacco al culto della Terra, di quella *iustissima tellus* virgiliana dove il Nomos aveva radice; perché considerarla una dea? «An quia fecunda est»? Ma, allora, è meglio dire che sono dèi gli uomini, «qui eam fecundiozem faciunt excolendo». La terra non si adora che *arandola*.<sup>10</sup>

Inutile segnalare quanto importante sia qui la nuova apparizione del verbo latino. *Colere, ex-colere, ex-colendo* funzionano qui come atti «culturali» tutti volti a restituire la lettera del verbo *coltivare, arare*, liquidando il significato culturale di «adorazione sacrale». La *iustissima tellus* virgiliana che, secondo il suggerimento di Schmitt, è già abitata da un *nomos* perché produce le messi secondo la misura del lavoro umano, viene qui neutralizzata dall'intervento agostiniano, tutto piegato a un'opera di desacralizzazione della natura.<sup>11</sup> Ma Cacciari, in questo passo, ascolta anche la già citata *terra*, la *Gé*, dello stasimo sofocleo: anche lì la terra «infaticabile» è il luogo della coltivazione, del *labor improbus* dei mortali, dell'istituzione del Mondo nel suolo della Terra – per usare le categorie heideggeriane –, il tutto sotto la vigenza della nozione di «cultura»:

Ciò che a Sofocle appariva come il meraviglioso-tremendo dell'uomo, la *stásis* del suo mondo con la madre Terra, cessa di essere anche degno di interrogazione. Ma il nodo non è stato risolto come quello di Gordio da parte dell'impaziente allievo di Aristotele: fra la tragedia sofoclea e la «soluzione» agostiniana corrono i secoli dello sradicamento tardo-antico, ellenistico del Nomos, dell'illuminismo giuridico romano, del formarsi dell'idea universale di Imperium.<sup>12</sup>

Cacciari nota come la nozione di *Imperium* e i diametri europei del diritto romano sono poco presenti nel *Nomos della terra*, forse segno dello

10 Ivi, p. 116.

11 Non è escluso che l'opera holderliniana vada letta anche nella chiave di una *risacralizzazione* della natura, di una ripoeticizzazione dell'abitare dell'uomo in uno spazio naturale *riconsacrato*. Il tentativo di «riterritorializzare» la Grecia sulla Terra dei Germani corre in parallelo al tentativo di riconsacrare la natura secondo quello *spirito poetico* in opera nella Saga originaria, nei poeti dello «*stiften*»: Omero, Pindaro, Sofocle. La «riterritorializzazione» non è soltanto un'opera di *traduzione*: la include, ma non coincide con essa.

12 Ivi, p. 116



scarso riguardo di Carl Schmitt per l'elemento «*welsch*», uno scarso riguardo che corre in parallelo a quello mostrato da Heidegger. Qui ancora, e non a caso, i secoli alessandrini, ellenistici e tardo-antichi vengono raccolti sotto la vasta determinazione di uno «sradicamento», di un ripensamento dell'azione dei mortali sulla terra, di un nuovo nesso tra il *Nomos* e la *Erde*. Ma il ripensamento del luogo e dell'azione dei mortali sulla terra è un compito infinito, e deve necessariamente essere triangolato con la questione «culturale»: il nesso tra l'uomo e la terra, tra i suoi ordinamenti normativi e le localizzazioni, tra l'azione umana e la specificità linguistica e geografica nella quale si raccoglie, è ciò che chiamiamo «cultura». La *cultura* è innanzitutto lo stabilirsi di questi plessi fondamentali, del rapporto tra il singolo e la totalità, tra la determinazione locale dell'esperienza singolare e i più vasti diametri dell'universale, la relazione tra la lingua territoriale e i transiti *deterritorializzati* delle traduzioni. Confrontarsi con la nozione di cultura non può che passare da questa decostruzione dei suoi nessi con la terra, per misurare in che modo i mortali, di volta in volta, storicamente, secondo le «*Ordnungen*» e le «*Ortungen*» delle epoche linguistiche e «culturali», hanno pensato il loro soggiorno sulla terra, il loro abitare il tempo e lo spazio, le diverse lingue e i reciproci *nomoi*. Si tratta di una vera e propria *etica*, una riflessione sulla «dimora» e sul «soggiornare», un'architettura della *lingua* e dello *spirito* attraverso la quale gli esseri umani si determinano nelle coordinate generalissime del loro «essere-sulla-terra» e del loro «essere-nel-mondo».

Evocando tra le righe un passo della *Lettera sull'umanismo* di Heidegger, Cacciari mette in relazione l'*ethos* e il soggiornare, il *nomos* e l'*Ortung* dell'abitare umano: «*Ethos* indica il soggiornare, la duratura forma della dimora; *Nomos* gli è direttamente connesso, poiché *némein* vuol dire anche *abitare* (non soltanto afferrare-spartire la terra, ma *saperla* abitare)». <sup>13</sup> Queste parole, non a caso contemporanee alle riflessioni di Derrida sull'architettura e sull'abitare, espandono ulteriormente il senso di «*nomos*», andando ancora più lontano di quanto aveva indicato Schmitt nella direzione di una rideterminazione della «cultura». «*Nomos*» – lo si è già visto – non presiede solo alla *divisione* e alla *spartizione* (Cacciari, come Schmitt, ascolta l'assonanza di «*némein*» e di «*nehmen*»: «prendere», «afferrare»), ma presiede anche all'*abitare*, al *bauen* che già Heidegger aveva intravisto come mediatore concettuale fra i due sensi del *prendersi cura della terra* e del *costruire un soggiorno sulla terra*. In una nota di *Geofilosofia dell'Europa*, Cacciari segnala esplicitamente la necessità di istituire una relazione

13 Ivi, p. 111.

tra l'elaborazione del «nomos» schmittiano e l'«abitare» heideggeriano: «Sarebbe interessante un confronto tra il Nomos schmittiano e l'idea dell'abitare, del *wohnen*, in Heidegger». <sup>14</sup> Qui Cacciari incoraggia questa prospettiva di ricerca, senza tuttavia, in quel testo, espandere il problema: non si tratta solo di determinare il nesso tra i due «soggiorni», la vigenza locale dell'«*Ordnung*» e il «*wohnen* terrestre» di Heidegger. È probabile però che questo nesso sia leggibile soltanto a partire del loro vertice comune, ovvero dall'idea del *colere*, dall'idea di *cultura*.

Lo scrosciare delle piogge nel canto di Hölderlin non è la solitaria apparizione di un nuovo elemento, ovvero dell'acqua: l'*arcipelago* è innanzitutto il luogo del nesso tra terraferma e *mare*, tra *Land* und *Meer*, tra disseminazione di terre «rare» e il movimento del *pelago*. L'«arci-pelago» è «il Mare per eccellenza, l'*archi-pélagos*, la verità del Mare...» <sup>15</sup>, curioso slittamento semantico dall'idea di una vastità di isole disseminate sul «marin suolo» a essenza pura del «mare», a distesa delle acque. Rimanendo vicini alla lettera del poeta, si possono ratificare le parole di Cacciari, che legge così lo sguardo di Hölderlin sulla Grecia: «quando si stacca, a fatica, dalla Grande Terra, dall'*apeiron*, dall'illimito della Terra di Asia, lo sguardo di Hölderlin non coglie l'immagine della nervosa, frastagliata, aspra penisola. È l'Arcipelago che vede». <sup>16</sup> Il mare non è soltanto *pontos*, «ponte» <sup>17</sup>, ma è l'agitazione stessa delle acque, ed è soltanto la Grecia che sembra aver pensato – proprio come Hölderlin aveva intuito – il nesso tra mare e città, tra *pelagos* e *polis*:

L'agitazione del Mare (*sálos*) è immanente alle città dell'Arcipelago; il Mare non si arresta alle loro rive, ma risuona nelle voci dell'agorà. È ancora Hölderlin a cantarlo: Terra materna e Nume dell'onda sono qui inseparabili proprio nel loro instancabile confluire. <sup>18</sup>

Ma allora, come esplorare il mare e le sue terre, come mappare le sue «colonie»? Quando Ulisse «compie il suo viaggio, il destino, la *destinazione*, dell'Archi-pelago si intuisce a fatica». Proprio all'inizio dell'*Odissea*, in un passo su cui anche Carl Schmitt ha attirato l'attenzione, Ulisse – così

14 Ibid.

15 M. Cacciari, *L'arcipelago*, cit., p. 16. Si veda anche il già citato C. Schmitt, *Terra e mare*, cit.

16 Ibid.

17 Ivi, p. 14.

18 Ibid.

prosegue Cacciari – «si imbatte nel molteplice».<sup>19</sup> La verità dell'arcipelago è la sua disseminazione, è la molteplicità delle sue terre: «*Histor* non è soltanto colui che scopre e narra i multiformi aspetti dell'Arcipelago, i caratteri delle sue diverse città», i suoi *mores* locali e le sue «culture», i *nomoi* delle rispettive «terre»: l'*histor* dovrà tentare di articolare quel *logos* comune che dice la molteplicità delle «culture» sapendo il senso originario della «cultura», aspirando a un *logos* che possa collegare il molteplice in un *sensu* unitario. Vi è *cultura* (e, come vedremo, vi è *spirito*) là dove vi è aspirazione all'unità e alla totalità:

L'*histor* sarà chi è capace di indagare dei molti il *logos* comune. Esiste un *logos* delle tante isole che incontro? Delle tante voci che scrosciano dall'agorà? Quale elemento fa di quelle isole un Arcipelago, di queste voci una polis? Esiste un *ethos* dei molti, e cioè una loro *sedes* comune, dove essi abbiano insieme dimora, dove insieme soggiornino? Esiste qualcosa di «superiore», *ariston*, rispetto al darsi dei molti in quanto molti, all'immediato apparire del molteplice?<sup>20</sup>

Si tratta innanzitutto di pensare questo *logos comune*: *si dà*, in generale, tale *logos* comune? Quale forma può avere, e quale forma potrà assumere in futuro? A quale *dire* potrà essere ricondotto, a quale *lingua* potrà assomigliare, a quale più-di-lingua potrà essere ricondotto? Quelle voci ormai «babeliche», riferentesi a lingue e culture diverse, che scrosciano *stürmisch* sia come flutti marini, sia come piovaski montani, quella «confusione» delle lingue che sale dall'Agorà di Hölderlin, potranno trovare uno *ξυνόν*, un *comune*, che ne redima l'irriducibile distinzione? Quell'*ethos* che già si evocava, secondo l'interpretazione heideggeriana di Eraclito, diventa qui in Cacciari una domanda su di una *sedes* comune – una comune dimora, un soggiorno condiviso – che così intimamente univa il *nomos* della terra al *bauen/wohnen* heideggeriani. Quale sarà allora la determinazione della cultura che può farsi carico di tali nessi? Cacciari asseconda l'idea che questa determinazione della cultura non possa che essere abitata da uno slancio verso un «*ariston*», un «etere» superiore, dal cui vertice possa essere pensato il mero darsi dei molti.

---

19 Ibid.

20 Ivi, pp. 17-18.

## 2. Verso una geofilosofia

Il discorso di Cacciari, pur partendo da premesse varie e lontane, è raccolto attorno al tema «Europa», al tentativo cioè di pensare una *comunione* europea che non sia soltanto distribuzione territoriale di diversità, ma anche *logos comune*, spazio geografico che garantisca il transito di un senso condiviso. La *cultura*, secondo queste determinazioni, dovrebbe immaginarsi come uno spazio di senso, nel quale le geografie territoriali vengano trascese in una più alta *geofilosofia*, nel quale la vigenza locale delle lingue venga trascesa nel comune e asintotico sforzo delle reciproche traduzioni, e in cui, forse, venga demandata alla *musica* la necessità di ripensare le problematiche disseminazioni di tali «geografie», di tali «lingue», di tali «culture». Questo «più-di-logos» potrebbe aiutare a ripensare l'«essenza» e il «metodo» dell'Europa, ancora dominato da un lessico metafisico che essa cerca di trascendere, senza poterne, al tempo stesso, fare a meno:

Essenziale al 'metodo' d'Europa è l'apparire dell'essenza. Il manifestarsi (e perciò il molteplice) è essenziale all'essenza. Il molteplice andrà perciò 'salvato' – ma per 'salvarlo' è necessario comprenderlo e predicarlo. E intanto il molteplice potrà essere *detto*, in quanto manifesta un logos. Logos implica il rapporto, la relazione: tra soggetto e oggetto, tra uno e molti. Implica perciò un calcolo. Esclude ogni immediatezza rivelativa. La cosa non ha nome se non perché vista, compresa in uno sguardo, teorizzata appunto. Ma teorizzarla è porla in relazione, coglierne le differenze specifiche, indagare a quali 'insiemi' appartenga.<sup>21</sup>

Sembra esservi un 'metodo', una *ōdós* privilegiata per il percorso del destino europeo: essenziale a questo destino e a questo metodo è il fatto che l'ente appaia, sia fenomeno, e nel suo essere fenomeno sia già figura visibile di una essenza. Il fenomeno non è mai singolare: se si dà «fenomeno» si danno «fenomeni», perché il fenomeno – così suggerisce Cacciari, forte di una lunga tradizione metafisica – è essenzialmente *molteplice*. «Salvare i fenomeni», in questo senso, significa redimerli attraverso un gesto conoscitivo che ne custodisca – e al tempo stesso trascenda – la molteplicità, la dispersione: tale salvataggio passa attraverso il *logos*, attraverso il predicare e comprendere tale molteplicità. Il molteplice sembra *dicibile*, sembra in qualche modo compossibile al *logos*, perché permeato da un ordine che il *logos* umano *dice* (che altro è la metafisica, se non questa *fede* nel nesso tra parola e mondo, questa *pistis*, questo *credito* che assicuriamo al *logos* e alla «logicità» del mondo, questo plesso tra dicente e dicibile, tra *logos* e ordine

21 Ibid.

«logico» del fenomeno?). Ma *logos* non è mai un puro ritratto discorsivo dell'essente, uno specchio logico del molteplice: nel *logos* vi è già in gioco il suo stesso collegamento tra il sé e il fuori-di-sé, tra parola e mondo. «Logos implica il rapporto, la relazione: tra soggetto e oggetto, tra uno e molti». <sup>22</sup> «Teorizzare» l'ente non significa altro che pensare il collegamento tra uno e molti: tra le altre cose, la filosofia incarna questo amore per la totalità, dà voce al desiderio di ricondurre i molti dispersi – i quali già per essere molti e distinti rimandano a una unità – a quell'unità, a quella totalità che è già da sempre articolata secondo la figura dell'arcipelago.

Arcipelago: dispersione di terre nel pelago dell'ignoto che fa cenno a una totalità, a una patria, a quel Nome che non si dà mai al singolare. Il *logos* non si dà: si danno molti *logoi*, si danno arcipelaghi di senso, in viaggio verso la redenzione della loro molteplicità in una figura che li indichi come dialetti di una più pura lingua (il *dia-logo* è già inscritto nel *dia-let-to*). Il paragrafo prosegue con le righe seguenti, che mettono direttamente in relazione la questione del *logos* e la figura dell'arcipelago:

*Logoi* saranno perciò le parole dell'Arcipelago, *logos* il suo discorso. E da tutti i viaggi nell'Arcipelago (per raccogliere, connettere, trascogliere: sempre il senso di *logos* risuona) nascerà l'idea del Viaggio, o dell'*agòn éschatos*, della gara, della lotta suprema – il Viaggio verso il Logos a tutti comune, verso quell'unità che il molteplice mostra, sì, ma come perduta, rivela, sì, ma nella sua assenza. <sup>23</sup>

Si tratta di pensare questo «viaggio verso un logos comune», verso una *unità* – che qui è determinata come la ridefinizione possibile della «cultura» – che in qualche modo redima la dispersione del puro molteplice. Se si dà molteplicità – suggerisce Cacciari – si dà anche immediatamente il nome della sua totalità, del suo raccogliersi comune, del Nome comune che distribuisce il senso a tutti i nomi. Declinando la questione all'interno dei diametri che qui si tracciano, se si danno molte culture, se si dà la dispersione territoriale di culture distinte, si dà anche il nome «Cultura», ovvero il suo possibile e utopico nome singolare: la molteplicità delle lingue, delle culture, dei *mores* locali, dei *nomoi* distinti fa segno verso una unità perduta, fa segno verso l'assentarsi di ogni Uno, di ogni Cultura.

22 Cfr. quest'altra indicazione di Cacciari: «In quanto scelta, connessione, rapporto, il logos presuppone la verità del molteplice. Ma il molteplice è davvero intrinsecamente *logikòs* – e cioè non 'anarchico' apparire di enti separati, ma insieme di *kósmoi*, strutture dotate d'ordine e dialoganti fra loro. Logos è il linguaggio di tale ordine e di tale 'fra-intesa' tra gli enti», *ibid.*

23 Ivi, pp. 18 e seg.

La fatica di questo teorizzare, prosegue Cacciari, la fatica di questa *theoria* «consisterà nell'armonizzare, senza ridurle violentemente a Uno, le diverse figure, le diverse isole, tutte 'salve' nell'individualità del proprio carattere, ma tutte colte nella comune ricerca, nel comune amore (*philia*) per quel Nome o per quella Patria che a tutte manca».<sup>24</sup> Tenere in tensione le diversità culturali non significa obliterarle, riconducendole all'Uno, alla loro figura di volta in volta *egemone*; non significa però neanche lasciarle alla loro mera dispersione, perché in quanto «molteplice», fanno già segno alla loro unità. Le vigenze locali delle culture, il loro radicamento territoriale, rimanda anche sempre a una più vasta relazione con la terra/Terra, a un più vasto «farsi mondo» della totalità. Le «isole» non sono semplicemente terre *isolate* nel pelago invarcabile, ma differenze in tensione di un più alto arcipelago, che il dire poetico fonda e redime: il Greco è l'arcipelago dei suoi antichi dialetti, come una *più-di-lingua* è l'arcipelago di tutte le lingue. Questa lingua del senso è quella declinazione della traduzione, già figura della più potente deterritorializzazione, che mantiene in tensione le lingue, facendole apparire come diversi dialetti che tentano di articolare l'indicibile, di comunicare l'ineffabile. «Più-di-lingua» intraducibile e irriducibile a nessuna lingua, la musica sembra essere l'ultimo arcipelago del senso. Forse il Centro cui le lingue e le culture guardano non è altro che questo Senso indicibile, che la musica così potentemente realizza, vera patria assente di chi vive nella babelica cancellazione di tutte le patrie:

Le singolarità dell'Arcipelago s'appartengono l'un l'altra perché nessuna dispone in sé del proprio Centro, perché il Centro non è in verità che quell'impeto, che obbliga ciascuna a 'trascendersi' navigando verso l'altra e tutte verso la Patria assente.<sup>25</sup>

La musica diviene così il vero nome della «cultura», perché già da sempre *deterritorializzata*, perché posta alla problematica convergenza di tutte le lingue, alla convergenza di ogni interpretazione e di ogni possibilità/impossibilità di traduzione. La musica non ha una casa se non la totalità: è «*a-oikos*». Nessun *nomos* presiede a una casa che non si dà: nessuna «eco-nomia» può rendere conto della sua essenza ineffabile. La musica, questo amore ascendente verso il senso, «spinge in alto», fa guardare dal suo vertice l'arcipelago delle lingue e dei territori, delle dimore e dei *nomoi*, ma essa è ospite e straniera ovunque: «l'amore che spinge 'in alto', che fa co-

---

24 Ivi, p. 19 e seg.

25 Ivi, pp. 20 e seg.

noscere l'Arcipelago, è veramente *a-oikos*».<sup>26</sup> Una «dialettica» così intesa non è solo la sperata redenzione di una *bipolarità*, di una sintesi tra opposizioni binarie, ma una teoria della possibile redenzione dei «dialetti», perché tutte le lingue – guardate dal vertice della musica – funzionano come dialetti:

Ma proprio questa «dialettica» è il *logos* comune di tutte le lingue e le forme dell'Arcipelago. 'Bene navigarvi' non può significare 'guarirla', ma continuare a svolgervi l'*improbis labor* consistente nell'accordare l'assoluta distinzione delle figure con la *necessità* della loro relazione.<sup>27</sup>

Seguire più da vicino il percorso di Cacciari significa anche riportare al centro della discussione il problema specificatamente «europeo» di questo «accordo delle figure». L'*improbis labor* di cercare questo *logos* comune è sempre aperto allo scacco, a un esito tragico. Ma ciò che rimane è la validità della *metafigura* che s'incarica di leggere tali molteplici connessioni:

L'armonia europea è *dia-logos e polemos*: dialettica tragica. Arcipelaghi i suoi mari, arcipelaghi le sue città, e arcipelaghi i suoi *topoi*, quei luoghi, quelle forme, quelle domande, cioè, che vi rimbalzano da epoca a epoca, da nazione a nazione, che ne intrecciano spazi e momenti, dall'Antichità al Medioevo, dalle lettere classiche a quelle romanze, che si richiamano inaspettatamente da autore ad autore, attraverso le più grandi lontananze. Arcipelago è anche questa memoria d'Europa – come grandi interpreti del suo spirito ci hanno insegnato, da Aby Warburg a Ernst Robert Curtius.<sup>28</sup>

Queste righe sono importanti per due motivi. Il primo è l'estensione della figura dell'arcipelago da una vigenza *spaziale e geografica* a una *temporale e storica*: qui il titolo hölderliniano diventa immagine di un vasto intreccio, di un sistema di echi che rimbalzano da epoca a epoca, da soglia a soglia, richiami che si rincorrono nelle gallerie dell'Europa e del suo labirinto spirituale. Il secondo è che tale profondità storica, questa *distensio temporalis* dello «spirito» europeo, presuppone un'attenta *geofilosofia*: nominare a tal proposito Aby Warburg ed Ernst Robert Curtius<sup>29</sup> significa preservare la *latinitas* nel cuore di una determinazione dello «spirito» eu-

26 Ivi, p. 23.

27 Ivi, p. 31.

28 Ivi, p. 21.

29 Si fa riferimento qui al capolavoro di E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 1992, e all'itinerario intellettuale di A. Warburg.

ropeo che spesso, immaginando un asse metafisico tra la Grecia antica e la Germania – leggendo in modo parziale la stessa testimonianza di Hölderlin –, ha potuto estromettere dalla sua genealogia tutto ciò che suonasse «*welsch*». <sup>30</sup> È solo attraverso l'inclusione dell'elemento latino che oggi il paesaggio risulta più vario e frastagliato, e la stessa memoria dell'Europa non è più monopolio di una sola lingua o di una sola «cultura».

Ciò che impressiona nell'attuale situazione *spirituale* non è solo la difficoltà in forza della quale è così arduo tracciare tali «geofilosofie», ma consiste anche in qualcosa che si potrebbe definire un «*deficit* di futuro». Il tentativo di immaginare e costruire tale arcipelago si scontra con una incessante riapparizione di determinazioni *territoriali* della *cultura*, mettendo a dura prova il tentativo di una sua «deterritorializzazione». Ogni slancio di immaginazione nel configurare il futuro – questo sembra ancora suggerire il testo di Cacciari –, non può che passare attraverso una lettura attenta del presente e del passato, in un «giogo» mnemonico che funziona secondo una grammatica inesorabile ma spesso dimenticata. Il futuro non lo si può che immaginare con-iugandolo: non vi è comprensione autentica del presente se quest'ultimo non viene pensato come il *passato potenziale* del suo futuro, esattamente come il presente attuale è (o *era stato configurato come*) il futuro del nostro passato. Non vi è mai *presente*: vi è sempre e soltanto *futuro anteriore*. Il tempo dell'agire non dovrebbe essere coniugato al tempo presente, ma sempre al «sarà stato» di un futuro che – da là, nella sua proiezione futura, ma «anteriormente» – «ci riguarda». Il pensiero «architettonico» contemporaneo, il «luogo» cioè in cui si pensa la dimora del tempo e della terra (ovvero il nesso tra «*bauen*», «*wohnen*» e «*denken*»), dovrà essere pensata anche come «rovina del futuro», come rovina potenziale, secondo un nesso che già Virgilio – in quel *suo* presente che è diventato il *nostro* passato – aveva detto in celebri versi:

*Scilicet et tempus veniet, cum finibus illis,  
agricola incurvo terram molitus aratro  
exesa inveniet scabra robigine pila  
aut gravibus rastris galeas pulsabit inanis  
grandiaque effossis mirabitur ossa sepulchris.*<sup>31</sup>

30 I musicisti non possono non ricordare l'apparizione del termine «*welsch*» nel finale dei *Meistersinger* di R. Wagner, nel lungo appello conclusivo di Hans Sachs. Lì, tutto un sospetto «*echt Deutsch*» verso l'elemento «*welsch*» della latinità imperiale è detto con accenti poetici e musicali indimenticabili.

31 Verg., *Georg.*, I, vv. 493-497: «Tempo verrà, certamente, che in quei territori il contadino, smuovendo la terra con l'aratro incurvato, troverà giavellotti romani



Non è un caso che, in questi versi virgiliani, si tratti ancora una volta di un gesto «culturale», di un gesto nel quale l'«*agri-cola*», colui che agisce sull'*ager* secondo la determinazione del *colere*, troverà in un futuro lontano – che coincide con il nostro presente – le armi di battaglie anteriori, antichi oggetti riposti nella *terra*: enti che la *Erde* – come suggeriva Heidegger – tutto *zurückbirgt*, tutto *nasconde*. E non è un caso che Hölderlin, proprio nell'*Arcipelago*, si ricordi di questa inversione «cronica», di questo involversi dei tempi, e di questo atto «culturale» decisivo, traducendo ed espandendo – questa volta da un originale *latino* – la sollecitazione virgiliana:

*Dort im schweigenden Tal, an Tempes hängenden Felsen,  
Will ich wohnen mit euch, dort oft, ihr herrlichen Namen,  
Her euch rufen bei Nacht, und wenn ihr zürnend erscheint,  
Weil der Pflug die Gräber entweicht, mit der Stimme des Herzens  
Will ich, mit frommem Gesang euch sühnen, heilige Schatten,  
Bis zu leben mit euch, sich ganz die Seele gewöhnet.*

Là nella valle che tace, sulle rocce scoscese di Tempe,  
Con voi voglio abitare, i vostri magnifici nomi, là,  
Chiamare sovente nella notte! e se sorgeste in collera,  
Poiché l'aratro ha profanato le tombe, con la voce del cuore  
Vi placherò, con canto devoto, sacre ombre,  
Finché l'anima si abitui a dimorare con voi.<sup>32</sup>

Ancora una volta appare l'atto del *colere*: qui però il «*Pflug*» è «sacrilego». Non dissotterra delle semplici armi, giavellotti arrugginiti o elmi dal suono pesante: qui l'aratro «*ent-weiht*», il contadino *presente* «profana» le tombe del *passato*, ne toglie – negandola – la «consacrazione». «In una tacita valle» (ancora risonanze ovidiane e sofoclee «riterritorializzate» in un paesaggio che suona tutto «tedesco», dove «rocce pendono a precipizio»), l'io poetico vuole *abitare* («*wohnen*») con *loro*. Si vuole pronunciarne i Nomi grandiosi, invocati nella notte. Se loro dovessero apparire («*erscheinen*») nella collera, a causa di quella profanazione (lo «*Zorn*» che risuona in «*zürnend*»), l'io poetico placherà le sacre ombre «con la voce del cuore», «con un canto devoto», espressioni che suonano come un'implicita endiadi e, al tempo stesso, come una determinazione dell'essenza della poesia.

---

corrosi dalla ruggine scabra, o con i rastri pesanti batterà contro elmi vuoti e guarderà stupito ossa gigantesche nelle fosse scoperte» (trad. it A. Barchiesi, cit., p. 31).

32 F. Hölderlin, *L'arcipelago*, cit., vv. 215-220, p. 278.



## VI. COLONIE

### 1. *Innesti e trapianti*

Volgiamo lo sguardo a un altro testo di Hölderlin, le cui varianti hanno innescato un vasto dibattito filosofico. Il palinsesto tormentato di *Brod und Wein* registra, alla fine della terza strofa, un ripensamento da parte del poeta, che si trova in curiosa sintonia con il percorso che qui si traccia. La trascrizione seguente cerca di restituire lo stato del manoscritto, segnalando i versi estranei alla prima stesura:

*Drum an den Isthmos komm! dorthin, wo das offene Meer rauscht  
Am Parnaß und der Schnee delphische Felsen umglänzt,  
Dort ins Land des Olymps, dort auf die Höhe Cithärons,  
Unter die Fichten dort, unter die Trauben, von wo  
Thebe drunten und Ismenos rauscht im Lande des Kadmos,  
Dort ist das Sehnen, o dort schauen zufrieden wir auf.  
da lachet verpflanzt, der  
Dorther kommt und Gott.  
zurück deutet der kommende*

Andiamo dunque sull'Istmo! dove il mare ondeggia con fragore  
Ai piedi del Parnaso e la neve avvolge le rocce di Delfi splendendo,  
Nella terra d'Olimpo, sulla vetta del Citerone,  
Tra i pini, tra i grappoli d'uva, da dove si vede  
Tebe, e l'Ismeno corre con fragore nella terra di Cadmo,  
*Là è il desiderio, là contenti leveremo lo sguardo.*  
*e là ride trapiantato il Dio.*

Di là viene  
e indietro fa segno il Dio a venire.<sup>1</sup>

Il soggetto poetico, come accade non di rado nella lirica hölderliniana, invita al viaggio in Grecia, invita a partire e a muoversi verso oriente, nel-

---

1 F. Hölderlin, *Pane e vino*, in Id., *Tutte le liriche*, vv. 49-55, p. 920.

la terra promessa cui fanno cenno quei canti nostalgici. Nel passo sopra isolato si invita ad andare sull'Istmo – e seguono poi le denominazioni di altri luoghi culturali di quella Grecia trascorsa. Secondo la variante del testo, quel «là», quel «dort», meta del viaggio, è il luogo in cui il Dio «che ride», è stato «trapiantato», «*verpflanzt*». Che si tratti di Dioniso è chiaro anche dalle due specie vegetali a lui consacrate – il pino e la vite<sup>2</sup> – che appaiono appunto nel testo. Dioniso è il dio che viene da un mitologico oriente, sede – secondo un celebre detto di Hölderlin – del «fuoco del cielo», origine entusiastica di ogni dire poetico. Tale «fuoco del cielo» si trova *riterritorializzato* sul suo occidente, patria della «sobrietà giunonica» (si noti l'elemento *latino*), in cui quel grido dionisiaco originario trova la sua *sedes* nei numeri di un canto ben ordinato: lo spasmo musicale si riterritorializza su di un terreno in cui vige un «*frommes Gesang*». È interessante notare che questa traslazione/traduzione dello «spirito» dionisiaco è affidata ancora una volta a una metafora botanica, che fa cenno non solo al trapiantarsi di Dioniso dalla terra dell'Indo alla terra dell'Ismeno, ma che allude anche ad un successivo trapiantarsi dell'autentico spirito poetico dalla Grecia antica alla Germania.

Si comprende già che la questione della traduzione greco/tedesco, così come è stata filosoficamente interpretata da Hölderlin, non si riduce soltanto a un rigido trasferimento linguistico: essa sottende una doppia geografia, un complesso sistema di deterritorializzazioni e riterritorializzazioni. Si noti che le specie vegetali nominate dal poeta sono sempre di anfibolica collocazione geografica, perché da una parte sembrano appartenere alla Grecia (i pecci e la vite), ma dall'altra fanno già segno a una vegetazione «germanica», a una macchia vegetale già riterritorializzata sulla «dolce Svevia». Ma la questione della «terra» e della «cultura» non si limita a tale vaga metaforica del «trapiantare»: il testo di Hölderlin, proprio nel punto filosoficamente più controverso, elabora un'ulteriore declinazione del verbo *colere* che qui interessa. Viene cioè evocata la questione della *colonia* e della *colonizzazione*. Si restituisce di seguito l'ultima strofa dell'elegia, includendo le varianti che hanno innescato quel dibattito filosofico che qui si commenta.

2 Si tenga presente che «Fichte», in tedesco (a parte la casuale sonorità «filosofica» del nome), è l'abete rosso, ovvero il *peccio*, calco del nome latino. La vite è, ovviamente, sia pianta «dionisiaca», sia chiaro riferimento cristologico, secondo un'oscillazione tra i due «dèi» tipica della poetica holderliniana. Ecco altre indicazioni «botaniche» cui questo lavoro non è estraneo.

*Ja! sie sagen mit Recht, er söhne den Tag mit der Nacht aus,  
 Führe des Himmels Gestirn ewig hinunter, hinauf,  
 Allzeit froh, wie das Laub der immergrünenden Fichte,  
 Das er liebt, und der Kranz, den er von Efeu gewählt,  
 Weil er bleibet und selbst die Spur der entflohenen Götter  
 Götterlosen hinab unter das Finstere bringt.  
 Was der Alten Gesang von Kindern Gottes geweissagt,  
 Siehe! wir sind es, wir; Frucht von Hesperien ist's!  
 Wunderbar und genau ist's als an Menschen erfüllet,  
 nemlich zu Haus ist der Geist  
 Glaube, wer es geprüft! aber so vieles geschieht,  
 Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.  
 Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser  
 Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.  
 Vater Äther erkannt jeden und allen gehört.  
 Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder  
 Aber indessen kommt, als Fackelschwinger, des Höchsten  
 Den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.  
 Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.  
 Selige Weise sehn's; ein Lächeln aus der gefangnen  
 Seele leuchtet, dem Licht tauet ihr Auge noch auf.  
 So lang währt' es. Aber es ruhn die Augen der Erde.  
 Sanfter träumet und schläft in Armen der Erde der Titan,  
 Die allwissende auch schlafen die Hunde der Nacht.  
 Selbst der neidische, selbst Cerberus trinket und schläft.*

*È vero! a ragione essi dicono che concilia la notte col giorno,  
 E sempre conduce le stelle in basso e in alto nel cielo,  
 Lieto in eterno, come la fronda sempreverde del pino  
 Che egli ama, e il serto che ha scelto dall'edera,  
 Poiché egli rimane e a chi è senza Dio, tra le tenebre,  
 Le tracce porta degli Dei ormai fuggiti.  
 Ciò che il canto degli antichi predice dei figli di Dio,  
 Guarda! siamo noi, noi; è il frutto di Esperia!  
 Vicino e magnifico, come compiuto nell'uomo;  
 Infatti a casa è lo Spirito  
 Lo creda chi l'ha provato! ma se molto accade  
 Non all'inizio, non alla fonte. Lo consuma la terra natale.  
 Nulla ha effetto, giacché non abbiamo cuore, noi ombre, fin quando  
 Ama una colonia e valoroso oblio lo Spirito.  
 Il nostro padre Etere, riconosciuto, appartenga a tutti e a ognuno.  
 I nostri fiori e le ombre dei nostri boschi rallegrano  
 Ma intanto giunge, agitando la fiaccola, il figlio  
 Lui che langue. Quasi ne è riarso lui che anima.  
 Dell'Altissimo, il Siriaco, tra le ombre.*

*I saggi beati lo vedono; un sorriso risplende dall'anima  
 Imprigionata, alla luce il loro occhio si scioglie.  
 Così a lungo perdura. Ma riposano gli occhi della terra.  
 Più mite sogna e riposa in seno alla terra il Titano,  
 Loro che tutto sanno anche riposano i cani della notte.  
 Anche l'Astioso, anche Cerbero beve e riposa.<sup>3</sup>*

Isoliamo, per comodità di lettura, i versi che hanno suscitato quei commenti così discordanti:

*nemlich zu Haus ist der Geist  
 Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.  
 Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.  
 Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder  
 Den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.*

infatti a casa è lo Spirito  
 Non all'inizio, non alla fonte. Lo consuma la terra natale.  
 Ama una colonia e valoroso oblio lo Spirito.  
 I nostri fiori e le ombre dei nostri boschi rallegrano  
 Lui che langue. Quasi ne è riarso lui che anima.

Si tratta di cinque brevi periodi, giustapposti secondo quello stile scultoreo, secondo quella «*harte Fügung*» che tanto deve al verso pindarico. Si comprende facilmente l'importanza di questi versi, anche solo isolando i termini chiave del ragionamento: «*Haus*», «*Geist*», «*Anfang*», «*Quell*», «*Heimath*», «*Kolonie*», «*Vergessen*», «*Blumen*», «*Wälder*». Sintesi dell'universo di senso nominato dalla parola «cultura», la questione della dimora e dell'abitare, la questione dello spirito, la questione della patria e della casa, la questione dell'origine, della memoria e dell'oblio, le questioni botaniche e geofilosofiche sembrano compendiate in questi pochi termini. Per prima cosa, si può tentare di raggruppare queste voci in base a prossimità semantiche: «*Haus*» e «*Heimath*», che rimandano all'ordine dell'abitare; «*Kolonie*», che rimanda al dislocamento territoriale, alla *riterritorializzazione*; «*Anfang*», «*Quell*», «*Vergessen*», che rimandano a una dislocazione temporale e metaforica del principio e della memoria; «*Geist*», il monolite concettuale che è stato spesso evocato, e che merita infine un'analisi cogente; i «*Blumen*» e i «*Wälder*», che rimandano alle questioni botaniche e geofilosofiche sopra suggerite.

3 F. Hölderlin, *cit.*, vv. 143-160, pp. 932 e seg.

Una prima interpretazione potrebbe leggere i versi citati nel modo seguente: lo «Spirito» si trova «a casa» non all'«inizio» (o in *un* «inizio»), non alla «fonte», perché la «patria» lo consuma. Lo «Spirito» ama la «colonia» (o «*le* colonie») e un «valoroso dimenticare», un «coraggioso oblio». I nostri «fiori» e le ombre dei nostri «boschi» rallegrano «colui» (o «ciò» – riferito allo «Spirito») che langue. «Colui» o «ciò» che «anima» (ovvero lo «Spirito») quasi ne è incendiato, riarso.

Si tratta di una lettura minimale, vicinissima a una traduzione letterale. Tuttavia, i modi per interpretare questi versi sono molti, e sfidano una scelta ermeneutica definitiva. Vicino a tale lettura piana è il commento che Luigi Reitani ha elaborato nell'edizione italiana dell'opera lirica di Hölderlin. Il germanista, giusto all'inizio delle sue note relative al passo, evoca criticamente la celebre lettura heideggeriana e sceglie una via meno impervia di quella battuta dal filosofo: «Questi versi, spesso estrapolati dal contesto della poesia, hanno suscitato un forte interesse della critica, soprattutto per l'interpretazione datane da Heidegger nei termini di un “ritorno” dello Spirito nella “patria” (tedesca!)».<sup>4</sup> Vedremo più avanti in dettaglio l'elaborazione a firma di Heidegger. Si noti come già in queste prime mosse vengano attivati i termini chiave che reggono l'impalcatura dei versi hölderliniani. A critica della lettura heideggeriana vengono portate ragioni di ordine filologico, a prova di quanto sottile deve essere la lettura, per una comprensione non ideologica del passo in questione:

Il filosofo forza però arbitrariamente il senso dell'enunciato riferendo la prima negazione a «casa» e assegnando a «inizio» il valore di determinazione temporale: «Infatti lo Spirito non è a casa propria / All'inizio, non è alla sorgente». La problematicità di questa lettura è stata messa ben in luce da Schmidt, che sottolinea il parallelismo stilistico delle due negazioni.<sup>5</sup>

Prendendo alla lettera la torsione sintattica dell'*enjambement*, Heidegger spezza il nesso che a una prima lettura sembrava ovvio tra i due sintagmi «lo Spirito non è a casa propria» e «all'inizio (lo Spirito) non è alla sorgente».

4 L. Reitani, «Note e commenti», in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 1785.

5 Ibid. Cfr. anche lo studio monografico di Jochen Schmidt, *Hölderlins Elegie “Brod und Wein”*, Berlin 1968. Qui Reitani fa riferimento specificatamente alle pp. 200-201 di quello studio. Per una bibliografia specifica su *Brot und Wein*, si rimanda a quanto segnala Reitani nelle sue note: F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 1786. Per la storia redazionale del testo, e la prima versione dell'elegia, con il titolo di *Il dio del vino*, si rimanda al lungo e articolato commento del curatore, ivi, alle pp. 1735-1750.

Reitani, che vuole giustamente obliterare il *pathos* nazionalistico celato nella prosa di Heidegger, suggerisce che «una corretta prospettiva ermeneutica deve partire dall'idea – centrale in Hölderlin – di una “migrazione” (e non di un ritorno) dello Spirito. Se la “casa dello Spirito” non può più essere la terra in cui è nato, sarà allora la “colonia” ad ospitarlo». <sup>6</sup> Se la lettura heideggeriana era tutta attraversata dall'idea di un «ritorno» dello «Spirito» alla madrepatria, perché lo Spirito che si trova dislocato nella colonia arde di nostalgia per il ritorno, per un suo autentico radicarsi – su questo punto insisterà anche Derrida –, Reitani pone l'accento sul termine «colonia», che non deve essere intesa come una sorta di «terra deietta» da cui tornare verso la patria, ma al contrario come luogo in cui lo Spirito può trovare dimora, *riterritorializzandosi*. «Questa colonia che diventa la nuova casa dello Spirito coincide con la comunità di cui si sente partecipe il soggetto lirico, che parla dei “nostri fiori” e delle “ombre dei nostri boschi”». <sup>7</sup>

Ancora una volta ci troviamo a manipolare concetti legati alla questione della «cultura», dove lo «Spirito» (che abbiamo visto funzionare spesso come la *verità* della *cultura*) si disloca su di un territorio «altro», in cui può o non può sentirsi «a casa», «in patria», secondo figure a un tempo geografiche e botaniche. La colonia, così intesa, non è più un'astratta terra deietta consumata dalla nostalgia della patria, ma diventa la terra stessa in cui lo Spirito si riterritorializza: l'«Esperia» – quell'Ovest «giunonico», simmetrico all'ardente Est spirituale e dionisiaco, che è nome sia dell'Occidente in senso lato sia, più precisamente, della Germania. <sup>8</sup> Il punto geofilosofico fondamentale è il ruolo storico della Germania in questa *migrazione spirituale*. Idea che disturbava Heidegger, si impone qui l'idea che la Germania stessa debba essere considerata una colonia, uno spazio per riterritorializzazioni e deterritorializzazioni che hanno molto a che fare con il ruolo che lo *spirito greco* deve giocare nella modernità europea e occidentale:

In questo contesto il concetto di colonia sostituirebbe quello di Esperia della trascrizione in pulito. Non si tratta però di una semplice traduzione stilistica di termini equivalente ma piuttosto di una loro revisione concettuale. Conside-

---

6 Ibid.

7 Ibid.

8 «La colonia è dunque la Germania (o l'Occidente moderno)», Ivi. Più sotto si trova la seguente considerazione: «L'“origine” (la terra natale) dello Spirito potrebbe essere così etimologicamente l'“Oriente” della Grecia antica, in cui il Dio non trova più la sua casa dopo la fine della cultura classica. In altre parole la migrazione dello Spirito sarebbe una migrazione dall'Oriente (l'antico) verso l'Occidente (il moderno)», *ibid.*



rare la Germania una «colonia» significa accettare un'idea di dipendenza sul piano della dialettica storico-culturale. La grandezza nasce per Hölderlin dalla capacità di assimilazione. Il rinnovamento epocale passa per una «grecizzazione» della Germania.<sup>9</sup>

Reitani, dopo aver criticato la lettura heideggeriana e aver introdotto le questioni concernenti il problema della colonia, si accorge che il protagonista dei versi hölderliniani è incontrovertibilmente costituito dallo «Spirito», questo enigma poetico e filosofico che attraversa l'intera opera hölderliniana, ma che in questo contesto merita un'attenzione particolare. La spiegazione di Reitani è meritoria per la sua chiarezza, ma forse discutibile per la semplicità delle opzioni concettuali che evoca:

Ma come si deve intendere lo Spirito di cui parla Hölderlin? Il testo base della trascrizione in pulito elabora nella stessa strofa un mitologema complesso in cui si intrecciano le figure di Cristo e di Dioniso e a cui è affidata la speranza di un rinnovamento epocale che avrà luogo in «Esperia», ovvero nel moderno Occidente. La rielaborazione delle varianti interlineari sostituisce questo mitologema con un concetto astratto, lo «Spirito», che può essere inteso in senso sia cristiano («lo Spirito santo») sia filosofico («lo Spirito del mondo»)<sup>10</sup>

Una precisa analisi di questo termine non può che essere condotta attraverso la voce dei filosofi: quella di Heidegger stesso, e quella di Jacques Derrida, che non a caso evoca il passo hölderliniano per esplorare il controverso uso del termine «*Geist*» da parte di Heidegger. A questo dibattito non è estraneo neppure Adorno, che si inserisce, esattamente come i germanisti Beda Allemann e Jochen Schmidt, a contestare anch'egli la lettura heideggeriana. Ma per un primo avvicinamento alla lettera del testo, si può seguire Reitani nel chiedersi come sia da intendere questo «Spirito». Il germanista italiano lascia cadere nelle prime righe la necessità di una radicale interrogazione filosofica, ed evoca invece il «mitologema» secondo il quale, in molti testi hölderliniani, e con una sorprendente prolessi nietzschiana, la figura di Cristo e di Dioniso sembrano sovrapporsi. Le due figure altro non sono che nomi di due «Spiriti», quello della Cristianità e quello della Grecità, ma che, proprio in forza della loro reciproca connessione e della comune provenienza *orientale*, si correggono a vicenda, ponendo le basi per un «nuovo inizio» (ecco un'altra suggestione heideggeriana).<sup>11</sup>

9 Ivi, p. seg.

10 Ibid.

11 Sulla questione dello *spirito* e sul rapporto tra Cristo e Dioniso nella poetica hölderliniana, cfr. l'ampio saggio di U. Beyer, *Christus und Dionysos: Ihre wider-*

Tale connessione si fa carico di intendere, da una parte, la Grecità nella sua lettera orientale e dionisiaca – sottratta quindi a delle vaghe determinazioni neoclassiche – e, dall'altra parte, un Cristianesimo nella sua provenienza mitologica ed entusiastica – sottratto a ogni chiusura confessionale e repressiva. In questo passo – così suggerisce Reitani – tale mitologema, tale figura anfibolica di Dioniso/Cristo, è sostituito con un altro dei suoi *nomi*, ovvero con il suo «concetto astratto»: lo «Spirito», «che può essere inteso in senso sia cristiano (“lo Spirito santo”) sia filosofico (“lo Spirito del mondo”)».

## 2. La questione della colonia

L'indecisione nell'attribuire un esatto valore semantico al termine «*Geist*» non riposa tanto sulla difficoltà dell'opzione greco/cristiana, e non riposa nemmeno sul problema di stabilire se esso vada interpretato in direzione *pneumatica* o semplicemente *filosofica* (perché un'interpretazione filosofica dello «spirito» si deve determinare immediatamente come «spirito del mondo»?), ma sul fatto che, in se stesso, il termine «*Geist*» è, da un punto di vista filosofico, estremamente complesso, e di certo Hölderlin voleva tenere attive tutte le risonanze metafisiche che quel termine porta con sé.<sup>12</sup> Il riferimento a Dioniso è tuttavia pertinente: Reitani sottolinea come vi sia una parentela poetica tra la questione della *colonia* così com'è registrata nella variante della nona strofa e il «*verpflanzen*» della terza: «È tuttavia possibile ritrovare anche qui un'allusione alla figura di Dioniso, Dio della migrazione e della cultura, di cui il v. 54d dice già che ride “trapian-

---

*streitende Bedeutung im Denken Hölderlins und Nietzsche*, Lit Verlag, Münster/Hamburg 1992.

- 12 Si noti che, qui, la questione dello «Spirito» non è soltanto un enigma pneumatico o un segno della presenza dionisiaca. Così come avverrà più tardi per Heidegger e per Derrida, lo «Spirito» possiede, oltre ad una precisa connotazione filosofica, una consistenza *pirica*, una consistenza di *fuoco* e di *fiamma* (ecco il terzo elemento). «La patria lo consuma», come se esso, che è il «*Beseeler*», «colui che conferisce l'anima» o «ciò che presiede all'animazione pneumatica», potesse venire da se stesso bruciato, divorato dalle fiamme, combusto. Reitani segnala qui un ulteriore riferimento mitologico, e fa risalire il nesso «pirico» alla madre di Dioniso, Semele: «Nel mito infatti è raccontato che il Dio quasi sarebbe stato “arso” nel grembo della madre Semele, nel momento in cui Zeus si era rivelato a lei nel suo vero sembiante, fulminandola. Già nell'inno *Come nel giorno di festa* Hölderlin interpreta questo racconto mitico come parabola del pericolo a cui l'uomo si espone nel suo incontro con l'assoluto», L. Reitani, cit., pp. 1785 e seg.

tato” (un termine semanticamente vicino a “colonia” nella locuzione *eine Colonie pflanzen*)». <sup>13</sup> Dioniso è immediatamente letto come il dio della *migrazione*, è un dio che *diviene* nello spazio, che proviene dall’oriente e *colonizza* la Grecia come uno straniero; ma è anche «dio della *cultura*», e qui risuonano tutti i sensi che il verbo latino *colere* custodisce. Non solo: Reitani ricorda anche l’eco che tale espressione possiede nella locuzione «*eine Colonie pflanzen*», conservata in una voce dell’*Adelung*. È ovvio che il «*pflanzen*» è legato al «*verpflanzen*» della terza strofa («*piantare*» e non «*fondare*» una colonia!), ma è anche interessante notare come un vocabolario tedesco del tardo Settecento includa il termine «*Colonie*» con la «*c*», e non con la «*k*» (come invece appare in Hölderlin). La pressione del verbo *colere* è ancora forte, e la scrittura tedesca registra nella forma della lettera l’indecisione tra la dimensione latina (cioè *welsch*) della provenienza etimologica e la resa grafica della pronuncia tedesca. La compresenza e anche la complessa dialettica tra l’orizzonte geografico e linguistico latino e quello nordico-sassone è una costante «culturale», *inscritta*, in senso letterale, nel destino della lingua tedesca. <sup>14</sup>

Non solo: si tenga presente che, in greco, il termine per indicare la *colonia* è «*ἀποικία*» (*ἀπό* + *οἶκος*), termine in cui risuona fortemente l’idea di una deiezione dell’*οἶκος*, di un *desplacement* della patria, del «fuori» e dell’«invio». <sup>15</sup> Nella dialettica holderliniana del «proprio» e dell’«estraneo», dialettica che giocherà un ruolo determinante nella lettura dei versi di *Brot*

13 Ibid. Cfr. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe*, ristampa anastatica dell’edizione di Leipzig 1793, con un’introduzione di H. Henne, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1990, 4 voll., III, col. 734.

14 È stato J. Derrida a renderci accorti di questi dispositivi testuali, in base ai quali una indifferente pronuncia è registrata da segni diversi. Tale *differenza*, in questo caso, non consiste soltanto in una differenza grammatologica, ma sottende immediatamente una geofilosofia: l’oscillazione tra la «*k*» e la «*c*» non è soltanto un gioco grafico, ma registra l’accettazione o la resistenza, da parte del tedesco (scritto), della pressione della lingua latina, dell’elemento «*welsch*», che la «*k*» di *Kultur* tende ad oscurare.

15 Cfr. E. Lepore, «I greci in Italia», in M. I. Finley e E. Lepore, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Donzelli, Roma 2000, p. 31: «Il fenomeno di distacco e trapianto di nuclei di cittadini delle *poleis* greche in nuove terre e il nuovo insediamento fu chiamato con vocabolo greco *apoikia* (appunto, fuori di casa)». Si tenga anche presente che il termine cui è spesso associato il termine *apoikia* è *metropolis*, letteralmente «città-madre»: si tornerà su questa economia «familiare» che governa le relazioni «spirituali» tra le terre, tra la *madrepatria* e la terra deietta della *colonia*.

und Wein, la «colonia» sembra nominare tale «deiezione» della patria, ovvero una «traduzione» e dislocazione territoriale, che trova il significato proprio nella sua relazione domestica con l'*oikos*.<sup>16</sup> Scrive a proposito Peter Trawny: «Die colonia, griechisch apoikia, die von dem oikos, von der "Heimat" her gegründete Stadt, empfängt ihre Bedeutung und ihren Charakter von der "Heimat". Die "Kolonie" ist zwar ein "Fremdes", doch ist sie ein "Fremdes", das von sich her schon in das "Eigene" verweist».<sup>17</sup> Il nesso tra *cultura* e *colonia* è quindi decisivo non solo per la loro ovvia relazione etimologica, ma anche per il nesso tra «proprio» e «proprietà», tra deiezione e appropriatezza.<sup>18</sup> Non si dimentichi poi che tali determinazioni dell'*οἶκος*, della *colonia*, della *Verpflanzung* e dei loro complessi intrecci all'interno della poetica di Hölderlin, potrebbero avere un'origine pindarica. Come alcune determinazioni geofilosofiche relative al Danubio trarranno ispirazione dalla terza *Olimpica* (sulle quali si tornerà), qui è la prima *Olimpica* che registra un'antica occorrenza del termine «ἀποικία»:

ὄτε παρ' Ἀλφεῶ σῦτο, δέμας  
ἀκέννητον ἐν δρόμοισι παρέχων,  
κράτει δὲ προσέμιξε δεσπότην,

Συρακόσιον ἱπποχάρμαν βασιλῆα. λάμπει δέ οἱ κλέος  
ἐν εὐάνορι Λυδοῦ Πέλοπος ἀποικία:

... quando scattò lungo l'Alfeo gonfiando  
i muscoli senza sprone al galoppo  
e alla vittoria congiunse il suo padrone,

il re di Siracusa che combatte dal carro.  
S'irradia la sua fama nella colonia fiorente di prodi di Pelope lidio.<sup>19</sup>

16 Si noti inoltre che il verbo «rituale» per determinare la «fondazione» di una colonia in greco è «κτίζω», che tiene insieme sia il senso della «fondazione» sia il senso del «piantare» («to plant a grove», registra il Liddell Scott).

17 P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin*, cit. p. 115.

18 Per una disamina più attenta del termine latino *colonia*, cfr. E. Lepore, *cit.*, pp. 29 e seg.: «Il termine *colonia* deriva al linguaggio europeo moderno dal latino, in cui la parola è legata al verbo colere, coltivare, mettere a coltura; e indicò un insediamento romano che poteva, amministrativamente, avere o no la cittadinanza completa. [...] È solo nel processo stesso di formazione degli imperi coloniali che la parola "colonia" è passata a significare, oltre che un possesso o dominio dipendente, anche più ampiamente un insediamento con trapianto di uomini e quindi la meta di un flusso migratorio».

19 Pind. *Ol. I*, vv. 20-24, trad. it. F. Ferrari, BUR, Milano 2008, pp. 72-75.

È interessante notare, a lato della ricorrenza del termine *apoikia*, che il «Peloponneso» (in senso stretto l'«isola/penisola di Pelope») è nominata da Pindaro come «colonia» della Lidia. La determinazione astratta della «Grecia» si articola già qui in una frammentazione di localizzazioni territoriali e dialettali, che porta addirittura a considerare il Peloponneso come un'«interna» *colonia* della Grecia, come l'effetto di un atto di *cultura*, di *colonizzazione*: la patria dell'Ellade è già internamente sfasata rispetto a se stessa. Si tornerà, attraverso la testimonianza di Derrida, su questo *sfasamento*, su questa ferita al cuore di ogni presunta omogeneità territoriale, di ogni presunta purezza linguistica, politica e, soprattutto, *culturale*.



## VII. APPROPRIAZIONI

### 1. *Sull'essenza della poesia*

Recependo l'inserimento da parte del curatore F. Beißner delle varianti segnalate già pochi anni dopo la loro pubblicazione (1933), Heidegger è stato uno dei primi interpreti autorevoli a notare il fascino e l'interesse che quei versi hölderliniani esercitavano.<sup>1</sup> Si noti che le riflessioni heideggeriane dedicate ai versi di *Brot und Wein* non si collocano in uno studio specifico dedicato a tale elegia, ma sono articolate principalmente in due punti della sua produzione: il primo è il corso su *Andenken* del semestre invernale 1941-1942; il secondo è il corso seguente, quello del semestre estivo del 1942 dedicato a *Der Ister*.<sup>2</sup> Prima di commentare ancora una volta il detto «...pieno di merito, ma poeticamente abita / l'uomo su questa terra», Heidegger analizza il rapporto filosoficamente problematico tra *natura* e *storia*, rapporto che ancora una volta può essere determinato in base a un ripensato concetto di «cultura» (forse, in ultima analisi, la «cultura» non è altro che quello spazio di pensiero che tenta di articolare il nesso tra «natura» e «storia», che pensa cioè la «trasgressione» della natura, da parte dell'uomo, in direzione della storia, ovvero del problema dell'*abitare* il tempo). Scrive Heidegger:

- 
- 1 Come è noto, i versi hölderliniani dell'ultima strofa di *Brot und Wein* apparvero nel testo di F. Beißner, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, cit.
  - 2 Cfr. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* [GA Bd. 52], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1982; trad. it. di U. Ugazio e C. Sandrin, *L'inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997; Id., *L'inno Der Ister di Hölderlin*, cit. Heidegger sviluppa alcune riflessioni su questa seconda versione di *Brot und Wein* anche nella conferenza «*Andenken*» (ora in Id., *La poesia di Hölderlin*, cit.), come anche nel dialogo incompiuto «Das abendländische Gespräch», in Id., *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2000; trad. it. T. Scappini, *Hölderlin – Viaggi in Grecia*, Bompiani, Milano 2012. Per un rapporto dettagliato della questione, cfr. P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin*, cit., pp. 86 e seg.

Ciò che è *naturale* per un popolo storico è veramente natura, cioè fondamento essenziale, soltanto quando questo elemento naturale è diventato elemento storico della sua storia. Per questo occorre che la storia di quel popolo si ritrovi in ciò che le è proprio e vi abita. Ma come abita l'uomo su questa terra?<sup>3</sup>

È difficile sottrarsi all'impressione sinistra che il termine «*Volk*» possiede in certe concettualizzazioni filosofiche, particolarmente in certe lingue e in certe occasioni storiche. Si deve però tener presente che le risonanze autentiche del linguaggio heideggeriano, almeno da un certo momento della sua produzione, sono in ultima analisi sonorità provenienti dalla lingua poetica di Hölderlin. Sono i testi di Hölderlin che, presi alla lettera, sembrano fornire un sostrato di legittimità all'uso di certi monoliti concettuali che ricorrono nella prosa heideggeriana. In questa circostanza ci si può soffermare sul termine «*Volk*», ma un ragionamento analogo può investire anche la questione dello «*Spirito*», del «*Geist*». In questo passo, il termine «*Natur*» sembra funzionare secondo registri diversi: da una parte esso sembra significare la «natura», il paesaggio naturale organico in cui fluisce l'esistenza di un popolo «storico»; in un altro senso «*Natur*» funziona come sostituito di «essenza», «*Wesen*», «fondamento essenziale». In ogni caso questo elemento naturale è «davvero tale», per il popolo, «solo quando diventa un elemento storico della sua storia». Si può tentare, per provare a comprendere ed espandere questa sollecitazione heideggeriana, di triangolare i due termini con quello che sembra sottendere la possibilità della loro reciproca articolazione: il termine «*cultura*».

Vi sono due modi fondamentali per pensare questa articolazione: in primo luogo il verbo *colere* sembra dire la possibilità che attraverso l'agire umano, l'attività del prendersi cura della terra converta la *natura* da astratto spazio naturale a campo di azione, a teatro dell'azione storica. La nozione del «*bauen*» viene così a incardinarsi nel «*wohnen*», e in quel «*Kraft-feld*» che già Carl Schmitt evocava come lo spazio del *nomos*. L'«abitare», causa ed effetto del *colere*, sembra il luogo dove la natura è investita di vigenza normativa, dove l'*Ortung* si coniuga all'*Ordnung*. In secondo luogo, la questione della cultura può essere pertinente se viene ricordato il problema, anch'esso citato da Schmitt, della divisione di competenze conoscitive tra il dominio della natura e quello della storia. La questione che verrà chiamata delle «Due Culture», che il giurista discuteva in polemica con l'uso fuorviante del termine «*Gesetz*» e del termine «nomotetico», si riaccende di senso in questo contesto, nel quale riappaiono – certo sotto altre vesti –

3 M. Heidegger, «Rammemorazione», in Id., *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 108.



i due poli di *natura* e *storia*. La tensione tra questi due concetti, tra una determinazione dell'essente tutta dominata dalle *Naturwissenschaften* e una legittimità non solo gnoseologica e metodologica delle *Geisteswissenschaften*, veniva interpretata dallo stesso Schmitt come una tensione tra il dominio delle scienze della natura e lo spazio che le scienze dello *spirito* (o le scienze *storiche*, o le scienze della *cultura*) rivendicano per sé.<sup>4</sup> La questione della cultura finisce di nuovo per essere centrale nell'articolazione di queste polarità, non tanto perché essa debba ancora segnalare la legittimità di forme di conoscenza sottratte all'analisi quantitativa della natura, ma perché, in forza del significato del *colere* latino, è proprio il termine «cultura» che viene caricato della responsabilità di pensare il nesso tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Per Heidegger, profondo conoscitore di questi dibattiti tardo ottocenteschi, la questione è articolata dal problema dell'«abitare», dal quel «*wohnen*» imparentato al *bauen* e al *colere* che solo fonda un permanere storico, un abitare la terra secondo il dettato autentico del verbo hölderliniano. Il problema di Heidegger è quello di determinare l'essenza della poesia non tanto per difenderla da una deiezione «culturale», ma per stabilire in che senso sia possibile pensare *essenzialmente* il «*dichterisch*» del frammento hölderliniano. Più in generale si pone la questione dell'essenza della poesia, guardata dal problematico nesso con il «*wohnen*», con l'abitare:

Chi altri è capace di pensare all'essenza della poesia se non i poeti? Devono essere dunque dei poeti a indicare per primi il poetico stesso e a fondarlo come fondamento dell'abitare. In vista di questa fondazione, occorre che questi poeti abitino già essi stessi in modo poetante. Dove possono stare? Come trova e dove ha la sua patria lo spirito poetante?<sup>5</sup>

A queste interrogazioni seguono i versi dell'elegia *Brot und Wein*, che vengono quindi citati per comprendere l'essenza della poesia, un'essenza – lo si dica ancora una volta – tutta da determinare in base a una appartenenza territoriale, al radicamento, al dislocarsi essenziale in una *patria*. Così Heidegger commenta quel passo:

Questi versi fanno parte di un tardo abbozzo della strofa finale dell'elegia *Pane e vino*. Essi nominano *lo spirito* e *l'animatore*. Lo spirito è la volontà sapiente che pensa a lasciar venire tutto ciò che può diventare ed è capace di essere un reale alla verità della sua essenza. Lo spirito pensa la realtà che tocca a

4 Cfr. *supra*.

5 Ibid.

ogni reale a partire dall'unità della sua essenza. Lo spirito è la volontà sapiente dell'origine. Lo spirito è, in quanto spirito, lo spirito per tutte le cose.<sup>6</sup>

Il problema della legittimità filosofica dell'uso della parola «*Geist*» verrà articolata più avanti, attraverso la testimonianza di Derrida.<sup>7</sup> Qui intanto si noti che Heidegger, forte della testimonianza di Hölderlin, tende ad usare il termine «Spirito» senza quelle precauzioni che ne avevano dominato l'uso fino a qualche tempo prima.<sup>8</sup> Lo «Spirito» viene definito come «volontà sapiente»: esso è determinato «dall'unità della sua essenza». Infatti «lo spirito è, in quanto spirito, lo spirito per tutte le cose».<sup>9</sup> La concettualizzazione del *Geist* come «unificante», come «ciò che unifica» è comune sia a Hölderlin sia a Heidegger. Riferendosi a un corso dedicato a Schelling, Derrida riporta alcune parole di Heidegger che sottolineano «l'essenza “unificante” dello spirito, il quale è appunto “unità originariamente unificante” (*ursprünglich einigende Einheit*)».<sup>10</sup> È anche possibile che in quelle parole di Heidegger risuoni un velato riferimento ai seguenti versi holderliniani, non a caso tratti dall'*Arcipelago*:

*Immer, wie sonst, geleiten sie noch, die begeisternden Kräfte  
Gerne den strebenden Mann und über Bergen der Heimat  
Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Äther,  
Daß ein liebendes Volk in des Vaters Armen gesammelt,  
Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sey.*

Sempre, come un tempo, le forze entusiaste guidano  
L'uomo che anela e sui monti natali  
Impera e riposa e vive l'Etere onnipresente,  
Perché raccolto nelle braccia del padre il popolo che ama

6 Ivi, pp. 109-111.

7 Come si vedrà, sia J. Derrida sia P. Trawny si soffermano sulle determinazioni del *Geist* in Hegel e in Schelling. Questi autori, ratificando una posizione di Heidegger, sottolineano come la determinazione del *Geist* in Hölderlin risente certamente delle discussioni con i due amici, ma sembra anche seguire un percorso ad essi non riducibile. Non riducibile non tanto perché *indipendente* dal punto di vista filosofico, ma perché – questo sembra suggerire Heidegger – protetto da una visione metafisica del *Geist*, mantenendone una vibrazione poetica che, nelle elaborazioni sistematiche di Schelling e di Hegel, sembra smarrirsi.

8 Cfr. J. Derrida, *Dello Spirito*, cit. Si veda oltre.

9 Su questi temi, cfr. anche P. Trawny, *cit.*, pp. 96-108. Il paragrafo si intitola significativamente: «Der “Geist” bei Heidegger», ivi, p. 98.

10 J. Derrida, *Dello spirito*, cit., p. 83. Si fa qui riferimento a M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [GA Bd. 42], M. Niemeyer, Tübingen 1995. Anche Trawny si sofferma sulle origini hegeliane e schellinghiane di queste determinazioni del «*Geist*». Cfr. P. Trawny, *cit.*, pp. 96 e seg.

Sia umano e gioioso, come un tempo, e a tutti sia comune uno  
[spirito].<sup>11</sup>

«*Und Ein Geist allen gemein sey*»: in questo emistichio risuona l'«*Ein*» di una già evocata «*Einheit*»; ricorre nondimeno il «*Geist*», che deve essere «comune» (*gemein*) a tutti, comune ad ogni cosa. Ma poco più sopra ricorre ancora il «*Volk*», già nominato da Heidegger; il «Padre Etere» (il «*Vater Äther*»), che così spesso ricorre nelle invocazioni dei soggetti lirici hölderliniani; la «*Heimat*», luogo di connessione tra un *popolo storico radicato* e la *terra*, ma qui già trasceso, secondo il canto di Hölderlin, in una più alta unità, fra le braccia di un etere comune che è *padre*.

L'incalzare dell'interrogare heideggeriano sull'essenza della poesia e dello spirito si fa ancora più pressante, e vengono condotte insieme tutte le linee legate alla presente ricerca: il nesso tra la poesia e l'abitare, l'essenza del poetico, la storia e la terra.

Se lo spirito vuol mai diventare «lo spirito» della storia di un'umanità su questa terra, occorre che i pensieri poetanti dello spirito si raccolgano e si compiano nell'anima del poeta, in quanto questi indica sulla terra, e tuttavia al di là di essa, il cielo, e in questo indicare fa apparire per la prima volta la terra nel suo etere poetico.<sup>12</sup>

Si noti qui che il termine *Geist* ricorre in due apparizioni ravvicinate: qualora lo Spirito (senza virgolette) voglia diventare «lo spirito» (con le virgolette) della storia di un'umanità – il cui agire storico sia consapevolmente radicato sulla terra –, occorre che i pensieri poetanti – anch'essi «dello Spirito» – si raccolgano (ecco un'altra determinazione dello spirito come «*Versammler*») e si compiano nell'anima del poeta. Il poeta indica *sulla terra, al di là della terra, il cielo*. Qui il cielo è sì il *Vater Äther* hölderliniano, ma l'indicare poetico stesso fa apparire – come fosse ogni volta la prima volta – la *terra* nel suo *etere poetico*. Questa apparizione *quintessenziale* della terra è fondamentale nel percorso che qui si propone: se il lessico heideggeriano tende spesso a compiacersi di un *pathos* ctonio, questo passo sembra già andare in una direzione che lo trascende. Se potessimo già determinare con più esattezza l'essenza dello «spirito», si potrebbe dire che questo passo registra una prima «spiritualizzazione» della *terra*. L'abitare autentico tuttavia, poiché si determina come *dichterisch*, non può che passare attraverso una *fondazione*, uno «*stiften*» (sappiamo bene quan-

11 F. Hölderlin, *L'arcipelago*, in Id., *Tutte le liriche*, cit., vv. 236-240, p. 280.

12 M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., ibid.

to profondamente il distico hölderliniano «*was bleibet aber, /stiften die Dichter*» abbia agito sull'immaginario poetico e filosofico di Heidegger):

Lo spirito poetante fonda, attraverso l'animatore, l'abitare poetico dei figli della terra. Occorre allora che lo spirito stesso abiti già dapprima nel fondamento fondante. L'abitare poetante dei poeti precede l'abitare poetico degli uomini. Lo spirito poetante sarà allora, in quanto tale, fin dappriincipio *a casa propria*.<sup>13</sup>

Il *ductus* argomentativo di Heidegger si muove attraverso i termini chiave delle correzioni di *Brot und Wein*, costituendo quasi una rapsodia del lessico hölderliniano. Lo *spirito poetante* (ora lo *spirito* è «poetante» ed è senza virgolette) *fonda*: riappare lo *stiften* dell'atto poetico. Il *Beseeler*, esplicito riferimento a Hölderlin, è ciò attraverso cui tale spirito poetico fonda l'«abitare» *dichterisch* dei mortali, che questa volta sono nominati come i «figli della terra». Ma l'abitare poetico degli uomini, dei figli della terra, è *successivo* all'abitare poetante dei poeti: il fondamento autentico – il fondamento fondante – dell'abitare, cioè lo spirito poetico, dovrà essere già *presso di sé*, fin dappriincipio «*zu Hauss*». Modulando il passaggio da più generici riferimenti hölderliniani alla controversa lettura della strofa di *Brot und Wein*, Heidegger inizia il suo percorso di analisi dei versi pubblicati da Beißner. Come nella strofa già citata, lo «spirito» è il protagonista di questo flusso argomentativo: la questione è determinarne il luogo, la casa, la patria (ovvero il suo radicamento territoriale). Commentando il passo «Infatti lo spirito non è a casa propria / all'inizio, non è alla sorgente», Heidegger scrive: «Lo spirito, nel cominciamento, non è a casa nella propria casa. L'essere di casa è quello che è grazie alla vicinanza alla patria, vicinanza che sorge dalla patria stessa e che la sostiene. La patria è l'origine e il fondamento d'origine dello spirito».<sup>14</sup> È interessante sottolineare come tutto l'argomentare heideggeriano intrecci sì suggestioni provenienti dalla lettera hölderliniana, ma si compiaccia anche di un lessico tutto «radicale», tutto piegato a determinare l'«*Heim*» della «*Heimat*». *Vicinanza, sorgente, fondamento, origine, patria*: tutti termini che rimandano all'istanziarsi di un «*wohnen*» presso di sé, fino a dire che la «*Heimat*» è «origine» e «fondamento d'origine» del «*Geist*».

Ciò che è ulteriormente problematica è la sovrapposizione di due piani distinti – due piani che abbiamo già visto intersecarsi in alcuni paragrafi di

13 Ibid.

14 Ibid.

Cacciari –: da una parte la localizzazione *geofilosofica* dello spirito, il suo fondamento d'origine, e dall'altra parte una determinazione *temporale* che ne deve istituire il cominciamento, l'inizio. Il problema di un inizio temporale dello «spirito» sarà bene analizzata da alcuni paragrafi di Derrida: qui si noti soltanto l'enigmatica connessione dei due piani. Il luogo d'origine dello spirito è forse dislocato in una precisa patria, o è la patria che è nominata tale proprio in forza di questo abitare poetico istituito dallo spirito? E tale patria è essa stessa «all'inizio», può avere una localizzazione, una *Ortung* precisa, o «l'essere a casa», l'essere «presso di sé», inizialmente detto, deve *riterritorializzarsi* su di un abitare ben fondato? E *quando* tale nesso iniziale tra *spirito* e *casa* viene istituito? Qual è la *sorgente* di questa istituzione? Se lo spirito «non è di casa all'inizio, vuol dire che nel suo cominciamento (*Beginn*) – questo è ciò che qui “inizio” (*Anfang*) significa – non è neppure alla sorgente». <sup>15</sup> Qui Heidegger inserisce la sua lettura più controversa, fondata su considerazioni filologiche e stilistiche che hanno ricevuto le censure di alcuni autorevoli germanisti.

L'espressione *nicht an der Quell* non contiene affatto una semplice ripetizione, con altre parole, del *nicht im Anfang* che la precede; infatti il primo *nicht* del verso nega ciò che lo precede, vale a dire *zu Haus*, mentre il secondo *nicht* nega ciò che lo segue, vale a dire *an der Quell*. <sup>16</sup>

Rileggiamo i versi oggetto di questa analisi:

*nemlich zu Haus ist der Geist*  
*Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.*

Heidegger sostiene che una lettura più attenta del dettato hölderliniano implichi il rifiuto di interpretare i due sintagmi negativi come semplice accrescimento o ripetizione: il diverso raggruppamento dei funtori modifica il senso dell'intero enunciato. In base a un diversa sistema di accentazione, in base a una lettura sincopata, Heidegger suggerisce che il senso di questi due versi sia da intendersi nel modo seguente: «*all'inizio*, al cominciamento».

15 Ibid.

16 Ivi, p. 112. Leonardo Amoroso, traduttore dell'edizione italiana del testo, ha cura di inserire qui la seguente nota esplicativa: «In questo modo Heidegger esclude che i versi di Hölderlin “*nemlich zu Haus ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell*” vadano interpretati (come, da un punto di vista grammaticale, è possibile) in questo modo: “Infatti lo spirito è a casa propria / non all'inizio, non alla sorgente».

to, lo spirito non è a casa. / Lo spirito non è (a casa, presso di sé) alla fonte». Ponendo un forte accento sul primo *nicht*, Heidegger sottolinea l'idea che la negazione si riferisca innanzitutto alla dimensione temporale: lo spirito non è a casa *all'inizio*. «Così viene detto che l'essere di casa espresso in quel *zu Haufß* consiste nel fatto che lo spirito poetante dimora nella vicinanza della sorgente. Ma perché lo spirito poetante, e quindi l'animatore, non è, nel suo cominciamento, alla sorgente?»<sup>17</sup> Commentando il sintagma seguente, «*Lo consuma la patria*», Heidegger scrive che «l'ambiente di casa, il più vicino, non è ancora la vicinanza della patria».<sup>18</sup>

L'ambiente di casa, il dimorare presso di sé dello spirito, ciò che è localizzato in una prossimità spaziale, non è ancora la vicinanza della «*Heimat*». Trovandosi così in uno spazio deietto, che non possiede ancora i caratteri di questo essere presso di sé, è questa determinazione ancora inautentica della patria che lo consuma: «così lo spirito consuma ben presto le proprie forze essenziali per la propria volontà di voler essere immediatamente a casa propria nel proprio ambiente. È la patria stessa, chiusa, a consumarlo».<sup>19</sup> Lo spirito, che era il *Beseeler*, consuma le proprie forze perché è arso dal desiderio di voler essere immediatamente *zu Hauss* nel proprio ambiente. Una conturbante estraneità, la consapevolezza di questa originaria deiezione, lo consuma nel movimento di ristabilire questa immediatezza, questo essere totalmente presso di sé. Nella sua ricerca di una ri-territorializzazione autentica e definitiva, «lo spirito accoglie nella sua volontà essenziale ciò che il non essere di casa concede per essenza, cioè la terra straniera, ma quella che al contempo fa pensare alla patria». Semplificando il dettato heideggeriano e restituendo lo scheletro dell'argomento, si può dire: lo spirito vuole la «terra straniera» – ovvero la «colonia» –, ma tale terra straniera è proprio quella che fa pensare alla patria, è il luogo cioè di ogni *Sehnsucht* territoriale.

## 2. *Frescure germaniche*

Riportando la questione nei termini della *cultura* e della metafora della *terra*, qui appare una terra (che oscilla tra la *Erde* e il *Land*) scissa in due territori, l'uno proprio e presso di sé (la patria), l'altra deietta e lontana (la terra straniera), che altro non è che la *colonia*. L'economia *culturale* di que-

17 Ivi, p. 112.

18 Ivi, p. seg.

19 Ibid.

sto sistema di metafore è tanto più sorprendente quanto più si riflette su quanto sia problematica la nozione di «terra propria» e di «terra straniera», considerando il fatto che tale economia di *proprietà* e di *prossimità a sé* è proprio ciò che emerge dal *wohnen*, dal *bauen*, dalla consapevolezza poetica di un presunto legame essenziale con la *Erde*. Ma questa determinazione della terra straniera prepara lo slittamento semantico verso la questione «culturale» della «colonia», proprio come è registrata dai versi hölderliniani. Ancora una volta Heidegger forza la lettura lineare e si avventura a dare alcune sorprendenti definizioni di *colonia*:

La colonia è la terra-figlia che rimanda alla madrepatria. Lo spirito, amando un paese di tale essenza, non ama, immediatamente e nascostamente, altri che la madre. Questa è la terra patria che però, secondo l'inno *Die Wanderung*, è in sé chiusa, difficile da conquistare (*schwer zu gewinnen, die Verschlussene*). Lo spirito, giacché non fugge semplicemente verso qualcosa di esotico, ma invece ama la colonia, è in un senso essenziale, in questo amore, non a casa propria.<sup>20</sup>

Si sarà già notata l'economia tutta familiare di queste relazioni: la *colonia* è una *terra*, ma una terra-figlia, ovvero una terra che rimanda alla *madrepatria* (una madre che figlia una colonia, e una colonia che è tale solo in base alla sua subita generazione da parte di una terra madre che è anche paterna, una patria, una terra dei padri<sup>21</sup>). Lo spirito, il *Geist*, protagonista di queste complicate riterritorializzazioni, ama – secondo il verbo del poeta – una terra deietta, una non meglio precisata colonia, che rimane indeterminata da un punto di vista storico e geofilosofico. Ma il *Geist*, amando questa terra deietta, questa *colonia* la cui essenza è quella di essere terra-figlia, di fare segno incessantemente alla terra propria, alla terra autentica, alla madre-terra, non ama («nascostamente», economia libidinale piuttosto tortuosa) che la *terra madre*. Questa terra del *nomos* familiare – determinata fin dalla sua essenza dalla presenza presso di sé della *madre* e del *padre* –

20 Ivi, pp. 113 e seg.

21 Si legga quanto scrive Heidegger, in una nota esplicativa alla conferenza «*Terra e cielo di Hölderlin*», in Id., *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 191: «Dobbiamo ascoltare le parole hölderliniane “patrio” e “nazionale” secondo il senso del suo pensiero e quindi prescindendo dalle nostre ristrette rappresentazioni correnti. Il “patrio” (*das “Vaterländische”*) indica il riferimento della terra (*Land*) al Padre (*Vater*) come Dio supremo, indica quel “rapporto” donatore di vita in cui l'uomo si trova in quanto ha un “destino”. Allo stesso modo il “nazionale” (*das “Nationelle”*) indica la terra della nascita (*nasci, natura*) nel suo determinare, in quanto inizio, ciò che resta».

è però chiusa, difficile da conquistare –, secondo un prestito hölderliniano, non a caso tratto dall'inno «*La migrazione*». Il *Geist*, poiché è inquieto nella sua migrazione e sente originariamente di non essere presso di sé, non fugge però semplicemente verso l'esotismo: «ama la colonia», ma è proprio questo equivoco amore per la colonia che lo fa sentire deietto, «non a casa propria»:

*Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.*

Dare una determinazione filosoficamente cogente del secondo elemento (il *tapfer Vergessen*) è forse ancora più difficile. La questione può rendere perplesso già il lettore hölderliniano: perché lo spirito ama il «valoroso oblio»? Heidegger fornisce una lettura complessa, non priva di punti oscuri. Suggestisce che i due elementi del verso vadano posti in una relazione quasi causale: vi è un nesso essenziale tra l'amore per la «colonia» e quello per il «valoroso oblio». «... e il valoroso dimenticare ama lo spirito: lo spirito non l'ama in aggiunta, ma per amore della colonia». <sup>22</sup> Lo spirito non ama l'oblio in aggiunta all'amore per la colonia, ma esso ama il valoroso oblio proprio per l'amore che porta per la colonia. Una strana economia erotica sembra regolare questi flussi e riflussi sentimentali: Heidegger suggerisce che lo spirito debba in qualche modo mostrare un «oblio valoroso» nell'amare la colonia come terra deietta, sapendo volgere il vero amore all'oggetto finale del suo slancio erotico, ovvero la terra-madre. Ed è solo attraverso questa sosta deiettiva presso la colonia, attraverso la nostalgia della terra madre, attraverso l'oblio che un distacco impone, che lo spirito può tornare presso di sé, e radicarsi sulla terra propria, sulla *Heimat* del suo *nomos* originario: «Lo spirito è arrivato a casa perché ha amato la colonia». <sup>23</sup>

Come l'economia erotica di questo passo, anche l'implicita geografia di questi movimenti è piuttosto tortuosa. È fondamentale riflettere sul fatto che Heidegger – non è chiaro se per un calcolo geofilosofico o per un eccesso di astrazione – sembra non venir visitato dall'idea che i riferimenti alla colonia e alla madre patria possano avere delle connotazioni storiche e geografiche determinate. Si è già visto che lo stesso Reitani, pur attenendosi a una lettura minimale del passo, interpreta senza esitazione il fatto che, nella concezione che traspare da quei versi di Hölderlin, la «patria» sia la Grecia e la «colonia» sia la Germania. Il percorso tracciato da Heidegger sem-

<sup>22</sup> Ivi, p. 114.

<sup>23</sup> Ivi, p. 115.



bra invece muoversi su di un terreno astratto. Tale scelta ha il vantaggio di funzionare come un paradigma generalissimo di distribuzione di tali rapporti (siano essi territoriali, geopolitici, erotici, normativi), ma, al tempo stesso, tale paradigma perde la presa sulla lettera dell'enunciato hölderliniano, precludendosi la possibilità di meditare più a fondo sugli effetti di questa *colonizzazione*. È possibile che una sorta di pudore nazionalista impedisse a Heidegger di pensare alla Germania come ad una ipotetica colonia greca, come ad una «terra figlia» nel quale l'autentico verbo greco possa riterritorializzarsi con successo. Adorno insisterà su questo punto: Hölderlin appare ben più coraggioso dello stesso Heidegger; Hölderlin trascende gli argomenti che verranno portati avanti dai suoi stessi avvocati, e mette al riparo i suoi componimenti da letture sgradevolmente nazionalistiche.

Anche la «patria» promessa, che dovrebbe accogliere, proteggere e rinfrescare lo spirito, non viene in alcun modo determinata in base a elementi esplicitamente geografici, ma si mantiene su di un piano di pura astrazione. Commentando i versi successivi:

*Unsere Blumen erfreuen und die Schatten unserer Wälder  
Den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrannt,*

Heidegger scrive: «Lo spirito poetante, le cui facoltà vengono consumate, al suo cominciamento, dalla patria che ancora si chiude in sé, langue adesso sotto il fuoco del cielo. L'esperienza del fuoco gli ha fatto sapere che il fuoco stesso deve venir portato dalla terra straniera in patria».<sup>24</sup> Con un salto logico piuttosto sorprendente, il filosofo, recuperando la nota espressione hölderliniana, ipotizza che il *Geist* stesso, le cui forze sono «*im Anfang*» consumate dalla patria che si chiude («dura da conquistare»), langue sotto la vampa dell'etere, sotto «il fuoco del cielo». Una «esperienza del fuoco» (ecco di nuovo l'elemento pirico che appare, così spesso coniugato alla questione dello «Spirito»), «gli ha fatto sapere» che quel fuoco non deve più dimorare deiettivamente sulla terra straniera, nell'altrove esotico della *colonia*, ma deve essere traslato in patria, nella terra propria, nella *Heimat*. Lo spirito, insomma, sembra originariamente divorato dalle fiamme di un desiderio nascosto di patria, sembra volersi sempre di nuovo riterritorializzare sul suo suolo più proprio. La calura mortifera della deiezione deve essere curata attraverso una traslazione salvifica, al riparo da un comburente fuoco celeste. In questa patria non meglio specificata, una ve-

---

24 Ibid.

getazione rugiadosa dà conforto a quel *Beseeler* quasi bruciato dall'intensità delle sue stesse fiamme:

Adesso i nostri fiori e le nostre foreste donano la gioia, la cui essenza sta nel proteggere il vero e nell'affidarlo, in tale protezione, a chi sa servirsene liberamente. [...] Il poeta, al riparo nel suo ritorno alla patria che si apre, riconosce che, senza la vicinanza alla propria origine, sarebbe quasi arso laggiù in terra straniera.<sup>25</sup>

Il quadro elegiaco di una natura fresca e benigna non tempera l'effetto incongruo di un poeta che, «senza la vicinanza alla propria origine», ovvero senza un radicamento territoriale nella terra madre, sarebbe quasi arso nella terra deiietta della colonia. I *nostri* fiori e le *nostre* foreste rinfrescano lo spirito, deietto nella pericolosa arsura della colonia, proteggendo il *vero*. Suonano enigmatici questi aggettivi possessivi, sia nell'originale hölderliniano, sia nella prosa di Heidegger: nostri *di chi*? Il riferimento non esplicito ma abbastanza chiaro di Hölderlin a una *colonia* che coincide con la Germania, può far pensare che i fiori e le foreste siano i fiori e le foreste *tedeschi*. Certo è che, come per la *terra*, la determinazione proprietaria e nazionale riferita a degli enti vegetali e naturali non è affatto così diretta e innocente: in virtù di quale idea diciamo che degli abeti sono *tedeschi*? Che degli olivi sono *greci*? Si può tentare di declinare questa idea in molti modi: innanzitutto, perché quelle piante crescono su di una terra in cui vige un *nomos* «scritto» in lingua tedesca; quelle piante crescono in prossimità a mortali che parlano una certa lingua, la lingua greca; quelle piante appartengono secondo un diritto di proprietà a mortali che parlano la lingua tedesca; quelle piante crescono in una terra la cui *geofilosofia* è descritta da certe inclusioni ed esclusioni, da un certo *nomos* e da un certo *ethos*, costituiscono un *nemos* per popoli abitati da una certa lingua, che occupano, cioè *colonizzano*, una certa spartizione della *terra*.

È evidente che il nesso tra la nozione di *appartenenza* inscritto nell'aggettivo possessivo non può essere preso alla lettera: tale nesso è un nesso *culturale*, secondo tutte le risonanze semantiche che questo lavoro cerca di esplorare. Il *nomos* di quelle piante, la vigenza etica di quelle configurazioni nemorali, il nesso fra le terre e le lingue, l'abitabilità della terra e della lingua stessa sono tutte vaste questioni *culturali* che sono già da tempo entrate in una fase di complessa riconfigurazione. Ripensare la questione della cultura, alla luce di tutte le implicazioni che questa enigmatica metafora

---

25 Ivi, p. 115.

porta con sé, appare come un compito epocale. Nella prosa di Heidegger si è già intravista l'apertura verso una più *spirituale* determinazione della *terra* attraverso l'«etere» del dire poetico, attraverso un canto *quintessenziale* che metta in crisi le articolazioni troppo limitanti di certe letteralità «culturali». Nella conferenza *Terra e cielo di Hölderlin*, con un gesto parallelo a quello di Carl Schmitt, Heidegger mette in relazione la questione del *nomos* e della *terra*, inserendo alcuni versi hölderliniani che meritano una lettura attenta. A partire dalla testimonianza di un frammento del poeta, secondo il quale «va / la terra e il cielo tiene», il filosofo si chiede: «dove va la terra e per quali vie?»

Wo darauf  
Tönend, wie des Kalbs Haut  
Die Erde [...]

Einigkeit

Grossen Gesetzen nachgeht, die

Wissenschaft

Und Zärtlichkeit...

... Dove poi  
Vibrando, come pelle di vitello  
la terra [...]

l'unione

segue grandi leggi,

la scienza

e la tenerezza...<sup>26</sup>

Con un'oscillazione tra *nomos* e *Gesetz* che meriterebbe una più lunga analisi, Heidegger ratifica il dettato hölderliniano: «La terra “segue leggi grandi”». Due sono queste leggi: la conoscenza e la tenerezza. Ma con un gesto che sembra già *deterritorializzare* la nozione tutta ctonia e partitiva datane da Schmitt, Heidegger suggerisce che «le “leggi” qui menzionate sono i νόμοι nel senso delle indicazioni del grande destino, che indica e destina là dove ogni cosa serve secondo la sua essenza». Con una tacita allusione sofoclea, prosegue il suggestivo ragionamento, dando a quei *nomoi* una vastità cosmica perfettamente congeniale allo «spirito» greco come a quello hölderliniano: «Non sono né possono essere scritte, ma proprio

26 F. Hölderlin, «Grecia. “Frammento A”», in Id., *Tutte le liriche*, cit., vv. 9-14, pp. 1170 e seg. Heidegger rimanda all'edizione di Stoccarda: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe, vol. II, pp. 254-256).

come tali determinano la connessione infinita dell'intero rapporto». <sup>27</sup> Ipnotizzato dall'afflato cosmico di tali *nomoi*, Heidegger non commenta la prima e non meno evocativa immagine: la terra, svestita delle sue determinazioni ctonie e nomo-tetiche, diventa la superficie di un immenso strumento musicale, una membrana risonante, che produce un suono seguendo «grandi leggi». I passi dei popoli non sono qui nominati secondo metafore radicali di appartenenze territoriali ma secondo il sommesso vibrare di una percussione orizzontale. *Questo* sembra suggerire Hölderlin: è la *musica* la terra promessa della terra.

---

27 M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 199 e seg.

## VIII. PARATASSI

### 1. *Durezze pindariche*

Il precedente confronto fra Heidegger e Adorno sulla questione della cultura, che a un primo sguardo poteva sembrare astratto ed azzardato, trova qui una sua successiva giustificazione. Non molti anni dopo la pubblicazione delle *Erläuterungen*, Adorno risponde a Heidegger con un non meno celebre testo, raccolto nelle *Note per la letteratura*, in cui il confronto con la lettura «appropriante» di Heidegger verte proprio sull'ultima strofa di *Brot und Wein*.<sup>1</sup> Come si è visto, il discorso heideggeriano si muove in uno spazio piuttosto vago, dove non vengono assunti – almeno in modo esplicito – toni profetici o pose nazionalistiche: l'analisi del passo hölderliniano intreccia alcuni lessemi tipici del poeta con termini tratti dall'apparato teorico del filosofo. Tuttavia, un'equivoca economia familiare, un impianto genealogico dello spirito e della vocazione del poeta, una nostalgia per il suolo patrio di un dire autentico fanno da sfondo alla lettura che viene data di quei versi. La risposta a queste indicazioni da parte di Adorno è poco conciliante: Adorno, per ragioni che è inutile ricordare, attacca frontalmente la lettura di Heidegger, e vede, nell'appropriazione da parte del filosofo del passo sulla «colonia», una sorta di tradimento spirituale, una mistificazione che pecca di irrazionalismo. Adorno suggerisce che Hölderlin si trovi sin dall'inizio *oltre* Heidegger, e che le presunte difese che Heidegger vuole costruire a protezione del verbo hölderliniano siano in verità delle barriere territoriali che limitano di molto la portata del suo canto poetico. A prescindere dalla ricostruzione filosofica e filologica di questo dibattito, è qui interessante notare come ancora una volta la posta in gioco del pensiero sia tutta raccolta attorno alla questione della terra, del nazio-

---

1 T. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974; trad. it. E. De Angelis, A. Frioli e G. Manzoni, *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino 1979, pp. 176-215. Il testo era originariamente apparso in W. Binder, *Hölderlin-Aufsätze*, Insel, Frankfurt am Main 1970.

nalismo, dell'appartenenza territoriale, della deiezione colonica, della vigenza della lingua sulla terra: tutte questioni che si possono definire *lato sensu* «culturali». Ancora una volta, una ridefinizione della «cultura» passa attraverso l'analisi di un tormentato dibattito a proposito del termine «colonia», delle risonanze geo-filosofiche e politiche del verbo *colere*.

Concentrandosi sulle correzioni della nona strofa di *Brot und Wein*, scrive Adorno:

Come se la poesia di Hölderlin avesse previsto per che cosa l'ideologia tedesca l'avrebbe un giorno ingaggiata, l'ultima versione di *Pane e Vino* stila una tavola contemporaneamente contro il dogmatismo irrazionalistico e il culto delle origini: «Creda chi l'ha provato! A casa sua è lo spirito | non all'inizio, non alla fonte». La parentesi si colloca immediatamente prima del verso reclamato da Heidegger: «Colonie ama lo spirito, e ardito oblio». Forse da nessun'altra parte Hölderlin smentisce più rudemente il suo protettore postumo che nel rapporto con l'alieno.<sup>2</sup>

Adorno dà qui una prova della sua prosa contorta, accesa, incalzante, perché dotata, come spesso accade, di una malcelata intonazione pamphletistica. L'«ideologia tedesca» – termine già molto vasto, sotto il quale potrebbero cadere le esperienze intellettuali e politiche più diverse – diventa qui nome scorciato per evocare l'operazione fraudolenta di Heidegger, la quale avrebbe «ingaggiato» la poesia di Hölderlin per un tornaconto storico e filosofico. Hölderlin, quasi prevedesse una possibile appropriazione nazionalistica dei suoi testi – secondo l'ideologia di un nazionalismo tutto di là da venire –, stila nella seconda versione di *Brot und Wein*, una tavola, così si esprime Adorno, contro il «dogmatismo irrazionalistico» e il «culto delle origini». Si noti come, ancora una volta, è il problematico rapporto con l'alieno, con la *colonia*, su cui verte tale disputa «culturale». Il ragionamento di Adorno prosegue concentrando proprio sul valore semantico del termine «colonia», sottraendolo alla lettura fuorviante datane da Heidegger:

Quello che ha Hölderlin è per Heidegger una continua irritazione. In questi l'amore per l'alieno abbisogna di apologia. Tale amore sarebbe «quello che contemporaneamente fa pensare alla patria». In questo contesto egli imprime una stupefacente giravolta alla espressione hölderliniana «colonia»: una meschina letteralità diventa mezzo di sofisticaggine nazionalistica: «La colonia è la terra figlia che rinvia alla terra madre. Lo spirito, amando una terra di tal natura, ama però mediatamente e nascostamente soltanto la madre». L'ideale en-

2 T. W. Adorno, «Paratassi», in Id., *Note per la letteratura*, cit., p. 184.

dogamico di Heidegger prevale perfino sul suo bisogno di un albero genealogico della dottrina dell'essere.<sup>3</sup>

Adorno commenta con fastidio l'economia erotica che già è stata più sopra analizzata: l'amore per l'«alieno», l'amore per la «colonia» da parte dello «Spirito», è un amore che contemporaneamente fa pensare alla *patria*. Un amore che quanto è sedotto dalla colonia, dalla terra deietta, tanto tale amore, se è autentico, rimanda all'amore per la terra madre. Adorno si accorge bene che il centro di questo virtuosismo ermeneutico è il termine colonia, il quale, interpretato in base a una «meschina letteralità» si trasforma in «sosticaggine nazionalistica». La citazione heideggeriana e la polemica lettura che ne dà Adorno sembrano condividere un lessico tutto intrecciato di genealogie familiari, di rapporti interni di attrazioni reciproche, di alberi genealogici e ideali endogamici, di *spiriti* che amano una *terra figlia* nella misura in cui amano la *terra madre*. È interessante notare che questo slittamento semantico da un contesto metaforico dominato dall'elemento terrestre a uno dominato dai rapporti familiari continua a innervare un certo modo di intendere le discendenze e le genealogie politiche e culturali. La terra e il sangue, l'amore colonico e le filiazioni genealogiche continuano ad articolare quei *nomoi* che non sanno vedere le potenti cataresi che sono in opera nei loro più intimi sostrati.

Ma il testo di Adorno non è completamente dominato dalla polemica con Heidegger. Quella polemica è solo un'occasione e un punto di partenza. Il testo, come è noto, è invece teso ad analizzare le implicazioni filosofiche, gli effetti di senso, che la speciale sintassi hölderliniana ha sul linguaggio. Tale testo, intitolato non a caso «Paratassi», tenta di giustificare da un punto di vista costruttivo e musicale la «*harte Fügung*»<sup>4</sup> hölderliniana, mostrando ancora una volta quanto la *musica* – uno dei fondamentali luoghi di incompatibilità tra Adorno e Heidegger – possa contribuire a una reale comprensione dei testi filosofici e poetici. Ma c'è di più: nel te-

3 Ibid.

4 A p. 199, ivi, Adorno scrive: «La tendenza paratattica di Hölderlin ha la sua preistoria. Presumibilmente l'essersi occupato di Pindaro ha avuto per lui la sua parte», frase che suona singolarmente vaga, e che fa emergere il sospetto che Adorno non abbia mai analizzato in dettaglio l'enorme sforzo filosofico e linguistico prodigato da Hölderlin nelle sue traduzioni da Pindaro (e da Sofocle). Qui inserisce una nota, che spiega l'espressione segnalata: «Secondo una comunicazione di Peter Szondi, nella dissertazione *Pindariübertragungen Hölderlins* (1910) Hellin-grath è stato il primo a descrivere l'ultima lingua di Hölderlin col termine dell'antica retorica "costruzione dura" [*«harte Fügung»*, appunto]. Uno degli strumenti ne è certo lo iato», ibid.

sto di Adorno ricorrono alcune determinazioni – che si potrebbero definire «culturali» e «geofilosofiche» – che sono particolarmente pertinenti alla discussione circa l'esatto valore semantico del termine *cultura*. Tali determinazioni, poi, sono messe in relazione a questioni che riguardano la struttura filosofica delle lingue naturali come anche la struttura filosofica della musica. Meriterebbe un'analisi specifica e approfondita la questione della linguisticità della musica nella traiettoria speculativa adorniana. Qui si tenga soltanto presente che Adorno, in molte sue pagine, tiene sempre in virtuoso equilibrio i due poli che secondo lui contrappongono musica e linguaggio: da una parte è innegabile che la musica costituisca una lingua, per quanto paradossale possa suonare questa affermazione; dall'altro, la musica trasgredisce l'ordinamento concettuale inscritto nelle lingue naturali, costituendone così il limite ma anche l'amplificazione. Tutti questi spunti non sono tematizzati con chiarezza nello scritto su Hölderlin, ma è interessante notare come Adorno valorizzi il triangolo concettuale musica-linguaggio-poesia proprio all'insegna dell'elegia hölderliniana.

## 2. *Natura accolta*

Come abbiamo già visto, i versi dell'elegia *Brot und Wein* non sono fondamentali soltanto per analizzare tale questione, come anche la questione della colonizzazione e di tutta la costellazione semantica del verbo *colere*, ma si intrecciano, grazie alla lettura datane da Adorno, all'oscillazione dialettica tra «soggettivo» e «oggettivo», tra «proprio» e «alienato», tra «vicino» e «lontano», doppie polarità che sembrano già iscritte nell'esperienza poetica di Hölderlin. Evocando proprio quell'elegia, Adorno compendia con un paragrafo risolutivo le questioni sin qui elaborate:

Già all'inizio di *Pane e Vino* l'oggettualità epica delle configurazioni linguistiche, tacitamente presupposta, viene tinta come se fosse lontanissima, semplice reminiscenza, come gli accordi di chi è solo e pensa agli amici lontani e alla giovinezza. Il linguaggio annuncia isolamento, lo scindersi di soggetto e oggetto allo sguardo attonito. Tale espressione è inconciliabile con la reintegrazione del separato nell'origine.<sup>5</sup>

Non è assente, in queste righe adorniane, la suggestione musicale, suggestione che ha giocato un ruolo così importante nel suo saggio. La «lonta-

---

5 Ivi, p. 195 e seg.



nanza», implicita nella «deiezione colonica» della «terra madre» e della «terra figlia», viene musicalmente evocata attraverso gli impliciti accordi in *pianissimo* della prima strofa dell'elegia. Il linguaggio sontuoso, epico, di quell'attacco viene colorato di una tinta sfumata, costituendosi così come il linguaggio proprio della reminiscenza, della lontananza: tale scissione è cifra di isolamento del «soggetto» dall'«oggetto», schisi della «vicinanza» dalla «lontananza», del «proprio» dall'«estraneo». Questa espressione non è conciliabile con la reintegrazione del separato in un'origine già da sempre scissa. Il *pathos* heideggeriano per una «vicinanza», per una «proprietà», per un «inizio» puro e originario (si ricordi il gioco di Heidegger sull'«inizio» nella sua lettura dei versi hölderliniani) trova in questa riga di Adorno la sua possibile confutazione.

Ma il nesso tra la lettura adorniana di *Brot und Wein* e la ricerca del senso originario del termine «cultura» non poggia soltanto su di una vaga prossimità «musicale» di temi e di etimologie. Il concetto di *cultura*, verso il quale – lo si è già visto – Adorno nutriva un certo sospetto, riappare proprio in questo contesto, funzionando come centro concettuale dell'intera costellazione:

La ribellione paratattica contro la sintesi ha il suo limite nella funzione sintetica della lingua in generale. Si mira a una sintesi di altro tipo, alla sua autoriflessione di critica linguistica, mentre tuttavia il linguaggio mantiene la sintesi. [...] Senza unità nella lingua non ci sarebbe altro che natura disparata; il riflesso di ciò fu l'unità assoluta. Di contro si delinea in Hölderlin quello che per la prima volta la cultura sarebbe: natura accolta.<sup>6</sup>

Queste righe somigliano molto a uno stretto di fuga: i temi che si sono fin qui intrecciati e inseguiti trovano un punto fermo nell'equazione finale della citazione. La paratassi, strategia fondamentale del tardo Hölderlin e oggetto specifico dello studio adorniano, viene qui determinata come «ribellione»: il *pathos* polemico e liberatorio della prosa adorniana viene retrospettivamente osservato nella sintassi disarticolata dello Hölderlin «dialettico». Ma tale *ribellione*, il gesto del poeta che – includendo la soggettività – mette in tensione le funzioni semantiche del linguaggio fino a far vacillare la nozione stessa di «senso», ha un limite: e tale limite è costituito dalla funzione «sintetica» del linguaggio. Il linguaggio, nella torsione impressa dal poeta, riflette su se stesso, include la sua stessa autoriflessione critica, senza che però tale torsione porti al completo

6 Ivi, p. 202. Il testo tedesco ha «*empfangene Natur*».

disfacimento del senso, o senza che il linguaggio si trasformi in pura musica (secondo un *logos* di puri suoni non articolati in base a istanze semantiche previamente codificate). Senza la funzione di *sintesi* – senza quell'*unità* che garantisce il linguaggio come dominio chiuso di senso e che garantisce altresì la fondazione della soggettività – non sarebbe possibile nessuna trasgressione rispetto all'unità omogenea e assoluta della natura. Ma tale taglio all'interno dell'unità, la lacerazione che intacca la quiete riposante in se stessa della natura è proprio ciò che viene chiamato «cultura». È qui utile notare come Hölderlin si trovi – a parere di Adorno – al centro di questo meccanismo concettuale, sulla soglia stessa di articolazione tra ciò che viene definito «natura» e ciò che viene definito «cultura». E la «cultura», secondo questa memorabile definizione, in notevole controtendenza al sospetto di Adorno davanti a questo concetto equivoco, sarebbe definibile come «natura accolta» («*empfangene Natur*»). Questa «ricezione», questo «accoglimento» della natura sarebbe quindi la *verità* della «cultura».

Qui Adorno ha certamente in mente una declinazione non reificata e non ideologica della parola «cultura», la quale viene nuovamente accolta nel suo lessico (senza la precauzione delle virgolette, ma di certo con una malcelata esitazione, esitazione – come abbiamo visto – condivisa da Heidegger), in forza del fatto che esso è l'unico termine che può nominare la lacerazione che il destino umano compie all'interno dell'unità naturale. Adorno ha cura di sottolineare questo aspetto di «accoglimento», proprio nella misura in cui una mera scissione tra l'elemento «naturale» e l'elemento «culturale» porta alla reificazione della ragione e al dominio della natura (temi fondamentali della *Dialettica dell'Illuminismo*) sotto l'insegna di un *logos* totalmente schiacciato sulla dimensione analitica e calcolante (le prossimità con Heidegger sono anche qui evidenti). «Si delinea in Hölderlin quello che per la prima volta la cultura sarebbe: natura accolta»: il canto poetico di Hölderlin nomina la ferita che la cultura infligge alla natura, ma al tempo stesso custodisce l'«accoglimento» (o il «ri-accoglimento») della «natura» da parte della «cultura». <sup>7</sup> Centro di snodo tra la metafisica e l'estetica, l'opposizione binaria di «natura» e «cultura» è originariamente

7 Anche qui le prossimità con Heidegger sono suggestive: in fondo, la questione del *logos* in Heidegger, portato a verità dalla poesia di Hölderlin, è tutto giocato sulla questione del «*légein*» come «raccolimento», termine che registra sia il «*colligere*» del «*legein*», sia il «custodimento pensoso» della *natura*, che la poesia costituisce. «Cultura» viene quindi determinata come «accoglimento» e come «raccolimento» sotto il segno di un mite linguaggio poetico che ne custodisce l'essenza.

correlata all'opposizione di «natura» e «arte».<sup>8</sup> Proprio a proposito di tale opposizione, Adorno cita un celebre componimento di Hölderlin, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter*<sup>9</sup>, nel quale l'intreccio dialettico di «natura» e «arte» è messo in relazione a quello di «natura» e «cultura»:

Il principio formale paratattico, un antiprincipio, è incommensurabile sia con le corrispondenze sia con il contenuto afferrabile dell'ultima lirica di Hölderlin. Esso circoscrive la sfera della coincidenza di contenuto e forma, la loro unità determinata nel contenuto specifico. Stando al contenuto materiale, sintesi o identità è lo stesso che dominio sulla natura. Se tutta la poesia, con i suoi mezzi propri, muove obiezione a quel dominio, in Hölderlin l'obiezione si desta ad autocoscienza. Già nell'ode *Natura e arte* si prende partito per la natura abbattuta contro il logos signoriale.<sup>10</sup>

Forse anche Heidegger sarebbe d'accordo con l'idea che tutta la poesia muova obiezioni al dominio della natura attraverso un *logos* «signoriale». Ma qui Adorno, elaborando il tema sotto un'esplicita determinazione «culturale», vede nel canto hölderliniano una specifica presa di coscienza dei complessi rapporti dialettici tra *natura* e *arte*, tra *natura* e *cultura*. E non a caso il problema (ma forse anche la sua soluzione) passa attraverso una diversa concezione del linguaggio, passa attraverso una più profonda determinazione del *logos*:

Non si nega astrattamente il dominio del logos ma lo si riconosce nel suo rapporto con quel che ha abbattuto; lo stesso dominio sulla natura è visto come parte della natura, con un occhio all'umanità che si sottrasse all'amorfo, al «selvaggio», unicamente attraverso la violenza, mentre nella violenza si tramanda l'amorfo.<sup>11</sup>

Adorno sottolinea come la determinazione del *logos* proprio della lirica hölderliniana non vada in direzione di una mera *negazione* del dominio «logico»: il *logos* «accoglie», «riaccoglie» e «raccoglie» la *natura* nella sua nominata lacerazione che da essa lo separa. Pensare che – così inteso – «lo stesso dominio sulla natura è visto come parte della natura», vuol dire tentare una definizione di «cultura» che mantenga tale polarità dialettica senza obliterarla, e al tempo stesso torcere il linguaggio affinché esso pos-

8 Cfr. *supra*.

9 Cfr. F. Hölderlin, «*Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter*», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 798-802.

10 T. W. Adorno, *cit.*, pp. 206 e seg.

11 Ivi, p. 207.

sa *dire poeticamente* tale stessa torsione concettuale. Ma abbiamo già visto come il problema della nominazione di quel nesso tra «natura» e «cultura», tra «terra» e «coltivazione», tra «abitare» e «pensare» sia esattamente ciò che va interrogato, all'insegna di una rideterminazione del concetto di cultura che sappia muovere consapevolmente la complessa storia semantica e metaforica dei termini che esso include. E questa rideterminazione va pensata all'insegna di una «geofilosofia», che ripensi le vigenze territoriali, le possibili «deteritorializzazioni delle culture» e lo «*xynôn*» che custodisca il complesso *arcipelago* dei *logoi* «locali».

Dimensione «orientale» che Heidegger non ha voluto vedere, «l'immagine hölderliniana della grecità ha già nell'*Arcipelago* colorito orientale, variopinto in senso anticlassico, inebriato di parole come Asia, Ionia, mondo insulare». <sup>12</sup> Ancora una volta si tratta di pensare a fondo le localizzazioni «geofilosofiche» di questi nomi, laddove le determinazioni di «oriente» e «occidente», di «proprio» e di «estraneo», di «patria» e di «colonia» vengono messe in crisi proprio dal canto poetico di Hölderlin. La stessa Grecità – che dovrebbe funzionare come una «patria» di cui la Germania è *colonia* – può essere ripensata secondo tali diversi assi di forza geofilosofici. In questa direzione sembra andare lo stesso Adorno: «L'equivoco greco-tedesco, che d'altra parte ha una certa analogia con l'atto del *Faust* dedicato a Elena, strappa la Grecia canonica al mondo delle idee, contro l'estetica idealistica». <sup>13</sup> Ma ancora più esplicitamente, è proprio Adorno a evocare la possibilità di una *geografia*, o di una *geofilosofia*, proprio a partire dalle cartografie concettuali di Hölderlin: «Ci sarebbe da disegnare un atlante della hölderliniana geografia allegorica della Grecia, compresi i punti di riscontro della Germania meridionale». <sup>14</sup> L'esigenza di compilare tale mappa implica di fatto il tentativo di pensare in modo più complesso la *sinfonia* delle *lingue*, di meditare il riassorbimento dei *logoi* locali in una più alta regione di senso, in un più vasto etere semantico. Riflettendo sulle occorrenze della parola «destino» («*Schicksal*») in Hölderlin, e cercando di misurare ciò che egli stesso chiama la «verità della poesia» <sup>15</sup>, Adorno cita <sup>16</sup> un celebre verso di *Friedensfeier*:

*Schiksaalgesez ist diß, daß Alle sich erfahren,*

12 Ivi, p. 213

13 Ivi, p. 206. In un altro punto del testo, Adorno parla di una «medesima tradizione filellenico-filosofica», ivi, p. 183.

14 Ivi, p. 206

15 Ibid.

16 Ivi, pp. 179 e seg.

*Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.*

Legge è del destino che tutti si cimentino,  
Che sia, quando ritorni quiete, una sola la lingua.<sup>17</sup>

Si può tentare qui un'ulteriore definizione: vi è «cultura» dove vi è *totalità*, dove vi è *ricerca* della *totalità*. La *cultura* sembra essere il nome per quell'«ἐν καὶ πᾶν» che ha giocato un ruolo fondamentale della poetica di Hölderlin. Questa *totalità* è l'*unità* per la quale mancano i nomi. Ed è questa «unità» del *logos*, questa unità smarrita nella dispersione degli arcipelaghi, ed è la *quiete* di quella «sola lingua» che *custodisca*, *trascenda* e *redima* Babele, che qui viene ricercata.

---

17 F. Hölderlin, «Festa di pace», in Id., *Tutte le liriche*, cit., vv. 83-84, pp. 878-879.



## IX. FIUMI

### 1. Oltre il Reno

La geofilosofia hölderliniana somiglia da vicino alla cartografia di uno spazio ideale, in cui si celebra il mistero della *nominazione* dei luoghi: tale spazio si costituisce come una sorta di etere linguistico, in cui viene fatta questione del legame che avvince il «nome» allo «spazio», la «lingua» alla «località», lo «spirito» alla «terra».<sup>1</sup> L'ideale cartografia tracciata dai poemi di Hölderlin non registra soltanto terre e contrade, città e isole, continenti e arcipelaghi: parte fondamentale gioca in essa anche la presenza dei *fiumi*. Quando si elencano i capolavori del poeta, non si possono dimenticare, oltre agli interni riferimenti ai corsi d'acqua disseminati in molti poemi, i grandi inni fluviali, quei poemi specificatamente dedicati ai fiumi

---

1 Su questo tema *geofilosofico* hölderliniano, scrive Trawny: «Wie wir sahen, erscheinen in Hölderlins Gedichten Ortsnamen, sei es, dass Flüße und Ströme ("Ismenos", "Der Nekar", "Der Rhein", "Der Ister") genannt werden, sei es daß Berge ("Parnassos", "Olympos") und Gebirge ("Alpen", "Kaukasos") oder Städte ("Lindau", "Heidelberg", "Stutgard") oder Länder ("Germanien", "Italia", "Schweiz") oder Gebiete ("Suevien", "Asia", "Hellas", "Hesperien") etc. angesprochen werden. Diese differenzierten geographischen Angaben haben eine genau zu beachtende Bedeutung. Sie lokalisieren das Gedichtete. [...] In Hölderlins Dichtung geht es um das "Wohnen" der Menschen an spezifischen Orten. Dieser sachhaltigen Beobachtung ist Heidegger gefolgt. Die Dimensionen, in denen wir bisher die Frage nach dem "Wer" des Menschseins gestellt haben – "Volk", "Deutschland", "Griechenland" –, sind noch zu allgemein, um der geschichtlichen und endlichen Verortung des "Wohnens" zu entsprechen.», P. Trawny, *cit.*, p. 80.

europei: *Der Rhein*<sup>2</sup>, *Der Ister*<sup>3</sup>, *Der Neckar*<sup>4</sup>, *Am Quelle der Donau*.<sup>5</sup> I riferimenti ai fiumi, con le loro complesse vicende geofilosofiche, linguistiche, letterarie e mitologiche, attraversano l'intera produzione di Hölderlin, in particolar modo nella stagione creativa che ha visto la nascita delle massime elegie e degli inni tardi. Accanto al «fuoco dello spirito» e ad una specifica «filosofia della terra», l'*acqua* appare come un elemento fondamentale dell'immaginazione poetica hölderliniana. Non solo l'Arcipelago segna l'irrompere, nel dire poetico, della distesa marina delle acque, dell'arci-pelago, del mare *essenziale*, ma anche le acque *correnti* dei grandi fiumi diventano i riferimenti inevitabili di una ulteriore e complessa geofilosofia. I commenti formulati da Heidegger nel suo dialogo con il poeta non hanno certo trascurato tale produzione «fluviale»: come *Der Rhein* è stato oggetto di uno specifico corso nel semestre invernale 1934/1935<sup>6</sup>, così *Der Ister* ha sollecitato l'attenzione del filosofo in un corso nel semestre estivo del 1942<sup>7</sup>. Il riferimento a questo corso heideggeriano è fondamentale per il fatto che anche qui Heidegger dedica molte pagine al problema del rapporto tra «proprio» ed «estraneo», rievocando ancora una volta i già citati versi di *Brot und Wein*. Nondimeno, ritorna a mostrarsi il proble-

2 F. Hölderlin, «Il Reno», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 328-341.

3 F. Hölderlin, «L'Istro», Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 1216-1221. (Si tenga presente che il curatore italiano non recepisce la proposta di titolo fatta dai curatori tedeschi: nell'edizione di Reitani il testo si presenta senza titolo.) All'inno hölderliniano ha dedicato un corso Heidegger, ora in Id., *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [GA Bd. 53], Frankfurt am Main 1984; trad. it. cit. Il corso heideggeriano dedicato all'*Istro* di Hölderlin si presenta scandito in tre parti: le due parti estreme sono più chiaramente legate al testo poetico hölderliniano e alla sua interpretazione; il pannello centrale, imparentato al tronco dell'argomentazione ma anche ecfrastico rispetto ad esso, registra – come già segnalato – una delle celebri interpretazioni sofoclee di Heidegger. Come nel corso introduttivo alla metafisica del 1935, anche qui Heidegger fa i conti con lo stasimo dell'*Antigone* sofoclea, soffermandosi non solo sulla determinazione del destino umano tratteggiato nei primi versi corali, ma anche sulle implicazioni filosofico-politiche degli ultimi versi, elaborati attorno alla dialettica tra i termini «*ypsipolis*»-«*apolis*». Si consideri che l'argomentazione heideggeriana muove dalla convinzione che la traduzione adeguata del «*deinòs*» sofocleo sia «*Das Unheimliche*»: si comprende bene quanto il tema della geofilosofia hölderliniana e la determinazione di un problematico elemento «patrio» siano intrecciati.

4 F. Hölderlin, «Il Neckar», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 214-217.

5 F. Hölderlin, «Alla fonte del Danubio», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 1122-1137.

6 M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* [GA Bd. 39], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1980; trad. it. G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2005.

7 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [GA Bd. 53], cit.



ma della *cultura*, ripensato, come prassi in Heidegger, a partire dal problema del rapporto tra l'abitare e il pensare. Ma, questa volta, sarà una meditazione sull'essenza del fiume ad incoraggiare un ripensamento della questione dell'abitare, del luogo, del soggiorno, soprattutto a partire dal problema della dialettica tra *permanenza* e *transitorietà*.

Attivando nuovamente le sue meditazioni sul distico «...Poeticamente abita l'uomo su questa terra...», Heidegger apre lo spazio del problema evocando ancora una volta la questione della *cultura*, e del rapporto tra dire poetico e problema dell'abitare. Il concetto di «cultura» non appare qui, questa volta, per nominare il modo di dire, meramente *culturale* – e quindi inessenziale –, di frequentare il canto poetico, ma, cosa piuttosto rara nella prosa heideggeriana, esso appare nella sua forma originaria: *cultura*, in latino. Esso viene posto in relazione al complesso delle «arti», delle *technai*, che costituiscono le tracce dell'abitare umano sulla terra. Il nesso tra *arte* e *cultura*, ovvero il nesso tra due termini che tematizzano la trasgressione del dato naturale nell'agire umano, ricorre anche qui (come si ricorderà, anche Adorno, rileggendo *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter* di Hölderlin<sup>8</sup>, verificava la tenuta di questo nesso):

Quasi non è possibile cogliere tutto ciò che l'uomo produce per organizzarsi su questa terra, mentre la utilizza, la sfrutta, la lavora, mentre la protegge e la rende sicura e sviluppa le «arti» [*Künste*], nel senso greco di «τέχνη». Eppure tutto ciò non raggiunge il fondamento essenziale dell'abitare dell'uomo sulla terra. Tutto questo operare e adoperarsi, coltivare e preoccuparsi è solo cultura [*All dieses Werken und Leisten, Anbauen und Pflegen ist nur cultura, Kultur*]. Cultura è sempre solo e sempre già la conseguenza di un «abitare» dello spirito, di un suo «essere-a-casa». Ma questo abitare, il vero e proprio essere di casa, è poetico. La medietà e il fondamento dell'abitare, ossia il focolare, non sono nulla che possa, nell'ambito del reale, essere raggiunto ed afferrato mediante il fare e l'adoperarsi. L'abitare stesso, in quanto essere-di-casa, è il farsi-di-casa di un esser-spaesato. Questo farsi-di-casa si fonda nel tratto poetico.<sup>9</sup>

Questa lunga citazione sviluppa già *in nuce* l'argomentare che attraversa tutto il corso sull'Istro hölderliniano. «Cultura» – questo suggerisce Heidegger – è solo un vago nome collettivo per indicare tutto ciò che l'uomo produce per organizzarsi sulla terra, ovvero l'«operare», l'«adoperarsi», il «preoccuparsi» e – non da ultimo – il «coltivare». Fintantoché ci si attiene alla determinazione latina, ciceroniana (quindi «*welsch*»), fuorviante e ines-

8 F. Hölderlin, «Natura e arte ovvero Saturno e Giove», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 798-803.

9 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 125.

senziale) della *cultura*, si può tuttalpiù nominare l'affaccendarsi dell'uomo sulla terra, che è certamente «pieno di merito», secondo il detto hölderliano, ma non si raggiunge in alcun modo nessuna determinazione essenziale dell'abitare. *Cultura* è un termine fuorviante non solo perché nomina, attraverso una dislocazione linguistica pericolosamente *undeutsch*<sup>10</sup>, il mero plesso delle *artes* che garantiscono l'organizzazione dell'abitare umano sulla terra, ma anche perché esso è un termine *secondo* rispetto a una determinazione originaria molto più essenziale: è soltanto il *dire poetico*, ovvero il pronunciamento dello «spirito», che garantisce il nome proprio del «*wohnen*» (si noti che, nel testo heideggeriano, «*wohnen*» è tra virgolette, ma non «*Geist*»).<sup>11</sup> «*Cultura*», quindi, è sempre e solo una *conseguenza*, un atto *secondo*, rispetto al dato originario di un «abitare dello spirito». È solo perché il *Geist* abita autenticamente, è solo perché l'uomo *sa* – spiritualmente, cioè poeticamente – di essere un *abitante* della terra, che si affaccenda a produrre *cultura*, ad organizzarsi, attraverso le *téchnai*, per curare il suo dimorare terrestre. «Poeticamente abita l'uomo su questa terra»: è solo lo *spirito* che custodisce la misteriosa consapevolezza

10 Il testo tedesco registra il nome latino *cultura*, accompagnato subito dopo dalla traduzione tedesca, restituita con il termine «*Kultur*». È quasi superfluo segnalare quanto questa traduzione sia problematica, e dia per scontata una corrispondenza immediata tra due termini, su cui si è coagulato un dibattito a dir poco millenario. Ancora una volta la questione della *cultura* si intreccia con la questione della traduzione: in questo caso il problema della traducibilità della cultura (e delle *culture*) va preso alla lettera. Si legga a questo proposito un altro passo heideggeriano dove non solo ricorre ancora una volta il nome di Cicerone e la determinazione *deieta* della cultura, ma viene evocata l'annosa questione della traduzione di concetti filosofici attraverso le lingue e i secoli: «La storia dell'essere, pertanto, si rivela piuttosto nella storia della ἐνέργεια, la quale si chiamerà più tardi *actualitas* ed *existentia*. [...] *Ex-sistere spelunca* significa, in Cicerone, venir-fuori dalla spelunca. [...] Nell'ottica della descrizione storiografica con ciò si è compiuto un passaggio dalla terminologia greca a quella romana. Ma per misurare in maniera sufficiente, anche solo dal punto di vista storiografico, la portata di questo passaggio, bisogna prendere subito la romanità in tutta la ricchezza dei suoi sviluppi storici, in modo da abbracciare la componente politico-imperiale della romanità, quella cristiana della Chiesa Romana e quella romanica. La componente romanica, con quella peculiare fusione di quella imperiale e di quella curiale, è all'origine di quel plesso fondamentale della realtà esperita in termini moderni che si chiama cultura ("Kultur") e che per ragioni ogni volta diverse rimane ancora ignoto alla grecità e alla romanità, ma anche al Medioevo germanico», M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 873 e seg.

11 Queste indicazioni sono molto utili per l'argomentazione e, come si vedrà, giocheranno un ruolo fondamentale nelle letture che Derrida restituirà di analoghi passi heideggeriani.

di *essere-sulla-terra*. L'abitare, però, così inteso, non è una vaga coscienza della *situazione* umana, della sua collocazione terrestre: l'abitare – così lo intende qui Heidegger – reca immediatamente con sé la nozione di «focolare». Il fuoco dello spirito, la fiamma del *Geist*, si sovrappone qui al fuoco *domestico*, alla fiamma di ogni prossimità a sé, di ogni «proprietà». L'«*Herd*» e il «*Geist*» si trovano così riuniti nella futura determinazione autentica del «*wohnen*» e della «*Heimat*». «Ma questo abitare, il vero e proprio essere di casa, è poetico»: la determinazione autentica del «*wohnen*» è sin da subito giocata sul registro della *Heimat*, dell'essere-di-casa, dell'«*heimisch*». Heidegger segnala anche che l'«essere di casa» non è un dato originario: in origine vi è il sentimento di una *spaesatezza*, di una «*unheimlichkeit*»<sup>12</sup>, la quale può essere superata solo pensando all'abitare come ad un processo di *appropriazione*, come ad un «*heimisch-werden*». Si vedrà come la grammatica di questo processo di appropriazione, questa conquista del «proprio», questa obliterazione dell'«estraneo», sia custodita ancora una volta dai versi di *Brot und Wein*. Di certo, ricorda Heidegger, il focolare non può essere l'oggetto di alcun fare, di alcun adoperarsi, né di alcuna *cultura*: «il fondamento dell'abitare, ossia il focolare, non sono nulla che possa, nell'ambito del reale, essere raggiunto ed afferrato mediante il fare e l'adoperarsi». Nessun «*wirken*», nessun «*operari*», nessuna «*cultura*» può presiedere ad un impossibile *afferramento* del focolare: quest'ultimo non è altro che un centro spirituale, una fiamma ideale, che situa ed orienta l'abitare umano sulla terra. Su questo punto Heidegger insiste: ogni *fare* non può che *seguire* un *abitare*: è l'*abitare* che è primario, nella determinazione del destino umano sulla terra; e solo la poesia può dire *essenzialmente* tale abitare, tale problematica relazione tra lo *spirito* e la *terra*, tra il *Geist* e la *Erde*.

Nel suo confronto con gli inni fluviali di Hölderlin, Heidegger mostra come i *fiumi* costituiscano delle signature essenziali per marcare il luogo dell'abitare umano. A questo proposito, cita un verso dell'*Ister*, che suona:

*Hier aber wollen wir bauen.*<sup>13</sup>

Così commenta il filosofo:

12 La questione della «spaesatezza», nel suo rapporto con l'«*Heimisch-sein*» e con l'«*Heimisch-werden*», meriterebbe un'analisi specifica. Non si dimentichi che tali questioni sono già attive in *Sein und Zeit*.

13 F. Hölderlin, «L'Istro», cit., v. 15, p. 1216.

Secondo la parola pronunciata nel verso quindici dell'inno all'Istro, «qui vogliamo però edificare», il fiume determina il luogo in cui l'uomo abita sulla Terra. L'«abitare», inteso in modo tecnico-pratico, è la possibilità di disporre di un tetto e di un riparo. Benché questa possibilità faccia parte dell'abitare, non è però tale da riempirne e fondarne l'essenza. L'abitare è un soggiornare e un trattenersi in questo soggiornare, il soggiornare cioè dell'uomo su questa Terra. Il soggiornare è un indugiare [*verweilen*]. Esso ha bisogno dell'attimo. Nell'attimo d'indugio l'uomo trova la sua pace. Qui, pace non indica il cessare dell'attività e la caduta del disturbo. Pace è il fondato riposo nella stabilità della propria essenza. Nella pace l'essenza dell'uomo è conservata nella sua inviolabilità.<sup>14</sup>

«Abitare», «soggiornare», «trattenersi», «indugiare»: sono parole chiave, come anche la parola «pace», che, pronunciata in Germania nel 1942, suona a un tempo commovente e sinistra. La determinazione essenziale dell'abitare si muove quindi verso la chiarificazione del nesso che il *wohnen* intrattiene con tale «trattenersi», con tale «indugiare»: vi è determinazione dell'abitare quando ci si tiene prossimi al «fondato riposo nella stabilità della propria essenza». Superata ogni inessenziale determinazione vagamente «culturale», l'abitare implica non solo una specifica *Ortung* spirituale, ma anche una *stabilität*, nella quale la propria essenza può dimorare. Tale *Ortung* – termine più schmittiano che heideggeriano – richiama però la sua parola-radice: *Ort*. L'intera analisi heideggeriana dell'*Ister* è attraversata dalla domanda sul *luogo*, che cosa sia un luogo, e come sia possibile *localizzarlo*:

Il soggiornare ha il suo luogo [*Ort*]. Alla maniera in cui il luogo determina il soggiornare, al modo in cui il luogo è ogni volta il luogo, diamo il nome di località [*Ortschaft*] del luogo [*Ort*]. La località del luogo fa dono della pace del soggiornare. «Qui vogliamo però edificare», qui, presso questo fiume.<sup>15</sup>

Il soggiornare, quell'indugiare, quel trattenersi, che sembra determinare in modo essenziale l'abitare umano sulla terra, «ha il suo luogo»: vi è soggiorno, vi è dimora, solo dove vi è luogo, dove si apre la localizzazione stessa del luogo, la sua *situazione* (vedremo come Derrida approfondirà tale costellazione semantica). L'*Ortung* della *Ortschaft* costituisce l'«*Ort*» come spazio di autentica dimora, come soggiorno di pace. Heidegger cita ancora il quindicesimo verso dell'*Ister* (si noti la ricorrenza nel tedesco hölderliniano del verbo «*bauen*», con tutte le implicazioni filosofiche già

14 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 22.

15 Ivi, pp. 22-23.

sollevate dal filosofo): «qui vogliamo però edificare». <sup>16</sup> Dove «qui»? Il «qui», la *localizzazione* del luogo, è, secondo l'io poetico del testo, «presso il fiume», presso quel corso fluviale cantato dal poema. Qui, presso l'Istro. E che cos'è esattamente l'Istro? In che senso l'Istro custodisce essenzialmente il dimorare umano sulla terra? Di che cosa parla il poema? Perché questo luogo, e perché questo nome?

Il componimento che dà voce all'Istro, componimento di stesura frammentaria e interrotta, non reca, come noto, alcun titolo autografo, ma non senza ragione il curatore della prima edizione del testo, Norbert von Heltingrath <sup>17</sup>, ha posto in calce ai versi, come titolo verosimile, «*Der Ister*», per analogia con il titolo dell'altro grande inno fluviale di Hölderlin: *Der Rhein*. Che cos'è l'Istro? Come suona questo nome? «Istro» è evidentemente un *nome proprio* della lingua italiana che accoglie, traducendola, la voce tedesca «*Ister*». «*Ister*», a sua volta, è il nome proprio che accoglie, nella lingua tedesca, traducendolo e appropriandosene, la voce greca. Ἰστρος è il nome che i Greci davano a quello che l'italiano chiama il Danubio, e che il tedesco chiama «*Donau*». Istro è quindi l'italianizzazione di una voce greca, trasmessa, in questo caso, dalla mediazione tedesca. Termine di probabile origine celtica <sup>18</sup>, il termine «Istro» era usato già dai latini (sono attestate le forme *Hister* o *Ister*), sul calco del greco. In epoca imperiale, s'impose la forma *Danubius*, origine del termine italiano vigente e, per contrazione, di quello tedesco (*Donau*). In questo complesso gioco di traduzioni e appropriazioni vi è già, come è ovvio, una complessa geofilosofia linguistica, aggravata da un fatto ulteriore: <sup>19</sup> secondo la testimonianza di Heidegger, *Istros* è il nome proprio con cui i Greci chiamavano il *corso inferiore* del Danubio, cioè quello geograficamente prossimo alle terre greche (alle terre cioè ove vige o vigevo la lingua greca), fino alla foce. Il tratto *superiore* del fiume è noto invece, per l'immaginazione moderna, at-

16 Come si nota, la traduzione restituisce il *bauen* hölderliniano con il latinismo «edificare», «*aedificare*», in netto contrasto con ciò che Heidegger dirà sul rapporto tra «*bauen*», «*wohnen*» e «*denken*». Va ascoltato in questo «*bauen*» più il valore di «abitare» che quello di «costruire», che così fortemente risuona invece nella voce latina.

17 F. Hölderlin, cit., v. 21.

18 Così lo segnala il curatore italiano T. Scappini nella prefazione a M. Heidegger, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, cit.; trad. it. cit., p. viii.

19 Heidegger si sofferma più da vicino su questa questione geofilosofica nel suo *Dialogo occidentale*, cfr. M. Heidegger, *Hölderlin – Viaggi in Grecia*, cit., pp. 112-389.

traverso il nome latino, ovvero *Danubius*. Dopo aver citato il verso del poema,

*Man nennet aber diesen den Ister.*

Danno però a questo fiume il nome di Istro,<sup>20</sup>

Heidegger prosegue commentando:

«Istro» era per gli antichi Romani il nome del corso inferiore del Danubio, del fiume che i Greci conoscevano solo nel suo corso inferiore e che chiamavano Istros. La denominazione latina del corso superiore del Danubio suona *Danubius*. Hölderlin, però, come si vedrà più oltre, designa proprio il corso superiore del Danubio con il nome greco-latino del corso inferiore del fiume, come se il Danubio inferiore fosse volto a ritroso verso il corso superiore, e quindi verso la sua sorgente.<sup>21</sup>

Se il problema fondamentale di ogni filosofia della cultura così intesa consiste nella problematica relazione tra lo spirito e la terra, nella problematica vigenza territoriale delle lingue e delle sue migrazioni traduttive, nella relazione che si istituisce tra il pensare e l'abitare, tra il nome e il luogo, è chiaro che la geofilosofia sottesa alle declinazioni traduttive che nominano lo spazio fluviale dell'abitare è di massimo interesse. Decidere quale lingua debba accedere alla nominazione autentica del fiume, dello spazio, del luogo, decidere quale *nome proprio* sia «appropriato» alla cosa, diventa un gesto culturale fondativo. Heidegger, dopo aver citato i versi dell'*Ister* che fanno esplicita questione del nesso tra fiume e linguaggio,

*Ein Zeichen braucht es,  
Nichts anders,*

Occorre un segno,  
Non altro,<sup>22</sup>

segnala come «già con queste indicazioni approssimative diventa chiaro che nella poesia innica di Hölderlin i fiumi pervengono alla lingua».<sup>23</sup> Ciò

20 F. Hölderlin, cit., ibid.

21 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 14.

22 F. Hölderlin, cit., vv. 50-51.

23 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 14. In un altro punto del testo, Heidegger commenta: «I fiumi in quanto semidei devono, in un particolare senso

su cui Heidegger non si sofferma è la strategia di geofilosofia linguistica che Hölderlin mette in opera nella toponomastica della sua opera. Non è senza ragione che Hölderlin abbia sollecitato la lingua tedesca a sospendere il nome proprio del Danubio, «*Donau*», per fare in modo che essa nominasse, nel cuore di una precisa *Heimat* linguistica (la lingua *tedesca*, la lingua *dei Tedeschi*), un corso d'acqua, attraverso il nome proprio di un'altra lingua, quella greca. Il gioco tra il «proprio» e l'«estraneo», tra «patria» e «colonia», che fino ad ora era stato declinato come una relazione semplicemente geografica e filosofica, ora acquista una precisa valenza linguistica. Qui non si tratta di una deiezione colonica che può essere riassorbita attraverso la nostalgia della patria: il testo stesso di Hölderlin chiede l'iscrizione di una voce greca, di un tratto estraneo e colonico, nel tessuto della lingua tedesca, nella toponomastica essenziale del tedesco. È a partire da queste oscillazioni che si comprende come il nesso tra «*topos*» e «*onoma*» racchiuda in sé il problema del «*nomos* della terra», del nesso tra «*Nahme*» e «*Name*», tra «*Ortschaft*» e «*Sprache*». <sup>24</sup> Il tratto estraneo e colonico recato dalla voce «*Istros*», a sua volta, colonizza la terra linguistica tedesca, obliterando la presenza tassonomica del nome «propriamente tedesco» *Donau*. La dialettica tra «proprio» ed «estraneo» sembra così fondare una tradizione filosofica che attraverserà tutti i fondamentali dibattiti che faranno questione della vigenza culturale dello spirito sulla terra, sulla proprietà e sulla nazionalità della lingua, sulla cultura come possesso. La nazionalità, la *natività*, del *nome* che garantisce la nomina autentica del *luogo* e della *cosa*, si iscrive immediatamente in una «politica della lingua», su cui Derrida, come vedremo, scriverà pagine decisive. La *Ortung* della *Sprache* e l'appropriatezza del nome *nativo* diventano un fondamentale problema *culturale e politico*. Heidegger insiste su questa relazione essenziale – di nomina originaria – tra il *luogo* e il *nome*, tra il *fiume* e la *Sprache*:

La parola precedente «devono (i fiumi) infatti essere per la lingua» ottiene un significato rigoroso [...], secondo il quale la «lingua» non significa semplicemente in modo indeterminato e in senso traslato qualcosa come «espressione», ma indica, nel senso autentico ed originario di lingua, la parola. <sup>25</sup>

---

della parola, “essere per la lingua”, i chiamati alla parola e al dire della parola», *ivi*, pp. 133 e seg.

- 24 L'ovvia contiguità a temi cari a Carl Schmitt meriterebbe un'analisi specifica, soprattutto sulla questione degli influssi hölderliniani sul pensiero di Schmitt. A parte gli ovvi riferimenti a specifici versi del poeta disseminati nell'intera sua opera giuridico-filosofica, meriterebbe un'analisi più attenta la questione della prossimità tra la *geofilosofia* hölderliniana e quella schmittiana (se è concesso ascrivere a questi due autori l'esplicito concetto di «geofilosofia»).
- 25 *Ibid.*

Tuttavia Heidegger si sofferma con minore sollecitudine sul problema di stabilire *quale lingua* debba custodire la relazione essenziale tra il nome e il luogo, tra l'*onoma* e il *topos*. La toponomastica non ammette un'astratta relazione dello spazio con la «*Sprache*»: nella geofilosofia si danno solo *nomi propri*, soltanto lingue specifiche, nomi *storici* di luoghi *nativi*. Stabilire *quale lingua* debba nominare essenzialmente il luogo dell'abitare umano sulla terra diventa un problema inevitabile, problema che solo la poesia, nell'atto della nominazione, può custodire. È chiaro però che la nominazione del luogo, il nome proprio del soggiorno, non può avere a che fare con una inessenziale determinazione «sentimentale» della soggettività poetica. Che la nominazione poetica dei luoghi sia incompatibile con una vaga qualità *espressiva* del dire poetico, è ribadito da queste parole di Heidegger, che tentano di misurare le difficoltà che una lettura moderna incontra nell'appropriazione del dettato hölderliniano:

Ciò che da lungo tempo impedisce l'ascolto di questa poesia all'uomo d'oggi, all'uomo dell'età moderna, che pensa a partire dall'autocoscienza e dalla soggettività, è solo questo, che Hölderlin fa poesia puramente a partire da ciò che sussiste in se stesso come ciò che è da poetare. Quando Hölderlin mette in poesia l'essenza del poeta, mette in poesia rapporti che non hanno il loro fondamento nella «soggettività» dell'uomo.<sup>26</sup>

Ancora una volta Heidegger insiste nell'evitare ogni riferimento alla soggettività, all'autocoscienza, all'espressività. La poesia di Hölderlin si fa garante della relazione tra la «*Sprache*» e la «*Erde*», secondo una determinazione che non ha nulla a che vedere con vaghe qualità «liriche» della poesia, né con pretese vagamente *culturali* del dire poetico. La triangolazione concettuale che viene istituita, nella poesia di Hölderlin, tra «*Ort*», «*Sprache*» e «*Wohnen*»<sup>27</sup>, è sottolineata ancora una volta da Heidegger, in un passo che pone un diretto confronto tra i due grandi inni fluviali di Hölderlin: «Nella prima strofa dell'inno all'Istro, come dalla sesta strofa dell'inno al Reno, apprendiamo però anche che i fiumi sono un luogo indicativo, nel quale l'uomo, e non soltanto l'uomo, trova la sua dimora».<sup>28</sup> Perché l'io poetico vuole qui soffermarsi e costruire (secondo le due determinazioni originarie del «*bauen*»)? E dove – «qui»? Secondo Heidegger, Hölderlin canta il nesso essenziale che viene istituito tra il fiume e il dimo-

26 Ivi, p. 147.

27 A questo proposito Cacciari parla di una «*Erdgebundenheit des Wohnens*», cfr. M. Cacciari, *Wohnen. Denken.*, Ritter Verlag, Klagenfurt/Wien 2002, p. 40.

28 M. Heidegger, *cit.*, ivi, p. 15.



rare, l'indicazione essenziale che nomina l'*Ortschaft* dell'*Ort*, custodendo però anche il carattere *transitorio* del fiume, tacitamente evocando la geofilosofia che le *correnti* delle acque abbracciano: «Il fiume è la località della transitorietà. Il fiume è però anche la transitorietà della località». Poco oltre, Heidegger scrive: «Il fiume è la località in cui la transitorietà compie il suo percorso».<sup>29</sup> Le parole dell'*Ister* hölderliniano vengono così allargate a una generalissima determinazione dell'abitare umano sulla terra, costituendo la grammatica essenziale dell'appropriazione del luogo da parte dell'uomo: «Affermiamo che il fiume è la località dell'abitare dell'uomo storico su questa Terra. Il fiume è la transitorietà del farsi-di-casa storico nel luogo della località. Il fiume è località e transitorietà».<sup>30</sup> La formula finale tenta di tenere insieme le due determinazioni fondamentali del fiume: da una parte, la transitorietà del suo scorrere, la fugacità delle sue acque, mai identiche e mai colte in uno *stare*, in un *insistere*; dall'altra, lo scorrere delle acque nel raccoglimento di un luogo, l'apertura che esso istituisce dell'abitare umano su questa terra, consentono di pensarne la «località». Ma tale località non coincide con una mera localizzazione del luogo, un mero nome che insiste su di una porzione di terra: il fiume, nella sua dialettica di permanenza e di flusso, di presenza e di scorrimento, dispiega nondimeno una precisa geografia, che abbraccia il lontano e il vicino, le fonti e le foci, l'Occidente e l'Oriente. Scrive Heidegger:

Il fiume è la località della transitorietà perché determina il «là» e il «qui» ai quali il farsi-di-casa perviene, dal quali però, in quanto farsi-di-casa, anche proviene. Il fiume garantisce il luogo non solo nel senso del semplice spazio occupato dall'abitare dell'uomo. Il fiume stesso contiene il luogo. Il fiume stesso abita.<sup>31</sup>

Heidegger, nell'ultima formula, cerca di corrispondere filosoficamente al dettato di Hölderlin «*Schön wohnt er*»: <sup>32</sup> è il fiume stesso che «abita», e il suo abitare è «bello». La transitorietà in cui consiste lo scorrimento delle acque, e che quindi determina l'essenza del fiume, determina però il destino umano su questa terra: «Questa transitorietà, che è il fiume stesso, determina il modo in cui l'uomo è di casa su questa terra».<sup>33</sup> Poco prima Heidegger scrive: «Alla piena essenza del passaggio [*Wanderung*], in cor-

29 Ivi, p. 31.

30 Ivi, p. 33.

31 Ivi, p. 35.

32 F. Hölderlin, cit., v. 22.

33 M. Heidegger, cit., p. 30.

rispondenza alla località [*Ortschaft*] del luogo [*Ort*], diamo il nome di transitorietà [*Wanderschaft*]. Il fiume è la transitorietà». <sup>34</sup> Si noti che la transitorietà è pensata come concettualizzazione di quel *transito*, restituito dalla parola *Wanderung*, che ha, nella lirica hölderliniana, una precisa connotazione geofilosofica. <sup>35</sup> È sulla base di tale *transitorietà*, sulla base di tale «migrazione», che va pensata la diastole e sistole del «proprio» e dell'«estraneo», della «patria» e della «colonia», della lingua «propria» e della lingua «straniera». <sup>36</sup>

## 2. La punta della lancia

Prima di riattivare le riflessioni heideggeriane che fanno esplicito riferimento ai versi di *Brot und Wein*, ci si deve chiedere: che cos'è, pensato essenzialmente, un *luogo*? Che cosa *nomina* esattamente la parola «*Ort*»? Il fondamentale problema filosofico del rapporto tra linguaggio e mondo, tra parola e cosa acquista, nel caso del rapporto tra *nome* e *luogo*, una consistenza specifica. Se già la relazione di referenza semantica tra la parola e il suo oggetto apre delle questioni filosofiche di complessità quasi infinita, la relazione tra *nome* e *luogo* non è certo di più facile comprensione. In che senso si può dire che, per esempio, un bosco di abeti possiede un *nome*, un *nome proprio*? Quale attribuzione di senso è in opera, quando pensiamo la relazione tra una valle, tra la conca vuota di uno spazio intramontano, e il suo *nome*? In che senso si può dire che un corso d'acqua abbia un *nome proprio*? Si può ipotizzare che, se la *cultura* stessa costituisce questa problematica relazione tra il linguaggio e il luogo, tra lo spirito e la terra, allora il primo atto di *cultura* non può che essere la nominazione dei luoghi, l'attribuzione a «ciò che non c'è» (il «luogo», così inteso, non è mai un *oggetto*, è tutt'al più una «qualità dello spazio») di una marca linguistica. L'enigmatica relazione tra *Ort* e *Sprache*, attraverso la mediazione di Hölderlin, raggiunge le pagine di numerosi filosofi, che nel Novecento testimoniano di questa riflessione su temi che si possono definire, *lato sen-*

34 Ibid.

35 Si veda almeno F. Hölderlin, «La migrazione», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 246-253.

36 Scrive ancora M. Heidegger, *cit.*, p. 126: «Lo spirito fluviale è lo spirito poetico che fa l'esperienza della transitorietà dell'esser-spaesato e "pensa alla" località del farsi-di-casa. Il fiume in quanto fiume, ossia in quanto transitorietà, non potrà mai dimenticare la sorgente, perché esso scorrendo, ossia sgorgando, è esso stesso stabilmente la sorgente e persiste come località della sua propria essenza».

su, «culturali». Non è un caso che sia proprio Derrida, interrogando alcuni paragrafi heideggeriani, ad aver ascoltato con previa sollecitudine il *tono* del termine «Ort»:

Quando Heidegger ricorda, sin dalla prima pagina, che questa parola «significa originariamente» (*ursprünglich bedeutet*) la punta della spada (*die Spitze des Speers*), è innanzitutto (e ci sarebbe molto da dire su questo «innanzitutto») per insistere sul suo valore di raccoglimento. Tutto concorre e converge verso la punta (*in ihr läuft alles zusammen*). Il luogo è sempre il luogo del raccoglimento, il raccogliente, *das Versammelnde*. Questa definizione di luogo, oltre a implicare il ricorso a un «significato originario» in una lingua determinata, orienta tutto il movimento dell'*Erörterung*, il privilegio accordato all'unicità e all'indivisibilità nella situazione del *Gedicht* e di ciò che Heidegger chiama «un grande poeta» – che è grande nella misura in cui si rapporta a questa unicità del raccogliente, e resiste alle forze di disseminazione o di dislocazione.<sup>37</sup>

Il passo di Derrida è tratto da «La mano di Heidegger», testo che nelle sue ultime pagine si confronta con il saggio heideggeriano su Georg Trakl.<sup>38</sup> Derrida ricorda che, all'inizio di quel saggio, Heidegger esamina il valore semantico del termine «Ort», registrando il fatto che – «in origine» – esso significa la «punta della spada». Si noti di sfuggita che «Speer», in tedesco, è la *lancia*, e non la *spada*<sup>39</sup>, ma l'inciampo traduttivo non esaurisce l'interesse della questione. Heidegger qui certamente accoglie un suggerimento del *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, che registrano, al lemma «Ort», come «Grundbedeutung» quello di «Schneide», «Spitze», «Ecke».<sup>40</sup> È da registrare anche la somiglianza di «ecke» e di «winkel», «*worin ebenfalls noch die vorstellung des scharfen und schneidenden liegt, da sich in dem endpunkte zwei linien schneiden und eine spitze bilden*».<sup>41</sup> Derrida sot-

37 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987; trad. it. R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, Jaca Book, Milano 2009, p. 77 [le parentesi sono di Derrida].

38 Cfr. M. Heidegger, «Il linguaggio nella poesia», in Id., *Unterwegs zur Sprache* [GA Bd. 12], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2003; trad. it. A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 45-81.

39 Il bisticcio traduttivo merita una riflessione. Il traduttore italiano ha conservato l'errore di Derrida (a p. 66 dell'edizione francese cit. vi è «*épée*» e non «*lance*»). Il traduttore inglese invece, accortosi dell'errore, restituisce il termine con l'inglese «*spear*», cfr. J. Derrida, *Psyché. Inventions of the Other*, eng. transl. P. Kamuf and E. Rottenberg, Stanford University Press, Stanford (CA) 2008, p. 60.

40 *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, ristampa anastatica dell'edizione 1854-1984, DTV, München 1991, 33 voll, v. «Ort».

41 Ibid.

tolinea come, per Heidegger, il significato fondamentale di «Ort» sia custodito dal senso del «convergere nella punta», di «raccogliersi», di «unificare». È interessante notare come «il raccogliente», *das Versammelnde*, sia anche, per Heidegger, la determinazione fondamentale del *Geist*: lo spirito «unifica», in questo caso, «fa convergere nella punta», nella parte acuta ed essenziale. La lancia concorre tutta nella punta, nell'Ort della *Spitze*, trovando in essa la sua *arché*. Evocare il termine *arché* a proposito del luogo e della lancia non è azzardato, perché il *Grimm Wörterbuch* ricorda come «*der begriff spitze, ecke geht über in jenen des örtlichen oder zeitlichen anfangs- oder endpunktes, im weiteren sinne des vordern oder hintern endes, der grenze, des randes, der seite. anfangspunkt, anfang, ahd. ort, initium*». <sup>42</sup> «Ort» è anche inizio e fine, punto d'inizio e punto di fine <sup>43</sup>, proprio come Aristotele, nelle varie determinazioni dell'*arché*, aveva indicato. <sup>44</sup> In un senso generale, dedotto dalle indicazioni che Heidegger fa proprie, Ort è il «punto» e l'«angolo» (anche nel senso di un «angolo di paesaggio» o di un «angolo della casa»). Allargando ulteriormente tali indicazioni, si potrebbe pensare che l'Ort è il punto da cui ogni luogo, da cui ogni angolo, si apre, e – viceversa – nel quale ogni sguardo, ogni landa, converge. Ort è il sito nel quale si impianta, come una lancia conficcata nel terreno, il nesso tra nome e luogo, tra spirito e terra. Il situarsi dell'abitare umano sembra presupporre questo gesto culturale di «impuntamento», di istituzione del luogo in quanto luogo *signato*, in quanto «angolo di terra» dotato di *nome*. Di ogni terra? No, secondo Heidegger: la terra, nell'atto di questa determinazione del luogo, si rivela come «fondamento», non tanto nel senso di una *firmissima tellus*, e non solo come *Boden* o *Grund*, ma come fondamento di una *appropriazione*, luogo proprio di un «*Heimisch-werden*»: «La transitorietà in cui consiste il fiume si impone e sussiste nella determinazione di assumere la terra come il “fondamento” di ciò-che-è-di-casa». <sup>45</sup> L'Istro è quindi il fiume che custodisce il luogo proprio del dimorare umano sulla terra: tale dimorare si stabilisce in forza di un'appropriazione di ciò che è estraneo, secondo quella dialettica hölderliniana che abbiamo già visto in opera nei versi di *Brot und Wein*:

42 Ibid.

43 Su questi slittamenti semantici, si legga anche quanto scrive A. Berman: «Ort, luogo, recupera spesso nelle poesie l'antico senso, che si ritrova in Lutero, di *Ende, fine*», A. Berman, *La prova dell'estraneo*, cit., p. 203. In quel punto Berman si riferisce al saggio di R. Zuberbuehler, *Hölderlins Erneuerung der Sprache aus ihren etymologischen Ursprüngen*, Erich Schmidt, Berlin 1969.

44 Arist., *Met.*, Libro Δ, 1013a.

45 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 31.

Il fiume «è» la località che governa il soggiornare dell'uomo sulla Terra, che lo determina ad andare nel luogo che gli si addice e lo rende di casa. Il fiume porta in questo modo l'uomo al tratto che gli è proprio e lo conserva in questo tratto. Il tratto proprio è quel tratto al quale appartiene l'uomo, al quale egli deve appartenere quando adempia a quel che è disposto per lui come suo modo di essere, e che è ciò-che-richiede-disposizione. Tuttavia, il tratto proprio spesso resta per lungo tempo estraneo all'uomo, perché l'uomo lo tralascia senza averne assunto la proprietà. Ed egli lo tralascia, il tratto proprio, perché esso minaccia di sopraffare innanzitutto l'uomo. Il tratto proprio è meno di tutto qualcosa che si fa da sé. Il tratto proprio richiede un'appropriata dedizione. E ciò cui ci si dedica appropriatamente richiede di nuovo l'assunzione della proprietà.<sup>46</sup>

Queste dense righe di Heidegger tengono insieme i tre vertici del ragionamento sin qui sviluppato: in primo luogo, il fiume, l'Istro, come fondamento dell'abitare umano sulla terra; in secondo luogo, la dialettica di «proprio» ed «estraneo»; in terzo luogo, più specificatamente, la questione della «proprietà», dell'«appropriazione» e dell'«appropriatezza», così cara a Heidegger per la sua prossimità morfologica e concettuale alla questione dell'*Ereignis*. Aggravando le sue creative ma fuorvianti letture dei versi di *Brot und Wein*, Heidegger insiste su come «all'inizio» l'appropriatezza *patria* dello Spirito non sia originaria<sup>47</sup>, e che tale appropriazione venga condotta attraverso un percorso in cui si determina la questione dell'abitare: «L'abitare nel tratto proprio è allora quell'abitare che viene per ultimo, che riesce di rado e il cui persistere è sempre il più difficile. Se però il fiume determina la località delle cose di casa, allora il fiume è l'aiuto essenziale per il farsi di casa nel tratto proprio».<sup>48</sup> In queste righe traspare una determinazione dell'Istro come una sorta di *totem* appropriativo dell'elemento patrio, ciò che aiuta e garantisce un autentico «heimisch-werden». «Il tratto proprio e la sua appropriazione sono la cosa più difficile. L'apprendimento del tratto estraneo, apprendimento che è posto al servizio di quell'appropriazione, proprio per questo motivo è però più facile».<sup>49</sup> L'itinerario verso l'appropriazione del proprio<sup>50</sup> – che è la cosa più difficile – è condotto at-

46 Ivi, p. 23.

47 Scrive infatti Heidegger: «Lo spirito all'avvio non è mai “a casa”. Le due parole “non è all'inizio”, “non presso la sorgente” non devono affatto essere accostate [...]. Il “non” nel “non [...] all'inizio” in nessun modo si riferisce all'inizio, ma si riferisce all'“a casa”: non “a casa” è lo spirito, “all'inizio”», ivi, p. 119.

48 Ibid.

49 Ivi, p. 114.

50 Heidegger chiarisce questa dialettica hōlderliniana, scrivendo: «Il tratto proprio dei Greci è il “fuoco del cielo”, vale a dire la luce e il calore di ciò che determina l'avvento e la vicinanza degli dèi. Ma per appropriarsi di questo tratto proprio, i

traverso una geofilosofia che è *concettuale* e *reale* a un tempo: è una dialettica che presiede, in senso molto generale, al destino umano sulla terra, come anche presiede alla relazione tra *terra patria* e *terra colonica*, tra *lingua propria* e *lingua straniera*. Il primo gesto, tuttavia, è quello di uno spaesamento, di un'espropriazione:

La legge che pone l'esser-di-casa come un farsi-di-casa consiste nel fatto che l'uomo storico all'avvio della sua storia non ha confidenza con ciò che è di-casa, deve anzi farsi spaesato per imparare nel viaggio verso il tratto estraneo l'appropriazione del tratto proprio a partire da quello estraneo e diventare di-casa solo nel viaggio di ritorno.<sup>51</sup>

Tale itinerario ha la forma di un mero errare? È dotato di un senso? Heidegger risponde a tali quesiti con una formula memorabile, che sembra echeggiare un celebre frammento di Novalis: «Poiché la storia non è nient'altro che questo ritorno al focolare [*Herde*]».<sup>52</sup> Segreto della storia e segreto di ogni viaggio, l'itinerario attraverso l'estraneo non è altro che il differimento di un ritorno al proprio, di una finale e piena appropriazione.

---

Greci hanno dovuto servirsi di un tratto estraneo, ossia della "chiarezza dell'esposizione". Questo tratto ha dovuto disorientarli ed afferrarli, per far sì che con il loro aiuto il fuoco fosse portato nel calmo splendore della pura chiarezza. Solo attraverso il tratto a loro estraneo, solo attraverso la fredda capacità di ricomporsi, il loro tratto proprio è divenuto loro proprietà. Solo attraverso il rigore del comporre poetante, pensante e raffigurante, sono stati capaci di venire incontro agli dèi in una presenza luminosamente disposta», ivi, p. 123. Per una spiegazione più legata al versante letterario, si legga quanto scrive P. Szondi: «L'origine dell'arte greca è ravvisata da Hölderlin nel "fuoco celeste", nel sacro pathos, quella dell'arte esperia nella sobrietà, nella chiarezza della rappresentazione. Questa origine naturale è chiamata da Hölderlin anche il nazionale, il proprio. La differenziazione tra antico e moderno operata in questo modo oltrepassa quella protoromantica, ad esempio quella di Friedrich Schlegel, in quanto non si limita a distinguere i mondi storico-filosofici antico e moderno, ma introduce la differenza in ognuno di essi. L'arte greca, che Omero rappresenta in modo esemplare, non è natura, né scaturisce da se stessa. Al contrario, la sua origine sta nel "sacro pathos", espressione con cui Hölderlin intende l'elemento arcaico orientale dell'antichità, ed è opera di Omero, il quale "fu abbastanza ardente per catturare al suo regno di Apollo la sobrietà giunonica occidentale, appropriandosi così veramente dell'elemento estraneo"», P. Szondi, *Antike und Moderne in der Aesthetik der Goethezeit*, in Id., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, hrsg. v. S. Metz und H.-H. Hildebrandt, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974; trad. it. P. Kobau, *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, a cura di e con un'introduzione di R. Bodei, Guerini e Associati, Milano 1995, p. 202 e seg.

51 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 115.

52 Ibid.

Il romanticismo politico tacitamente inscritto in questa formula sembra custodito dall'oscillazione tra il segreto («*Ge-heimnis*») e l'elemento *proprio* dello spirito, ovvero il tratto *patrio* («*heim*», «*heimisch*», «*Heimat*»). Il fuoco dello spirito può tollerare così la deiezione colonica, a patto però che non dimentichi il *telos* del suo viaggio, il *sensu* del suo itinerario: la madre-patria, il suolo patrio, ricongiungimento essenziale nella mistica della famiglia. Il fuoco dello spirito trova così la sua *casa propria* nel mite calore del focolare domestico. Dopo aver citato i versi variati dell'ultima strofa di *Brot und Wein*, Heidegger spiega:

La «colonia» non è il mero tratto estraneo di ciò che è straniero ed esotico [...]. Lo spirito «ama» la colonia. L'amore è la volontà essenziale per l'essenziale. La «colonia» è sempre il paese filiale che si richiama al paese materno. Lo spirito «ama» la colonia; nel tratto estraneo, esso vuole essenzialmente la madre.<sup>53</sup>

Lo stile paratattico del passo costringe l'argomentazione in una rigida giustapposizione di formule icastiche. Fondendo le considerazioni sui versi di *Brot und Wein* con la questione del fondamento e della *località*, scrive Heidegger: «Nel passaggio verso la terra straniera, l'incanto della terra natale rimane preservato perché l'oblio è un oblio "rapido". Rimane la consapevolezza che la terra natale stessa abita presso la sorgente e presso il fondamento dell'esser-di-casa storico e che essa è la "località"». <sup>54</sup> La «località», così dunque intesa, non è altro che il luogo essenziale dove lo spirito è di casa, dove esso si *appropria* nello spazio sorgivo, nativo, di una madre-patria. La patria essenziale dello spirito, così come Heidegger legge i versi di Hölderlin, è la terra appropriata che ha cura del *Geist*, che lo protegge e lo rinfresca. Tale protezione dà gioia e conforto: «"I nostri fiori" e, specialmente, "le ombre dei nostri boschi" sono ciò-che-è-di-casa, qualcosa che qui è nominato come ciò che dà gioia. La gioia è garanzia e assicurazione del ritorno a casa del tratto proprio». Il «ritorno a casa» è qui garantito dalla gioia che lo Spirito prova e dispensa, nell'essere protetto dall'ardore intollerabile di un inizio non originario. Lontano dall'aria infuocata di una terra deietta, lasciata la landa inospitale della colonia, il *Geist* è custodito e rinfrescato dai fiori e dai boschi *tedeschi*: «I fiori diffondono una luce attenuata e proteggono dal chiarore smisurato del fuoco straniero. Ma i fiori e i boschi ombrosi sono "nostri": sono fiori e boschi "tedeschi", fiori e boschi

53 Ivi, p. 120.

54 Ivi, p. seg.

di casa, che rimandano a ciò-che-è-di-casa e liberano chi si è affievolito sotto il fuoco straniero dalla minaccia di essere arso». <sup>55</sup> È curioso che ancora una volta non appaia l'incongruenza, tutta *culturale*, di un aggettivo di appropriazione nazionale riferito a enti vegetali: ai fiori e ai boschi viene attribuita un'appartenenza nazionale, una vigenza appropriativa, in cui tutti i valori del *nomos* (dal «bosco», al «pascolo», alla «legge») collassano l'uno sull'altro. La deiezione della *cultura* si manifesta in tutta la sua forza in questa stridente giustapposizione. Ci si potrebbe spingere a pensare che una determinazione *appropriata* di cultura (o quantomeno un «uso» appropriato del suo concetto) debba porre al suo centro la disconnessione tra il «dato naturale» e la sua abusiva appropriazione *nazionale*. La «cultura» potrebbe essere definita come la disgiunzione tra «natura» e «nazione», intendendo con «natura» tutto ciò che preesiste alle signature *culturali* umane, e con «nazione» ogni sua appropriazione partitiva, locale, territoriale. La cultura è tale, solo se ha nozione di una *terra intatta*, di una natura *anteriore* alla *colonizzazione* umana.

Proseguendo il ragionamento, Heidegger sottolinea ancora una volta quanto il «proprio» non sia un «dato originario» <sup>56</sup>, ma sia il luogo di appropriazione finale di un itinerario di estraneazione e riappropriazione (parafasi probabile dell'*Erfahrung* hegeliana), un incontro traduttivo ad un tempo «ospitale» e «straniante», secondo il doppio valore del termine greco «*xenos*»: «L'appropriazione del tratto proprio sussiste solo come confronto e dialogo ospitale con il tratto estraneo. Esser-località, il luogo essenziale di ciò-che-è-di-casa, è transitorietà verso ciò che non è immediatamente donato all'essenza propria, ma dev'essere percorso». <sup>57</sup> La transitorietà, il carattere di *migrazione* dell'esperienza, ha un senso ben definito: raggiungere il luogo essenziale di ciò che è di casa. Scrive Heidegger: «La località di ciò-che-è-di-casa è la provenienza della transitorietà dalla terra straniera [*Die Dichtung der Ortschaft des Heimschen ist das Herkommen der Wanderschaft aus der Fremde*]». <sup>58</sup> Tali ragionamenti, come si è detto, possiedono un doppio registro: funzionano come una grammatica astratta che regola l'esperienza appropriativa, ma anche come una precisa geofilosofia che unisce specifiche terre e lingue, colonie e tra-

55 Ivi, p. seg.

56 Scrive a questo proposito P. Trawny: «Das "Eigene" der Deutschen (wie der Griechen) ist kein vorhandenes Faktum, sondern etwas noch zu Suchendes, noch erst Anzueignendes», P. Trawny, *cit.*, p. 2.

57 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, *cit.*, p. 129.

58 Ibid.



duzioni. Come è noto, nella visione poetica hölderliniana, il nesso tra Grecia ed Esperia, tra Oriente nativo ed Occidente declinante, tra «fuoco celeste» e «sobrietà giunonica», articola un rapporto dialettico di reciproca transizione. E la questione del rapporto tra Oriente e Occidente nella poetica hölderliniana riemerge con forza nel canto dedicato all'Ister. Anche Heidegger si sofferma sui versi seguenti:

*Der scheint aber fast  
Rückwärts zu gehen und  
Ich mein, er müsse kommen  
Von Osten.*

Che sembra però quasi  
Andare a ritroso e  
Io penso che debba venire  
Da Oriente.<sup>59</sup>

L'Istro scorre certamente da occidente verso oriente: questo è il flusso naturale delle sue acque. Eppure, in un punto preciso, il corso del fiume sembra volgersi indietro, sembra quasi provenire da oriente. Un'ansa del Danubio è quindi elevata dal poeta a prova visibile della dialettica tra Oriente e Occidente, tra Grecia e Germania, tra colonia a terra patria. Nell'indecisione della sua corrente, l'Istro sembra abitato dal problematico movimento dello Spirito. Così sviluppa il ragionamento Heidegger:

L'Istro sembra quasi tornare indietro. Sembra che non vada avanti e non si allontani dalla sorgente. Ma l'Istro non solo torna indietro. Come mai sorge l'apparenza che l'Istro quasi vada all'indietro? Poiché scorre esitando: quest'esitazione può venire solo dal fatto che all'originario scaturire si oppone una misteriosa corrente contraria. [...] Il poeta presagisce in questo esitare il misterioso nascondimento del reciproco rimando dei rapporti con il tratto estraneo e con il tratto proprio. L'Istro sembra quasi tornare indietro, perché esso, restando presso la sorgente, arriva presso di essa da oriente. Nell'esitare, lo scorrere si mostra secondo entrambe le direzioni. In nessuna delle due direzioni, lo scorrere è immediato. Il rapporto con il tratto estraneo non è mai la mera assunzione di ciò che è diverso. Il rapporto con il tratto proprio non è mai l'assenso sicuro di sé concesso a ciò che si presume sia «naturale» e «organico».<sup>60</sup>

Il movimento dell'Ister sembra fluire in direzione opposta rispetto al movimento del *Geist*: se il fiume scorre da occidente a oriente, dalle fonti

59 F. Hölderlin, «L'Istro», cit., vv. 41-44.

60 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., pp. 129 e seg.

*germaniche* della Foresta nera ai mari orientali di prossimità *greca*, lo Spirito, dall'ardore intollerabile dell'Istmo, muove verso i rinfrescanti boschi *tedeschi*. L'esitazione del flusso fluviale è letta da Heidegger come una sorta di reticenza, un segreto desiderio del fiume di trattenersi presso le sorgenti tedesche. Come si è già visto, il rapporto tra il «proprio» e l'«estraneo» non ha mai la forma di una statica polarità, ma le due dimensioni custodiscono ciascuna al suo interno l'elemento espropriativo dell'altro: non vi è nessuna «naturalità» originaria, nessuna purezza «organica». <sup>61</sup> La raffinata geofilosofia hölderliniana non si dispiega però soltanto in una determinazione geografica dei luoghi, delle terre, dei fiumi e dei loro rapporti. Due ulteriori elementi arricchiscono tale reciproca migrazione: la *traslazione linguistica* (ovvero il rapporto traduttivo tra greco antico e tedesco) e l'*impalcatura mitologica*, tratta dalla terza *Olimpica* di Pindaro.

### 3. Il fiume abitante

È già stato oggetto di studi il fatto che spesso, nei versi hölderliniani, l'uso del termine *spirito* si sdoppi nel suo uso plurale, registrando la forma «spiriti» («*Geister*»), e tali *spiriti*, determinati immediatamente come divinità, costituiscono una specifica formazione trinitaria che include Dioniso, Eracle e Cristo. Così come si trova spesso l'uso plurale del *Geist*, così i versi hölderliniani sono disseminati di riferimenti a una possibile fraternità tra queste tre divinità. L'orecchio filosofico tenderà a custodire la determinazione del *Geist* in senso più metafisico, trovando come la sovrapposizione del suo concetto a un nome mitologico o cristiano finisca per apparire come una semplificazione o come una discutibile forzatura. Tuttavia, nel passo dell'*Ister* commentato da Heidegger, è innegabile una certa prossimità tra lo Spirito ed Eracle, perché quest'ultimo, in uno spostamento ricco di riferimenti traduttivi e geofilosofici, compie, secondo il canto pindarico e hölderliniano, una *migrazione* che unisce il calore dell'Istmo alla frescura benefica delle fronde *germaniche*. Recita infatti la seconda strofa dell'*Ister*:

61 Prosegue Heidegger, *ibid.*: «Per questo motivo, il là e il qui, come anche ciò che segna il passaggio tra i due luoghi, ovunque sono indicati con il nome di fiumi. Il qui è indicato dall'Istro, il là dall'Indo; e il di-là-a-qua passa attraverso l'Alfeo. [...] Il passaggio muove dall'Indo, ossia da Est, per giungere qui, attraverso la Grecia, all'alto Danubio, verso Ovest. Ora, però, nella realtà il Danubio scorre proprio nella direzione opposta».

Man nennet aber diesen den Ister.  
 Schön wohnt er. Es brennet der Säulen Laub,  
 Und reget sich. Wild stehn  
 Sie aufgerichtet, untereinander; darob  
 Ein zweites Mass, springt vor  
 Von Felsen das Dach. So wundert  
 Mich nicht, dass er den Herkules zu Gaste geladen,  
 Fernglänzend, am Olympos drunten,  
 Da der, sich Schatten zu suchen  
 Vom heissen Isthmos kam,  
 Denn voll des Mutes waren  
 Dasselbst sie, es bedarf aber, der Geister wegen,  
 Der Kühlung auch. Darum zog jener lieber  
 An die Wasserquellen hieher und gelben Ufer,  
 Hoch duftend oben, und schwarz  
 Vom Fichtenwald, wo in den Tiefen  
 Ein Jäger gern lustwandelt  
 Mittags, und Wachstum hörbar ist  
 An harzigen Bäumen des Isters,

Der scheint aber fast  
 Rückwärts zu gehen und  
 Ich mein, er müsse kommen  
 Von Osten.

Ma a questo si dà il nome di Istro.  
 Ha bella dimora. Arde la fronda delle colonne,  
 E freme. Selvagge si levano  
 Dritte, sovrastandosi; sopra  
 Un secondo ordine, sporge  
 Di rocce il tetto. Così non mi  
 Stupisce che egli  
 Abbia invitato Ercole,  
 Splendendo da lontano, fino all'Olimpo,  
 Quando per cercare l'ombra  
 Giunse dal caldo Istmo,  
 Giacché là erano pieni di coraggio  
 Ma occorreva agli spiriti  
 Anche frescura. Preferì dunque venire  
 Qui alle sorgenti e alle gialle rive,  
 Dense di aromi nell'aria e nere  
 Del bosco di pini, dove nel folto  
 Il cacciatore ama vagare  
 Nel meriggio e degli alberi resinosi  
 Dell'Istro si ode la crescita,

Che sembra però quasi  
Andare a ritroso e  
Io penso che debba venire  
Da Oriente.<sup>62</sup>

Secondo la narrazione hölderliniana, l'Ister, il fiume stesso, ha invitato Herkules dalla Grecia, mandando il suo chiarore stupendo fin giù all'Olimpo (non sfugga la dialettica di collocazione tra «alto» e «basso», che intreccia quella «orizzontale» tra *oriente* e *occidente*). Ercole è giunto quindi, invitato dal fiume, dalle contrade arse dal sole dell'Istmo (è possibile che Hölderlin si compiacesse dell'omeoarto «*Isther*», «*Isthmos*»), perché, sebbene siano valorosi, agli Spiriti (*Geister*) occorre anche «frescura» («*Kühlung*»). L'inno all'Istro conferma dunque il movimento dello Spirito verso la frescura protettiva dei «nostri» boschi, cantato dai versi di *Brot und Wein*. Herkules è un ospite/straniero (secondo l'oscillazione semantica della voce greca «ξένος»), che raggiunge le «*Wasserquellen*», dense di aromi benefici, spiranti dal bosco di abeti («*Fichtenwald*»). Ma la dialettica migratoria non si ferma qui, e acquista una precisa valenza botanica: secondo la terza *Olimpica* di Pindaro, Eracle ha portato ad Olimpia, «dalla sorgente ombrosa dell'Istro», la chioma dell'ulivo. Canta infatti Pindaro:

... ἄ τε Πίσα με γεγωνεῖν: τὰς ἄπο  
θεόμοροι νίσοντ' ἐπ' ἀνθρώπους αἰοδαί,

ὧ τινι, κραίνων ἐφετμὰς Ἡρακλέος προτέρως,  
ἀτρεικῆς Ἑλλανοδίκας γλεφάρων Αἰτωλὸς ἀνήρ ὑψόθεν  
ἀμφὶ κόμασι βάλῃ γλαυκόχροα κόσμον ἐλαίας: τάν ποτε  
Ἴστρου ἀπὸ σκιαρᾶν παγᾶν ἔνεικεν Ἀμφιτροωνιάδας,  
μνάμα τῶν Οὐλυμπία κάλλιστον ἄθλων,

Attende la mia parola Pisa, donde  
Vengono agli uomini canzoni per dono degli dei

Se a qualcuno, secondo le norme antiche di Eracle,  
il rigoroso arbitro dei giochi, l'uomo d'Etolia,  
ponga di sopra ai cigli  
attorno alle chiome  
il glauco onore dell'olivo che un dì  
recò dalle ombrose  
sorgenti dell'Istro il figlio di Anfitrione

62 F. Hölderlin, cit., vv. 21-44.

onde fosse ricordo stupendo dei giochi d'Olimpia.<sup>63</sup>

ἀλλ' οὐ καλὰ δένδρε' ἔθαλλεν χώρος ἐν βάσσαις Κρονίου Πέλοπος.  
τούτων ἔδοξεν γυμνὸς αὐτῷ κάπος ὀξείαις ὑπακούμεν ἀνγαῖς ἀλίου.  
δὴ τότε' ἐς γαίαν πορεύεν θυμὸς ὄρωμα

Ἴστρίαν νιν:

ma di alberi belli non fioriva  
la terra di Pelope nella convalle del Cronio.  
Osservò quel recinto brullo  
esporsi inerme ai raggi sferzanti del sole  
e anelito lo spinse di andare alla contrada

dell'Istro.<sup>64</sup>

τὰν μεθέπων ἶδε καὶ κείαν χθόνα πνοιᾶς ὄπιθεν Βορέα  
ψυχροῦ. τόθι δένδρεα θάμβαινε σταθείς.  
τῶν νιν γλυκὺς ἴμερος ἔσχεν δωδεκάγναμpton περὶ τέρμα δρόμου  
ἵππων φυτεῦσαι.

Vide, sulle sue tracce, anche la terra  
Oltre le raffiche gelide  
Di tramontana: ivi stupì alla vista degli alberi, sostò.  
Dolce voglia lo prese di piantarne  
Presso la meta dove svoltano i cavalli  
Per dodici giri.<sup>65</sup>

Secondo il detto di Pindaro, Eracle, come «rigoroso arbitro dei giochi», corona i vincitori dell'agone con fronde di olivo, che, in origine, lui stesso ha portato ad Olimpia, dalle «ombrese sorgenti dell'Istro»

...τὰν ποτε  
Ἴστρου ἀπὸ σκιαρῶν παγᾶν ἔνεικεν...<sup>66</sup>

La persuasione che la terra di Pelope (forse sineddoche per l'intera Grecia, nell'immaginazione poetica di Hölderlin) fosse arsa da sferzanti raggi del sole, e che un anelito salvifico abbia fatto migrare lo spirito alle fonti

63 Pind., *Ol.*, III, vv. 9-15, cit.

64 Pind., *Ol.*, III, vv. 23-26, cit.

65 Pind., *Ol.*, III, vv. 31-34, cit.

66 Pind., *Ol.*, III, vv. 13-14, cit.

dell'Istro, potrebbe avere la sua origine in questo passo pindarico. Tuttavia, come si accennava, la dialettica botanica di questo passo merita una certa attenzione: secondo il dettato pindarico, l'olivo è – *in origine* – un albero che cresce alle fonti del Danubio, e che è l'azione *culturale* e *colonizzatrice* di Eracle ad averlo *trapiantato* in terra greca: un albero quindi *originariamente* «tedesco», oggetto di una ulteriore *Verpflanzung*. L'olivo, che così stabilmente sembra abitare nell'immaginario di una Grecia solare e mediterranea, è un albero che proviene, secondo il detto pindarico, dalle ombrose sorgenti del Danubio. Nemmeno Hölderlin, tuttavia, accoglie questa suggestione della terza *Olimpica*: l'io poetico dell'*Ister* indugia su di un immaginario teutonico, fatto di rocce a picco sull'acqua e di abeti profumati e resinosi:

*Darum zog jener lieber  
An die Wasserquellen hieher und gelben Ufer,  
Hoch duftend oben, und schwarz  
Vom Fichtenwald, wo in den Tiefen  
Ein Jäger gern lustwandelt  
Mittags, und Wachstum hörbar ist  
An harzigen Bäumen des Isters,*

Preferì dunque venire  
Qui alle sorgenti e alle gialle rive,  
Dense di aromi nell'aria e nere  
Del bosco di pini, dove nel folto  
Il cacciatore ama vagare  
Nel meriggio e degli alberi resinosi  
Dell'Istro si ode la crescita.<sup>67</sup>

(Si noti anche la sorprendente immagine acustica di un orecchio capace di *ascoltare* la *crescita* degli abeti.) Se, come si è visto, la *cultura* ha immediatamente a che fare con tali *trapianti*, essa non può che ricevere un arricchimento essenziale da queste determinazioni, in forza delle quali la terra, la coltivazione, gli alberi, i fiumi, le lingue si trovano stretti in una più complessa relazione.

Heidegger, pur segnalando il riferimento pindarico, e ricordando come Hölderlin aveva certamente già tradotto alcuni passi della terza *Olimpica* quando scrisse l'inno all'Istro<sup>68</sup>, non si sofferma sui molteplici strati, filo-

67 F. Hölderlin, cit., vv. 34-40.

68 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 129.

sofici, geografici, linguistici e botanici di tale dialettica. Prosegue invece nel suo ragionamento sul «proprio» e sull'«estraneo», insistendo sull'indugio del fiume, sul richiamo indomabile verso le fonti, verso le sue origini *occidentali*: «Questo fiume mostra una misteriosa inclinazione verso il paese natale, verso le sue rupi incombenti, con la loro “foresta di abeti intensamente profumata”». <sup>69</sup> E poco oltre: «Qui, in questo andare-quasi-all'indietro, è contenuto anche un altro non-potersi-di-menticare dell'origine. Qui uno abita così vicino all'origine che gli è difficile allontanarsene». <sup>70</sup> La prosa heideggeriana è attivamente attraversata da questo *pathos* per l'origine, per questa inclinazione verso l'originario. Più in generale, però, Heidegger sembra animato dal desiderio di comprendere quel processo di appropriazione che sta al cuore di ogni abitare, che solo consente di superare la prima spaesatezza e ricongiungersi finalmente al suolo patrio di una terra non deietta, al fondamento spirituale di ogni vero abitare. L'Istro si innalza così a valore di segno poetico essenziale, che custodisce la possibilità di un abitare autentico, di una appropriazione spirituale della terra:

L'Istro indugia presso la sorgente e gli è difficile lasciare il luogo perché abita presso l'origine. Ed abita vicino all'origine perché è tornato a casa nella località a partire dalla transitorietà in terra straniera. L'Istro obbedisce alla legge del farsi-di-casa in quanto legge dell'esser-spaesato. In questo modo, fonda l'abitare poetico dell'uomo ed esso è perciò nella sua essenza propria, che è l'essenza del poeta, quello che il poeta deve mettere in poesia. <sup>71</sup>

È solo in base al questo periplo spirituale che attraversa *terre, spiriti e culture*, che si può comprendere più essenzialmente il detto «*dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*». È il dire poetico che garantisce l'appropriazione spirituale dell'abitare autentico sulla terra. I fiumi, che sono a un tempo acque benefiche, segni del poeta e signature di ogni *Ortung* spirituale e geofilosofica, rendono abitabile la terra perché la rendono *feconda*, «*urbar*»:

*Denn Ströme machen urbar  
Das Land*

Perché sono i fiumi a rendere feconda  
La terra. <sup>72</sup>

69 Ivi, p. 131.

70 Ivi, p. seg.

71 Ivi, p. 146.

72 F. Hölderlin, cit., 16-17.

La sovrapposizione tra lo *spirito* e il *fiume*, tra lo spirito «pirico» del *Geist* e lo spirito acquoso e «fluviale» dell'Istro, è totale nelle righe seguenti:

Ma i fiumi sono i poeti che istituiscono il tratto poetico sul cui fondamento l'uomo abita. Lo spirito fluviale del poeta feconda in un senso essenziale; prepara il suolo per il focolare della casa della storia. Il poeta apre lo spazio di tempo entro il quale è in generale possibile un'appartenenza al focolare ed un *esser-di-casa*.<sup>73</sup>

Come in uno stretto musicale, tutti i temi intrecciati dall'argomentare heideggeriano si trovano qui raccolti: i fiumi sono i poeti; i poeti fondano il «poetico»; l'uomo abita soltanto sul fondamento del «poetico». Inoltre, il fiume /poeta/spirito rende «*urbar*», *feconda*, la terra, e così prepara il *Boden* per il focolare («*Herd*») della «casa della storia». L'espressione «*Haus der Geschichte*» ha il merito di rivelare il *set* metaforico in opera nell'argomentare heideggeriano: la storia, così suggerisce Heidegger, è una casa, e questa casa possiede, al suo centro, un focolare, la dimora essenziale del *Geist*, che solo rende la casa *una casa*. Non solo il fuoco dello Spirito rende la casa abitabile, ma la *appropria* in un «*Heimisch-sein*», un *essere-di-casa*. Una calorosa e protettiva familiarità domestica è così allargata alla determinazione più generale dell'essenza della Storia. La Casa della Storia non ha certo pareti, ma il suo pavimento è il «*Boden*» appropriato di una «*Heimat*». Essa non è altro che lo Spazio-di-Tempo<sup>74</sup>, l'apertura, lo slargo temporale, nel quale è possibile l'appartenenza allo spirito in quanto tale. Si comprende bene come, sotto le spoglie di un argomentare misticheggiante e metaforico, si celi una potente determinazione dell'essenza del «poetico»: è il *poeta* che «apre lo spazio di tempo entro il quale è in generale possibile un'appartenenza al focolare». Se tale Spazio-di-Tempo non è altro che la Storia appropriata, la Storia «spirituale», i poeti sono coloro

73 M Heidegger, *ivi*, p. 133. Merita di essere letto il passo nella versione originale: «Aber die Ströme sind die Dichter, die das Dichterische stiften, auf dessen Grund der Mensch wohnt. Der dichterische Stromgeist macht in einem wesentlichen Sinne urbar, er bereitet den Boden für den Herd des Hauses der Geschichte. Der Dichter öffnet den Zeit-Raum, innerhalb dessen überhaupt eine Zugehörigkeit zum Herde und Heimischsein möglich ist.», M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [GA Bd. 53], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1984, p. 183.

74 La questione dello «Zeit-Raum» meriterebbe una lunga analisi. I testi che sviluppano tale problema sono quelli più vicini alla concettualizzazione dell'*Ereignis*. Si veda almeno M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, a cura di F. Volpi, trad. it. A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, pp. 363-379.



che aprono la possibilità di un tempo segnato dal *Geist*, di un tempo in cui la vigenza dello spirito sia custodito dal dire poetico. Per questo i poeti sono detti «spirituali»:

Poiché nell'«anima» del poeta i pensieri dello spirito si fanno di casa sulla terra, il poeta è l'«animatore», in quanto il poeta poetando lascia che lo spirito s'imponga nell'ente, in quanto il poeta, con il dire l'ente, nel suo entusiasmo lascia apparire l'ente. «Poetare» è il dire dei pensieri dello spirito: poetare è spirito poetante. I poeti sono «spirituali». <sup>75</sup>

Il «*wohnen*» autentico quindi, l'abitare essenziale dell'uomo sulla terra, è custodito dal dire poetico. La relazione essenziale tra lo spirito e la terra non può che essere cantata dal poeta: nessuna determinazione vagamente *culturale* della poesia può stare all'altezza di questo compito filosofico. La cultura, che era stata inscritta da Heidegger nei valori semantici deietti del «*bauen*», sembra ancora necessitare di un ripensamento, in forza di quello Spirito, che, come abbiamo visto, funziona spesso come termine sostitutivo di una cultura appropriata, come il «nome proprio» di un concetto minato sin dall'origine da una relazione inautentica con la terra. Di certo però, la mera sostituzione del termine *cultura* con il termine *spirito* non aiuta a custodire il loro problematico rapporto. Si vede qui come la parola «spirito», che era stata decisamente espunta dal lessico filosofico heideggeriano, almeno dalle pagine di *Essere e tempo*, viene invece nuovamente accolta, attraverso la mediazione di Hölderlin. Lo spirito, così inteso, non va disgiunto solo dalla metaforica dell'appropriazione domestica, del focolare patrio, ma anche dal puro valore pirico, dalla *fiamma* di cui è, a un tempo, essenza e immagine. La prossimità di *spirito* e *fiamma*, di *Geist* e *fuoco*, è anche ratificata dall'attacco stesso del canto *Der Ister*:

*Jetzt komm Feuer!*

Ora vieni, fuoco!<sup>76</sup>

Che si tratti di un'invocazione allo Spirito è piuttosto chiaro.<sup>77</sup> Si tratta ora di comprendere più da vicino quale sia la relazione tra *spirito* e *cultu-*

75 M. Heidegger, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, cit., pp. 117 e seg.

76 F. Hölderlin, cit., v. 1.

77 Friedrich Ohly, nella sua conferenza «Tau und Perle», scrive: «"Jetzt komme, Feuer!" So hebt Hölderlins Gesang 'Der Ister' an. Von des Hrabanus Maurus Pfingsthymnus 'Veni creator spiritus' geht ein tausend Jahre überspannender Bogen der Tradition bis hin zu Klopstock, Milton und Hölderlin, den letzten Dichtern, welche um die Begeisterung aus dem heiligen Geiste beten, wenn sie dichten», F.

ra, due concetti su cui Jacques Derrida ha riflettuto a lungo. Alla cogenza e all'appropriatezza del termine *Geist* sembra essere affidata una determinazione più essenziale del termine «cultura».

---

Ohly, «Tau und Perle. Ein Vortrag», in Id., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 274-292. Alla lista potrebbe essere aggiunto almeno l'incipit dell'*Enrico V* di Shakespeare («O, for a Muse of fire...!»), come anche la grandiosa invocazione di G. Mahler, all'inizio della sua Ottava Sinfonia.

## X. LINGUE DI FUOCO

### 1. *Trasgressioni della traduzione*

Nello spazio della tradizione ebraico-cristiana, l'enigma della traduzione si colloca alla congiunzione di due figure simboliche, custodite dalla Bibbia: la torre di Babele e la Pentecoste.<sup>1</sup> Si tratta di due figure polari, non solo in ragione della loro simmetrica collocazione nel testo biblico, ma soprattutto per il fatto che esse articolano due esiti diversi della dispersione linguistica. Da una parte, Babele rappresenta l'elemento di «confusione», la rottura dell'unicità linguistica, la fine del monolinguisimo assoluto; dall'altra, la Pentecoste rappresenta un dono, un crisma, una facoltà apostolica che moltiplica la comunicazione del Verbo: si tratta, in entrambi i casi, di storie che narrano di una disseminazione, di una moltiplicazione, ma che stanno ai due vertici opposti del loro possibile significato. Da una parte vi è il senso di una punizione divina e l'interruzione di una costruzione architettonica che sfida il cielo; dall'altra vi è il senso di un dono divino, che consente un annuncio di salvezza attraverso la diversità delle lingue.<sup>2</sup> In un senso come nell'altro, la questione della traduzione è posta al centro di questo doppio movimento. È chiaro che la traduzione costituisce non solo l'ovvio *effetto*, ma anche il tentativo di *redenzione* di quella dispersione linguistica, di quella «confusione», nominata dalla parola «Babele».<sup>3</sup> È probabile che la traduzione si riveli oggi in tutta la sua complessità etica, politica e geofilosofica, proprio perché ci troviamo al

1 Si fa riferimento a Gen 11, 1-9 e At 2, 1-13.

2 Come si ricorderà, non mancano i riferimenti alla torre di Babele negli scritti «architettonici» di J. Derrida. Un testo utile alla comprensione della narrazione biblica, che insiste non solo sulla questione della dispersione linguistica, ma anche sull'incompletezza della costruzione, è P. Zumthor, *Babele. Dell'incompletezza*, trad. it. S. Varvaro, Il Mulino, Bologna 1998.

3 Per una raffinata analisi della questione di Babele, e la sua oscillazione semantica tra il «nome proprio» di luogo e il suo generale senso di «confusione», si veda J. Derrida, «De tours de Babel», in Id., *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris

centro di una problematica disseminazione, deterritorializzazione e riteritorializzazione delle lingue, al centro di una babele planetaria delle espressioni e delle *culture*. Tra i vari tentativi di dare una consistenza filosofica al *pensiero* e alla *prassi* della traduzione, le traduzioni di Hölderlin hanno assunto un significato sempre più cogente nella storia spirituale europea dell'ultimo secolo. Come si è già mostrato, l'interesse delle traduzioni hölderliniane non risiedono soltanto nel prestigio e nella ritrovata intransigenza del loro dettato, ma anche per la complessa geofilosofia che esse sottendono.

Antoine Berman, in uno studio classico sulla traduzione nel Romanticismo tedesco, riassume bene lo spazio di gioco del problema:

La traduzione appare come uno dei luoghi dove si affrontano misura e dismisura, fusione e differenziazione – come un luogo di pericolo (la «confusione delle lingue»), ma anche di fecondità. Il fatto che anche la poesia sia un luogo simile, significa che la traduzione è un *atto poetico*: non, come per i Romantici, che la poesia sia un atto di traduzione, sia pure «trascendentale», ma che la traduzione appartiene allo spazio differenziante del poetico, spazio che può essere tanto quello della confusione delle lingue, quanto quello della loro delimitazione.<sup>4</sup>

La traduzione sembra qui già porsi come lo spazio in cui la reciproca differenza delle lingue e delle culture viene a esporsi come tale. Se la poesia è il luogo in cui le lingue *prendono parola* in quanto tali, tale «luogo» non può che essere lo spazio ideale in cui le lingue pensano le loro somiglianze e le loro differenze. In tale luogo ideale, le lingue tentano di delimitare le rispettive vigenze, rispettando, da una parte, quel nocciolo intraducibile che risiede nella specificità semantica dei nomi *propri* di ciascuna lingua, ma anche tentando di pensare ciò che di *comune* le avvince. Per quanto *estranea* possa suonare una lingua «straniera» (che cosa significa esattamente il termine «straniero» nel concerto sincronico della totalità delle lingue?), essa non cessa mai di essere percepita come una lingua «umana». Un problematico *xynón* sembra abitare al centro sinfonico delle lingue. Non si dimentichi che il termine «*fremd*», «*Fremde*», è un termine fondamentale nel pensiero di Hölderlin, tutto teso a misurare l'«estraneità» o la «proprietà» della lingua, nel gioco di un dire autentico che metta in crisi la lingua «propria» (nel suo caso il *tedesco*) attraverso la «prova

1987; trad. it. R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I, Jaca Book, Milano 2009, pp. 225-263.

4 A. Berman, *La prova dell'estraneo*, cit, p. 219.

dell'«estraneo» (il *greco antico*, pensato come lo specchio attivo di un'«estraneità» che costringe la *propria* lingua a una *riappropriazione*). La poesia si costituisce quindi come lo spazio in cui si ratifica il fatto babelico della confusione e della pluralità delle lingue, delle loro delimitazioni specifiche e delle loro vigenze locali, ma anche come lo spazio utopico di una sua possibile redenzione, lo spazio ideale in cui si ratifica l'ineliminabile *comunione* delle lingue.

L'epocalità del caso hölderliniano è marcata dal fatto che, lungi dal costituirsi come un mero esercizio di transizione semantica da una lingua a un'altra, le sue traduzioni si costituiscono come soglia d'incontro e di differenziazione linguistica in uno spazio già specificatamente geografico. Le traduzioni di Hölderlin sono epocali perché sottendono già una specifica *geofilosofia*: «Le traduzioni di Hölderlin sono storiche perché sono le prime in Germania, da Lutero, a abitare il luogo in cui le lingue e le culture si delimitano». <sup>5</sup> Lontano quindi da un mero gioco letterario, la teoria e la prassi della traduzione insiste sempre, in Hölderlin, su di uno specifico atlante, sulla carta ideale che registra i movimenti epocali del *Geist*, mettendone persino in crisi l'idea stessa di «traduzione»:

Le traduzioni di Hölderlin appartengono interamente alla sua traiettoria poetica, alla concezione che egli ha del linguaggio, della poesia e di ciò che egli stesso chiama la «prova dell'estraneo». Al punto che le categorie consuete di poesia e di traduzione si applicano, qui, con difficoltà. <sup>6</sup>

È un luogo comune della critica segnalare quanto le traduzioni dal greco agiscano sulla creazione originale di Hölderlin a tal punto da sparigliare l'idea stessa di originalità. I grandi inni della maturità sono tanto più vicini all'essenza dell'ispirazione pindarica da rendere Pindaro ancora più se stesso, aggravarne le intransigenze in una lingua e in luogo «moderno», «occidentale», «appropriato» (tutto il gioco consiste nel pensare questi tre aggettivi simultaneamente). Dopo l'esperienza di fuoco della lingua hölderliniana, Sofocle, per l'immaginario europeo, non sarà più lo stesso. <sup>7</sup> Si tratta di traduzioni che *fanno epoca*, che imprimono una svolta

5 Ibid.

6 Ivi, p. seg.

7 Per un'appassionata analisi dell'effetto di senso generato dalle traduzioni sofoclee di Hölderlin nell'immaginario filosofico e letterario europeo, si veda quanto scrive G. Steiner, «Oltre il greco e il tedesco. La "terza lingua" di Hölderlin», in Sofocle, *Antigone*, nella traduzione di F. Hölderlin, versione italiana di G. Lombardo Radice, Serie trilingue a cura di V. Magrelli, Einaudi, Torino 1996, pp. 169-196.

radicale nel nostro rapporto con la questione della «lingua», della «traduzione», dell'«originalità», della «geografia» e della «storia» dello «spirito» (non ci si avvicina in modo essenziale alla poesia di Hölderlin, se non si comprende quanto tutte queste parole siano inappropriate, e necessitano quindi delle virgolette<sup>8</sup>). Si tratta quindi, seguendo la suggestione di Berman, di «mostrare al contempo la singolarità, la storicità e anche la sorprendente modernità di queste traduzioni – cosa possibile solo esaminando, sia pure sommariamente, il loro specifico *spazio di gioco*, che è quello della poesia, del pensiero e anche dell'esistenza di Hölderlin».<sup>9</sup> Nel suo confronto *traduttivo* con il poeta, Antoine Berman prosegue con una precauzione a un tempo filologica e filosofica, che suona curiosamente congruente a quelle di Adorno: «Solo il traduttore (e non il semplice lettore, sia esso il critico) può percepire quel che in un testo è dell'ordine del “rinnegato”, poiché solo il movimento della traduzione fa *apparire* la lotta che si è svolta nell'originale e che ha condotto all'equilibrio che essa è».<sup>10</sup> È nell'atto e nella pratica della traduzione che emerge il segreto dell'opera poetica, ovvero il processo che ha portato le forze semantiche della lingua ad allinearsi in una certa costellazione compositiva. Il testo poetico – questo emerge con forza leggendo le traduzioni e le opere originali di Hölderlin – è lo spazio di una drammatica lotta che si è *già svolta* nell'originale, e che la traduzione deve in qualche modo restituire. La traduzione poetica non è mai la mera prassi di traslazione linguistica da un presunto «originale» a un testo di arrivo, a un testo «secondo»: è il luogo di una *stasis* semantica che opera al cuore di tutte le lingue. Il testo originale – questo sembra suggerire Berman, prendendo alla lettera certe indicazioni holderliniane – è già stato l'effetto di un processo di traduzione: un *fuoco* «dionisiaco» e «orientale» ha già presieduto all'azione poetica nei testi di Pindaro e di Sofocle.

---

Si tenga presente che un intero capitolo del saggio citato di Berman è dedicato alle traduzioni di Hölderlin: A. Berman, *cit.*, pp. 201-223.

8 Il paradosso risiede proprio in questo: è solo la testimonianza di Hölderlin a costringere ad una radicale revisione filosofica proprio quei termini che sembrano i nomi più propri della sua poesia. Il significato di «lingua», di «lettera», di «spirito», di «patria», di «antico», di «oriente», dopo Hölderlin, non sarà più lo stesso. In questo senso, non si può che ratificare il giudizio heideggeriano, che è solo attraverso un confronto serrato con la poesia di Hölderlin che si può rideterminare una presunta «essenza» del «linguaggio»; e tale essenza non si può che raggiungere mettendo alla prova del pensiero ogni dettaglio del linguaggio, a partire dal suo «nome», e dai suoi *nomi*.

9 A. Berman, *La prova dell'estraneo*, *cit.*, p. 201.

10 Ivi, p. 218.

La traduzione arriva alla sua verità solo restituendo, nel testo di arrivo, quel preliminare atto di traduzione, già in opera nell'originale. Si tratta, a ben guardare, di una traduzione che sottende un'ulteriore traduzione: vi è traduzione *essenziale* quando è in opera tale traduzione «al quadrato». L'effetto di tale restituzione è che pure i testi originali di Hölderlin (i suoi *propri* componimenti poetici) sembrano a loro volta tradotti da una lingua più antica, sembrano loro stessi l'effetto di una traduzione. Le somiglianze strutturali e linguistiche tra le grandi odi pindariche e gli inni hölderliniani non possono in alcun modo essere lette come dei semplici isomorfismi, effetto di una presunta «influenza» sull'ispirazione hölderliniana. Si tratta di qualcosa di molto più originario ed essenziale: il greco e il tedesco vengono pensati come i due lati di una intima *stasis* all'interno del linguaggio stesso, nella quale il testo in greco antico – già effetto di una traduzione da una lingua originaria – viene trasfuso in un tedesco che non coincide affatto con la «propria lingua»: in virtù della pressione del greco antico, il tedesco viene espropriato per raggiungersi, per raggiungere una appropriatezza, che è sempre problematica, provvisoria e differita:

In un simile contesto, le traduzioni che Hölderlin fa dei poeti greci obbediscono a tutti i livelli a una totale necessità. *Esse segnano il punto più estremo della «grecizzazione» del tedesco all'opera nella sua poesia. Ma si può anche dire, al contrario, che è il tedesco più «nativo» quello utilizzato per rendere la forza parlante del greco.*<sup>11</sup>

È solo *grecizzando* il tedesco (quindi facendo esercitare sulla lingua di arrivo l'attrito di una lingua originaria) che esso può aspirare a colmare l'inappropriatezza che ogni lingua necessariamente custodisce entro di sé. Detto in una formula: è la traduzione che fa emergere con assoluta chiarezza l'inappropriatezza di ogni lingua, e che il gioco tra il «proprio» e l'«estraneo», lungi dall'essere una categoria letteraria appartenente a una presunta «filosofia della traduzione» hölderliniana, costituisce la grammatica fondamentale del funzionamento semantico delle lingue e dei loro rapporti traduttivi. L'atto di traduzione, così inteso, rispetta con assoluta intransigenza i diritti e le forme del testo originale, ma lo scacco che ogni traduzione porta con sé (nessuna lingua può restituire in toto la lettera dell'originale) può essere mitigato solo entrando in contatto con le forze semantiche della lingua d'origine, restituendone le turbolenze e le problematicità, anche a costo di forzare le strutture del senso nella lingua di ar-

11 Ivi, p. 214. [Corsivi di A. Berman.]

rivo. Si tratta di un processo genealogico e archeologico, un processo alla ricerca delle forze genetiche originarie della lingua e della semantica, in un faticoso percorso in direzione di una presunta *arché* del linguaggio e del dire umano: «Il lavoro di tradurre, condotto con la preoccupazione di una qualche approssimazione della forma, ci induce, per così dire, a cercare di mettere i nostri passi sulle orme di quelli dell'autore; e non già a dar forma ad un testo a partire da un altro, ma, da questo, a risalire all'epoca virtuale della sua formazione».<sup>12</sup>

La dimensione agonica e drammatica di questo rapporto traduttivo, di questa *stasis* linguistica, è ben spiegata da Berman, dopo aver citato il passo appena letto di Steiner:

In quanto «risale all'epoca virtuale della sua formazione», una traduzione non solo ha con un'opera un rapporto *sui generis*, ma più profondo, più «responsabile» degli altri rapporti: ha il potere di rivelare quel che nell'opera è origine (l'opera, viceversa, ha il potere di occultare a se stessa questa possibilità), e ciò indica che si tratta di un rapporto in certo modo di *violenza*. Là dove c'è rivelazione di qualche cosa di nascosto, c'è violenza. E la violenza della traduzione riconduce al contempo a quella immediatezza non meno violenta che presiede alla delimitazione reciproca delle lingue e al loro meticcio.<sup>13</sup>

La ricerca di questa «origine», l'esplorazione di quella lingua ineffabile che precede ogni testo originale, non può che implicare un atto di trasgressione, di indiscrezione, di violenza. Già parlare della traduzione come di un fatto violento (è forse questa l'immagine più immediata che abbiamo delle prassi traduttive hölderliniane) riconfigura, sin alle sue fondamenta, la nozione stessa di traduzione. Non a caso Berman, consapevole di questo sconvolgente slittamento semantico, evoca un tema centrale che riguarda il senso stesso della *cultura* e del rapporto tra cultura e traduzione: «Che qui ci sia meticcio e non pacifica acclimatazione, che le immagini del sesso e della lotta prevalgano su quelle del giardinaggio e della cultura (Herder, Goethe), è proprio quel che mostra Hölderlin».<sup>14</sup> Le traduzioni hölderliniane non trasgrediscono soltanto alcune prassi classiciste consolidate nell'immaginario europeo (soprattutto quelle di un certo classicismo francese e tedesco), ma mettono in crisi l'immaginario stesso della traduzione. Non si tratta soltanto di includere nel pensiero della traduzione la comples-

12 G. Steiner, *Dopo Babele*, trad. it. R. Bianchi (rev. di C. Béguin), Garzanti, Milano 2004, p. 346; cfr. A. Berman, *cit.*, *ibid.*

13 A. Berman, *cit.*, p. 219.

14 *Ibid.*



sa geofilosofia implicata nelle delimitazioni e nel rapporto fra le lingue, ma anche di riflettere sulla lacerazione e sulla violenza che l'atto della traduzione porta con sé. E tale violenza – questo suona molto interessante – mette in crisi l'immagine paradisiaca di un rapporto «culturale» fra le lingue. È proprio la messa in discussione del paradigma della coltivazione, del giardinaggio che conferisce alle posizioni di Hölderlin una forza rivoluzionaria. Forse per la prima volta nell'immaginario europeo, il retaggio ciceroniano della cultura come coltivazione, il rapporto edificante tra le genealogie linguistiche, la lenta e mite tradizione «traduttiva» fra le *lingue* e le *epoche*, si trasforma in un *agon* collerico di scontri semantici, in cui, come segnala Berman, le immagini di spasmo erotico e di lotta prendono il posto di ogni visione bucolica del nesso tra cura del linguaggio e cura della terra.

Ciò che viene poco sottolineato è il fatto che questa visione agonistica e fratricida della traduzione implica una previa ratifica della inconciliabilità delle lingue, della loro reciproca estraneità. È ovvio che l'intera poetica hölderliniana è dominata dal tema di una Grecia «inappropriabile», proiettata in una dimensione temporale e spaziale *estranea* alla modernità «occidentale» e «giunonica». Correlata a questa estraneità poetica, geografica e storica, vi è una estraneità linguistica, l'assoluta lontananza della lingua greca antica, chiusa e «difficile da conquistare». Nello spazio della traduzione così intesa, la lingua greca viene gravata di una estraneità che sfida la «propria lingua» (il tedesco per Hölderlin), ma al tempo stesso tale estraneità si annida – grazie alla prassi della traduzione – all'interno della *propria* lingua, rendendola estranea a se stessa. È nello spazio di questa complessa dialettica che si dispiega il pensiero hölderliniano della traduzione, dove l'«estraneità» e la «proprietà» delle lingue e delle culture giocano un ruolo fondamentale: «Questo carattere unico della poesia hölderliniana può essere definito dalle due espressioni che Heidegger ha impiegato a proposito della poesia *Ricordo*: “La prova dell'estraneo e l'apprendimento del proprio”». <sup>15</sup> L'espressione più chiara di questa «doppia legge» si trova nella nota lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801, che merita di essere riportata per la sua pertinenza e per la sua chiarezza:

Nulla è più difficile da imparare del libero uso del nazionale. E, come credo, proprio la chiarezza dell'esposizione è per noi originariamente così naturale come per i Greci il fuoco celeste. Proprio perciò questi saranno da superare nella bella passione [...] piuttosto che in quell'omerica presenza di spirito e dono di esposizione. Suona paradossale. Lo affermo ancora una volta [...] il propria-

15 Ivi, p. 205. Si rimanda a M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 108.

mente nazionale, nel progredire della cultura (*Bildung*), sarà sempre il punto di minore eccellenza. Per questo i Greci padroneggiano meno il pathos sacro, poiché esso era loro innato, di contro essi eccellono nel dono dell'esposizione, da Omero in poi, poiché quest'uomo straordinario è stato abbastanza accorto da catturare per il suo regno apollineo la giunonica sobrietà occidentale e così veramente appropriarsi dell'estraneo.<sup>16</sup>

Non è questo il luogo per analizzare ancora una volta questa commentatissima lettera. Ciò che qui importa è tenere presente la complessa dialettica del «proprio» e dell'«estraneo», questa oscillazione tra «terra propria» e «terra deietta», tra «madrepatria» e «colonia», tra «propria lingua» e «lingua straniera». Si comprende bene, allineando ancora una volta queste coppie polari, che la questione della terra, la questione della cultura, la questione del rapporto tra terra e lingua, come anche la questione dell'abitare, si possono ricondurre in ultima analisi a una rideterminazione del significato del termine «traduzione» e del termine «cultura». Esattamente come le posizioni di Hölderlin costringevano a ripensare dalle fondamenta una nozione troppo classicista e astratta di traduzione, così tali coppie antinomiche costringono a ripensare la nozione stessa di cultura, lontana dalla mite botanica ciceroniana e aperta alla *stasis* di un confronto complesso e agonistico tra le *terre* e le *lingue*. L'«origine», l'«identità», la «provenienza», la «proprietà» sono termini che curiosamente si attagliano sia ai *nomi* sia alle *persone*: viene conservato, in entrambi i domini, il problema di stabilire la *firmissima tellus* sulla quale edificare ogni progetto di «appropriatezza». Il «proprio» e l'«estraneo» diventano così i due poli per ripensare da capo il nesso tra *lingua*, *identità*, *terra*, *cultura*. La «prova dell'estraneo», per usare ancora l'espressione holderliniana, è il luogo in cui ci si gioca la partita di un'identità appropriata, proprio nel momento in cui la traduzione ratifica la non coincidenza della «lingua natale» con se stessa, il *displacement* in opera al cuore di ogni nozione *appropriativa* di «patria» e di «cultura».

Antoine Berman ricorda anche che, nel caso holderliniano, il *displacement* traduttivo non colpisce soltanto la presunta appropriatezza del tedesco «nazionale» (ed è utile tenere fermi entrambi i sensi del termine, quello «nativo» e quello «politico»), ma esso fa sorgere anche un *secondo sfasamento* tra la lingua tedesca e un tedesco *più nativo* di quello «nazionale» – ovvero, nel caso della poesia di Hölderlin, il dialetto *svevo*: «La lingua deve fare tanto la prova della lingua straniera (il greco) che l'apprendimento

16 F. Hölderlin, Lettera a Böhlendorff, 4 dicembre 1801, cit. in A. Berman, *cit.*, *ibid.*

della lingua natale (il tedesco e le sue radici dialettali)». <sup>17</sup> La proprietà e l'appropriatezza del tedesco non è contestata dall'interno soltanto dalla pressione che il greco antico esercita sulla lingua nazionale, ma anche dal fatto che una lingua più nativa del tedesco, una sua interna articolazione dialettale, preme dal di dentro per contestare la validità *nazionale* dei suoi termini. La *localizzazione* della *lingua*, il suo nesso radicale con la *terra*, la sua *Ortung* specifica, viene così ad essere contestata sia dal *vulnus* inflitto dalla lingua greca, attraverso la pratica della traduzione, ma anche dal problematico rapporto tra lingua «dialettale» e lingua «nazionale». <sup>18</sup> La lingua tedesca – così Berman legge le suggestioni hölderliniane – «deve simultaneamente “sveizzarsi” e “grecizzarsi” per divenire più propriamente se stessa, per poter divenire canto della Terra Natale, istituzione di una “Nazione”». <sup>19</sup> Queste parole rendono ancora più chiara l'intrinseca problematicità di ogni determinazione *appropriativa* della «terra», della «patria», del «natale», dell'«origine». Come nota Berman, questo processo traduttivo è sin dall'inizio governato dal *telos* dell'«appropriatezza»: la lingua, quanto più è consapevole del suo cuore *espropriato*, della sua origine differita, tanto più esige un incessante processo di traduzione interna per divenire essenzialmente se stessa. Inutile dire che questo processo non avrà mai fine, e la sua presunta origine, come anche il suo compimento «appropriativo», è differita *sine die*. Per tentare tale appropriazione – per far in modo cioè che il tedesco diventi sempre più propriamente se stesso (ovvero che ogni lingua addivenga sempre più essenzialmente a se stessa) – la lingua hölderliniana deve «grecizzarsi»: «Ma “grecizzare” il tedesco significa fargli subire la prova dell'estraneo, della lingua più straniera che ci sia, poiché essa porta in sé ciò che è “per noi” il più estraneo, “il fuoco del cielo”, e tuttavia ha saputo divenire la lingua della “giunonica sobrietà”, del “logos” razionale». <sup>20</sup> Ma come abbiamo già visto, al cuore di ogni traduzione agisce una specifica geofilosofia, e Berman ratifica questa lettura sottolineando con grande chiarezza il problema della nominazione geografica, l'*Ortung* della lingua e l'implicito problema della traduzione/tradizione linguistica:

---

17 Ivi, p. 213.

18 Berman scrive: «La lingua poetica hölderliniana si costituisce in un doppio movimento di ritorno ai significati della lingua naturale e natale, e di appropriazione della *Sprachlichkeit* di una lingua straniera, il greco, a sua volta di essenza dialettale»: ivi, p. 205.

19 Ibid.

20 Ibid.

La sua tematica generale è, nelle sue diverse polarità, quanto di più chiaro, preciso e circoscritto: il Limitato e l'Ilimitato, l'Alto e il Basso, il Greco e l'Esperico, la Patria e l'Estero, il Cielo e la Terra ecc., tutte polarità colte generalmente in maniera quasi «geografica», anche se si tratta di una geografia poetica, mitica e anche storica. I grandi fiumi tedeschi e europei, le Alpi, la Svevia natale, le città tedesche, la Grecia e i suoi luoghi memorabili, l'Oriente e il Sud: sarebbe possibile tracciare una carta dei luoghi hölderliniani. Ebbene, la lingua del poeta sembra accordarsi intimamente con questa tematica geografica per il fatto che, nella sua stessa sobrietà, tende a incorporare simultaneamente elementi linguistici «greci» e «nativi», nella fattispecie, un tedesco che ha saputo integrare il dialetto materno di Hölderlin, lo svevo, ma anche tutto un tesoro linguistico che rimanda, oltre Klopstock, Voss e Herder, a Lutero e all'antico tedesco.<sup>21</sup>

È solo alla luce del problema dell'*Ortung* linguistica che si rende giustizia alla presunta ossessione hölderliniana per la geografia. Qui non è tanto in gioco un vago tratto di poetica personale, ma è la determinazione essenziale della *geofilosofia* che è in opera in ogni traduzione. Hölderlin sembra aver capito, con una chiarezza definitiva, che il gioco *traduttivo* di oscillazione tra la «terra madre» e la «colonia», tra la «lingua propria» e la «lingua straniera», tra il «nazionale» e l'«estraneo» è un unico e medesimo gioco. Non a caso, è lo stesso Berman a comprendere che una linea specifica unisce le traduzioni hölderliniane, la lettera a Böhlendorff del 1801 e le modifiche tarde sulla strofa finale di *Brot und Wein*. Proprio in questo punto dell'argomentazione, si ritrovano di nuovo quei versi, che hanno riacceso il dibattito filosofico sulla nozione di «patria» e sulla sua enigmatica «appropriatezza»:

*nemlich zu Haus ist der Geist  
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.  
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.  
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder  
Den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.*

Dopo aver citato questi versi, commenta così Berman:

Qui troviamo espressa con un rigore insuperabile la doppia legge dello «spirito»: da una parte, «lo consuma la patria», dall'altra, «le ombre dei nostri boschi» lo salvano. Il movimento per cui lo «spirito» sfugge alla mortale immediatezza (divorante) della patria è anche quello che rischia di consumarlo alla bruciante luce dell'estraneo. Di conseguenza, proprio come la prova dell'estra-

21 Ivi, p. 203.

neo protegge dalla cattiva patria, l'apprendimento della patria protegge dal fuoco del cielo – dall'estraneo. I due movimenti sono inseparabili: il compito della poesia consiste dunque nel padroneggiare gli squilibri inerenti all'esperienza del proprio e all'esperienza dell'estraneo.<sup>22</sup>

Parole chiarissime: non sfugga però la precauzione delle virgolette nell'evocare il termine «spirito». Nella stessa pagina, ricordando la lettura data a quei versi da Heidegger, scrive ancora Berman: «La “colonia”, dice Heidegger nel suo commentario a *Ricordo*, “è l'estraneo, ma l'estraneo che fa allo stesso tempo pensare alla patria”. “La colonia è la figlia che ricorda la madre patria”».<sup>23</sup> Ma la questione decisiva – lo riconosce lui stesso – è l'apparire della nozione di «colonia». Pur senza evocare il significato latino del verbo *colere* e la sua originaria determinazione «culturale», scrive Berman:

Notevole, in Hölderlin, in una poesia che tratta del proprio e dell'estraneo, la comparsa della nozione di «colonia». Questa fa allusione, nell'orizzonte del poeta, tanto alle «colonie greche» antiche (la scena dell'Empedocle è Agrigento, una colonia), colonie che, in effetti, erano come le «figlie» della «madre patria», quanto alle moderne colonie delle «Indie», evocate, con Colombo o Vasco de Gama, in molte poesie tarde di Hölderlin. Ora, tali colonie moderne, che si stabiliscono sulle «isole odorose» dell'Asia e dell'America (le vecchie e le nuove Indie), hanno un rapporto diverso con la «madre patria»: questa si perpetua in esse, ma le «figlie», si potrebbe dire, vanno incontro a un meticcio: la colonia moderna è il luogo dove il proprio e l'estraneo si uniscono. È figlia ma si è sposata con lo straniero.<sup>24</sup>

Analizzare le considerazioni di Berman su altre zone dell'ispirazione «geografica» della poetica hölderliniana (le Indie, Colombo, Vasco de Gama...) ci porterebbe troppo lontano. È interessante invece notare come Berman faccia in qualche modo propria la lettura erotico-familiare della madrepatria/colonia restituita da Heidegger. Come si nota, la questione del nesso tra cultura e identità sembra iscriversi surrettiziamente in questa economia concettuale in cui il legame «materno» alla terra e il legame «paterno» alla patria fondano ogni criterio per l'appartenenza culturale, per l'iscrizione del problema identitario all'interno di un lessico di appropriatezza territoriale.

22 Ivi, p. 210.

23 Ibid.

24 Ibid.

## 2. Lo Spirito in fiamme

Due ulteriori passi di Hölderlin sono spesso evocati per comprendere ancora una volta il nesso *culturale* tra la terra e la lingua. Nei versi finali di *Patmos*, già evocati da Adorno, ritorna questa figura bipolare familiare, che attraversa, secondo direttrici mitologiche, l'intera poetica hölderliniana: l'azione dei mortali si dispiega tra la *terra* – che è *madre* – e l'*etere* («Äther»)– che è *padre* (da cui si dovrebbe dedurre, obliterando ogni appropriazione nazionalista, che la vera *patria* è il *cielo* – vera e propria *arbor inversa!*). Così si chiude *Patmos*, con versi indimenticabili:

*Wir haben gedienet der Mutter Erd'  
Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,  
Unwissend, der Vater aber liebt,  
Der über allen waltet,  
Am meisten, daß gepfleget werde  
Der veste Buchstab, und bestehendes gut  
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang.*

Abbiamo servito la madre terra  
E abbiamo servito da poco la luce del sole,  
Inconsapevoli, il Padre però,  
Che su tutti impera,  
Ama specialmente che si curi  
La ferma lettera, e l'esistente bene  
Si interpreti. Ciò persegue il canto tedesco.<sup>25</sup>

«Madre», «Terra», «Padre»: ecco il triangolo di ogni «natale» identitario. Ma l'appello alla «ferma lettera» non può che evocare di nuovo il problema della vigenza territoriale della lingua come anche quello dell'«esattezza» della traduzione (la traduzione «esatta» è la traduzione nella quale tutti i termini scelti per restituire l'originale sono «appropriati»<sup>26</sup>). In un passo ancora più specifico, citato da Berman, nel tormentato palinsesto di *Vatikan*, scrive Hölderlin:

25 F. Hölderlin, «Patmos», in Id., *Tutte le liriche*, cit., vv. 220-226, pp. 326-327.

26 La questione della traduzione «letterale» e più in generale sulla possibilità di una «letteralità» della traduzione si vedano almeno le ultime pagine del celebre saggio di W. Benjamin, «Il compito del traduttore», in Id., *Angelus Novus*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, pp. 39-52. Analizzare in dettaglio la posizione di Benjamin sulla traduzione porterebbe troppo lontano. Ma un'attenta analisi del problema, vicina al percorso che qui si segue, è contenuta e sviluppata nel citato saggio di J. Derrida, «De tours de Babel», cit.

*Türkisch. Und die Eule, wohlbekannt der Schriften  
Spricht, heischern Frau gleich in zerstörten Städten. Aber  
Die erhalten den Sinn. Oft aber wie ein Brand  
Entsteht Sprachverwirrung.*

Turco. E la civetta, familiare alle Scritture,  
Come una donna roca, discorre nelle città in rovina. Tutti  
Questi sono i guardiani del Senso. Ma spesso, come in un incendio,  
Scoppia la confusione delle lingue.<sup>27</sup>

È probabile che, nel contesto della poetica hölderliniana, coloro che devono curare «la ferma lettera» siano anche «i guardiani del Senso».<sup>28</sup> Ma se *Patmos* evocava uno spazio cosmico compreso luminosamente tra il Cielo e la Terra – teatro del commercio tra i «mortalì» e i «divini» del «*Gevirt*» heideggeriano –, *Vatikan* evoca un severo passo di Isaia, dominato dalle rovine di una città distrutta e abbandonata, abitata da serpi, cardi, civette – e non da ultimo – da una misteriosa presenza femminile: Lilith.<sup>29</sup> In un montaggio poetico quasi surreale, aggravando la potenza già visionaria del passo scritturale, Hölderlin sovrappone l'immagine della civetta a quella della «donna roca», Lilith, ed essa così «discorre» (situazione doppiamente incongruente di un volatile che discorre senza interlocutori in una città in rovina). E «tutti questi», figure alquanto inquietanti e fantasmatiche, sarebbero «i guardiani del Senso». Segnato dalla parola-cardine «*aber*», è introdotta la seconda immagine, che così potentemente si lega alla questione del «senso», del «linguaggio» e della «traduzione». Un elemento domina la scena: il *fuoco*. Qui Hölderlin sovrappone due dimensioni di senso che la tradizione aveva tenuto ben distinte: da una parte, l'esplosione catastrofica di un incendio, le «lingue di fuoco» che divorano e distruggono, che provocano reazioni di terrore e di fuga – quindi lo scoppio e la «confusione» –; dall'altra parte, una visione catastrofica della Pentecoste, che qui si sovrappone, in un istante visionario e surreale, alla confusione di Babele. La

27 F. Hölderlin, «Vaticano», in Id. *Tutte le liriche*, cit., pp. 1102-1103. Anche in questo caso, come era avvenuto per *L'Istro*, il curatore dell'edizione italiana non titola il frammento. Se ne dà il titolo solo per orientarsi nel complesso palinsesto del *Quaderno in folio di Homburg*, che registra questo abbozzo acefalo. Manteniamo qui la traduzione italiana di G. Giometti che si trova in A. Berman, cit., p. 212.

28 Sulla questione della «ferma lettera», appello a una «letteralità» tutta da ripensare, si veda l'utile testo di A. Fioretos (a c. di), *The Solid Letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999.

29 Il riferimento è a Is 34, 9-17. Si veda anche l'impressionante serie di quadri di Anselm Kiefer, intitolata appunto «Lilith». Non si dimentichi quanto l'opera di Kiefer sia debitrice di attente letture, tra gli altri, di Heidegger, Hölderlin, Celan e della Bibbia.

molteplicità delle lingue, la dispersione dell'unità del linguaggio nella confusione babilonica, sembra identificarsi con il moltiplicarsi delle lingue nell'atto del crisma pentecostale. La *lingua* e il *fuoco* – qui viste come le due figure essenziali dello «Spirito» – si sovrappongono, in questi versi hölderliniani, nell'istante di un'immagine caotica e inquietante. Non si tratta soltanto dell'ovvia catacresi delle «lingue di fuoco» (il fuoco si solleva, guizzando in figure che assomigliano morfologicamente alle «lingue» umane ed animali), ma vi è anche il fatto che la «lingua» tedesca, per dire tale «lingua», si sdoppia in due termini diversi (imparentati in forza di questa immagine): la «*Zunge*» e la «*Sprache*». <sup>30</sup> La dispersione babelica delle lingue, lo scoppio di un incendio dalle molte lingue, la discesa pentecostale delle «lingue di fuoco» come segno di un crisma linguistico e traduttivo, sono condensati, nell'immagine hölderliniana, in forza di questa sottesa unità. Il poeta ricorda qui il passo degli *Atti degli Apostoli* in cui Lutero restituisce «*γλῶσσαι*» – ancora una volta una *traduzione* in cui ne va del *senso* del *linguaggio*, della *lingua* e della *traduzione* – con «*Zunge*» (e non con «*Sprache*»). <sup>31</sup> Si tratta di un ben problematico intervento «pirico» dello «Spirito», o del «*Geist*», o del «*πνεύμα*».

Su questo intrico traduttivo è intervenuto anche Jacques Derrida, il quale, citando proprio Hölderlin, commenta ancora una volta l'uso del termine «*Geist*» da parte di Heidegger:

Per quanto io ne sappia, Heidegger fa allusione allo Spirito Santo una sola volta, in un altro contesto. Ma il fuoco non è molto lontano. Si tratta di glossa, lingua, *langue*, linguaggio – famiglia di parole che rende d'altra parte così difficile, come è noto, la traduzione di *Sprache*, al tempo stesso *parole*, lingua, linguaggio. Heidegger osserva che, da questo punto di vista, «*Die Sprache ist die Zunge*», la *parole* – la lingua – è la lingua; e cita la traduzione della *Vulgata* di Lutero: «E apparvero loro delle lingue (*Zungen*), disperse (*zerteilt*) come di fuoco (*wie von Feuer*) [...] ed essi cominciarono a pregare in altre lingue (*mit anderen Zungen*)». <sup>32</sup>

È quasi inutile sottolineare come la questione dello *spirito* e la questione della *traduzione* si rivelino qui essere i due lati di un unico problema, sotto

30 Si tenga inoltre presente che «*Zunge*» è imparentata alla parola inglese «*tongue*», le quali parole sono forse imparentate con il greco «*phthongos*». Si tratta di un'ulteriore triangolazione problematica, che sottende altre traduzioni e inedite geofilosofie.

31 At 2, 1-8.

32 J. Derrida, *Dello spirito*, cit., p. 140. Derrida rimanda a M. Heidegger, «L'essenza del linguaggio», in Id., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 160.



il segno del *fuoco*. Emergono qui almeno due aspetti fondamentali: in primo luogo, il «*Geist*» sembra coincidere con la sua immagine pirica, sovrapponendosi sempre più alla metafora del fuoco (diventa quindi ben difficile restituire definizioni filosoficamente cogenti del termine «*Geist*», laddove emerge sempre più chiaramente la sua emanazione metaforica). In secondo luogo, si rivela in tutta chiarezza che la «lingua» è «intraducibile», non solo per il fatto che essa viene declinata, nelle diverse lingue, con nomi inconfondibili («*langue*», «*parole*», «*Sprache*», «*lingua*», «*γλῶσσα*», «*tongue*»...), il cui processo di unificazione richiederebbe complicate negoziazioni traduttive, ma anche per il fatto che «lingua» è ovviamente una cataresi, una metafora (o meglio una metonimia), di cui si è perso l'originario valore. La frase di Heidegger va presa alla lettera, in tutta la sua incongruenza metaforica, incongruenza che possiede ormai una vigenza millenaria: la «lingua» è la «lingua», la «*Sprache*» è la «*Zunge*». Si può ipotizzare che, così inteso, il «*Geist*» sia la *differenza* tra la «*Zunge*» e la «*Sprache*», che sia ciò che rende la *lingua* una «lingua», ovvero ciò che marca il trascendimento dell'azione muscolare in direzione del puro senso. Lo *spirito appropriato* la *lingua*, rende la «lingua» una *lingua*. Il paradosso inscritto nella carne della lingua è proprio il fatto che la lingua (la *Zunge*) è un muscolo che abbisogna di una lingua (di una *Sprache*) per rivelarsi portatrice di «senso» e di «spirito», di «*Sinn*» e di «*Geist*». Il *linguaggio*, prendendo alla lettera la sua problematica metafora e la sua appropriatezza differita, non è altro che «linguaggio», cioè azione concertata di muscoli, movimento orale, coreografia della lingua.<sup>33</sup> Tesa tra l'invisibile grammatica della sua normatività e l'azione muscolare della sua incarnazione, la «lingua» è una delle metafore più problematiche della lingua. L'aspetto «magico» del linguaggio non risiede soltanto, come aveva intuito Hegel, nella sua azione paradossale di tenere insieme l'assolutamente singolare con l'assolutamente universale (cifra essenziale del «*Geist*»)<sup>34</sup>, ma più semplicemente di tenere insieme, in un unico nome, il proprio problematico sdoppiamento: la lingua è la lingua. Tautologia nel cui centro risiede il mistero dell'omnizzazione e della *cultura*, il muscolo organico contiene la promessa del suo senso ulteriore: il linguaggio della lingua<sup>35</sup> (la sua ordinata

33 Come ricorda J. Derrida in *De tours de Babel*, cit., p. 227, in ebraico, ciò che le nostre metafore chiamano «lingua», viene lì detto «labbro».

34 Si fa riferimento alle notissime pagine della *Fenomenologia dello Spirito* sul linguaggio: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2001, pp. 682-685.

35 Si noti che «linguaggio» deriva da «lingua» come «maneggio» da «mano»: il linguaggio, in senso stretto, non è altro che il «linguaggio» della lingua.

azione coreografica) fa emergere il fuoco del senso, la trasgressione della natura verso la metafora dello spirito. È quasi superfluo aggiungere che al cuore di questa trasgressione, al cuore della differenza tra la lettera e la metafora, tra il muscolo e la lingua, sta una precisa normatività musicale, una coreografia muscolare che assicura la *pronunciabilità* dello «spirito». La *lingua* non è solo un nome metaforico per ciò che astrattamente chiamiamo «lingua», ma è anche il nome per la complessa normazione sonora della sua pronuncia. In ultima analisi il linguaggio non è altro che il nome per quelle norme di pronuncia che garantiscono l'espressione intelligibile del senso (chi tenta di parlare una lingua «straniera» fa esperienza quotidiana di tale sforzo di correttezza dell'emissione sonora). Al centro di ogni determinazione della lingua sta questo paradosso: il fuoco del «*Geist*» sembra presupporre delle lingue (le «*Zungen*») che lo possano pronunciare, ma l'azione coreografica della lingua, per la sua corretta pronuncia, presuppone una norma spirituale cui obbedire (la «*Sprache*»). Lo *spirito* sembra costituirsi come quella «musica del senso» che governa la coreografia della *lingua*: la musica – ovvero il luogo ideale dove si norma il buon ordine del suono – costituisce il centro segreto del linguaggio, perché tiene insieme la lettera e la sua trasgressione metaforica (o, al contrario, *appropria* la metafora nel suo concetto). La musica governa la lingua, perché articola la coreografia muscolare della sua pronuncia, proprio mentre esprime il transito del suo senso spirituale. Nietzsche lo aveva intuito: danza e significato sono una e medesima cosa.

## XI. SPIRITI

### 1. *Il nome proprio del Geist*

L'acceso confronto sui versi di *Brot und Wein* sopra tratteggiato non si limita allo spazio linguistico della lingua tedesca. Se il conflitto tra le letture di Heidegger e di Adorno – come anche le correlate considerazioni di germanisti come Beißner, Allemann e Schmidt – poteva essere iscritto in un dibattito tutto tedesco sul nazionalismo e sulla nozione di «*Heimat*», è grazie alla riflessione derridiana che quel dibattito si è «riterritorializzato» sullo spazio linguistico francese e può quindi essere guardato da un punto esterno rispetto al conflitto *locale* tra interpretazioni discordanti – ma per così dire «indigene» – del passo hölderliniano. Come si è accennato, il confronto con Heidegger è stato decisivo per Derrida, e ha prodotto alcuni fra i testi più meticolosi dell'intera produzione del filosofo francese. Originariamente pensata come una conferenza, tenuta a Parigi nel 1987, *De l'esprit. Heidegger et la question*<sup>1</sup> viene pubblicato in Francia due anni dopo. Già l'attacco del testo pone sul tavolo le questioni fondamentali, testimoniando il piglio teoretico di Derrida e il *tono* nel quale tale piglio viene informato:

Parlerò dello spettro, della fiamma e delle ceneri. E di ciò che *evitare* significa per Heidegger. Che significa *evitare*? Heidegger si serve in molte occasioni del vocabolo *vermeiden*: evitare, sfuggire, schivare. Che cosa potrebbe significare quella parola quando è riferita a termini come «spirito» o «spirituale»? Voglio precisare subito: non dello spirito o dello spirituale mi occuperò, ma di *Geist*, *geistig*, *geistlich*, poiché la questione è una questione di lingua, da cima a fondo. Sono davvero traducibili queste parole tedesche? E in un altro senso: possono essere evitate?<sup>2</sup>

---

1 J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, cit.

2 Ivi, trad. it. cit., p. 11.

Prima di addentrarsi nella specifica analisi di queste precauzioni, si tenga presente quanto segue: l'intera analisi del termine «*Geist*» – che era stata fino a questo momento lasciata indeterminata – deve essere qui guardata sullo sfondo della questione «culturale». Come si è già visto, tale nesso tra lo «spirito» e la «cultura» va inteso come un tentativo di ripensare in modo più originario e più autentico il termine «cultura», proprio nella misura in cui spesso il termine «*Geist*» funziona come il termine per nominare la *verità* della «cultura». Il percorso sviluppato da Derrida è in fondo tutto volto a mostrare quanto indeterminato rimanga il concetto di «spirito» nell'elaborazione heideggeriana, e quanto tormentati siano i processi di avvicinamento e di allontanamento che tale termine subisce. Si consideri inoltre il fatto che le stesse precauzioni filosofiche che Derrida vede in Heidegger per maneggiare il termine «Spirito», sono molto simili alle precauzioni che qui vengono sviluppate davanti al termine «cultura».

Il lavoro filosofico somiglia a un infinito processo di ascolto e di analisi concettuale, alla ricerca di un suono proprio, che – quasi sempre – risulta coperto da un suono deietto, da un rumore che ne disturba il senso profondo. Il recupero del senso originario non garantisce necessariamente la sua più pura riattivazione: spesso l'analisi concettuale finisce per ratificare l'*inutilizzabilità* dei termini che interroga, anche quelli che possono vantare più lunghe e gloriose tradizioni metafisiche. Nondimeno, tale analisi concettuale può finire per ratificare l'*inutilizzabilità* di *tutti* i termini di una lingua (o di *tutte* le lingue), e tale ratifica metterebbe capo a una originaria *afasia* della volontà descrittiva ed espressiva della filosofia: «A questo punto, si potrebbe desiderare di scrivere un capitolo destinato a un altro libro. Ne immaginiamo il titolo: *Come non parlare*».<sup>3</sup> È sempre aperta la possibilità che una determinazione autentica e definitiva della parola «cultura» non sia possibile, e che si debba immaginare o l'*obliterazione* totale del termine, oppure l'elaborazione di termini diversi per dire *ciò che* – in modo del tutto metaforico e tangenziale – viene nominato dal termine «cultura». Qualora si debba *evitare* l'espressione «cultura», il concetto di «spirito» va pensato da una parte come un suo possibile *sostituto* (e si vedrà meglio come ciò possa avvenire), ma dall'altra deve anch'esso essere aperto alla sua possibile decostruzione, alla sua sostituzione o alla sua definitiva dismissione. La storia della filosofia sembra coincidere con il processo di questa infinita riconcettualizzazione.

3 Ivi, p. 12. Qui Derrida rimanda al suo «Come non parlare. Denegazioni» ora in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, cit., vol. II, pp. 171-236.

«Che cosa significa *evitare* per Heidegger?», si chiede Derrida. Il termine «*vermeiden*» non è affatto raro nella sua produzione. Si potrebbe persino sostenere che l'intera opera di Heidegger – e quindi l'intero suo lessico – nasca dalla necessità di *evitare* un vocabolario metafisico disseccato, che anziché evocare con precisione la *cosa* del pensiero, la oscura e la confonde. Un autentico pensiero filosofico, un pensiero davvero originario ed essenziale, sembra nascere da questo gesto di «cancellazione» terminologica, operazione che non solo non è estranea all'atto del tradurre, ma che costituisce anche – come mostra il destino delle traduzioni – un processo infinito.<sup>4</sup> Come si è già accennato, il tentativo di *evitare* il termine «*Geist*», in Heidegger, corre in parallelo al tentativo di *evitare* il termine «*Kultur*»: si tratta di comprendere se un termine debba *sostituire* l'altro, se sono da obliterare *entrambi* – dismettendoli come vagamente metaforici e quindi anti-filosofici – e come possa funzionare un possibile tentativo di *sostituzione* di tali termini, per dire la «cosa» (e qual è appunto questa «cosa» nel caso della «cultura»?), senza lo schermo di una catacresi appannata.

Derrida lo chiarisce subito: la questione dello «spirito» ha a che fare con i termini «spetto», «fiamma», «cenere», tutte metafore di più interne metafore. Si tratta soltanto di metafore «spirituali», di metafore «culturali»? Qual è il posto della filosofia in questo inaggrabile dominio metaforico?

4 È forse contestabile attribuire a Derrida o a Heidegger qualcosa che provvisoriamente si potrebbe definire «stile». È persino contestabile l'idea che la filosofia *tout-court* possessa uno «stile», declinato di volta in volta dalle singole voci filosofiche, secondo le occasioni e le peculiarità di certe destinazioni e locazioni storiografiche, secondo le «culture» filosofiche o secondo il «genio» specifico delle singole lingue. Non vi è, in senso stretto, uno «stile» filosofico: vi è un infinito processo di ristrutturazione linguistica, che nasce dal sentimento di *inadeguatezza* del termine rispetto all'«inteso»; *insofferenza* verso la vaghezza antifilosofica di certi concetti; *evitamento* di certi termini che vengono preventivamente considerati fuorvianti, parziali, inanalizzati; *decostruzione* delle metafore in opera in concetti che sembrano trasparenti, ma che a un'attenta analisi appaiono soltanto come opache catacresi; *triangolazione* dei concetti attraverso espressioni – più o meno – corrispondenti nelle lingue straniere conosciute; complicati processi di *traduzione* che tentano di riattivare, con più incandescenza e prossimità analitica, concetti disseccati da un'esangue tradizione linguistica. Si tratta dei più elementari gesti «culturali» dell'attività filosofica. Gli slittamenti e le configurazioni dei vocabolari filosofici non obbediscono quindi a semplici intuizioni creative «paralletterarie» (solo in quel caso si potrebbe parlare di «stile filosofico»), ma a un asintotico processo di avvicinamento alla «cosa stessa», a una *faticità* più *originaria*, a un' *immediatezza* semantica che va riattivata di volta in volta, in ogni momento, secondo un intimo processo traduttivo che non ha fine. È forse *anche questo* che Derrida ha chiamato «decostruzione».

Ci si deve accontentare di utilizzare termini che rimangano costretti nello spazio della pura evocazione metaforica, o il compito della filosofia risiede proprio nel tentativo di pensare più a fondo queste determinazioni superficiali? Derrida incalza: cosa significa pensare la questione dello «spirito», in connessione alla questione dell'«evitare» quei termini filosofici che vengono sentiti come inadeguati, non più vigenti, appartenenti ad un continente metafisico ormai inabissato? E si tratta soltanto «de l'esprit», o la specifica appartenenza linguistica dell'inteso è qui determinante? Non si tratta di «fare dello spirito», come più avanti segnala lo stesso Derrida con ironia, ma di ripensare le parole «Geist», «geistlich», «geistig», secondo la loro specifica configurazione tedesca. Il problema tutto «culturale» delle «appartenenze» terminologiche, delle vigenze territoriali delle lingue filosofiche, la possibilità e l'impossibilità della traduzione sono questioni sollevate già dalle prime righe. E la raccomandazione di evitare alcuni termini è iniziale non solo nel lavoro di Derrida, ma è già testimoniata nelle fasi iniziali del percorso heideggeriano. «*Sein und Zeit* (1927): che cosa dice Heidegger? Annuncia e prescrive. E ammonisce: bisognerà evitare (*vermeiden*) alcuni termini. Tra questi, la parola "spirito" (*Geist*)». <sup>5</sup> Il filosofo francese prosegue nell'analisi delle precauzioni heideggeriane per maneggiare tale termine controverso: «spirito, almeno in apparenza, non è parola di Heidegger». <sup>6</sup> Come una raccomandazione preliminare, come un cenno per una precauzione metodologica, Derrida registra tra linee guida per elaborare tale questione decisiva, tutta iscritta nel rapporto «culturale» e «territoriale» fra le lingue, fra i diversi *logoi*. La prima riguarda la spiegazione di questo stesso intreccio linguistico:

Prima di tutto dobbiamo considerare la necessità di questa *spiegazione* essenziale, l'alterco tra le lingue, il tedesco e Roma, il tedesco e il latino, oppure il tedesco e il greco, l'*Übersetzung* in quanto *Auseinandersetzung* tra *pneuma*, *spiritus* e *Geist*. Quest'ultimo, a un certo punto, non si lascia più tradurre nei primi due. <sup>7</sup>

La seconda precauzione riguarda il problema dell'iscrizione di certi monoliti concettuali in contesti storici, filosofici e politici particolarmente incandescenti, nei quali si sperimenta sovente una forclusione di ogni attività critica e decostruttiva (il lavoro filosofico comincia da un sospetto verso il prestigio di certi *totem* linguistici, non di rado piegati a funzioni ideolo-

5 J. Derrida, *Dello spirito*, cit., ibid.

6 Ivi, p. 13.

7 Ivi, p. 14.

giche): «D'altra parte, ed ecco un secondo argomento, questo motivo appare in contesti ad alto tenore politico, nei momenti in cui il pensiero si lascia più che mai irretire da ciò che si chiama la storia, la lingua, la nazione, il *Geschlecht*, il greco o il tedesco».<sup>8</sup> La terza precauzione corregge in qualche modo la seconda:

Posto che in Heidegger il pensiero del *Geist* e della differenza tra *geistig* e *geistlich* non sia tematico né atematico [...], non si può semplicemente affermare, come ho fatto più su, in modo rapido e un po' convenzionale, che esso accada esclusivamente in contesti ad alto tenore politico. Quel pensiero, forse, decide del senso stesso del politico in quanto tale.<sup>9</sup>

Se abbiamo già visto che il nesso tra *politica* e *cultura* è altamente problematico e tutto da esplorare (si ricordino le parallele considerazioni di Heidegger e di Adorno sull'autoreferenzialità di una «cultura» presa in carico dalla politica in una indeterminata e fuorviante «politica culturale»), qui Derrida ricorda come non sia tanto il contesto storico-politico che rende sospetto un certo utilizzo di tali termini (che siano lo «spirito» o la «cultura»), ma che nell'utilizzo di tali termini *ne vada* del senso stesso del «politico» in quanto tale, e che si dà autentica determinazione del «politico» solo se si ha preventivamente preso posizione su questioni *spirituali* e *culturali*. Sono solo queste ultime che rendono *effettiva* la determinazione del politico in quanto tale. Per *evitare* che il «politico» sia agito e determinato da questioni «culturali» e «spirituali» secondo un uso *deietto* dei termini, è necessario scomporre le metafore in opera in questi concetti e mostrarne il funzionamento interno. Ed è proprio ciò che Derrida invita a fare.

Se qui ci chiediamo che cosa sia «cultura», e se questo termine sembra presupporre, come sua *verità*, lo «spirito», ci si dovrà chiedere, con Heidegger e Derrida, che cosa sia *davvero* questo «*Geist*». Derrida, fin da subito, segnala come Heidegger non si sia mai chiesto: «che cos'è lo spirito?».<sup>10</sup> Esattamente come il termine *cultura*, il termine *spirito* non è né *tematico* né *atematico* nella concettualizzazione heideggeriana. Questi termini appaiono in modo dubbioso e intermittente: sembrano obbedire a un'economia di laboriosi ripensamenti. È filosoficamente legittimo parlare di «cultura», come anche di «spirito»? Obbediscono questi termini a logi-

8 Ivi, p. 15. Si fa qui riferimento alle pagine sul concetto di «*Geschlecht*» contenute in J. Derrida, «*Geschlecht*. Differenza sessuale, differenza ontologica» in Id., *Psyché*, cit., pp. 15-38; e «La mano di Heidegger», ivi, pp. 39-79.

9 J. Derrida, *Dello spirito*, cit., ibid.

10 Cfr. ivi, p. 24.

che trascorse, fanno riferimento a sistemi metaforici che la filosofia deve decostruire, o continuano a possedere una loro forza semantica, una loro pertinenza? Questi termini vanno *evitati*? E se vanno evitati, come *dire* più autenticamente ciò che presuppongono, ciò che indicano, ciò che implicano? I termini filosofici possiedono una validità eterna e universale, o il lavoro decostruttivo è imposto dal fatto che i concetti si trasformano presto in termini reificati, in metafore ossificate, incapaci di dire ciò che intimamente conservano? Le parole sono abitate da uno *spirito* in progressiva deiezione, da un *fuoco* che si spegne, e il loro destino è quello di *incenerirsi*?

Chiediamoci innanzitutto che cosa sia questo «spirito», che cosa sia questa «cultura»: «Che cosa significa spirito? Cosa chiama lo spirito? *Was heisst der Geist*? Ecco il titolo di un libro che Heidegger non ha mai scritto».<sup>11</sup> Termine ingombrante della tradizione metafisica tedesca, il termine «*Geist*» per Heidegger diventa fondamentale per misurare l'impossibilità, da parte di un pensiero autentico, di utilizzare tali monoliti concettuali, la cui forza semantica è oscurata dalla loro stessa tradizione e dal loro uso molteplice e disseminato.<sup>12</sup> Le precauzioni che Heidegger usa per maneggiare il termine *spirito* testimoniano di un imbarazzo, di una necessità di misurare con esattezza la vera tenuta semantica del termine. Gesto squisitamente filosofico, la titubanza davanti ad ogni parola troppo carica di senso (o destituita di senso a causa di un utilizzo deietto) sembra connotare tanta parte del lavoro di Heidegger e di Derrida. Ed è ancora il filosofo francese che analizza la titubanza con la quale Heidegger, sin dall'epoca di *Sein und Zeit*, si misura con la parola «spirito»:

In *Sein und Zeit* [...] Heidegger la richiama, e chiede, a tal proposito, di operare con grande cautela. La parola *Geist* ha delle connotazioni che hanno un tratto comune: l'opporci alla cosa, alla determinazione metafisica della cosità, e soprattutto alla cosificazione del soggetto, della soggettività del soggetto nella sua accezione cartesiana: anima, coscienza, spirito, persona. Lo spirito non è la cosa, lo spirito non è il corpo. Ben inteso, questa determinazione soggettiva dello spirito è tale per cui una sua delimitazione (*Abgrenzung*) ha il preciso scopo di avviare, liberandola, l'analitica esistenziale del *Dasein*. A quest'ultima è

11 Ibid.

12 Come si nota facilmente, si tratta dello stesso problema che abita il termine «cultura». Metafora millenaria e termine di semantica a geometria variabile, il termine *cultura* funziona come una marca onnipresente, la cui comprensione autentica è sempre rinviata: ci si accontenta di usarne le forme più neutre, proprio per piegare il suo senso alle direzioni semantiche più diverse e contraddittorie. È compito della filosofia ripensarne la vigenza e la ristrutturazione del senso.



assegnato il compito di preparare il trattamento filosofico della questione: «che cos'è l'uomo?».<sup>13</sup>

Ecco la *cautela* con cui Heidegger maneggia la parola *spirito*. Già nel suo capolavoro, Heidegger richiama questa parola, la evoca: la include nel dettato, ma, al tempo stesso, lo fa per misurarne la reale valenza e, alla fine, per respingerla. Riassumendo quei celebri paragrafi di *Essere e tempo*, Derrida ricorda che «*Geist*» è un termine polivalente che tuttavia sembra conservare un fondo semantico stabile: il senso di «opporsi alla cosa».<sup>14</sup> Vi è spirito dove vi è resistenza alla «cosificazione», dove vi è la necessità di nominare ciò che non può essere *reificato*.<sup>15</sup> Spirito è ciò che è *di contro* all'oggetto, ciò che fa emergere – per differenza – l'*oggettività* dell'oggetto e che – simmetricamente – resiste alla cosificazione del soggetto stesso. *Essere e tempo*, lo sappiamo, è anche un articolato ripensamento della soggettività del soggetto, e costituisce la proposta di una sua radicale riformulazione: il capolavoro heideggeriano, proprio per la critica alla tradizione cartesiano-husserliana che elabora, mette in crisi ogni sostanzializzazione, ogni cosificazione, di quella *x* che, nominata secondo il lessico metafisico, rimane intrappolata in una determinazione deietta e fuorviante (il soggetto come «*hypokeimenon*»), ma che, al tempo stesso, nominare «spirito» conduce fuori da una autentica interrogazione filosofica. «Lo spirito non è la cosa, lo spirito non è il corpo»: lo «spirito» sembra innanzitutto marcare l'impossibilità di uno schiacciamento dell'esperienza soggettiva sul piano di un'analitica della *res*.

13 Ivi, p. 25.

14 Cfr. ivi, p. seg.: «*Geist* fa parte allora della serie delle non-cose, di ciò che in generale si intende opporre alla cosa».

15 Il gioco di un confronto Heidegger-Adorno può risultare stucchevole, ma ancora una volta – proprio sulla questione dello *spirito* – colpiscono certe analogie. Si ricordi la sentenza estratta dal passo di Adorno più sopra ricordato: «il senso della *cultura* è la sospensione di ogni riduzione ad oggetto». L'utilizzo del termine «spirito» funziona come barriera contro la *cosificazione*, contro la *reificazione*. «Spirito» è ciò che – metafisicamente, ma anche secondo una più mite filosofia della cultura – si oppone all'*oggetto*, alla *cosa*. Se la *cultura* è ciò che custodisce la forclusione di ogni riduzione ad oggetto, lo *spirito* registra – da un punto di vista strettamente filosofico – il centro di una soggettività che non può essere cosificata. È ovvio che la «cultura» ha molto a che fare con questa custodia di una zona di soggettività – un centro «spirituale» – che resiste a ogni determinazione *reificata*. La questione della «cosa» sembra opporsi metafisicamente alla questione dello «spirito» come anche a quella della «cultura». Questo triplice plesso è tutto da ripensare.

## 2. I pericoli della reificazione

Ma non è tutto: non si tratta soltanto di una custodia della soggettività contro una *oggettività* che minaccia di *reificazione*. È la cosificazione della soggettività che costituisce il *pericolo*, uno degli errori centrali della tradizione metafisica. Quando si pensa al soggetto come «anima», «coscienza», «spirito», «persona», *lo si è già perso*: lo si chiude in una determinazione tutta «moderna», tutta «cartesiana», tutta «spirituale», che impedisce una reale comprensione della soggettività come «ek-sistenza», come *Da-sein*. Derrida lo ricorda bene: tali determinazioni dello «spirito» sono soltanto transitorie, preparano una interrogazione ben più radicale. Tutto è pensato per preparare la determinazione dell'analitica esistenziale.<sup>16</sup> E per sottrarre tale determinazione a ogni astrattezza, si nomina tale compito attraverso una domanda filosofica generalissima: «che cos'è l'uomo?». Ancora una volta ci si rende conto che la questione dello «spirito» e la questione della «cultura» si trovano essenzialmente intrecciate. Come si era detto che la questione della *cultura* sembra avere direttamente a che fare con un gesto di autocomprensione dell'uomo, un «autoritratto» del destino umano, così la questione dello spirito dovrebbe in qualche modo incaricarsi di rispondere alla domanda: «che cos'è l'uomo?». Ogni determinazione della cultura è da dismettere, qualora non ponga al centro della sua interrogazione la domanda fondamentale sull'essenza dell'uomo. Si comprende bene per quale motivo Heidegger eviti il termine *cultura* in questo contesto «antropologico»: egli vuole demandare la risposta all'analitica esistenziale e determinare in modo molto più essenziale il destino umano rispetto a una sua vaga elaborazione «culturale». Tuttavia, una volta avviato un ripensamento radicale della questione della «cultura», quest'ultima può essere intesa sullo sfondo di una domanda filosofica fondamentale circa il destino umano: nulla a che vedere con vaghi «eventi culturali», nulla a che vedere con una determinazione deietta della cultura, determinazione che – lo si è già visto – riceve dure critiche sia da Heidegger sia da Adorno.

Poco più oltre, Derrida prosegue il ragionamento, confrontandosi ancora una volta con quei densi paragrafi di *Sein und Zeit* impegnati in un'analisi – e una dismissione – del «*Geist*»: «Partendo da un *ego* e da un soggetto immediatamente dati, come secondo Heidegger avrebbe fatto Cartesio, si fraintende completamente il contenuto fenomenico del *Dasein*».<sup>17</sup> La

16 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [GA Bd. 2], Halle 1927 und M. Niemeyer, Tübingen 2001; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

17 J. Derrida, *cit.*, p. 27.

frase è molto chiara, come sono chiari i suoi obiettivi polemici: ancora una volta la posta in gioco è la determinazione essenziale dell'esistenza umana, gesto «culturale» per eccellenza. L'esistenza non può in alcun modo essere intesa come prodotto di un *ego*, di un soggetto *posto*: nessuna analisi *sostanzialistica* può rendere conto del *mysterium tremendum* dell'esistenza umana. Ad essa ci si può avvicinare soltanto attraverso un linguaggio purificato degli squadri lessemi della metafisica. Solo un linguaggio più sottile, un vocabolario filosofico ripensato sin dai fondamenti, può provare a rendere conto del centro segreto della «cultura»: ovvero, il fatto che l'unità naturale si è spezzata e un *pezzo di natura* è capace di riflettere «culturalmente» sulla totalità di ciò che c'è, di essere esso stesso – secondo la lettura adorniana di Hölderlin – «natura accolta». <sup>18</sup> Come si è già accennato, «l'accusa riguarda anche la fenomenologia dello spirito, e quindi, in modo implicito, la fenomenologia trascendentale e il cogito husserliano». <sup>19</sup> L'intera impalcatura della soggettività moderna (Cartesio e Husserl, ma anche Hegel e l'intera impresa dell'idealismo tedesco) viene così decostruita, non per un gusto occasionale di critica filosofica, ma attraverso l'*Abbau* di un'interpretazione metafisica che è risultata – a parere di Heidegger – fuorviante, e che rinchiude l'esistenza umana in limiti di senso che essa, originariamente, già trascende:

Finché non venga chiarita sul piano ontologico, l'idea di soggetto partecipa sempre della posizione (*Ansatz*) di un *subjectum* o di un *hypokéimenon*, e dunque di qualche sostanza o sostrato, anche se, sul piano ontico, ci si opponga a ciò che si potrebbe chiamare «*Seelensubstanz*», al sostanzialismo psichico e a ogni reificazione della coscienza (*Verdinglichung des Bewusstseins*). Infatti per rigettare la cosificazione o la sostanzializzazione, gesto corrente all'epoca di *Sein und Zeit*, è ancora necessario chiarire la provenienza ontologica di ciò che si intende per «cosa», realtà o cosità (*Dinglichkeit*). <sup>20</sup>

Queste righe di Derrida proseguono il corpo a corpo con i corrispondenti passi di *Sein und Zeit*. Compito di un pensiero filosofico che voglia lasciarsi alle spalle una determinazione deietta dell'esistenza umana, la decostruzione del soggetto moderno passa attraverso l'analisi di tale determinazione come *subjectum*, come sostrato. Non si tratta soltanto di evitare il pericolo di una reificazione della coscienza (si notino ancora certe risonanze adorniane), ma si tratta soprattutto di pensare quella «cosa»,

---

18 Cfr. *supra*.

19 Ibid.

20 Ibid.

quella «*res*» che sola può determinare la *reificazione* stessa. Non si tratta soltanto di superare ogni sostanzialismo psichico, ogni riconduzione della soggettività a un «sostrato», ma soprattutto di chiarire la provenienza ontologica che sola presieda alla determinazione dell'«oggetto» come *oggetto*, la *res* come *cosa*: nulla di meno di una teoria della «cosità», di una teoria della *res* e della *realtà*. Riassumendo Heidegger, Derrida prosegue:

Se non si chiarisce la provenienza della cosità e, a fortiori, della sostanzialità, tutto ciò che s'intende positivamente (*positiv*) quando si parla dell'essere non cosificato (*dem nichtverdinglichten Sein*) del soggetto, dell'anima, della coscienza, dello spirito, della persona, e così via, rimarrà ontologicamente problematico.<sup>21</sup>

Anche qui, gli obiettivi polemici di Heidegger e – mediatamente – quelli di Derrida sono chiarissimi: bisogna *evitare* il termine «soggetto», il termine «spirito», il termine «anima»; e le ragioni per questo evitamento sono altrettanto chiare. Si tratta soltanto di oziose dispute sull'utilizzo di certi concetti, sulla legittimità e sull'uso di certe metafore? Forse no. Derrida stesso, sotto la pressione della *Faktizität* heideggeriana, va al cuore della questione: la domanda riguarda l'*essenza* dell'*esistenza* umana, la determinazione filosoficamente fondamentale dell'umano destino. Non vi è filosofia senza questo *pathos* esistenziale. Non a caso Derrida prosegue: «Per determinare ciò che noi siamo, chi noi siamo, appare indispensabile evitare tutti i concetti della serie soggettiva o soggettivale: in particolare si deve evitare di usare il concetto di spirito (§ 10)». <sup>22</sup> Domanda fondamentale della filosofia: «che cosa siamo?», «chi siamo?». Per rispondere a queste domande dobbiamo *evitare* i concetti della serie soggettivale: il concetto di «spirito», ma anche quello di «anima» risulta filosoficamente illegittimo. Perché tutto ciò riguarda essenzialmente la questione della «cultura»? Primo aspetto: non vi è determinazione autentica della cultura se non si mantiene fermo questo aspetto autoreferenziale del suo concetto. Vi è «cultura» dove vi sia comprensione dell'*esistenza* umana da parte di se stessa, riflesso interno della sua stessa pratica, ricerca del proprio impossibile autoritratto. Secondo aspetto: la formula «*cultura animi*», che abbiamo visto fondare l'intera tradizione che legittima, fino a noi, l'utilizzo metaforico del verbo *colere*, coinvolge appunto il termine «*animus*», colpito anch'esso dall'interdizione heideggeriana. Non si tratta soltanto di evitare il termine

21 Ivi, p. 26.

22 Ivi, p. 27.

«*animus*» o il termine «*anima*» per scongiurare il pericolo di una loro reificazione o sostanzializzazione: si tratta anche di comprendere che quel *subjectum*, quell'*hypokeimenon* risulta *coincidere* con il *seges*, con il campo, con il sostrato *terroso* dell'atto di *cultura*. Decostruire la sostanzializzazione dell'*ego* risulta fondamentale per decostruire anche le metafore di *radicamento* e di *coltivazione* implicite in ogni determinazione *ctonia* della soggettività e della sua *cultura*. Tale cultura non può apparire che come *coltivazione del sostrato*, georgica dell'*hypokeimenon*, atto del *colere* che *coltiva* il *subjectum*.

È evidente che queste determinazioni – che costituiscono la trascrizione metafisica delle metafore ciceroniane – siano doppiamente fuorvianti perché da una parte sostanzializzano il soggetto e dall'altra ratificano il significato botanico della «cultura». Si tratterà quindi di ripensare il significato della *parola* e della *prassi* della «cultura» fuori da questa doppia significazione deietta: fuori del senso «botanico» e fuori del senso «soggettivistico». Nondimeno, il termine «*Geist*» deve essere ripensato, proprio nella misura in cui tiene insieme queste due determinazioni deiette: il senso «soggettivistico» di una reificazione dell'*ego* e dell'esistenza, e il senso «spiritualistico» di ciò che ancora tentiamo di chiamare «cultura».

### 3. Precauzioni e afasie

Come si è già accennato, Derrida è stato probabilmente uno dei filosofi più sensibili ai dispositivi testuali che creano *doppi fondi* nel *continuum* del senso. In *De l'esprit*, le virgolette non costituiscono un oggetto tematico esplicito, ma attraversano da cima a fondo la lettura che Derrida restituisce a partire dall'uso che ne fa Heidegger.<sup>23</sup> Derrida si accorge che, se l'intero

23 Si ricordi qui un passo di Agamben che tematizza proprio il significato filosofico inscritto nell'utilizzo delle virgolette. Non è un caso che tale prosa sia dedicata a Derrida: «Che significa, infatti, mettere una parola fra virgolette? Con le virgolette, chi scrive prende le distanze dal linguaggio: esse indicano che un certo termine non è preso nell'accezione che gli competerebbe, che il suo senso è stato stornato (citato, chiamato fuori) da quello abituale, ma non completamente reciso dalla sua tradizione semantica. Non si vuole o non si può più usare semplicemente il vecchio termine, ma nemmeno si può o si vuole trovarne uno nuovo. Il termine virgolettato è tenuto in sospeso nella sua storia, è pesato – quindi, almeno embrionalmente, pensato. (...) Ma se le virgolette sono una citazione rivolta al linguaggio a comparire davanti al tribunale del pensiero, il processo così intentato non può restare indefinitivamente pendente. Ogni atto compiuto di pensiero deve infatti, per essere tale – per potersi, cioè, riferire a qualcosa che sta fuori del

percorso heideggeriano è attraversato dal tentativo di *evitare* il termine «*Geist*» (come anche quello di «cultura»), ugualmente i testi heideggeriani registrano successive riapparizioni di tale termine, ma questa volta *tra virgolette*: «Fin da *Sein und Zeit*, Heidegger assume di nuovo il valore e la parola *spirito*, semplicemente *tra virgolette*. La assume, così, senza assumerla; la evita non evitandola più». <sup>24</sup> Come abbiamo visto, un destino pressoché analogo colpisce il termine «cultura». Una volta decostruitone il significato botanico, ctonio, territoriale, si apre la questione se esso debba essere del tutto dismesso da un autentico vocabolario filosofico o se esso possa continuare a esservi incluso, ma con la precauzione delle virgolette. Le virgolette funzionano così come un dispositivo che include una parola *con riserva*, con la precauzione di segnalare uno scarto di senso, una non coincidenza con se stessa, rimandandone la sua appropriazione semantica. Le virgolette, proprio per l'indecisione dell'*intentio* che esse registrano, segnalano la necessità di un ripensamento concettuale, ove ciò sia possibile. Forse lo *spirito* autentico della decostruzione risiede proprio in questo terzo occhio che vede virgolette *ovunque*, che nota tale non-coincidenza dei termini con se stessi, e la estende ad ogni testo, all'intero linguaggio, a tutte le lingue, a tutti i sistemi di produzione e trasmissione del senso: «*plus de language*», «*pas de language*».

Questo percorso sembra suggerire che non vi possa essere autentica prassi filosofica *fuori* o *prima* di questa fulminante *afasia*, di questa straniente consapevolezza che *tutte le parole*, in un senso o in un altro, siano

---

pensiero – risolversi interamente nel linguaggio: un'umanità che potesse parlare solo fra virgolette sarebbe un'umanità infelice, che avrebbe perduto, a furia di pensare, la capacità di portare a compimento il pensiero», G. Agamben, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002 (prima ed. Feltrinelli, Milano 1985), pp. 89 e seg. L'indicazione di Agamben viene declinata qui come un tentativo di redimere il linguaggio dalle virgolette, muovendo nella direzione di una ideale *appropriazione*, di un'ideale *appropriazione* semantica dei termini. È certamente vero che un'umanità costretta a parlare soltanto attraverso la precauzione delle virgolette sarebbe un'umanità infelice. Tuttavia, è difficile pensare che la sospensione del processo che il pensiero intenta al linguaggio sia ratificato da una vittoria appropriativa piuttosto che da una brusca interruzione. Diversamente da Agamben, qui si suggerisce l'idea che l'incessante interrogazione che il pensiero rivolge al linguaggio consista in un processo di traduzione interna, e che tale processo, forse, non avrà mai fine. Non avrà fine perché, di fatto, la «storia del pensiero» *coincide* con tale processo. Immaginarne un'interruzione significherebbe soltanto due cose: o che il linguaggio è finalmente *appropriato*, oppure che ratifichiamo l'*impossibilità* di parlare in modo appropriato. In questo secondo caso, il processo vedrebbe tre figure perdenti: l'umanità, il pensiero, il linguaggio.

24 J. Derrida, *cit.*, p. 33.

*inappropriate*. È evidente che la questione della «cultura» è tutta catturata in questo gioco: se ne può forse salvare la forma, utilizzandola *tra virgolette*, ma ciò non può esimerci dall'interrogare il senso autentico del suo nome; senso autentico che va recuperato attraverso un complicato periplo concettuale. Il rischio che si corre in tale radicale *deterritorializzazione* della «cultura» è che ciò che il nome *cultura* vuole indicare rimanga *senza referenza, senza significato, senza senso*. Come si deve nominare la «cultura», laddove fossimo costretti a evitare il suo nome? Ecco che ritorna il nome della «cultura» come il nome dello «spirito». Derrida prosegue il ragionamento sul *Geist* e scrive:

Qualcosa, che il vocabolo «spirito» riesce ancora a nominare, viene così salvato. Ritorna lo spirito. Il termine «spirito» torna a essere accettabile. La *catarsi* delle virgolette lo libera dalle sue impronte volgari, *uneigentlich*, cioè latino-cartesiane. Prende avvio così, all'altro capo dello stesso libro, un lento lavoro di riappropriazione che si confonderà [...] con una ri-germanizzazione. Si tratta, questa volta, dello spazio e del tempo.<sup>25</sup>

Si registra un ritorno nella prosa di Heidegger della parola «spirito». La precauzione delle virgolette consente la successiva accettazione di un termine che doveva essere *evitato*. Le virgolette operano una *catarsi* sullo spirito, e tale *catarsi* si configura come un *appropriamento*, come una *riterritorializzazione*: il senso diventa «*eigentlich*», «autentico» perché «appropriato», «ri-appropriato», e tale *appropriazione* – proprio come la colonia che ha nostalgia della terra madre – è riterritorializzata sulla terra *propria* della Germania, sul suolo autentico della lingua tedesca. È solo de-costruendo l'ascendenza *uneigentlich* dello «*spiritus*» latino, l'ascendenza «egoica» ciceroniano-cartesiana, che si può restituire il «*Geist*» al suo elemento *proprio*. Il lavoro di riappropriazione coincide quindi con un lavoro «culturale» di riterritorializzazione, di riappropriazione, di ricollocamento su di un suolo patrio capace di revocare la deiezione inautentica della *colonia*. Il triangolo concettuale tra «spirito», «cultura» e «terra patria» acquista risonanze sinistre in questo passo della *Rektorsrede* citato da Derrida:

Spirito è decisione originariamente e consapevolmente determinata verso l'essenza dell'essere. E il mondo spirituale [*geistige Welt*, in corsivo – nota di J. D.] di un popolo non è la sovrastruttura di una cultura, tanto meno l'arsenale in cui vengono di volta in volta conservati conoscenza e valori, che vi entrino ed escano continuamente, ma è la potenza che scaturisce dalla più profonda

25 Ibid.

conservazione delle sue forze fatte di terra e sangue, potenza che provoca la più intima commozione e il più ampio sommovimento del suo esserci.<sup>26</sup>

Il piglio della prosa heideggeriana mette in relazione la recuperata nozione di «*Geist*» con il pensiero dell'Essere, con una meditazione sull'essenza dell'essere. La *geistige Welt* di un *Volk* non ha a che fare con la *Kultur*: nulla a che fare con un astratto repository di conoscenze e valori. Esso è potenza che nasce dalla conservazione di forze fatte di «*Blut und Boden*», potenza che commuove l'esistenza del *Volk* nelle più intime fibre. Vi è quindi un nesso tra «spirito» e «terra», ma tale nesso non va inteso in modo «culturale», secondo una determinazione deietta del termine. È persino inutile ricordare quando il progetto di una «deteritorializzazione della cultura» passi attraverso lo slogamento di questo triangolo: si tratta di attribuire alla filosofia il compito di ripensare sin dall'inizio i concetti di *spirito*, *terra*, *cultura* e comprendere che il loro nesso non consiste in un astratto gioco intellettuale, ma che esso determina il modo essenziale in cui gli esseri umani pensano la loro permanenza sulla terra, il loro «abitare da mortali», il loro dimorare nel tempo e nelle lingue, e la *Ortung* delle reciproche vigenze «culturali». Parafrasando alcune righe di Heidegger, Derrida analizza proprio questo nesso tra *filosofia* e *spirito*, preparando così l'analisi delle sue forme deiette: «La filosofia è una delle forme essenziali dello spirito: indipendente, creatrice, rara tra le possibilità e le necessità del *Dasein* umano nella sua storicità».<sup>27</sup> Ma, «proprio a causa della sua essenziale rarità, una singolarità si espone sempre agli equivoci, come la *Zweideutigkeit* si espone alla *Missdeutung*»:

Il primo fraintendimento consiste in questo (fraintendimento totalmente operante ancora oggi): dapprima si esige che, in ogni epoca, la filosofia procuri al *Dasein* e al popolo i fondamenti su cui edificare una civiltà; poi, qualora ci si accorga che da tale punto di vista la filosofia non serve a niente e in niente contribuisce all'edificazione della civiltà, la si denigra. Seconda attesa, secondo equivoco: la filosofia, figura dello spirito, deve saper procurare perlomeno un sistema, una sinossi, un'immagine del mondo (*Weltbild*), e cioè una mappa del mondo (*Weltkarte*), una sorta di compasso che permetta un orientamento universale. Se la filosofia non può fondare una civiltà, che sia almeno in grado di facilitare e alleggerire il funzionamento tecnico-pratico delle attività culturali.<sup>28</sup>

26 Ivi, p. 45.

27 Ivi, p. 50

28 Ibid.



Ricordiamo che la parentesi di Derrida è stata scritta nel 1987: non vi sono segni che tale fraintendimento possa riassorbirsi nel futuro. Di certo è notevole l'uso disinvolto che viene fatto di quegli stessi monoliti concettuali che prima richiedevano attente precauzioni: ora la filosofia è una delle «forme essenziali» dello *spirito*. Forte di questa determinazione, la filosofia viene però equivocata quanto ai suoi compiti storici. Poco oltre la filosofia è «figura» dello *spirito*. Il tutto è orchestrato in modo tale da mostrare quanto il nesso tra «filosofia» e «civiltà» sia problematico (il *nome* della «civiltà» e il *nome* della «cultura» sono imparentati in forza di una lunga tradizione). Si chiude con una ulteriore stoccata al termine *cultura*: se la filosofia non possiede più alcun compito storico, se ha già da tempo dismesso la sua esigenza di senso, di verità, di totalità, che almeno faciliti il funzionamento di inessenziali e inautentiche «attività culturali». Queste determinazioni inautentiche dello spirito appaiono nel nostro tempo (nel tempo di *Heidegger*, in un tempo che Derrida fa *suo*, in un tempo che forse anche *ora* permane nella sua vigenza, e che forse varrà per un lungo futuro) secondo *quattro forme* deiette.<sup>29</sup> Ecco la prima forma:

Innanzitutto, lo spirito si dimette quando si trasforma in intelligenza (*Intelligenz*), in intelletto (*Verständigkeit*), in calcolo (*Berechnung*), nell'orizzonte della volgarizzazione di massa (*massenhafte Verteilung*), nel regno dei letterati e degli esteti, ove vige ciò che è «solamente spirituale» (*das Nur-Geistreiche*: nel senso dell'espressione «di spirito», «essere di spirito»). Questa pretesa cultura intellettuale dello spirito manifesta, così solo simulacri e mancanza di spirito.<sup>30</sup>

La seconda forma coincide con una più generale *strumentalizzazione* dello spirito.<sup>31</sup> La terza – che qui ci interessa particolarmente – assume la forma di una deiezione dello spirito nella «civiltà» o nella «cultura» (ecco i due nomi appaiati dallo stesso *Heidegger*): «Quando il mondo spirituale

29 Ibid. Cfr. anche quanto Derrida scrive alle pp. 72-73, *ivi*.

30 *Ivi*, p. 72.

31 Cfr. M. Heidegger, «L'epoca dell'immagine del mondo», in *Id. M. Heidegger, Holzwege*, trad. it. cit., pp. 91-136. P. Trawny così riassume le posizioni di Heidegger sulla questione: «Durch die Herabsetzung des "Geistes" zum "Werkzeug" "rücken die Mächte des geistigen Geschehens, Dichtung und bildende Kunst, Staatsschaffung und Religion in den Umkreis einer möglichen bewussten Pflege und Planung". Mit anderen Worten: "Die geistige Welt wird zur Kultur [...]", d.h. für Heidegger zu einem technisch organisierbaren Gegenstand», P. Trawny, *cit.*, p. 104.

si dimette dinanzi allo strumento, esso diviene cultura o civiltà (*Kultur*)»<sup>32</sup>. Poco sotto, Derrida commenta: «Heidegger cita la sua prolusione del 1929 (*Was ist Metaphysik?*). Egli ricorda quel passo ove si distingue tra la cattiva unità dell'università (unità tecnica e amministrativa, che dell'unità ha solo il nome) e l'unità *veramente* spirituale. Solo quest'ultima è una vera unità poiché l'essenza dello spirito sta nell'unificare».<sup>33</sup> Quarta modalità del dimettersi: «il riferimento allo spirito può diventare tema di propaganda culturale o di manovre politiche».<sup>34</sup> Derrida non si espone nel ratificare o meno la verità di tali enunciati: il suo compito è quello di mappare il problematico uso del termine «spirito» nella prosa heideggeriana. Colpisce però che si costituisca un triangolo piuttosto coerente tra Heidegger, Adorno e Derrida sulla questione della deiezione culturale: il *Geist* continua a funzionare come tentativo di salvare la cultura dalla sua deiezione, e la filosofia si incarica di pensare questo funzionamento concettuale. Ed è a questo punto che Derrida evoca un'altra fondamentale ricorrenza del termine «*Geist*» nei testi heideggeriani: l'uso che ne fa Hölderlin nell'elegia *Brot und Wein*, e i corrispondenti commenti di Heidegger. Ecco che la questione «culturale» della *colonia* ritrova il suo terreno proprio.

Innanzitutto Derrida elenca i termini chiave che abbiamo visto in opera non solo nelle concettualizzazioni propriamente filosofiche di Heidegger, di Adorno e dello stesso Derrida, ma anche nei versi di Hölderlin che tra un attimo il filosofo francese porterà ad analisi:

Spirito/anima/vita, pneuma/psyché/zoe o bios, spiritus/anima/vita, Geist/Seele/Leben: ecco i triangoli o i quadrati nei quali fingiamo imprudentemente di riconoscere determinazioni semantiche stabili, e poi di circoscrivere o di aggirare gli abissi di ciò che chiamiamo ingenuamente «traduzione». Più avanti cercheremo di stabilire cosa mai può significare l'apertura di questi triangoli. E prima di tutto cosa accade tra lo spirito e la psyché.<sup>35</sup>

Qui Derrida pone davanti agli occhi la questione fondamentale, quella del transito di senso che queste configurazioni portano con sé: si tratta di quattro *cluster* concettuali formati a loro volta da triangoli terminologici carichi di un millenario peso metafisico. Non si tratta solo di ripensare i loro nessi reciproci e la problematica fluidità dei loro valori semantici: si

32 J. Derrida, *cit.*, *ibid.* Cfr. M. Heidegger, *cit.*, p. 92.

33 Ivi, p. 73. Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, pp. 38 e seg.

34 J. Derrida, *cit.*, *ibid.*

35 Ivi, p. 81.

tratta anche di pensare la loro apparente convertibilità attraverso il sortilegio della traduzione. Ma la traduzione, ciò che *ingenuamente* chiamiamo «traduzione», non si limita soltanto ad una approssimativa reversibilità di termini in ultima analisi intraducibili, ma pensa contemporaneamente la *Ortung* linguistica e geofilosofica di questi stessi termini e delle rispettive lingue di appartenenza. La traduzione mette in movimento un apparente *radicamento* dei termini in una lingua e, a un secondo livello, l'apparente radicamento di una lingua sulla *Erde* – o nelle *Ortungen* di una *Erde* già attraversata da solchi «culturali». Si comprende bene come la questione della «cultura» sia essenzialmente legata alla questione della traduzione, proprio in virtù di questo compito di *migrazione*, di *transito*, di *trasgressione* del *locus* e della *sedes*, che la traduzione originariamente porta con sé.

Evocando il palinsesto di *Brot und Wein*, Derrida rintraccia un possibile nesso tra *Geist* e *Seele*, triangolato con la già incontrata questione del *fuoco*:

Il rapporto tra lo spirito e l'anima situerebbe il fuoco, se così si può dire, di quelle *Lezioni del 1942*, raccolte sotto il titolo di «L'essenza del poeta come semidio», precisamente nel capitolo dedicato allo «spirito che fonda storicamente». Si tratta di chiarire il senso di certi versi di Hölderlin pubblicati da Beißner nel 1933.<sup>36</sup>

Derrida cita di seguito i versi di Hölderlin. Per comodità di lettura, vengono di nuovo riportati:

*nemlich zu Haus ist der Geist  
Nicht im Anfang, nicht and der Quell. Ihn zehret die Heimath.  
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.  
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder  
Den Verschmachtetten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.*

A proposito di precauzioni, Derrida aggiunge subito: «Non correrò certo il rischio di tradurre questi versi»<sup>37</sup>, consapevole del fatto che, come è già stato sottolineato, questi versi sono composti di monoliti filosofici di straordinaria complessità semantica. Tradurli – ovvero trapiantarli in un

36 Ibid. Derrida si riferisce qui a M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, cit., pp. 113-148: la parte terza reca appunto come titolo: «Il poetare hölderliniano dell'essenza del poeta come semidio».

37 J. Derrida, *cit.*, p. 82. Così prosegue Derrida, *ibid.*: «Non correrò certo il rischio di tradurre questi versi; e soprattutto non i primi due, la cui sintassi, congiuntamente al posto e all'intonazione del "nicht", costituisce da molto tempo la posta in gioco di un dibattito, in cui non mi pare qui indispensabile impegnarmi».

terreno non proprio, operare una deiezione e una trasgressione linguistica – rischia di oscurare il loro peso, legato com'è ad una specifica tradizione concettuale tutta *tedesca*. Eppure, è proprio la questione della *traducibilità* del *Geist*, della traducibilità dello *spirito* che Derrida mette qui in gioco.

«Chi è “lo spirito”?» chiede Heidegger.<sup>38</sup> La parola «spirito», nell'epoca in cui Hölderlin la utilizza, «possiede ancora un significato univoco, sebbene esso non sia pienamente sviluppato». Hölderlin – prosegue Heidegger – riceve tale significato essenziale dal pensiero di Hegel e di Schelling. Ma Hölderlin – la sottolineatura è sempre di Heidegger – non *prende in prestito* il concetto metafisico di *spirito* allo scopo di assumerlo qui o là nella sua poesia: «Se il suo vocabolo *Geist* si lascia determinare nell'ambito della filosofia tedesca, esso rimane tuttavia non assimilabile e quindi irriducibile a ciò che la metafisica stessa pensa, in quanto sistema, attraverso i concetti di spirito soggettivo e oggettivo».<sup>39</sup> Derrida continua il suo confronto serrato con Heidegger sulla questione dello spirito, sottolineando qui un aspetto fondamentale: la problematicità del «*Geist*» e del suo utilizzo non riposa soltanto sul fatto che «spirito» è un termine da *evitare* per determinare l'essenza dell'esistenza umana, la terra *firmissima* della coscienza e della soggettività; tale problematicità riposa anche sul fatto che, una volta decostruita questa determinazione, viene a mancare la legittimità filosofica del dispositivo soggetto-oggetto, e quindi di tutta la tradizione della soggettività moderna da Cartesio a Husserl (ma si ricordi che Adorno, nel suo rispetto per la tradizione hegeliana, è ancora catturato in tale dispositivo, e anche su questo aspetto, come si è già visto, riposa la distanza incolmabile con la concettualità heideggeriana). Ma a ben guardare, il destino del termine «*Geist*» è, sotto questo rispetto, del tutto analogo a quello del termine *cultura*. Esattamente come il termine «spirito», esso sembra lacerato da una scissione: da una parte esso nomina la «cultura» solitaria di un soggetto singolare, una georgica dell'animo che lavora la terra di una privata soggettività; dall'altra nomina il dispiegamento oggettivo di uno spazio di senso in cui vigono, secondo *Ortungen* delimitate territorialmente, *corpora* di *mores* identitari, di lingue locali, di comunità totemiche (le

38 Ibid.

39 Ibid. Derrida rimanda in nota ad un altro istruttivo passo di Heidegger, nel quale viene determinato il *Geist* nell'ambito dell'idealismo tedesco: «Il lavoro dello spirito, secondo la dottrina dell'idealismo moderno, è l'atto del porre (*das Setzen*). Dal momento che lo spirito è concepito come soggetto e dunque rappresentato (*vorgestellt*) all'interno dello schema soggetto-oggetto, l'atto del porre (*thesis*) deve essere la sintesi tra il soggetto e i suoi oggetti» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, p. 248, trad. it. cit.).

«culture» determinate in senso antropologico, etnografico – ciò che potrebbe essere definito, in una tradizione hegeliana, lo «spirito oggettivo»).

#### 4. L'Unificatore

Sulla scorta di Heidegger, Derrida sembra suggerire questo: determinare più autenticamente il termine «*Geist*» significa non solo comprendere la sua inadeguatezza nel nominare la «soggettività del soggetto»; significa anche rimodulare il suo significato per evitare la ricaduta nel dispositivo stesso di soggetto-oggetto. Questo tentativo è formulato rintracciando il percorso che il termine «*Geist*» segue nei versi di Hölderlin: è lì che lo Spirito, pur provenendo dalla tradizione metafisica dell'Idealismo, trova una rideterminazione verso un nuovo modo della *soggettività*, della *comunità* e della *totalità*. Scrive Derrida, seguendo la traccia di Heidegger:

Nella sua accezione metafisica, lo spirito, inteso come ciò-che-raccoglie, è pensiero per eccellenza, è il pensare stesso (*Denken*). È spirito nel vero senso della parola proprio in quanto spirito che, pensando l'essenziale, raccoglie: cosa che esso fa autopensandosi, ritrovandosi così nel suo luogo, presso se stesso (*zu Haus*). I suoi pensieri non gli appartengono puramente e semplicemente; essi sono – come dice il verso di Hölderlin – pensieri dello spirito che raccoglie nella comunità: «*Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind*». <sup>40</sup>

Lo spirito *unifica*: questa sembra essere la determinazione essenziale dello spirito, secondo la rivista concettualizzazione heideggeriana. Che si tratti dello spirito in Trakl, sia che si tratti dello spirito in Schelling, la determinazione è la stessa. Nel corso su Schelling a cui Derrida si riferisce <sup>41</sup>, Heidegger sottolinea l'essenza «unificante» dello spirito, il quale è appunto «unità originariamente unificante» (*ursprünglich einigende Einheit*). A proposito di tale *unità*, Heidegger scrive: «In quanto unità, lo spirito è πνεῦμα (*Als solche Einheit ist der Geist πνεῦμα*)». <sup>42</sup> Si noti che il testo registra il termine *in greco*, in caratteri greci. Comincia un percorso di riappropriazione, che tenta di trascrivere nell'idioma metafisico (ovvero il *te-*

40 Ibid.

41 Ivi, p. 83. Cfr. M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [GA Bd. 42], M. Niemeyer, Tübingen 1995.

42 Ibid. Si ricordi il verso di Hölderlin già citato, così da vicino imparentato al percorso che qui si è seguito, verso non a caso tratto da *L'arcipelago: «und Ein Geist allen gemein sei»*. (F. Hölderlin, *L'arcipelago*, cit.)

*desco*) un concetto *greco*, la cui proprietà e appropriatezza non è però essenzialmente custodita dalla lingua greca: lo *spirito*, il *Geist*, sembra essere pienamente *zu Haus* nella terra dei Germani. L'economia culturale della traduzione, la trasgressione dei confini geografici e delle soglie temporali sembra trovare in questa traslazione una figura paradigmatica: il *πνεῦμα* coincide e non coincide con se stesso. Sembra dimorare in una terra impropria, in una terra matrigna: una salvifica *Verpflanzung* è imminente e indispensabile. La deiezione della terra colonica da un canto, e il movimento di riappropriazione da parte della madrepatria dall'altro, passa attraverso un ripensamento della figura della *spirito*: l'atto culturale fondamentale, l'atto di *traduzione*, è in questo caso indispensabile e al tempo stesso impossibile. È proprio qui che Derrida evoca *Brot und Wein* e la controversa interpretazione heideggeriana:

Lo spazio di una conferenza non permette certo di analizzare la lettura heideggeriana dei versi

*nemlich zu Haus ist der Geist*  
*Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.*

Bisognerebbe, a tal proposito, ascoltare l'opinione di Adorno e di Beda Allemann, i quali hanno duramente criticato quella lettura. Bisognerebbe anche tener conto della sottile attenzione che Heidegger riserva alla *Betonung* [...], alle differenti possibilità della caduta dell'accento tonico, quello del *nicht*, ad esempio, nel verso testé citato.<sup>43</sup>

Ci si è già soffermati sul gioco tonico della lettura di Heidegger, su quella caduta degli accenti che imprime ai versi hölderliniani un senso così diverso da quello accettato dai germanisti menzionati. Si tratta di comprendere il senso che attraversa questi monoliti concettuali: «*Geist*», «*Haus*», «*Anfang*», «*Heimath*». Il senso che li attraversa sembra essere quello di un percorso a ritroso, un ritorno verso l'inizio della madrepatria, nella terra arcaica dell'origine, nell'abitare domestico in cui lo Spirito si riappropria di sé, dove il *πνεῦμα* ridiventa *Geist*: «Le parole e i motivi, che potrebbero guidarci in questo percorso, sono innanzi tutto proprio quelli che dicono il *motivo*, il *movimento*, il *percorso*. Si tratta sempre di un pensiero non del circolo ma del ritorno, della *Rückkehr* in patria (*Heimat, hiemisch, "nemlich zu Haus"*)».<sup>44</sup> Tutta l'economia di questo ritorno è dominata da un sentire nostalgico, dove la *Sehnsucht* non è riportata tanto allo struggimen-

43 J. Derrida, *cit.*, p. 86.

44 Ivi, pp. 86 e seg.

to della ricerca, del *Suchen*, quanto alla «*Siech*», alla malattia, all'epidemia. Prosegue Derrida, commentando il passo heideggeriano:

Il male di questa *Sehnsucht* (che spinge a uscire da sé per ritornare a sé, o di ritornare in sé per uscire da sé) è l'essenza dello spirito di cui Hölderlin parla poeticamente. «Nello spirito» dice Heidegger «regna la nostalgia della sua propria essenza». In ragione di ciò, all'inizio di questa espropriazione-riappropriazione, in questa *ex-appropriation*, lo spirito non è mai in sé raccolto. Ed è a partire da tale *dé-proprietation* originaria che Heidegger interpreta il verso

*Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.*<sup>45</sup>

Due aspetti vanno qui sottolineati: innanzitutto Derrida coglie l'economia appropriativa che governa il discorso heideggeriano sullo *spirito* e sulla *colonia*. A una deiezione originaria segue un processo di riappropriazione che va iscritto in una precisa cartografia geofilosofica. Il gioco della terra – il luogo della «cultura» e della dislocazione delle *Ortungen* secondo la proprietà della terra madre e la deiezione della *Kolonie* – si sovrappone qui alla cartografia filosofica delle lingue e delle traduzioni. La proprietà non è più qui soltanto una spartizione culturale e territoriale – secondo l'interpretazione heideggeriana di Hölderlin – ma diventa una proprietà e un'appropriatezza che governa l'enunciato poetico e, più in generale, ogni forma del *dire*. Essa governa la vigenza semantica e geofilosofica di quei monoliti concettuali davanti ai quali il processo di riappropriazione si impone (al fine di restituirli al loro *vero suolo*), ma che in virtù di questo presunto radicamento linguistico resistono a una semplice traslazione, a una immediata *Verpflanzung*. Derrida lo ha già accennato: la traduzione si impone, ma è al tempo stesso impossibile.

Il secondo aspetto che merita di essere sottolineato è l'economia *pirica* che governa il significato originario del «*Geist*»: il fuoco, la fiamma sembra ardere al centro di questo concetto. Heidegger riporta il campo semantico del *Geist* a quello del fuoco, della fiamma, dell'incendio, seguendo da vicino l'indicazione di Hölderlin che evoca un processo di «autocombustione» dello spirito per una sua eccessiva intimità a se stesso («*Fast wäre der Beseeler verbrandt*»)<sup>46</sup>. I due aspetti qui menzionati si rivelano a uno

45 Ibid.

46 Derrida, seguendo Heidegger, ma espandendo ulteriormente le sue indicazioni, segnala come Hölderlin, nel progetto di strofa finale per *Pane e vino*, nomina la consumazione, il bruciare, l'incendio, anzi la cremazione o l'incenerimento del *Beseeler*, di colui che anima, di colui che porta l'anima, ovvero il dono dello spirito. Il canto di Hölderlin nomina il *Beseeler* come un centro concettuale astratto,

sguardo attento due aspetti di un unico plesso: la determinazione originaria del *Geist* come fiamma implica una riterritorializzazione del πνεῦμα e dello *spiritus* sul suolo salvifico della lingua e della terra tedesca. Ed è proprio a questo punto che si inserisce il pertinente giudizio di Derrida:

Si può iniziare a riconoscere [...] la linea di divisione (indicata da Heidegger) tra la determinazione greca o cristiana, anzi onto-teologica, del *pneuma* o dello *spiritus* e quel pensiero del *Geist* che aspirerebbe appunto a essere più originario. Nella parola *Geist*, colta nell'idioma tedesco, dovrebbe essere pensata piuttosto, più originariamente, la fiamma.<sup>47</sup>

Il problema non potrebbe essere formulato più chiaramente: vi è in Heidegger una linea di demarcazione tra la determinazione del πνεῦμα e dello *spiritus* da una parte e la determinazione del *Geist* dall'altra, la quale, pensata secondo le indicazioni hölderliniane, dovrebbe essere più originaria, più essenziale. Il tedesco diventa la *firmissima tellus* linguistica, dove è possibile nominare autenticamente questa figura intraducibile, che è ad un tempo *fuoco* e *verità della cultura*, che è determinazione essenziale del *pensiero* e dell'abitare umano sulla *terra*. È la lingua tedesca, per usare l'immagine hölderliniana, che custodisce e rinfresca – all'ombra dei boschi *tedeschi* – la fiamma autocomburente del *Beseeler*. Si trovano così di nuovo intrecciate le questioni dello *spirito* e della *cultura*, della determinazione territoriale di un abitare *linguistico* e le migrazioni e le deiezioni *coloniche* delle traduzioni. Una *filosofia della cultura* diviene una cartografia filosofica della *terra*, una vera e propria *geofilosofia delle lingue* che muove, attraverso il pensiero e la pratica della *traduzione*, verso una crescente *deteritorializzazione*. Con abile maestria, Derrida intreccia la questione della relazione tra *terra* e *mondo* (fondamentale in Heidegger, almeno dall'*Ursprung des Kunstwerkes*) alla questione dello *spirito*. Il pensiero della terra e delle sue signature spirituali diviene così una sorta di *geofilosofia planetaria*:

---

un *Geist* determinato metafisicamente: tuttavia Derrida, seguendo in questo alcune indicazioni di Heidegger, estende la determinazione del *Beseeler* al poeta stesso. Scrive Derrida: «Hölderlin, il *Beseeler*, è consumato nel fuoco, è quasi cenere» (ibid., p. 88), triangolando tali determinazioni, come suggerisce lo stesso Heidegger, con l'*incipit* dell'*Ister* e con la famosa lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801. Qui ci si mantiene fedeli a una nominazione più astratta del *Geist*, del *Beseeler*, guardato nella figura delle sue determinazioni «coloniche», delle sue migrazioni e delle sue traduzioni.

47 Ivi, p. 88.



Se, almeno in apparenza (l'apparenza di un tono meno enfatico), l'*Einführung* segna, rispetto all'*Autoaffermazione*, un ritiro politico, essa in verità propone una sorta di diagnosi geo-politica, le cui risorse e referenze, nella loro totalità, si rimettono allo spirito e alla storicità spirituale, grazie anche a una concettualità già collaudata: spirituali sono la caduta e la decadenza (*Verfall*), spirituale è anche la forza. Geopolitica, dunque: vengono qui citate l'Europa, la Russia, e l'America, anche se Heidegger, senza dubbio, intende così riferirsi alla sola Europa. Eppure la dimensione rimane propriamente geopolitica. Il pensiero del mondo diviene pensiero della terra, pensiero planetario.<sup>48</sup>

Lette nel 2017, queste considerazioni sembrano essere due volte lontane da una reale vigenza storica: le diagnosi sul destino dell'Europa citate da Derrida nel 1987 sembrano infatti già lontane dalle citate diagnosi heideggeriane del 1933 e del 1935.<sup>49</sup> Ciò che qui si vuole segnalare è soltanto l'economia concettuale che viene messa in moto: la diagnosi *geopolitica* è già immediatamente una diagnosi *geofilosofica*, poiché essa si rimette al *Geist* e a una «storicità spirituale», secondo precise linee di forza, secondo curve di ascensione e di caduta. Non solo: si ritrovano congiunti il pensiero del *mondo* e il pensiero della *terra*, secondo una polarità estensivamente impiegata da Heidegger a partire dagli anni '30. Il pensiero planetario non è altro che una *geofilosofia* planetaria, nella quale la questione della «cultura» e dello «spirito» diventano essenziali.

### 5. Disavventure della traduzione

Derrida è molto chiaro nel porre al centro di questa economia tutta «culturale» e «spirituale» la questione della traduzione. È nell'*appartenenza* dei termini a una lingua e nella problematica *vigenza territoriale* delle lingue che ne va del senso tutto filosofico del tradurre. Il meccanismo *culturale* di deiezione e riappropriazione non riguarda soltanto la distribuzione delle terre (si pensi alla Grecia e alla Germania nel loro enigmatico rapporto di reciproca *colonizzazione*) e l'economia migratoria dello *spirito* (il

48 Ivi, p. 53.

49 Più specificatamente, a proposito di queste diagnosi, scrive Derrida: «Ho parlato frettolosamente di diagnosi geopolitica, la quale non è né conoscitiva né clinico-terapeutica. Ma la geopolitica ci riconduce ancora dalla terra e dal pianeta al mondo, inteso come "mondo dello spirito". La geopolitica non è altro che una *Weltpolitik* dello spirito. Il mondo non è la terra. Sulla terra giunge la notte del mondo (*Weltverdüsterung*): la fuga degli dèi, la distruzione della terra, la massificazione dell'uomo, il prevalere della mediocrità», ivi, p. 54.

quale, quasi arso nell'intensità di un'origine differita, trova ristoro attraverso la *Verpflanzung* in terra tedesca): qui ne va soprattutto di un problema di *traduzione*, della possibilità che il  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  possa migrare linguisticamente sul suolo semantico tedesco, rimanendo *lo stesso*. Commentando alcune pagine della *Einführung* heideggeriana, Derrida pone con forza le domande che emergono da questo problematico asse *linguistico e culturale* greco-tedesco, facendo emergere le contraddizioni che la rigida unilateralità di questa concettualizzazione porta con sé:

Il fatto che questo capitolo si chiuda sul problema del destino della lingua (*Schicksal der Sprache*), ove si fonda il rapporto (*Bezug*) di un popolo con l'essere, mostra chiaramente l'intramarsi di tutte queste responsabilità: quelle del nostro popolo, quella della questione dell'essere e quella della nostra lingua. Ora, all'inizio del capitolo sulla grammatica del vocabolo «essere», è ancora la qualità spirituale che definisce il privilegio assoluto della lingua tedesca. Ma perché mai un tale incommensurabile privilegio di una lingua? E perché questo privilegio si determina nei confronti dello spirito? E quale ne sarebbe la «logica», se di logica ancora si può parlare in una regione ove si decide dell'originalità del linguaggio e della lingua?<sup>50</sup>

Ciò che merita un primo rilievo è innanzitutto l'utilizzo dell'aggettivo possessivo «nostro», giustamente segnalato da Derrida nell'argomentare heideggeriano. Si era già visto nel commento ai versi hölderliniani che una delle questioni fondamentali risiedeva proprio nel determinare la consistenza e la vigenza filosofica di questo aggettivo: nel palinsesto di *Brot und Wein*, in che senso i boschi e i fiori sono detti «*nostri*»?; in che senso vi è un «*popolo*» ed esso è «*nostro*»?; in che senso la lingua è «*nostra*»? Il privilegio della lingua tedesca, il suo essere *terra originaria* in cui le determinazioni metafisiche fondamentali vengono dette, custodite e appropriate, sembra fondato su di una latente nozione di proprietà e di appartenenza *culturale e territoriale* tutta da ripensare. Si intramano qui le questioni che riguardano la vigenza della lingua su di un terreno (ovvero su di una *partizione linguistica* della terra), e quella che riguarda la reciproca *appartenenza di lingua e terra*, appartenenza che – abbiamo visto – è determinata secondo linee di senso tutte *culturali*. Come si è accennato, la questione della traduzione, lungi dall'essere una mera tecnica di trasferimento semantico, sottende sempre una complessa geofilosofia, dove le vigenze spirituali e territoriali, linguistiche e giuridiche, etiche e architettoniche trovano il loro punto di fuga. Ciò che qui si tenta è proprio la decostruzione di

50 Ivi, pp. 75 e seg.

quel *privilegio* accordato a una lingua che di volta in volta viene considerata come filosoficamente destinale. Si potrebbe persino immaginare una «storia destinale» della filosofia determinata in base alle lingue che secondo le rispettive scansioni «culturali» vengono considerate come il *puro logos* (questo elenco ipotetico potrebbe allineare l'ebraico, il greco antico, il latino, il tedesco, e, forse, l'inglese). La storia della filosofia si trasformerebbe così in una *translatio* del *Geist* secondo un processo di successive traduzioni, in cui quelle lingue determinate di volta in volta come «più originarie», più prossime al *puro logos*, alla *pura lingua*, siano in viaggio verso la redenzione della loro parzialità *territoriale*, in vista della restituzione del puro senso, di un senso redento dalle vigenze storiche, linguistiche, locali e territoriali nelle quali le lingue storiche si incarnano. Questo *puro senso*, questa *terra incognita*, sembra assomigliare a uno spazio puro di traduzione ideale, a uno spazio quintessenziale attraversato da lingue in transito verso la *reine Sprache* e – di là dal *logos* – verso la musica. Ed è soltanto *questo* spazio ideale a cui si può dare il nome di «cultura»: la lingua *propria*, la lingua *appropriata* a sé, non può essere altro che la stessa *traduzione*.

Limitandosi alle lingue evocate da Heidegger, si tratta di ripensare tale privilegio accordato alla lingua tedesca (e al suo rapporto privilegiato con il greco antico), proprio in virtù del fatto che Heidegger sembra non essere sensibile alla complessità dei transiti linguistici sottesi al termine «cultura», e al problema correlato della traduzione. Tutto viene risolto nel rapporto del «*Volk*» con l'Essere, rapporto di fatto mediato dalla questione del *Geist*. Ma il *Geist*, essendo – come abbiamo visto – la *verità della cultura*, il luogo in cui la «cultura» si appropria a sé, in cui si approssima alla sua origine, va ripensato alla luce di una nuova determinazione della *cultura*. E va ripensata l'intera economia di questo *Bezug*, che articola la *cultura*, la *terra*, lo *spirito*, il *popolo*, la *lingua*. Non a caso Derrida, ben radicato nella sua lingua materna, osserva «da fuori» il privilegio filosofico accordato all'asse greco-tedesco, e ne scardina il meccanismo interno che sembra legittimarlo. Il filosofo francese, infatti, nota due dissimmetrie nel profilo argomentativo heideggeriano che meritano di essere interrogate e decostruite:

La prima dissimmetria induce uno squilibrio nel rapporto tra il greco e il tedesco da una parte, e tutte le altre lingue dall'altra. Si potrebbe ritenere, così di primo acchito, che Heidegger voglia semplicemente affermare l'impossibilità, per il pensiero, di poter essere collocato in una qualche neutralità metalinguistica: si pensa sempre in una lingua; e c'è di più: chi pensa questo deve sempre farlo nella propria lingua. [...] Attraverso la lingua, appunto, quella rimanda a un popolo e implica una comunità. Eppure tutto ciò è solo una falsa attribuzio-

ne: una tale posizione, che si risolverebbe in fondo in una sorta di relativismo linguistico-culturale e antropologico – tutte le comunità pensano e pensano ugualmente nella loro lingua –, non corrisponde affatto al pensiero di Heidegger. Il *pensiero* – egli direbbe – è il *destino* dell'essere (quello *corrisponde* a questo): il pensiero farà il suo lavoro nell'evento singolare di una lingua capace di nominare e di chiamare l'essere, o piuttosto di sentirsi da esso chiamata.<sup>51</sup>

Come già accennato, Derrida nota uno squilibrio nel rapporto tra l'asse greco-tedesco da una parte e «tutte le altre lingue dall'altra». Senza soffermarsi troppo sul peso di questa sproporzione (*quante sono* queste «altre lingue»? A quali *nomi* corrispondono? Le lingue *venture* sono incluse in questa forclusione, oppure no?<sup>52</sup>), si noti che ancora una volta il problema è raccolto in quella ambivalenza «colonica» di lingue e terre che si appartengono reciprocamente secondo nessi *culturali* e *familiari* (la terra *madre*, la terra *figlia*, la *madrepatria*, la *patria*...). Ma Derrida evoca subito un'altra questione fondamentale: la tesi – esplicitamente esposta da Heidegger – dell'inesistenza di un metalinguaggio, di una metalingua. Il «pensiero» (termine centrale nell'ultimo Heidegger, termine a sua volta tutto da ripensare) sembra non potersi collocare in una neutralità linguistica, in una neutralità *trasgressiva* rispetto ai limiti delle lingue storiche determinate. Se vi è una «lingua del pensiero» (genitivo soggettivo e oggettivo), essa sarà sempre la «mia» lingua, la «nostra» lingua: la *proprietà* del pensiero e l'*appropriatezza* del dire sono funzioni della lingua *materna*. Vi è inoltre una *appropriatezza locale*, una vigenza del «pensiero» *dentro* la lingua madre: «si pensa sempre *in* una lingua», secondo una localizzazione – una *Ortung* – tutta da ripensare. Qualora io voglia ipotizzare una traslazione metalinguistica della lingua, la devo dire sempre in una lingua storica determinata: la «mia», la *propria* lingua. Ma tale «proprietà» funziona secondo una reciproca economia di appartenenza: la lingua è *mia* nella misura in cui è mio *possesso*, la *domino* (sono il *dominus* della «mia» lingua), la *uso*

51 Ivi, pp. 76 e seg.

52 Queste righe di Derrida evocherebbero inoltre una questione fondamentale, che lì è solo accennata: la questione della *totalità* delle lingue, ovvero la questione del linguaggio «assoluto». Già l'espressione «totalità delle lingue» sembra essere un concetto del tutto astratto: a cosa potrebbe mai corrispondere l'idea di una lingua assoluta, di una totalità sincronica e assoluta delle lingue? Le lingue scomparse e le lingue a venire sono *incluse* in questa totalità? E come dovrebbe essere fatta una lingua che presupponga l'idea della totalità assoluta delle lingue? *Potrà* venire, in *avvenire*, una lingua che non sia una lingua «particolare», una lingua «secessa» dalla totalità delle lingue, un ulteriore «dialetto» di una unità linguistica che non si dà? Vertigine babelica degna di Borges.

(l'«uso» o l'«abuso» della lingua), ed è a me *interna*, «*intima mihi*» (la serbo riposta e memorizzata in me, la *Zunge* è chiusa nella mia bocca, io coincido segretamente con la potenza del mio dire); ma la lingua la ricevo «da fuori», posso parlare perché mi hanno già parlato, appartengo a una *lingua* come appartengo a un *popolo*, e questo rimanda a quella. La lingua *mi propria* e io *appartengo* lei perché è soltanto la lingua a essere il soggetto titolare di questa proprietà: e in base a tale proprietà – tramite la *lingua* – appartengo a un «*Volk*», appartengo a un «popolo», appartengo a una «comunità», che sembra essere tale in primo luogo come comunità linguistica. Ma il gioco della proprietà e dell'appropriazione funziona nondimeno con il termine «cultura»: appartengo a una *cultura* perché sono da essa appropriato, sono chiuso in una comunità linguistica e culturale determinata – localmente circoscritta – perché la mia lingua vige in una partizione territoriale determinata, secondo una *Ortung* che mi assegna a un destino storico, linguistico, culturale.

Derrida nota subito che il più ovvio effetto di questa determinazione è un «relativismo linguistico-culturale e antropologico» che non solo è contrario allo *spirito* della filosofia (lo «spirito» *unifica*), ma è anche contrario alla lettera heideggeriana. Se «tutte le comunità pensano e pensano ugualmente nella loro lingua», si finisce per sottoscrivere l'idea che le «comunità», i «popoli», le «culture» siano chiuse in una particolarità da cui non solo non è possibile uscire, ma dalle quali non è neppure immaginabile la possibilità della *traduzione* e – *di là* da essa e *in forza* di essa – un *logos* ulteriore, una *reine Sprache* che fonda non solo la possibilità della traduzione, ma la possibilità stessa del pensiero e della filosofia. Si potrebbe così immaginare di scrivere il termine «cultura» con la lettera maiuscola, per indicare che essa si riappropria della sua verità *spirituale* quando *unifica*, quando si pensa non secondo le determinazioni locali di *mores* totemici linguisticamente e culturalmente distinti, ma quando aspira a una *totalità*, a una *universalità*, a una *perfezione* che sola merita il nome di «cultura». E se è vero che «il pensiero è il destino dell'essere (quello *corrisponde* a questo)», è necessario ripensare questo nesso di *lingua*, *cultura*, *spirito*, che sembrano i *nomi* stessi del *pensiero*, ma che forse non coincidono con esso. «Pensiero», «spirito», «cultura»: un triangolo concettuale che deve essere sempre di nuovo interrogato.

Si noti inoltre che, stando alla suggestione heideggeriana segnalata da Derrida, la lingua non può mai funzionare come un metalinguaggio perché non è mai una «lingua *privata*» (curiosa e nuova occorrenza di questa economia proprietaria): la lingua *privata* è una lingua che coincide totalmente con un idioletto segreto, e che ratifica la propria forclusione comunicativa,

proprio perché è «privata» di una comunità linguistica, è «privata» perché *secessa* dal «popolo». Il *sensu* emerge solo da questa faticosa negoziazione: se la lingua si appropria troppo a sé, diventa un idioletto secesso dal *Volk*; se si innalza a una astratta normatività, forclude la possibilità di un'autentica espressione soggettiva. Non solo: se è catturata in una particolarità localistica che attribuisce alla lingua storica una vigenza assoluta (la lingua storica che *coincide* con il *logos*, la lingua come calcografia immediata del pensiero) si richiude nell'apologia di un *genius* specifico che prelude spesso al più ottuso nazionalismo; se aspira a una universalità metalinguistica perde il contatto con le configurazioni espressive, terminologiche, metaforiche custodite dalla pluralità delle lingue storiche, che sole rendono possibile la lingua umana in quanto tale. È forse venuto il tempo di pensare che la *traduzione stessa* sia la *lingua della cultura*, e che il pensiero emerga soltanto nello spazio quintessenziale in cui le lingue storiche si traducono vicendevolmente – memori del fatto che il *sensu*, il «*focus imaginarius*» *ineffabile* e *intraducibile* che regge la possibilità e l'esperienza della lingua, possa essere detto soltanto in una lingua ulteriore, sempre di là da venire, e questa *più-di-lingua*, questa *iperlingua*, è forse costituita dalla musica.

Ma è la seconda dissimmetria notata da Derrida che rende la questione ancora più complessa. La possibilità della filosofia, la sua tradizione e il suo sviluppo storico sembrano coincidere con la forma stessa dell'Europa (si ricordino le dense righe di Cacciari a questo proposito), e tale tradizione, pur radicata in una vigenza territoriale specifica, è in perenne lotta contro un relativismo culturale contrario al suo *spirito*:

Tale rottura con il relativismo non è in ogni caso frutto di un euro-centrismo. [...] Non si tratta di un euro-centrismo – si tratta piuttosto di un centro-euro-centrismo, ovvero di un centrismo centro-europeo. Un'altra dissimmetria, infatti, romperà un giorno, e proprio sulla questione del *Geist*, l'asse greco-tedesco. Vent'anni più tardi, Heidegger si vedrà costretto a rilevare che il greco non ha parole per dire il *Geist* – *Geist* non può quindi essere tradotto in greco: almeno una certa *Geistlichkeit*, se non proprio la *Geistigkeit* del *Geist*.<sup>53</sup>

La terra d'Europa sembra articolata in base a un doppio pensiero del centro e della centralità. Quella centralità declinante che già Schmitt percepiva in un movimento irreversibile verso ovest, obliterando la centralità dell'Europa nella sua posizione di *omphalòs* del *nomos* planetario, include una seconda e più interna centralità. Lo spazio europeo non è

53 Ivi, p. 78.

omogeneo, il suo *spirito* non si dispiega in modo equivalente su tutta la sua partizione di terra. Tale *Ortung* ha un centro, il centro dell'Europa, che finisce per coincidere con la Germania nel suo rapporto «colonico» con la Grecia. Ma l'economia della *Verpflanzung*, che sembrava indispensabile per mettere al sicuro il πνεῦμα e riterritorializzarlo sulla *firmissima* terra della lingua e del suolo germanico, subisce uno scacco: *Geist* non è πνεῦμα, il greco non possiede una parola per dire il «*Geist*», nessuna autentica equivalenza è possibile. La possibilità della traduzione sembra arenarsi nel momento stesso in cui lo spirito doveva incaricarsi di *unificare*, di pensare quell'unità *spirituale* che sola, forse, consente la traduzione. «Ecco dunque che tra il greco e il tedesco – le due lingue gemelle accomunate dalla massima ricchezza spirituale – solo quest'ultimo riesce a nominare ciò che per eccellenza le accomuna, e cioè lo spirito». <sup>54</sup> Le lingue – e quindi le terre su cui vigono, secondo un'economia culturale già analizzata – sembrano articolarsi secondo una progressiva intimità e appropriatezza, secondo un moto centripeto che le rende più prossime al *Geist*: «Il tedesco è, in ultima istanza, la sola lingua in cui lo spirito giunge a nominare se stesso». <sup>55</sup> E più sotto, Derrida ratifica lo scacco traduttivo, concludendo che «il pensiero dello spirito si mostra come sommatamente idiomatizzato – quando cioè la fiamma del Geist brucia, nel bene e nel male, al focolare di una sola lingua». <sup>56</sup>

Con lucidità e precisione, Derrida indica qual è la posta in gioco di questo scambio traduttivo tra «πνεῦμα», «*Geist*» e «*spiritus*», segnalando come tale scambio non sia da intendersi semplicemente come una possibilità o una impossibilità nell'indicare una «cosa» specifica (lo *spirito*, appunto), ma che esso debba essere interpretato alla luce di una precisa *geofilosofia*, di una problematica distribuzione *territoriale* delle *lingue* e dei *sensi*:

In apparenza abbiamo dinanzi un triangolo di lingue, il greco (*pneuma*), il latino (*spiritus*), il tedesco (*Geist*). Heidegger non intende affatto togliere valore e importanza all'immensa semantica greco-latina del soffio, della respirazione o dell'inspirazione. Egli definisce questi significati solamente come non originari. Ma il supplemento d'originarietà che egli attribuisce al tedesco ha senso e può essere detto solamente all'interno di un triangolo o di una triade linguistica storicamente determinata, e solamente se si presuppone una storia del senso della «cosa» *pneuma-spiritus-Geist* – «cosa» che è al tempo stesso europea

54 Ivi, p. seg.

55 Ibid.

56 Ivi, p. 105.

e capace di condurre, attraverso il *Geist* così interpretato, al di là o al di qua dell'Europa occidentale, intesa secondo la sua rappresentazione comune.<sup>57</sup>

Problematico è proprio ciò che Derrida definisce quel «supplemento d'originarietà» che Heidegger attribuisce al tedesco, quella precedenza filosofica e semantica accordata al termine *Geist*, che rispetta sì la vasta metaforica pneumatica delle lingue mediterranee, ma che al tempo stesso la disarticola. A partire da questa distribuzione di *terre*, di *lingue* e di *sensi*, si configura così una ipotetica «storia del senso dello spirito» (tre pesanti termini filosofici che potrebbero fondersi in *uno*), ma anche una precisa geofilosofia, che distribuisce le appartenenze territoriali e le rispettive vigenze delle lingue. Questa «centralità centro-europea» di cui parla Derrida è forse già in fase di decomposizione, trasgredendo i limiti di una prossimità a sé del *Geist* sul suolo linguistico tedesco, e ratificando così la possibilità che tale triangolo possa aprirsi a geometrie più variabili e più complesse. Derrida è molto chiaro: qui ne va della possibilità dell'Europa di *conoscersi*, di *tradursi* e di *trascendersi*. La questione della *cultura* – e specificatamente la questione della cultura *europa* – ha essenzialmente a che fare con questo problema del rapporto tra terre e lingue, tra *nomoi* e traduzioni, tra dialetti e logica, tra patrie e migrazioni. Allineate in questo modo, queste parole ricevono una specifica risonanza politica e filosofica, recuperando al tempo stesso una vibrazione tutta hölderliniana. Non si dimentichi poi che la traduzione – questo è un truismo su cui Derrida lavorerà ulteriormente – si dà, perché si danno *tante* lingue, *più di lingue*, ed è *questo* che Heidegger sembra aver trascurato:

Cosa risponderrebbe Heidegger a chi lo accusasse di non curarsi delle altre lingue? Forse, prima di tutto, questo: ciò che lui riesce a pensare nella sua lingua – e non si può pensare al di là di una lingua – si mantiene in questo triangolo infra-traduttivo. *Geist* avrebbe un senso più originario di *pneuma* e di *spiritus*. Tuttavia esso si manterrebbe storicamente in un rapporto di traduzione abitato dal pensatore tedesco; si manterrebbe unicamente in questo luogo triangolare, al di fuori del quale si possono certamente incontrare vari significati, almeno di uguale dignità e capaci di promuovere analogie seducenti, ma la loro traduzione con *pneuma*, *spiritus* e *Geist* rivelerebbe una leggerezza abusiva e in definitiva violenta nei riguardi delle lingue così assimilate.<sup>58</sup>

Ciò che Derrida giustamente nota è l'assenza, nella concettualizzazione heideggeriana, di un termine fondamentale nella storia pneumatica dell'Oc-

57 Ibid.

58 Ibid.



cidente: il termine ebraico «*ruah*». «Cosa giustifica “storicamente” la chiusura del triangolo? Non rimane forse esso aperto, fin dall’inizio e in base alla sua stessa struttura, alla *ruach* [sic] ebraica, e cioè proprio a ciò che il greco e il latino delle scritture hanno dovuto tradurre rispettivamente con *pneuma* e con *spiritus*?». <sup>59</sup>

Se vi è un termine a cui attribuire un «supplemento d’origine» rispetto al triangolo greco-latino-tedesco è proprio quel termine che ha *originato* e *imposto* la traduzione successiva con «*πνεῦμα*», «*spiritus*», «*Geist*». Non è qui la sede per interrogarsi su questa obliterazione del termine «*ruah*» nel linguaggio heideggeriano. È però interessante notare quanto tutti questi termini funzionino secondo quella stessa economia proprietaria che si è analizzata nel funzionamento delle lingue: i termini sono *propri* di ciascuna lingua di *appartenenza*, sono i loro *nomi* e le loro *marche* insostituibili; al tempo stesso sono i termini che in virtù della loro cogenza filosofica *impongono* la traduzione. Ma tale traduzione è a un tempo *necessaria* e *impossibile*: necessaria al transito epocale e linguistico del senso (la migrazione della «*ruah*» nella *Septuaginta*, nella *Vulgata*, nella Bibbia di Lutero – disseminazioni pentecostali su cui è edificata la storia europea –), ma anche impossibile: la «proprietà» e l’«appropriatezza» di questi termini (e forse di *tutti* i termini, di *tutte* le parole) sembra radicata nel suolo di ciascuna lingua particolare. Ecco le «antinomie della traduzione». Ed è anche di questo che Derrida parla nelle successive righe:

E siccome, sin dall’inizio della conferenza, non parliamo che della «traduzione» di questi pensieri e di questi discorsi nei cosiddetti «eventi» della «storia» e della «politica» (metto tra virgolette tante oscure parole), sarebbe necessario «tradurre» ciò che può risultare da un siffatto scambio di ruoli, nella sua possibilità più radicale. La «traduzione» appare, al tempo stesso, indispensabile e per il momento impossibile. <sup>60</sup>

Riecco le virgolette: «traduzione», «evento», «storia», «politica» – aggiungiamo «cultura». Lo scrupolo filosofico impone tale dispositivo testuale per segnalare ciò che si potrebbe definire una «*epoché* semantica»: viene sospesa la proprietà delle parole, la loro appropriatezza è incompleta. Derrida segnala «tante parole oscure»: ma quali sono quelle «chiare», quelle «luminose», quelle che possono vantare un’immediatezza filosofica, un’obliterazione definitiva di ogni residuo mimetico, una perfetta coincidenza con se stesse? Può mai avere fine lo scrupolo filosofico nel deco-

59 Ibid.

60 Ivi, p. 115.

struire l'interna origine metaforica di tutti i nostri *concetti*, di tutti i nostri *termini*, di tutte le nostre *parole*? E tale itinerario verso la *proprietà* e l'*appropriatezza* non è un forse un compito infinito che custodisce al centro della sua pratica proprio la *traduzione*?

Derrida è intransigente nel nominare le ipotetiche cause di certe deviazioni filosofiche da parte di Heidegger: è interessante notare come, ancora una volta, vengano sovrapposti i campi semantici dei termini fondamentali qui discussi. Nelle righe seguenti trovano posto, in un tutto coerente, certe determinazioni della *cultura*, un certo nesso tra *mondo* e *terra*, la questione dello *spirito*, e – soprattutto – la suggestione *botanica* e *boschiva* che si è già incontrata in molti testi fin qui analizzati:

Il nazismo non è nato nel deserto. Lo si sa, ma è sempre necessario ricordarlo. E anche se, lontano da ogni deserto, fosse cresciuto come un fungo nel silenzio di una foresta europea, ciò sarebbe accaduto all'ombra di grandi alberi, protetto dal loro silenzio, o dalla loro indifferenza, ma sul loro stesso suolo. Di questi alberi, che popolano, in Europa, un'immensa foresta nera, non farò un inventario, né conterò le specie. Per delle ragioni essenziali, la loro presentazione non può ridursi a una mera rappresentazione. Nella loro abbondante tassonomia, quelle specie porterebbero nomi di religioni, di filosofie, di regimi politici, di strutture economiche, di istituzioni religiose o accademiche. Insomma, nomi che rimandano a ciò che confusamente si chiama «la cultura» o «il mondo dello spirito».<sup>61</sup>

Non servono altre parole per giustificare il senso di una «deteritorializzazione della cultura». Il «mondo dello spirito», nome che sembra più appropriato per determinare ciò che ancora provvisoriamente dobbiamo chiamare «cultura», è il mondo di una grande foresta, di una foresta «centro-centroeuropea», popolata da specie botaniche per le quali forse manca ancora una tassonomia. È possibile che l'insistenza irriflessa sul termine «cultura» non faccia che proteggere la crescita silenziosa di certi alberi oscuri, cui sembra demandato il compito di custodire e rinfrescare uno «spirito ardente» che si strugge nella deiezione della colonia. A tutti questi enigmi, a un tempo *botanici* e *politici*, si tratta di dare una convincente soluzione.

---

61 Ibid.

## XII. MONOLINGUISMI

### 1. *La familiarità della lingua madre*

La testimonianza di Derrida è stata fin qui decisiva per esplorare il nesso tra «cultura» e «spirito», con tutte le problematiche determinazioni concettuali e geofilosofiche che questi termini portano con sé. Ma – come si è visto – il nesso che articola questi termini è ben più complesso, e include di certo gli altri termini originariamente correlati a questi: «terra», «colonia», «lingua», «patria», «*nomos*», «traduzione», «politica», «proprietà». Tutti questi termini – anche questa era un'indicazione di Derrida – necessitano delle virgolette, a causa della loro appropriatezza mancata, a causa di una sincope semantica, di uno sfasamento: tale appropriatezza, tale *proprietà* è sempre a venire. In un testo più recente, Derrida rimarca la già notata sovrapposizione semantica tra «coltivazione», «colonia» e «cultura», scrivendo alcune righe molto esplicite:

Il «colonialismo» e la «colonizzazione» sono dunque soltanto una intensificazione della *cultura*, traumatismo su traumatismo, rincaro di violenza, foga gelosa di una colonialità essenziale, come indicano i due nomi. Una *colonialità* della cultura e senza dubbio anche dell'ospitalità, quando si condiziona e si autolimita in una legge, sia pure «cosmopolita» – come voleva il Kant della pace perpetua e del diritto universale all'ospitalità.<sup>1</sup>

Se qui si tenta di determinare più essenzialmente il significato del termine «cultura», non ci si può che soffermare ancora una volta su questo problematico nesso con la questione tutta politica del «colonialismo» e della «colonizzazione». È da prendere alla lettera la considerazione di Derrida sul carattere *traumatico* e *violento* del termine «cultura»: una rideterminazione del concetto non può che passare dalla decostruzione di quel suo si-

---

1 J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; trad. it. G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro*, Cortina, Milano 2004, p. 31.

gnificato spesso edificante e rarefatto. Una delicata georgica dell'animo, così come era stata determinata dalla tradizione ciceroniana e illuministica, si è trasformata, nell'epoca coloniale degli imperi moderni, in un «rincarico di violenza», in una «foga gelosa di una colonialità essenziale». Ogni uso del termine *cultura* non può prescindere da tale slittamento semantico, a costo non solo di decostruire le metafore botaniche inscritte in esso, ma anche di ripensare i significati e le vigenze politiche che esso porta con sé. La torsione del ragionamento verso la questione dell'ospitalità – tema fondamentale dell'ultimo Derrida – ci porterebbe troppo lontano.<sup>2</sup> Poco oltre, però, il filosofo segnala, senza farne esplicita questione, anche un uso *emancipativo* del termine *cultura*, non solo per il chiaro nesso tra cultura e politica che viene affermato, ma anche per il sospetto verso una determinazione totemica e territoriale della cultura e della lingua materna. Sotto le spoglie di questi termini, riemerge ancora una volta il nesso con la *terra*, archimetafora che non si finisce di decostruire: «E' questa la mia cultura, che mi ha insegnato i disastri a cui un'invocazione incantatoria della lingua materna conduce gli uomini. La mia cultura fu fin dall'inizio una cultura politica».<sup>3</sup> Facendone un uso espressamente traslato e paradossale, Derrida ratifica un problematico processo di *appropriazione* della cultura – l'uso dell'aggettivo possessivo che già abbiamo visto in opera nel distico di Hölderlin –, ma, al tempo stesso, *espropriandola*: la «cultura» non coincide questa volta con una vigenza territoriale di appartenenza, con un *nomos* che regola la proprietà e l'appropriatezza, ma coincide con ciò che *emancipa* da tutto ciò. La *cultura* diventa ciò che mette in guardia dai disastri politici (che sono prima di tutto «culturali») generati da ogni determinazione totemica della *lingua*, della *terra*, della *cultura*. È forse solo un ripensato nesso con la politica che può espropriare la cultura dalla *lettera* territoriale. Ma, come era già stato visto in Adorno e in Heidegger, la presa in carico della cultura da parte della politica porta spesso a degenerazioni. Derrida fa di più: propone l'idea che *prima* di questa «presa in carico» stia una precisa «politica della lingua», che il primo gesto *coloniale* sia di fatto una politica della *vigenza*, del *potere* e della *proprietà* della lingua:

2 Su questi temi, si veda almeno J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1996. Si vedano anche le pagine di C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008; Id., *Nichilismo, Tecnica, Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano 2013, pp. 151-180.

3 Ivi, p. 42.

Non posso, a questo punto, analizzare direttamente questa politica della lingua e non vorrei servirmi troppo facilmente della parola «colonialismo». Ogni cultura è originariamente coloniale. Non teniamo conto soltanto dell'etimologia per ricordarlo. Ogni cultura si istituisce con l'imposizione unilaterale di qualche «politica» della lingua. Il dominio, come è noto, comincia con il potere di nominare, di imporre e legittimare le denominazioni.<sup>4</sup>

«Politica della lingua», «colonialismo», «cultura»: tre espressioni che così allineate sembrano nominare efficacemente la deiezione *coloniale* della cultura, la torsione della cultura verso un'imposizione strategica, un dominio territoriale dispiegato attraverso un'operazione dello «spirito». E tale dominio, sembra suggerire Derrida, non ha soltanto la forma di una *Ordnung* e di una *Ortung* linguistica, non ha soltanto a che fare con una vigenza territoriale della lingua, ma anche con la *potenza* stessa della nominazione, con una politica «del nome» e «dei nomi». Si tenga presente che *Il monolinguisimo dell'altro* è un testo rielaborato dal protocollo di un intervento di Derrida in un contesto «coloniale», quindi doppiamente compromesso con una «politica della lingua» e una «politica della cultura».<sup>5</sup> Ma questo è solo un primo livello della riflessione. In verità, lo sfasamento culturale generato dalla lingua «coloniale» non è il solo motivo di pensiero messo in azione da Derrida. Tale sfasamento può colpire *ogni* lingua, anche la propria lingua madre. Abitata dai fantasmi di una espropriazione interna, la lingua madre diventa a sua volta straniera, straniera a se stessa. La *mia* lingua, la lingua che *mi* *appropria*, determinandomi nelle vigenze territoriali, culturali e antropologiche di un destino che mi decide *all'origine* e che decide *dell'origine*, diventa, ad opera di uno scollamento interno, estranea a se stessa, e si impone essa stessa come lingua straniera, come lingua di una deiezione colonica. Si prefigura quindi la possibilità che la cultura, così intesa, abbia molto a che fare con tale scollamento, con tale *spaesamento* che colpisce il più noto: la lingua madre, dimora di una *cultura* invisibile, diventa *inabitabile*. La lingua materna, che doveva custodire

4 Ivi, p. 47.

5 Derrida stesso, francese «di colonia» e francese «di lingua», non ha potuto evitare di riflettere su queste appartenenze linguistiche e territoriali, che sono *culturali* in tutti i sensi possibili. Si tratta di un testo che fa questione di una lingua riteritorializzata sulla terra deietta della *colonia* (in questo specifico caso la lingua francese sui territori dell'Algeria e del Marocco). Sulla questione della lingua, del monolinguisimo, del colonialismo e della traduzione si veda anche H. Cixous, J. Derrida, *La lingua che verrà*, trad. it. A. Mirizio, Meltemi, Roma 2008. Su questo «av-venire», si veda anche G. Dalmaso, C. Di Martino, C. Resta (a cura di), *L'Avvenire di Derrida*, Mimesis, Milano 2014.

la protezione di una proprietà «a sé», il calore del «sentirsi-a-casa», l'appropriatezza dell'*espressione* coincidente con l'*intenzione*, diventa luogo di una sincope, di uno sfasamento. Scrive infatti Derrida, con chiari accenti autobiografici:

Mi sento perso al di fuori del francese. Le altre lingue, quelle che più o meno maldestramente leggo, decifro, talvolta parlo, sono lingue che non abiterò mai. Dove «abitare» comincia a voler dire qualcosa per me. E dimorare. Non sono soltanto smarrito, abbattuto, condannato al di fuori del francese, ma ho la sensazione di onorare e di servire tutti gli idiomi, in una parola, di scrivere di «più» e al «meglio» quando accentuo la resistenza del mio francese, della «purezza» segreta del mio francese, quella di cui parlavo prima, la sua resistenza accanita alla traduzione: in tutte le lingue, ivi compreso un determinato altro francese.<sup>6</sup>

È evidente che in queste parole di Derrida ne va dell'*abitare una lingua* – come si abita una *casa*, una *patria*, una *cultura*. È importante analizzare con cura questi termini: essi ci riportano a una metaforica del «*colere*» e del «*bauen*» già analizzata. Non solo: tali termini, così intesi, rischiano di scivolare in un dominio politico che, se preso alla lettera, incoraggia visioni letteralistiche, unilaterali e – in ultima analisi – nazionalistiche della lingua e della patria. È molto significativo il fatto che Derrida usi consapevolmente un linguaggio tutto *politico* per dire questo spaesamento, lo spaesamento generato innanzitutto dalla costrizione di dover parlare lingue in cui non ci si sente a casa. «Abitare una lingua» può trasmettere la sensazione di sentirsi *a casa*, di sentirsi *presso di sé*, in un luogo proprio, appropriato, non deietto. Il «riterritorializzarsi» su altre lingue si configura invece come una vera e propria *espropriazione*, come un *bando*: si è «smarriti», si è perduta la possibilità di riconoscere i luoghi, di nominarli; si è «abbattuti», si subisce un depotenziamento del sé, un'intima *diminutio* ci espropria; si è «condannati *al di fuori*» della lingua, ovvero si è chiusi fuori dallo «spazio interno» della lingua (che è raccolta in potenza nell'intimo), ma anche *fuori* dalla vigenza *territoriale* della lingua, costretti a varcare i confini locali delle lingue – e, forse, del linguaggio stesso. Come è chiaro, si tratta degli stessi meccanismi in opera nel concetto di «cultura»: gli stessi *smarrimenti*, gli stessi *spaesamenti*. Non solo: ciò che deve essere ripensato è il concetto stesso dell'«abitare», di quella metaforica *stanziale* e *protettiva* della lingua, della cultura, della terra e dell'appropriazione, che chiedono nuove e più cogenti formulazioni. Tali formulazioni sono necessarie principalmente per due motivi. Il primo è che il nostro tempo è testi-

6 Ivi, pp. 70-72.

mone di una decomposizione forse irreversibile di questi nessi, nessi che sono, secondo la suggestione già citata di Derrida, il sostrato «culturale» di ogni successiva determinazione del «politico». Il secondo è che, abbandonata a se stessa, questa decomposizione rischia di degenerare in chiusure territoriali e nazionalistiche, che non possono che oscurare ogni determinazione emancipativa e propriamente filosofica del termine «cultura».

Che cosa significa esattamente «abitare una lingua»? Che cosa significa esattamente «abitare una cultura»? Che cosa significa «abitare una patria»? : domande che meriterebbero un'attenta decostruzione e una lunga (e forse obliqua) risposta. Si può porre innanzitutto la *problematicità* di questo abitare: tale abitare non si dispiega in senso stretto in uno spazio fisico (la lingua è *intima, interiore, invisibile*, cioè «spirituale»), ma può anche concretizzarsi nella vigenza territoriale di uno specifico dialetto umano, come *Ortung* parziale del *Geist*. Eppure, è forse proprio questa vigenza territoriale che è in crisi, e che è tutta da ripensare. Abbiamo visto come la questione della cultura sia ugualmente catturata in questo paradosso: una botanica dell'*animus*, invisibile e interiore, nomina al tempo stesso il dispiegarsi locale e territoriale di *mores* determinati e di marche identitarie. È evidente che la questione dell'«abitare» deve essere intrecciata alla questione della «cultura»: una medesima metaforica, un medesimo progetto concettuale sembra reggere entrambe le determinazioni. Ed entrambe queste determinazioni meritano di essere decostruite prima di essere ripensate: l'«abitare una lingua» pone enigmi simmetrici a quelli dell'«abitare una cultura». Derrida sembra suggerire l'idea che tale «abitare» non possa che custodire nel suo centro uno spaesamento e un'espropriazione. La *proprietà* della lingua («la mia lingua»), l'appropriatezza dei suoi *nomi* (tutti quei «nomi propri» della lingua, quei nomi singolarmente idiolettici perché intraducibili – «logos», «Tao», «Europa», «Geist»... –, quei nomi redenti dalle virgolette, perché *appropriati a sé*, coincidenti con il loro senso assoluto, guidati da un uso sempre *appropriato*) risulta scomposta e inautentica, ferita al suo centro da uno sfasamento semantico che ne mina ogni possibilità di completezza. Qualcosa di *ineffabile* e di *intraducibile* sembra dimorare al centro della «mia lingua»: «Non che io coltivi l'intraducibile. Niente è intraducibile, non appena ci si dia il tempo del dispendio o l'espansione di un discorso competente che si misuri con la potenza dell'originale. Ma l'intraducibile rimane [...] l'economia poetica dell'idioma».<sup>7</sup> La traduzione è impossibile –, ma al tempo stesso è possibile, se le lingue si mettono in cammino le une verso le altre, se il *tempo* e l'*espansione com-*

7 Ibid.

*petente del discorso* redimono i dialetti umani nello spazio ineffabile del senso assoluto.<sup>8</sup> (Non sfugga, poi, la metafora botanica qui utilizzata da Derrida: si tratta di «coltivare l'intraducibile».)

La «cultura» sembra costituirsi come un *abitare*, come il *bauen* e il *wohnen* nello spazio territorializzato di una lingua, di un *nomos*, di una *Ortung*. Sono appropriato «alla lingua» «dalla lingua», sono appropriato alla cultura dalla *cultura*. È la «mia lingua», perché *la possiedo* ed essa *mi possiede*: *abito* una cultura, perché *sono abitato* da essa, secondo una complessa dialettica dell'«interno» e dell'«esterno», del «presso di sé» e del «fuori di sé», del *proprio* e dell'*estraneo*. Tuttavia, la *vera* «cultura» – una cultura non deietta, autentica, forse piena di «spirito» – è quella che non coincide con se stessa, che abita la lingua al centro di un'originaria espropriazione. Al centro di questa espropriazione vi è l'esperienza di un'intima afasia, della dissoluzione di tutti i nomi – il cuore dionisiaco e centrale del linguaggio: ed è forse la *musica* che produce l'esperienza di una *fuga* da ogni possibile nominazione. Ma non è tutto: la «cultura» consiste anche in questa *coltivazione* dell'*intraducibile*, di ciò che mi appropria a tal punto alla mia lingua da rimanere intrappolato al suo interno, soggetto alla sua *Ordnung*. Tale intraducibilità *voluta* – questo sembra suggerire Derrida – è anche ciò che custodisce l'economia *poetica* dell'idioma. La poesia – cioè la verità della lingua, la *terra promessa* del linguaggio – sembra quel luogo *utopico* e *sempre a venire* che custodisce la possibilità di un *asintotico appropriamento* della lingua *a se stessa*, ma il prezzo di tale appropriazione è proprio l'intraducibilità. Quanto più si «coltiva» la lingua in vista della sua piena appropriazione, tanto più si coltiva tutto ciò che risulterà intraducibile: ogni parola, appropriata a sé, ha la forma di uno *schibboleth*. Il genio specifico della lingua, cioè la sua anima poetica, sembra essere proprio ciò che resiste alla traduzione. Eppure, è proprio a partire da tale nesso tra poesia e traduzione, tra idioletto totemico e unità messianica delle lingue che va pensata la pratica stessa del linguaggio. E forse è proprio a partire da queste determinazioni, che è necessario ripensare il distico hölderliniano «... *dichterisch wohnet der Mensch/auf dieser Erde...*», sottraendo alla sua interpretazione quelle superfetazioni *patrie* che si sono accumulate sulla sua *lettera*.

8 «Dal momento in cui si rinuncia a questa equivalenza economica, del resto rigorosamente impossibile, si può tradurre tutto, ma in una traduzione vaga nel senso vago della parola “traduzione”. [...] Niente è intraducibile in un certo senso, ma in un altro senso tutto è intraducibile, la traduzione è un altro nome dell'impossibile», ivi, pp. 73 e seg.



Derrida suggerisce che una determinazione non deietta della «cultura» implichi i seguenti paradossi: sono *gettato* in una lingua, in un *nomos*, in una *cultura*, e mi sento perduto fuori dei confini protettivi di tale *bordo*. La «lingua madre» sembra effondere il calore della madrepatria: la fiamma di uno spirito *appropriato* arde nell'angolo di un fuoco domestico. Tale soggiorno presso il calore materno di una lingua/terra ha la forma di un *abitare*. Il *monolingue* si sente *bandito*, *in esilio*, fuori della lingua e del linguaggio, se è costretto a parlare una lingua che non sa abitare, in cui non si sente *a casa*. Al tempo stesso però, l'espropriazione e il bando che il monolingue subisce è già in opera all'interno della «lingua madre». Chi parla consapevolmente una lingua la abita *filosoficamente*, e tale aggirarsi nelle sue invisibili strutture ha la forma di un *interrogare* la lingua. Se si interroga la lingua, ci si accorge che essa *non coincide* con se stessa: si tratta così di correggerne le imprecisioni, di calcolare i pesi semantici, di scrutarne le etimologie, di studiare la metafisica custodita nelle pieghe della sua grammatica, di smarrirsi nella storia del suo senso. Vi è quindi, nel cuore del linguaggio, nella *pratica* della lingua e del pensiero, lo spazio di uno scollamento, una «non coincidenza» della *lingua* con la *Lingua*, uno sfasamento tra *parole* e *pensiero* che è forse l'origine di ogni possibilità del pensiero. La lingua non è *appropriata*: non è appropriata a se stessa e al pensiero. Una *inappropriatezza* sembra colpire ogni lingua, se la si osserva con un occhio filosofico. Detto altrimenti, «abitare una lingua» significa *porla tra virgolette*, percepire lo sfasamento semantico in ogni suo termine, analizzare l'incurabile incongruenza di tutti i suoi nessi grammaticali. Al centro della lingua vi è l'esperienza di una originaria ineffabilità, un centro silenzioso che sembra intrattabile al linguaggio. Lo scollamento della lingua da se stessa genera una sorta di afasia che solo un infinito lavoro di traduzione può tentare di rimarginare. Ma l'inappropriatezza della lingua, la sua mancata proprietà di sé, ha origine anche nella consapevolezza dell'esistenza di *molte* lingue, e che l'esercizio della traduzione è indispensabile per abitare consapevolmente il concerto babelico di *tutte le lingue*. Tale consapevolezza è innanzitutto la consapevolezza di una parzialità, la consapevolezza del carattere *dialettale* di ogni lingua naturale. Non stupisce che in Derrida, come anche in Benjamin, la questione della traduzione sia pervasa da un *pathos* religioso e messianico: la traduzione trova il suo senso autentico nella redenzione di Babele.<sup>9</sup>

9 Su questo aspetto *messianico* della traduzione in Benjamin insiste G. Steiner, *Dopo Babele*, cit., pp. 93-95.

Ma, analizzando queste pagine, ci si accorge di un ulteriore aspetto: è la *lingua madre* che, per essere abitata consapevolmente, deve essere pensata come «lingua seconda», come lingua *impropria* e *inabitabile*. «Abitare la lingua» implica un esercizio di traduzione della lingua madre *a partire dalla lingua madre*: essa non coincide mai con se stessa. Non possiamo mai appropriarci completamente della lingua, e l'appropriazione che essa esercita su di noi non è mai completa né definitiva. La lingua madre, che – come abbiamo visto – determina l'*origine*, non è affatto «originaria»: uno sfasamento la espropria di ogni «supplemento d'origine». La lingua materna non è una «lingua di origine». È essa stessa la «lingua di arrivo» di una lingua che non si dà, la faticosa traduzione da un'archilingua inarticolabile, da un «supplemento di lingua» che sembra nominabile secondo l'espressione derridiana «*plus-de-language*»: un «più-di-lingua» che è anche un «non-più-lingua», una sovrabbondanza babelica di lingue che è anche la cancellazione di ogni lingua. La questione della «proprietà» e dell'«appropriatezza» della lingua è approfondita da Derrida nelle righe seguenti:

Il monolingue di cui parlo parla una lingua di cui è *privato*. Non è la sua, il francese. Poiché è dunque privato di *ogni* lingua, e non ha più altra possibilità a cui ricorrere – né l'arabo, né il berbero, né l'ebraico, né alcuna delle lingue che degli antenati avrebbero parlato –, tanto che questo monolingue è in qualche modo *afasico* (forse scrive proprio perché è afasico), egli è gettato nella traduzione assoluta, in una traduzione senza polo di riferimento, senza lingua originaria, senza lingua di partenza. Non ci sono per lui che lingue d'arrivo, se vuoi, ma lingue che, singolare avventura, non arrivano a un punto d'arrivo, dal momento che non sanno più da dove partono, *a partire* da cosa esse parlano, e qual è il senso del loro tragitto.<sup>10</sup>

Il parlante consapevole, colui che abita la lingua *filosoficamente* e *poeticamente*, è «privato» di *ogni* lingua: all'origine del dire vi è un'esperienza di *afasia*. Non essendoci per lui che «lingue di arrivo», la «lingua d'origine», la lingua pienamente appropriata a sé, la lingua in cui tutti i termini sono redenti dalle virgolette, non si dà mai (o quantomeno si tratta di una lingua misteriosa e congetturale, di un testo originario che non si dà, ricostruibile a fatica dalla dispersione di traduzioni contraddittorie<sup>11</sup>).

10 Ivi, pp. 82 e seg. [corsivi di Derrida]

11 Non è neppure detto che questa «lingua d'origine» abbia la *forma* di una lingua: è stata evocata la possibilità che qui si tratti della *musica*, o che quantomeno nella lingua d'origine *ne vada* del problema della musica – e della sua possibile *traduzione*. Il problema della *linguisticità* della musica e della *musicalità* della lingua

## 2. Lingue coloniche

Ma allora che cos'è la *cultura*? Che cos'è una cultura *appropriata*, re-  
 detta dalle virgolette e portata nel dominio più saldo del concetto filoso-  
 fico? E come funziona un uso *appropriato* e *non deietto* del termine *cul-  
 tura*? Una definizione efficace è quella suggerita da Derrida: la cultura  
 potrebbe essere lo spazio della *traduzione assoluta*, l'elemento quintes-  
 senziale del significato, lo spazio libero attraversato dalle «lingue» e dal-  
 le «culture», e nella cui apertura si gioca l'infinita partita del Senso. L'e-  
 spressione «traduzione assoluta» va presa alla lettera, secondo ciò che  
 Derrida indica nel passo citato: nondimeno, si tratta di un'espressione pa-  
 radossale, perché slega il termine «traduzione» dalla tecnica relazionale (e  
 in questo senso *ab-soluta*) di un rapporto a due («lingua di partenza» e  
 «lingua di arrivo», «lingua di origine» e «lingua di approdo», «testo origi-  
 nale» e «traduzione»...), e spalanca uno spazio redento da ogni bipolarità,  
 da ogni traiettoria determinata. La *cultura* non è solo il nome di una *unità  
 spirituale*, secondo le già note determinazioni del *Geist*, ma è anche un al-  
 tro nome per l'*assoluto*. La cultura coincide forse con questa «assolutezza»  
*spirituale* della traduzione. Derrida evoca inoltre il desiderio di ricon-  
 giungersi a questa *archilingua*, a questa «più di lingua» che non si dà. Nel  
 parlante consapevole non può che nascere questo desiderio di congiunger-  
 si a tale lingua *anteriore*: esso «sorge, o addirittura si erige come deside-  
 rio di ricostruire, di restaurare, ma in verità di inventare una *prima lingua*  
 che sarebbe piuttosto una *anteprima lingua* [*avant-première langue*] de-  
 stinata a tradurre questa memoria». <sup>12</sup> Non si ignorino le risonanze *musica-  
 li* di questa espressione: tale lingua sta «prima della lingua», sta prima del-  
 la *prima* della lingua; è una sorta di *prova generale* della lingua, di  
 negoziazione concertata della lingua, in vista di un'esecuzione definitiva,  
 per una *prima* che viene posposta *sine die*. Ma tale *anteprima lingua* è sol-  
 tanto una lingua congetturale, una densità di senso che precede ogni lin-  
 gua e ogni possibilità del dire:

Inventata per la genealogia di ciò che non è accaduto e il cui evento è stato  
 assente, non lasciando che tracce negative di sé in ciò che fa la storia, questa  
 anteprima lingua non esiste. Non è una prefazione, un «foreword», una lingua  
 d'origine andata perduta. Non può che essere una lingua d'arrivo o piuttosto

---

forse deve essere pensato a partire da questo problema, che potremmo definire  
 della «traduzione originaria».

12 Ivi, p. 83. [corsivi di Derrida]

d'avvenire, una frase promessa, una lingua dell'altro, ancora, ma tutt'altro che la lingua dell'altro come lingua del padrone o del colono.<sup>13</sup>

«Lingua del colono», «lingua della colonia», «lingua della cultura»: termini che sono originariamente raccolti secondo una parentela non solo etimologica. Ma la possibilità di una redenzione della «cultura» dalle determinazioni *coloniche* e *coloniali* non è fondata soltanto sull'evocato messianismo della traduzione, ma anche sul messianismo di una lingua *a venire*, una lingua *ulteriore* e dell'*altrove*, sottratta a ogni località territoriale e a ogni *Ortung* totemica. «Parlare una lingua» significa sin dall'inizio prendere parola nello spazio della traduzione assoluta. È anche a questo che si riferisce Derrida, quando scrive che

certamente, si possono parlare molte lingue. Ci sono soggetti competenti in più di una lingua. Alcuni anche scrivono in molte lingue allo stesso tempo (protesi, innesti, traduzione, trasposizione). Ma non lo fanno sempre in vista dell'idioma assoluto? e nella promessa di una lingua ancora inaudita? di un solo poema ieri ancora non udibile?<sup>14</sup>

È chiaro che questo «idioma assoluto» sarebbe la *lingua propria* della «traduzione assoluta», una lingua *perfettamente appropriata a sé*, e forse una lingua perfettamente appropriata alla *traduzione*, capace di redimere non solo l'ipoteca delle virgolette ma anche di articolare l'ineffabile, di vincere l'*afasia* che ogni parlante consapevole custodisce in segreto. La *cultura* è la *lingua propria* della traduzione, ma tale lingua è un'«anteprima lingua»: nessuna lingua potrà costituirsi come *archilingua*, perché tale archilingua non ha che la forma di una *promessa*. Il concerto delle lingue storiche non è che una prova generale di una *prima* che non si dà. Tale lingua non avrà la forma di un metalinguaggio, ma incarna certamente il destino di redimere ogni determinazione *coloniale* delle *lingue* e delle *culture*:

Questo monolinguisimo dell'altro ha certo il volto e i tratti minacciosi dell'egemonia coloniale. Ma ciò che in esso resta insuperabile, a prescindere dalla necessità o dalla legittimità di tutte le emancipazioni, è semplicemente il «c'è della lingua», un «c'è della lingua che non esiste», e cioè che non c'è un metalinguaggio e che sempre una lingua sarà chiamata a parlare della lingua – perché quest'ultima non esiste. Non esiste ormai, non esiste ancora mai.<sup>15</sup>

13 Ivi, p. seg.

14 Ivi, p. 89.

15 Ivi, pp. 91 e seg.

«La lingua non esiste»: si tratta di un'espressione paradossale, ma che a uno sguardo attento rivela alte possibilità di senso. La lingua *non c'è*, secondo una determinazione ontologica di pura presenza, non si dà come una totalità ben costruita e numerabile, non si dà in un indice, in un elenco completo dei suoi nessi, non si dà in una norma e in un nome definitivo:

Come tenere questo conto o questo *logos*? Benché mi sia spesso servito dell'espressione «la lingua data» per parlare di una monolingua disponibile, per esempio il francese, non c'è lingua data, o piuttosto, c'è della lingua, c'è donazione di lingua (*es gibt die Sprache*), ma una lingua non c'è. Non è data. Non esiste.<sup>16</sup>

Vi è *lingua*, vi è *donazione* di lingua, vi è una sorta di *prassi concertata* del parlare, secondo certi nomi e certi nessi; vi è l'uso ricorsivo e variato di termini e articolazioni, ma la lingua non è – in senso stretto – *data*. Forse *non esiste*, non esiste in questa *datità* definitiva. Ma, lo ricordiamo ancora, è sullo sfondo della traduzione che vanno pensati questi paradossi. Non solo le lingue vanno pensate nel grande contesto della *traduzione assoluta*, ma le rispettive lingue – in virtù della loro mancanza di proprietà e di appropriatezza – sono fratte al loro interno, e solo attraverso un infinito tentativo di restauro traduttivo possono aspirare ad una pienezza di senso. Tale nesso tra la traduzione e la «sparizione» della lingua nel processo traduttivo assoluto è ben chiarito da Derrida in queste frasi:

Si tratta già qui di un fenomeno singolare di traduzione. Traduzione da una lingua che non esiste ancora, e che non sarà mai esistita, in una lingua data all'arrivo. Questa traduzione si traduce in una traduzione interna (franco-francese) che gioca sulla non-identità a sé di ogni lingua. [...] Una lingua non esiste. Al presente. Né la lingua. Né l'idioma né il dialetto. Del resto, è per questo che non si possono mai contare queste cose, e se [...] non si ha mai che una lingua, questo monolinguisimo non fa uno con se stesso.<sup>17</sup>

Qui viene fatta questione di una traduzione da una lingua *che non esiste ancora* (e forse non esisterà mai, in virtù del fatto che il processo di appropriazione a sé della lingua è infinito, e che questa densità nebulosa anteriore a ogni espressione non è articolabile) verso una lingua *data all'arrivo* (ma tale *datità* della lingua di arrivo è inconsistente: non vi è lingua *data*). Si tratta di una traduzione *interna*, una traduzione che traduce incessante-

16 Ivi, p. 89.

17 Ivi, p. 87.

mente se stessa, perché opera nello sfasamento di ogni lingua rispetto a se stessa. Tale traduzione interna, lo abbiamo visto, tenta la redenzione finale delle virgolette, ritenta sempre da capo di realizzare l'appropriamento a sé di ogni lingua, di coincidere con la propria *appropriatezza*. Lo scollamento della lingua da se stessa è segno della frattura d'identità della lingua, di un suo mai possedersi appieno: nessun *pleroma* del *logos*. Vi è sempre e soltanto *una sola* lingua – questo è il «monolinguismo» di cui Derrida parla nel suo saggio – : ma se tale lingua non è *appropriata* e, in un senso lato, *non esiste*, essa perde ogni diritto di rivendicare una pienezza, una adesione senza interstizi al senso e all'espressione. Prima di ripensare questo paradigma linguistico, e tentare di trascriverlo nel paradigma della cultura, è utile citare un lungo passo di Derrida (la sintassi del passo non consente censure), che pone in luce ancora una volta la cartografia sottesa a ogni determinazione territoriale delle lingue. Si chiarisce qui che la traduzione assoluta è ciò che mette in crisi ogni determinazione geopolitica e geofilosofica troppo angusta, e che il modo filosoficamente appropriato di pensare la cultura è quello di pensarla proprio in direzione della traduzione assoluta. Nel trasgredire le frontiere territoriali delle lingue, i poeti e i traduttori servono un compito *culturale* e *politico*: le localizzazioni patrie delle culture e delle lingue, guardate dopo la decostruzione della metaforica della *coltivazione* e della *vigenza territoriale*, vengono qui trascritte in una più alta dimensione di senso. La cultura come spazio utopico della traduzione assoluta ha in questo passo di Derrida una sua prima e possibile formulazione:

Come si può dire e come si può sapere, con una certezza che si confonde con se stessi, che mai si abiterà la lingua dell'altro, l'altra lingua, mentre è la sola lingua che si parla, e che si parla nell'ostinazione monolingue, in modo gelosamente e severamente idiomático, senza tuttavia essere mai presso di sé? E che la sorveglianza gelosa che si attua nei confronti della propria lingua, proprio mentre si denunciano le politiche nazionalistiche dell'idioma (io faccio l'una e l'altra cosa), spinge a moltiplicare gli *shibboleth* come altrettante sfide alle traduzioni, altrettante imposte prelevate alla frontiera delle lingue, altrettante alleanze che spettano agli ambasciatori dell'idioma, altrettante invenzioni richieste ai traduttori: inventa dunque nella *tua* lingua se puoi o vuoi comprendere la mia, inventa se puoi o vuoi farla comprendere, la mia lingua, come la tua, mentre l'evento della sua prosodia non ha luogo che una sola volta presso di lei, mentre proprio il suo «presso di lei» porta scompiglio nei coabitanti, nei concittadini e nei compatrioti? Compatrioti di tutti i paesi, poeti-traduttori, rivoltatevi contro il patriottismo!<sup>18</sup>

---

18 Ivi, pp. 75-77.

La questione centrale degli *schibboleth* sarà trattata nel prossimo capitolo, attraverso la testimonianza di Paul Celan. Qui ci si trattiene soprattutto al paradosso fondamentale della *cultura* e della *lingua* così come sono state intese fino a questo punto: da una parte si è consegnati a una lingua di *origine*, a una lingua *patria*, a una lingua che *mi* decide «in origine» e che *decide* della mia origine, si è gettati in essa nella vigenza della sua limitatezza territoriale; dall'altra parte la parzialità linguistica cui sono ascritto è già da sempre guardata sullo sfondo della totalità linguistica, sullo sfondo di quella che Derrida ha definito la «traduzione assoluta». L'azione che viene esercitata sulla lingua è quindi sempre presa tra questi due estremi: il parlante *poetico* e *filosofico* è molto sollecitato nella sua «ostinazione monolingue», è «gelosamente e severamente idiomático», sorveglia «gelosamente» la lingua cui è affidato; al tempo stesso però, quanto più traduce i nomi *comuni* della lingua in nomi *propri*, quanto più moltiplica gli *schibboleth*, tanto rende intraducibile la propria lingua, – tanto più essa è *appropriata*, tanto più essa è appropriata allo spazio della *traduzione assoluta*. L'atto del parlare poetico e filosofico costituisce una sorta di aggravamento dell'idioletto in vista della traduzione assoluta. È evidente che l'appropriazione linguistica nel grande gioco della traduzione<sup>19</sup> sottende specifiche geofilosofie e mappature culturali, redente dai loro termini territoriali: essa va guardata sullo sfondo della totalità della terra. Si può quindi dire che lo spazio della traduzione assoluta è la terra redenta dalle segnature coloniali della cultura. È tutto da ripensare il senso di quei versi di *Brot und Wein* che hanno suscitato fin qui così discordanti letture. Il «supplemento di origine» della *patria* e della *lingua tedesca*, l'appropriazione della colonia da parte della terra patria, la postulata intraducibilità del *Geist* vanno ripensate nel più grande contesto della traduzione assoluta. Non è un caso che lo stesso Derrida chiuda il suo ragionamento evocando specifiche figure del genio tedesco e la loro problematica contesa con Babele:

Puoi tradurre una tale necessità in tante maniere, in più di una lingua, per esempio nell'idioma di Novalis o di Heidegger, quando dicono, ciascuno a suo modo, il Monologo di una parola che parla sempre di se stessa. Heidegger ha dichiarato esplicitamente l'assenza di ogni metalinguaggio. [...] Lo si può tradurre anche nell'idioma di Celan, di questo poeta-traduttore che, scrivendo nella lingua dell'altro e dell'olocausto, iscrivendo Babele nel corpo stesso di ogni

19 A p. 95, ivi, Derrida parla esplicitamente del «*miracolo della traduzione*» [corsivo mio].

poema, rivendicò tuttavia espressamente, firmò e sigillò il monolinguisimo poetico della sua opera.<sup>20</sup>

Un uso dogmatico del termine «cultura» non è altro che il correlato di una lingua che si attribuisca un supplemento di originarietà, una lingua che contrabbandi la sua appropriatezza abusiva, una sua pienezza senza interstizi, o un postulato monopolio del senso. Ma la *cultura*, la *lingua*, la *patria* sono originariamente iscritte in una medesima costellazione filosofica (e politica): si può ben dire che la «patria» è il territorio in cui vige una lingua abusivamente considerata «piena», e dove vige una «cultura» considerata come appropriazione totemica di tutti i *nomoi* e di tutti i significati. Evocando Babele e l'Olocausto, Derrida non fa altro che determinare tali «nomi propri» come figure della *catastrofe* della patria, come figure della catastrofe di *lingue* e di *terre* abusivamente «appropriate». È semplice fare il passo successivo: una cultura finalmente redenta dalle sue interne determinazioni «coloniche» coincide con quello spazio utopico in cui si parla una lingua redenta dai suoi caratteri territoriali. Tale lingua, come abbiamo visto, è la lingua della traduzione assoluta: tale lingua, in ultima analisi, *coincide* con la traduzione assoluta. E così, la cultura *appropriata*, la cultura filosoficamente redenta da se stessa, può essere definita come *cultura assoluta*, come quel puro spazio di senso in cui si parla una lingua che non si dà (ma che tutte le sottende), quella terra che non è spartita da nessun *nomos*, perché coincide con la «terra totale», con la terra inoggettivabile e «assoluta»: quella terra che non si dà in nessun luogo, perché redenta da ogni *spartizione*, da ogni *Ordnung*, da ogni «cultura».

---

20 Ivi, p. 92.



### XIII. ZAPPETTARE

#### 1. *Parole d'ordine*

Si può dire che il nesso tra l'opera di Derrida e i versi di Paul Celan sia raccolto in due figure bibliche essenziali, dal fortissimo significato simbolico: la torre di Babele e lo *schibboleth*.<sup>1</sup> Nei passi di Derrida precedentemente citati, la figura di Celan era stata evocata nella relazione del poeta rumeno con la questione della molteplicità delle lingue e dello statuto a un tempo *monolingustico* e *babelico* della sua lingua poetica. Veniva là evocata la figura del poeta-traduttore, che «scrivendo nella lingua dell'altro e dell'olocausto, iscrivendo Babele nel corpo stesso di ogni poema, rivendicò tuttavia espressamente, firmò e sigillò il monolinguisimo poetico della sua opera».<sup>2</sup> L'immagine di Babele sembra dominare il percorso linguistico di Celan secondo molteplici forme: si accennava alla virtuosistica capacità traduttiva del poeta poliglotta; ma di certo ci si riferiva anche all'esplicita iscrizione del termine «*Babel*» nei suoi versi. Ci si riferisce inoltre – questione sulla quale Derrida ha riflettuto lungamente – al fatto che l'opera di Celan, se da una parte è ostinatamente monolingue, monumento indiscusso alla lingua tedesca nel momento più buio della sua storia, dall'altra parte essa registra termini di diversa provenienza linguistica, componendo così un mosaico babelico che sfida la possibilità della traduzione. Ma in un senso più generale, inscrivendo queste riflessioni in una più generale concettualizzazione della *cultura*, Derrida tira di nuovo i fili del ragionamento che qui viene intramato e, nel contesto delle sue riflessioni sull'architettura, pone in relazione la questione di Babele con la questione dei *nomi*, delle *lingue*, delle *terre* e della *cultura*:

---

1 Si preferisce mantenere la grafia «*schibboleth*», per simmetria con l'uso di Derrida e di Celan.

2 Ibid.

La torre di Babele non m'interessa certamente qui per il suo valore architettonico, la sua verticalità, la dismisura dell'uomo, ma per la storia dei nomi e dei nomi propri che vi si svolge. Secondo il racconto della *Genesi*, è per farsi un nome che i discendenti di Noè hanno tentato di erigere la torre di Babele, e Dio è intervenuto a interrompere il loro progetto. Volendo farsi un nome, essi volevano imporre all'universo il loro idioma, imporre una lingua universale che fosse innanzitutto la loro, cioè fare un'opera di colonizzazione o di cultura (la colonizzazione e la cultura sono la stessa cosa).<sup>3</sup>

Quando si usa il termine *cultura* non si può rinunciare a riflettere su questo plesso problematico: *la cultura e la colonizzazione sono la stessa cosa*. Secondo Derrida, il mito di Babele va iscritto nel tentativo dei discendenti di Noè di *appropriarsi* della lingua, di innalzarla, nella figura della torre, a un'assoluta universalità, esercitando quella «politica coloniale della lingua» che il filosofo francese aveva già evocato in *Monolinguisimo dell'altro*. Vi è operazione di etta della cultura, laddove si vuole imporre all'universo il proprio idioma, innalzandolo a una astratta universalità. Nelle pagine precedenti, si è tentato di mostrare come questo *xynòn*, questo *logos* comune, questa nozione *appropriata* di cultura, non può in alcun modo avere la forma di una unilaterale assolutizzazione di un idioma *locale*: il tentativo di pensare *attraverso* la molteplicità delle lingue deve passare attraverso l'enigma della traduzione assoluta. È solo problematizzando quello spazio translinguistico che qui si tenta di chiamare «cultura», che i *logoi* possono pensarsi come provenienze locali in cammino verso un'unità promessa. La ricerca della totalità, il nome proprio del *Geist* che *anima* e *unifica*, l'arcipelago che aggioga la dispersione delle terre, dei *nomoi* e delle lingue, sono figure della cultura che non possono che partire dal dato della molteplicità delle lingue, delle loro migrazioni, dei loro transiti, delle loro reciproche e interne traduzioni.

Alcuni versi di Celan stringono in un mirabile nodo il tema della terra, della proprietà, della migrazione e di Babele:

*Und es steigt eine Erde herauf, die unsre,  
diese.  
Und wir schicken  
keinen der Unsren hinunter  
zu dir,  
Babel.*

3 Id., *Adesso l'architettura*, cit., p. 114. Cfr. J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., pag. 96, dove riappare, non a caso, il tema della torre di Babele nel rapporto *coloniale e culturale* delle lingue e della traduzione.

E si leva alta una terra, la nostra,  
 questa.  
 E noi non mandiamo  
 Nessuno dei nostri, giù  
 Da te,  
 Babel'.<sup>4</sup>

Sono gli stessi versi che Derrida commenta nel suo testo dedicato al poeta: «Multiplicité et migration des langues, certes, et dans la langue même. Babel, nommé dans *Hinausgekrönt* [...], c'est aussi son dernier mot: l'adresse et l'envoi».<sup>5</sup> Si staglia e si innalza (forse come una torre) una terra, una *Erde*, la quale è la *nostra*, è una terra *appropriata*. Ma non c'è nessuna altra terra che *questa*, «*diese*»: a quale terra ci si riferisce? A una terra *appropriata*, a un *luogo*, a una *lingua*, o a un *popolo*? A una terra promessa? C'è una terra che non sia in qualche modo *promessa* agli esseri umani? Tale nesso tra la *lingua* e la *terra*, questo problema essenzialmente *culturale*, non può muovere che dalla «molteplicità e dalla migrazione delle lingue», dalle sue traduzioni e dalle sue dislocazioni territoriali, dalla molteplicità e migrazione *dentro* la lingua stessa. E tale localizzazione, tale nesso tra *lingua* e *terra* si disloca, emigra, mappa la *Erde* secondo *nomoi* e geofilosofie a venire: «Multiplicité et migration des langues, certes, et dans la langue. Ton pays, dit-il, émigre partout, comme la langue. Le pays même émigre et transport ses frontières. Il se déplace».<sup>6</sup> Con insistenza anaforica, Derrida sottolinea ancora la questione della molteplicità all'*interno* della lingua, o forse la sua *eterogeneità*, termine da prendere nella sua più esatta accezione etimologica:

Multiplicité dans la langue, hétérogénéité plutôt. Il convient de préciser que l'intraductibilité ne tient pas seulement au passage difficile, à l'aporie ou à l'impasse qui isolerait une langue poétique d'une autre. Babel, c'est aussi ce *pas impossible*, et sans transaction à venir, qui tient à la multiplicité des langues dans l'unicité de l'inscription poétique.<sup>7</sup>

4 P. Celan, «Incoronato fuori», in Id., *Poesie*, a c. di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, p. 464-467. Si rimanda alle note del curatore per gli impliciti riferimenti del testo a O. Mandelstaem e a I. Babel'.

5 J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986, p. 52. Si è deciso di usare qui il testo originale francese, in modo da non appesantire la lettura con l'inevitabile rinegoziazione traduttiva di molti termini chiave.

6 Ibid.

7 Ivi, p. 54.

Babele funziona come nome proprio della molteplicità delle lingue e, forse, come nome proprio dell'*eterogeneità* di ogni lingua. Ratificando l'atto di nascita della molteplicità delle lingue, Babele ratifica anche l'inizio del destino *traduttivo* delle lingue.<sup>8</sup> «Babele» è anche il nome della punizione inflitta a coloro che volevano imporre alla *loro* lingua un abusivo carattere universale. Ma, come si è già visto, la traduzione è a un tempo necessaria e impossibile; *possibile* e, al tempo stesso, *impossibile*. Babele – nome proprio, termine intraducibile e al tempo stesso dotato di una ipotetica traducibilità («Babele» significa «confusione») – iscrive nel suo stesso nome proprio la necessità e l'intraducibilità delle lingue. Abbiamo visto come il linguaggio si traduca incessantemente per *appropriarsi*, per trasformare i nomi dispersi in *nomi propri*, e che il processo di *appropriazione a sé* finisca per «coltivare l'intraducibile». L'antinomia della *traduzione* e della *cultura* non consiste altro che in questo: per appropriarsi a sé, la lingua finisce per trasformare il nome comune in *schibboleth* (è chiaro che tanto un nome è *appropriato*, tanto è *intraducibile*). La lingua poetica, questo sembra suggerire Derrida, è il luogo ideale, dove la lingua si appropria, dove è messa in opera quella traduzione interna che rende *propri* e *intraducibili* i nomi delle lingue: in questo senso, si può ben dire che la poesia è la terra promessa del linguaggio. Ma Babele *impone* la traduzione delle poesie, *esige* la trasgressione delle frontiere territoriali e linguistiche: lo Spirito *unifica*, il Senso non si dà nella *confusione*. Così, le poesie trasgrediscono i confini delle lingue e delle terre, trascendono i *nomoi* delle loro localizzazioni, ripensano, nel quadro della traduzione assoluta, la loro vigenza territoriale: solo così possiamo dire che la poesia è il luogo utopico di un ripensato nesso tra la lingua e la terra. L'intraducibilità della poesia – così prosegue Derrida – non consiste tanto nella ratifica dell'impossibile (o problematico) trasferimento linguistico di «passi difficili»: Babele nomina anche l'impossibilità di tradurre una lingua poetica che nasca *plurilingue*, *eterogenea*, che trascenda sin dall'inizio ogni monolinguisimo (si ricordi che tutte le lingue sono *plurilingue*, che trasgrediscono da sempre la loro presunta omogeneità, infrangono da sempre il loro *nome nazionale*). La

8 Si veda quanto scrive J. Derrida in *Oggi l'Europa*, cit., pp. 14-15: «La monogenealogia sarebbe una mistificazione nella storia della cultura. L'Europa di ieri, di domani o di oggi, sarebbe un esempio di questa legge? Un esempio tra gli altri? O invece la sua possibilità esemplare? Si è più fedeli all'eredità di una cultura coltivando la differenza-a-sé (*con sé*) che costituisce l'identità, oppure attendendosi all'identità in cui questa differenza si tiene raccolta? Questo interrogativo può propagare gli effetti più inquietanti su tutti i discorsi e su tutte le politiche dell'identità culturale».

questione specifica dello *schibboleth* non è lontana, ma qui Derrida pensa soprattutto al mosaico babelico che apre la poesia *In eins*:

*Dreizehnter Feber. Im Herzmund  
erwachtes Schibboleth. Mit dir,  
Peuple  
De Paris. No pasarán.*

Tredici febbraio. Schibboleth  
Che si ridesta nella bocca del cuore. Con te,  
Peuple  
de Paris. *No pasarán.*<sup>9</sup>

Quale può essere il *luogo proprio* di tali versi? Qual è la terra su cui vige la loro lingua? Derrida prosegue il ragionamento e sigilla il nesso tra la molteplicità babelica delle lingue e il problema della loro esistenza frontaliera, ovvero il problema geofilosofico delle loro rispettive vigenze territoriali:

Multiplicité et migration des langues, certes, et dans la langue même, Babel dans *une seule* langue. *Schibboleth* marque la multiplicité dans la langue, la différence insignifiante comme condition du sens. Mais du même coup, l'insignifiance de la langue, du corps proprement linguistique: il ne peut prendre sens que depuis le *lieu*. Par lieu, j'entends aussi bien le rapport à une frontière, le pays, la maison, le seuil, que tout site, toute *situation* en général depuis laquelle, pratiquement, pragmatiquement, les alliances se nouent, les contrats, les codes et les conventions s'établissent qui donnent sens à l'insignifiant, instituent des mots de passe.<sup>10</sup>

Babele è inscritta in ogni lingua: tutte le lingue funzionano come dialetti nello spazio della traduzione assoluta. Nei versi di Celan commentati da Derrida, il termine *schibboleth* marca la molteplicità all'interno della lingua, la *differenza* (da intendersi in un senso derridiano fortissimo) della lingua da se stessa, il differire delle pronunce come implicite localizzazioni. Ed è tale luogo della lingua a conferire al problema della cultura tutta la sua urgenza filosofica: che cos'è questo *luogo* della lingua? Ci si è già chiesti: che cosa significa «*abitare* una lingua?». È evidente che i termini «frontiera», «paese», «casa», «soglia», «sito», «luogo», «situazione», non sono altro che ulteriori nomi dei solchi culturali e architettonici evocati da Heidegger, da Schmitt e dallo stesso Derrida. I termini di «*Heimat*», «*Kolonie*», «*Erde*» nei versi di Hölderlin non sono altro che ulteriori declinazioni di

9 P. Celan, «Unificando», in Id., *Poesie*, cit., p. 462-463.

10 J. Derrida, *Schibboleth*, cit., p. 54.

quelle problematiche normazioni culturali che qui si tenta di analizzare. Derrida prosegue: è chiaro che – come nel caso dello *schibboleth* – le parole sembrano prese in alleanze di significazione, nella rete di impliciti contratti e negoziazioni, che conferiscono all’insignificante variazione fonetica di una sillaba il valore di *parola d’ordine*. L’*Ortung* della lingua sulla terra incide subito sulla questione dell’*Ordnung* della parola. Lo *schibboleth* diventa quindi ben più di una parola *babelica* nel tessuto della lingua: esso trasgredisce anche il suo stesso significato, istituendosi come parola d’ordine, in forza di un difetto di pronuncia. «*Schibboleth*» nomina anche il destino della parola *appropriata*, della parola *intraducibile* perché *insostituibile* (si può forse dire che «*schibboleth*» è il nome di una parola che si fa «radicale», in tutti i sensi *culturali* che tale metafora contiene). Derrida è attento a segnalare quanto la questione della traduzione e la questione dello *schibboleth* siano originariamente intrecciate: entrambi sono nomi di Babele. Derrida nota quell’antinomia della traduzione, in forza della quale da una parte l’atto e la pratica della traduzione denunciano ogni politica nazionalistica della lingua, dall’altra l’interno processo traduttivo della lingua che tenta di *appropriarsi a sé* (muovendosi verso la *terra promessa* di un *Senso appropriato*) finisce per moltiplicare gli *schibboleth*. Quanto più le parole della lingua sono (o sembrano) *appropriate*, tanto più si trasformano in *schibboleth*, in moduli intraducibili che sfidano ogni tentativo di trasgressione linguistica (Derrida parlava di «imposte prelevate alla frontiera delle lingue», di «alleanze che spettano agli ambasciatori dell’idioma», di «invenzioni richieste ai traduttori»<sup>11</sup>). Una lingua finalmente appropriata (si potrà mai dare tale lingua?) è una lingua che ha subito il contagio dello *schibboleth*: lo *schibboleth* contagia tutta la lingua, rendendola ulteriormente e definitivamente intraducibile.

Dopo aver citato ancora una volta l’inizio di *In eins*, Derrida commenta: «Comme le titre, comme la date, l’*incipit* se lit en allemand. Mais dès le deuxième vers, une deuxième langue, un mot apparemment hébraïque pousse dans la “bouche du cœur”: *schibboleth*».<sup>12</sup>

*Dreizehnter Feber. Im Herzmund  
erwachtes Schibboleth.*

Tredici febbraio. Schibboleth  
che si ridesta nella bocca del cuore.<sup>13</sup>

11 Vedi *supra*.

12 Ivi, p. 44.

13 P. Celan, *cit.*, *ibid.*

Derrida precisa il senso della parola *schibboleth*, parola nella quale ne va del senso della parola in generale, dello strano divorzio tra senso e significato, e del significato stesso della *différence*:

*Schibboleth*, ce mot que j'appelle hébraïque [...], est traversé par une multiplicité de sens: fleuve, rivière, épi de blé, ramille d'olivier. Mais au-delà de ces sens, il a pris la valeur d'un mot de passe. [...] Le mot importait moins pour son sens que par la manière dont il était prononcé. Le rapport au sens ou à la chose se trouvait suspendu, neutralisé, mis entre parenthèse.<sup>14</sup>

La storia è nota, è raccontata in Giudici 12, 1-6: gli Efraimiti sono conosciuti per la loro incapacità di pronunciare correttamente lo «schi» di *schibboleth*, che diventa per loro un nome impronunciabile. Essi dicono «*sibboleth*», e su questa frontiera invisibile tra «schi» e «si», si svelano alle sentinelle, a rischio della vita.<sup>15</sup> Derrida prosegue e insiste sul carattere differenziale e insignificante dello *schibboleth*, e sullo slittamento dal puro significato a un più generale senso di *parola d'ordine*:

Un *schibboleth*, le mot *schibboleth*, si s'en est un, nomme, dans la plus grande extension de sa généralité ou de son usage, toute marque insignifiante, arbitraire, par exemple la différence phonématique entre *shi* e *si* quand elle devient discriminante, décisive et coupante. Cette différence n'a aucun sens par elle-même, mais elle devient ce qu'il faut savoir reconnaître et surtout marquer pour *faire le pas*, pour passer la frontière d'un lieu ou le seuil d'un poème, se voir accorder un droit d'asile ou l'habitation légitime d'une langue.<sup>16</sup>

La differenza fonematica tra *schibboleth* e *sibboleth* è di per sé insignificante, tuttavia essa diventa decisiva nell'economia di una geofilosofia che faccia questione del problema *culturale* dell'insistenza delle lingue sulla terra. Parola nel cui senso ne va del *luogo*, della *cultura* e della loro *trasgressione*, *schibboleth* problematizza la questione stessa dell'abitare (dell'«abitare un luogo» come fosse una *lingua*, e dell'«abitare una lingua» come fosse un *luogo*: e ciò che viene chiamata «*Heimat*» non è il luogo di questo problematico abitare?). È Derrida stesso a proseguire il ragionamento, soffermandosi sulla questione di tale *abitare*:

Et pour habiter une langue, il faut déjà disposer du *schibboleth*: non pas seulement comprendre le sens du mot, non pas seulement *savoir* ce sens ou *savoir*

14 J. Derrida, *cit.*, *ibid.*

15 Cfr. *ivi*, p. 45.

16 *Ivi*, p. 50 e seg.

comment il *faudrait* prononcer un mot (la différence de *h*, ou *ch*, entre *shi* et *si*: cela, les Ephraïmites le savaient) mais *pouvoir* dire comme il faut, comme il faut pouvoir dire. Il ne suffit pas de savoir la différence, il faut la pouvoir, il faut pouvoir la faire, ou savoir la faire – et faire veut dire ici *marquer*.<sup>17</sup>

È piuttosto interessante il legame istituito da Derrida tra l'«abitare una lingua» e l'uso dello *schibboleth*. Seguendo il ragionamento, sembra che sia il dispositivo stesso dello *schibboleth* a fondare il legame tra lo spazio abitativo della lingua e lo spazio abitativo della terra. Abitare una lingua non significa solo comprendere il significato delle parole (*fiume, ramo...*); non significa solo comprendere il senso delle parole (o il senso dell'*uso* delle parole); e non significa solo poter pronunciare le parole *comme il faut*; significa innanzitutto saper marcare la differenza, abitare lo scarto fonologico (e filosofico) che trasforma le parole in parole d'ordine. Ma si noti nondimeno che «marca» significa sia «contrassegno» sia «landa»: *schibboleth* sembra essere la *marca* che contrassegna la «marca», ovvero il nome proprio del luogo, la vigenza locale della lingua, il tracciato delle sue frontiere fonematiche. Ma nel successivo passo di Derrida appare anche il termine *cultura* – nella sua declinazione problematica di appartenenza comunitaria locale –, termine che si iscrive immediatamente nel percorso che qui si tenta:

Dans le mot, la différence entre *shi* et *si* n'a aucun sens. Mais c'est la marque chiffré qu'il faut *pouvoir partager* avec l'autre, et ce pouvoir différentiel doit être inscrit en soi, disons dans son corps propre autant que dans le corps de sa propre langue, l'un à la mesure de l'autre. Cette inscription de la différence dans le corps (par exemple l'aptitude phonatoire à prononcer ceci ou cela) n'est toutefois pas naturelle, elle n'a rien d'une faculté organique innée. Son origine suppose elle-même l'appartenance à une communauté culturelle et linguistique, à un milieu d'apprentissage, une alliance en somme.<sup>18</sup>

Meriterebbe una lunga riflessione questa idea di una lingua (e dei dispositivi fonologici differenziali) che si *inscrive* nel corpo, nel corpo proprio come nel corpo della lingua. Di certo è necessario soffermarsi sull'idea che l'origine dello *schibboleth* non può essere in alcun modo naturale, organico. Lo *schibboleth*, in effetti, marca innanzitutto l'appartenenza a una comunità *culturale e linguistica*, e la presuppone. Non si tratta in alcun modo di un difetto organico. Se qui si tenta di problematizzare la vigenza territo-

17 Ibid.

18 Ibid.



riale della cultura e della lingua, è chiaro che lo *schibboleth* marca sì tali appartenenze, inclusioni, esclusioni, appropriazioni, ma che esso, custodendo la frontiera fonologica tra le lingue, consente anche la loro trasgressione. Lo *schibboleth* è «più di significato», «più di senso», e tale «più di senso» richiede un problematico atto di traduzione.

## 2. Il poeta e la terra

Non è esagerato pensare che la poesia di Celan sia il monumento linguistico più straziante alla catastrofe europea del ventesimo secolo. Si tratta di una catastrofe che colpisce molti degli aspetti che il presente lavoro cerca di analizzare. Innanzitutto, la deiezione storica dell'Europa è da intendersi come catastrofe della *patria*, dell'*idea* di *Heimat*: terra che dovrebbe configurarsi come l'accogliente suolo del destino storico umano (così come ancora in Heidegger è pensata), essa si è accartocciata nel suo contrario, rivelandosi una trappola mortale per interi popoli. È in ciò inscritta una più generale catastrofe delle *appartenenze* e delle *appropriazioni*, che sono a un tempo *linguistiche* e *culturali*: nel ventesimo secolo sembra essersi realizzata in Europa, nella sua forma più inquietante, l'ideologia in base alla quale un'appartenenza decideva, letteralmente, della vita e della morte di singoli individui o di vaste collettività. L'appartenenza viene così a decidersi in forza di atroci *schibboleth*, parole d'ordine che, decidendo dell'appartenenza o della non appartenenza, consegnano il singolo alla condanna di origini inevitabili e radicali, che non possono venire sospese o mediate. Se il linguaggio subisce un contagio ideologico dello *schibboleth*, se cioè tutte le parole si trasformano idealmente in *parole d'ordine*, esso finisce per militare contro la possibilità del *dire* e dell'*abitare* umano. Si tratta della catastrofe del *linguaggio*: davanti alla brutalità storica del ventesimo secolo, la poesia – e la voce di Celan è forse, sotto questo riguardo, la più sincera e indispensabile – ratifica la sua impotenza, il suo balbettamento.<sup>19</sup> Ma la catastrofe del linguaggio si manifesta anche nello sforzo snerante dell'*appropriatezza*: mai come nel ventesimo secolo i poeti hanno avuto la consapevolezza del carattere ideologico e mistificante del linguaggio. Il compito della poesia ha finito per coincidere con uno sforzo di *appropriazione* della lingua, in tutti i sensi in cui la parola «appropriazione» può essere intesa. Per recuperare una parvenza di senso, il poeta deve sag-

19 Sull'uso del verbo «*lallen*» da parte di P. Celan, cfr. V. Vitiello, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Bompiani, Milano 2014.

giare nessi distorti, deve suscitare il significato in base a combustioni semantiche, a giustapposizioni stridenti, a coniugazioni slogate. Tali distorsioni, tali dissonanze, se in prima battuta sembrano il comune denominatore di tanta arte del secolo trascorso, non sono imposte soltanto dalla consapevolezza tragica del loro destino storico: esse sono spesso generate da un crescente desiderio di esattezza, di essenzialità, di intransigenza. Tale desiderio scarnifica la retorica, chiede al linguaggio di raggiungere i suoi elementi più intimi ed essenziali. Tutto questo è certamente correlato al desiderio del linguaggio poetico (come anche del linguaggio filosofico) di *appropriarsi di sé e a sé*, secondo quelle logiche di traduzione interna che abbiamo già visto in opera nelle pagine di Derrida.

In un senso ancora più specifico, il destino storico dell'Europa nel ventesimo secolo ha registrato qualcosa che si potrebbe definire una catastrofe della *terra*, una crescente obliterazione della natura, una corrosione dell'*oikos*, che si configura non tanto come una deiezione *ecologica*, quanto piuttosto come una crisi dell'*abitare*. Tale catastrofe sembra essere stata generata da un'incapacità di pensare in modo essenziale i nessi tra *bauen*, *wohnen* e *denken*, da un'incapacità di pensare i nessi tra la terra e il *nomos*, tra l'abitare una terra e l'abitare una lingua. Non è un caso che, in un tempo babelico come il nostro, si pervenga alla catastrofe dei *nomoi* della terra, secondo linee geofilosofiche che passano attraverso convulsi processi di occupazione e di decolonizzazione, di *Ortungen* e di *Ordnungen*, che non riescono più a vigere sulla terra secondo il pensiero di un quieto *abitare*. Non si deve dimenticare che tutte queste determinazioni sono raccolte idealmente sotto il concetto di «cultura», quella cultura che sembra essere entrata da tempo in una duratura eclissi. Il tempo che ereditiamo è, in effetti, anche il tempo della *catastrofe della cultura*: si tratta, così la si può intendere, della catastrofe di ogni idea edificante, umanistica e illuministica della cultura, della determinazione astrattamente «formatrice» della *Kultur* e della *Bildung*.<sup>20</sup> I drammi del ventesimo secolo sembrano avere distrutto la speranza che la «cultura» costituisca un elemento emancipativo del destino umano, singolare o collettivo. In questo senso, la «cultura» sembra essere portata alla sua verità: non più atto nobile di cura della terra e – in senso traslato – *cultura animi*, secondo la lunga prospettiva del retaggio ciceroniano, ma *schibboleth* ideologico, che nomina ciò che forse già da lungo tempo si è congedato. L'immagine più propria della cultura sembra quella evocata da Celan in una sua lirica tarda, che tratteggia la figura di un

20 Sulla svolta «tragica» della *Kultur*, si veda *supra*.

Hölderlin dolente, intento a un atto di assurda *coltivazione*, a un atto di *cultura* senza senso – evocando, ancora una volta, la cura deietta della terra:

*ICH TRINK WEIN aus zwei Gläsern  
und zackere an  
der Königszäsur  
wie Jener  
am Pindar,*

*Gott gibt die Stimmgabel ab  
als einer der kleinen  
Gerechten,*

*aus der Lostrommel fällt  
unser Deut.*

IO BEVO VINO da due bicchieri  
e vado zappettando  
intorno alla cesura reale  
come quel tale  
fece con Pindaro.

Dio fornisce il diapason  
come uno dei piccoli  
giusti,

dall'urna rotante cade  
il nostro numero.<sup>21</sup>

La poesia è, a un tempo, straziante nella sua esattezza, come anche problematica nella sua possibile interpretazione. Nel marzo del 1970 Celan fu invitato dalla Hölderlin-Gesellschaft di Stoccarda per commemorare il secondo centenario della nascita del poeta. Celan lesse alcune sue poesie dal volume *Lichtzwang*, che era allora in bozze. *Ich trink Wein* fu scritta in quella occasione.<sup>22</sup> Il riferimento storico è legato al fatto che Hölderlin, in

21 P. Celan, «Io bevo vino», in Id., *Poesie*, cit., pp. 1330-1331.

22 G. Bevilacqua, «Note», in P. Celan, *Poesie*, cit., p. 1395. Viene lì riportata la ricostruzione di Böschenstein che qui si riassume. L'11 luglio 1805, il commerciante e consigliere di corte di Homburg Johann Isaak von Gerning scrive a Karl Ludwig von Knebel, vecchio sodale di Goethe a Weimar: «Hölderlin, che è sempre mezzo matto, zappetta [zackert] anche intorno a Pindaro». I curatori Pigenot e Seebass accompagnano questa citazione con un commento: «anche i suoi manoscritti di quel periodo lasciano intendere chiaramente il grande affaticamento di tutte le sue

quegli anni, stava tentando di tradurre la prima *Pitica* di Pindaro. È possibile che le sue facoltà mentali fossero già gravemente affaticate e compromesse: è per questo che il consigliere di Homburg usa l'impietoso e oggi desueto verbo «*zackern*»<sup>23</sup> per esprimere tale atto di così incerta *cultura*. Celan non vuole tanto «assimilare qui il proprio destino a quello del poeta svevo»<sup>24</sup>, sull'orlo di una irreparabile crisi psichica, ma vuole più che altro farsi erede di quella «*harte Fügung*» che dagli scarti scultorei dei metri pindarici passa a Celan attraverso la mediazione del verso hölderliniano.<sup>25</sup>

L'immagine surreale dell'io poetico che beve vino (frutto della *terra* e della *cultura*, carico di significati cristologici e dionisiaci) da *due* bicchieri, prelude a quella del poeta che si tratteggia come un Hölderlin malato (il cui nome è implicito, e viene omesso), che «zappetta», che si affatica vanamente sulla terra della lingua, terra sulla quale vigono le signature di cesure dette «reali» (le cesure scandiscono le partizioni del verso, ovvero marcano le spartizioni della terra, i loro *nomoi* metrici). L'immagine trasmette un senso di ebetudine e di vanità, un affaccendarsi insensato, con movimenti inefficaci e svagati, su di un suolo ostile. È difficile immaginare una figura più esatta di tale destino tragico e insensato della *cultura* nell'età

---

facoltà spirituali; è indubbio che il suo spossamento psichico si esprime in questo periodo nella forma più intensa». Prosegue Böschstein: «Nel 1969, durante il suo viaggio in Israele, Celan ha meditato sulla propria vicinanza a Hölderlin anche a partire da queste due frasi. Nel giugno di quell'anno mi ricordò non senza insistenza di come l'anno precedente l'avevo spronato a voler leggere una poesia a Stoccarda in occasione del duecentesimo genetliaco di Hölderlin, che sarebbe caduto nel 1970. Com'è noto egli lesse poi testi dal volume allora inedito *Luce cotta*», cfr. B. Böschstein, *Hölderlin und Celan*, in «Hölderlin-Jahrbuch», XXIII, 1982-83 [1983], pp. 147-55. La traduzione italiana dell'articolo si trova in «Aisthesis», anno III, 1/2010, pp. 25-34, trad. it. M. Baldi.

- 23 «“Zackern” è senza dubbio una di quelle vecchie parole desuete (sin dal XVII secolo) il cui utilizzo in una poesia era per Celan molto importante. Diceva che un viaggio, nel senso di un dialogo, è spesso un'occasione per portare a casa parole sconosciute. Nel *Dizionario* dei fratelli Grimm, il lemma “Zackern” viene fatto derivare da “zacker gën” [*zum Acker gehen*] col significato di “arare” [*pflügen*]; il processo vi è chiarito con l'espressione “l'iniziale fendere il terreno”», *ibid.* Ha pagine su questa estrema poesia di Celan anche M. Baldi, *Celan. Una monografia filosofica*, Carocci, Roma 2013, pp. 201-205.
- 24 Cfr. G. Bevilacqua, *cit.*, *ibid.*
- 25 «La prima strofa della poesia di Celan tratta di due soggetti (Hölderlin e Celan) che lavorano sul confine tra l'umano e il divino, che hanno portato le loro parole ad una svolta, la quale può essere concepita come un taglio netto. In linea con questa svolta, l'essere di Dio si trova rovesciato – di questo tratta la seconda strofa – così come il destino degli uomini, che devono subire una svalutazione», B. Böschstein, *cit.*, *ibid.*

contemporanea: il poeta, «in tempo di privazione», ratifica il collasso della cultura nella forma di uno zappettare a vuoto, di un impotente atto di coltivazione, che suscita la tristezza di un atto assurdo.

Lo si era già segnalato nell'appropriazione hölderliniana di Virgilio: di nuovo appaiono i termini fondamentali che istituiscono i nessi originari tra la lingua poetica e la terra: «*Pflug*», «*pflügen*», «*versus*», «*vertere*», «*colere*», «*cultura*». Lo stesso Böschenstein ratifica questa lettura, scrivendo che tali significati «possono far riferimento ad un faticoso processo di elaborazione del verso. L'azione dell'arare, nel senso stretto di rivoltare il suolo, viene espressa con la stessa parola da cui trae origine il termine “verso”: *vertere*, *versus*».<sup>26</sup> Non si dimentichi che *vertere*, in latino, significa anche *tradurre*: ecco di nuovo l'atto di appropriazione della *cultura*, capace di redimere la dispersione di Babele.

Ma Celan prosegue. Due figure appaiono nella strofa successiva (anche in *strophé* agisce il senso di *vertere*): *Gott* e la *Stimmgabel*, Dio e il *diapason*, il divino e la musica.<sup>27</sup> Böschenstein legge: «il Dio ebraico di Celan, “fornendo il diapason”, diviene così “uno dei piccoli giusti”». Il germanista prosegue con un chiarimento semantico del verbo «fornire»: «“*Abgeben*” significa qui al contempo “*vorstellen*” [porre, presentare] e “*weggeben*” [dar via, cedere]».<sup>28</sup> Sempre più ci si muove nella direzione della musica come centro segreto dell'enigma di Babele e la forma utopica di una sua possibile redenzione. Dio, nelle vesti angeliche di un bambino innocente, nelle vesti di un «piccolo giusto», fornisce il *diapason* su cui accordare il destino umano;<sup>29</sup> destino umano che è guardato dall'io poetico

26 Ibid.

27 Interessante nuova armonia tra il greco antico e il tedesco: «*diapason*», lo strumento che dà il *la* per l'accordatura è voce che dice «dià pasòn chordòn» (attraverso tutte le corde); il tedesco non trattiene la forma greca, ma la sostituisce unendo il campo semantico di *stimmen*, *Stimmung* (termine dalle vastissime connotazioni poetiche e filosofiche) e la configurazione dell'acciaio a forma di forchetta (*Gabel*). La *forchetta* non è altro che una piccola *forca*, e quest'ultima è anche uno strumento dell'agricoltore (riecco la *cultura*). Sul campo semantico di «*stimmen*», si veda il classico studio di L. Spitzer, *L'armonia del mondo*, trad. it. V. Poggi, Il Mulino, Bologna 2009.

28 Ibid.

29 Cfr. *ibid.*: «Ma quando Dio si toglie di mano il “diapason” si trasforma in uno dei “piccoli giusti”; anche in relazione a questo elemento esistono importanti punti di contatto con la mistica ebraica. Sotto l'influsso del Chassidismo viene a formarsi il concetto secondo il quale “il giusto sta nel nulla”. Questo nulla è “il nulla di Dio”. “Le azioni dei giusti trasformano il qualcosa in un niente”». Lo studioso prosegue con una ulteriore precisazione del verbo *zackern* e con le questioni teologiche evocate dalla seconda strofa della poesia: «La costruzione del testo rap-

con impietosa esattezza: tombola sinistra, dall'urna rotante («*Lostrommel*», il tedesco sente un «*tamburo della sorte*») cade la *marca* senza valore del senso umano. Böschenstein spiega:

Questo declassamento di Dio introduce e prepara la svalutazione delle sorti dell'uomo, che cadono da un'anonima lotteria come monete prive di valore (il «*Deut*» è una moneta olandese di poco valore). Il «*Deut*» contiene però anche la «*Deutung*», il significato, che però – per via della prossimità al *Deut*-moneta – sembra aver perduto il proprio significare.<sup>30</sup>

Se si parla di una marca senza valore, di un senso interrotto, troncato, e di una svalutazione delle sorti dell'uomo, non si può non pensare ai celeberrimi versi di *Mnemosyne*, che nel poema sono evocati e al tempo stesso obliati:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos,  
Schmerzlos sind wir und haben fast  
Die Sprache in der Fremde verloren*

Un segno siamo, senza spiegazione  
Siamo senza dolore e quasi abbiamo  
Perso la lingua in terra straniera.<sup>31</sup>

Se noi mortali siamo soltanto un segno senza significato, se siamo una *marca* che cade da un'urna impietosa, e se abbiamo quasi perduto il linguaggio nella *terra estranea*, si può osare dire che siamo uno *schibboleth*, che marchiamo la nostra insensatezza, la nostra *Deutungslosigkeit*, nel momento stesso in cui siamo *intraducibili, inappropriati, insostituibili*. Forse siamo «*schmerzlos*», perché siamo tranquilli di poter accedere a un «di più di lingua» che non si risolve in una collezione di parole d'ordine. Se siamo *accordati*, attraverso un *diapason* divino, a quel «più di lingua» che la musica è, la perdita del linguaggio nell'«estraneo» è già redenta: forse abitiamo *già* in una *terra appropriata* la cui lingua è la traduzione assoluta della musica. Ed è soltanto *questo* che può essere nominato «cultura». In esilio da ogni territorio e da ogni lingua, abitiamo la vastità assoluta di una musica senza luogo, «*a-oikos*», impossibile a ogni *radicamento*. Se Paul Ce-

---

presenta così un passaggio dai poeti che segnano la cesura tra gli dei e gli uomini fino al dio e agli uomini di oggi. Procedendo a ritroso, la difficoltà del poeta, che trova espressione linguistica nello “zackern” e che nella follia – implicitamente evocata dalla citazione – vede esattamente rispecchiata l'epoca attuale, viene rappresentata dalle affermazioni riguardanti la “moneta” e i “piccoli giusti”, *ibid.*

30 *Ibid.*

31 F. Hölderlin, «*Mnemosyne*», in *Id.*, *Tutte le liriche*, cit., p. 1106.

lan è il legittimo erede dell'intransigenza poetica di Hölderlin, la levità musicale del poeta svevo è certamente trasfusa nei versi di Rilke. È lo stesso Böschenstein a evocare, nella sua lettura di *Ich trink Wein*, un celebre componimento rilkiano, non a caso imparentato a certi temi trattati da Hölderlin, e legato al presente percorso in forza di specifiche occorrenze terminologiche. Esso merita di essere riportato nella sua interezza, per la fecondità e la pertinenza dei riferimenti che qui si esplorano:

*Jetzt wär es Zeit, daß Götter träten aus  
Bewohnten Dingen...  
Und daß sie jede Wand in meinem Haus  
Umschließen. Neue Seite. Nur der Wind,  
den solches Blatt im Wenden würfe, reichte hin,  
die Luft, wie eine Scholle, unzuschaufeln:  
ein neues Atemfeld. Oh Götter, Götter!  
Ihr Oftgekommenen, Schläfer in den Dingen,  
die heiter aufstehen, die sich an den Brunnen,  
die wir vermuten, Hals und Antlitz waschen  
und die ihr Ausgeruthsein leicht hinzutun  
zu dem, was voll scheint, unserm vollen Leben.  
Noch einmal sie es euer Morgen, Götter.  
Wir wiederholen. Ihr allein seid Ursprung.  
Die Welt steht auf mit euch, und Anfang glänzt  
An allen Bruchstelln unseres Mißlingens...*

Sarebbe tempo, ora, che gli dei uscissero  
Dalle cose abitate...  
E rovesciassero nella mia casa ogni parete.  
Pagina nuova, l'impeto del vento  
Mosso da questo foglio, basterebbe  
A rivoltare come zolla l'aria:  
Nuovo campo al respiro. O dèi, spesso venuti,  
o dèi, voi che dormite nelle cose,  
che sereni levandovi, alle fonti  
da noi supposte vi lavate il collo e il volto,  
e lievi il vostro riposo aggiungete  
a ciò che pieno sembra, la nostra piena vita.  
Sia ancora una volta la vostra alba, o dèi.  
Noi ripetiamo. Ma voi siete origine.  
Con voi il mondo si leva, e inizio splende  
Ad ogni crepa del nostro insuccesso...<sup>32</sup>

32 R. M. Rilke, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch E. Zinn, Insel, Frankfurt am Main 1984; ed. it. a cura di

L'invocata maturità del tempo sarebbe segnata dalla consapevolezza che le cose siano abitate da una presenza divina, dalla consapevolezza che in esse dormano gli dèi. Difficile non ricordarsi dei versi di Celan, giocati sul medesimo registro di stupefatta metamorfosi delle cose:

*Es ist Zeit, dass man weiss!  
Es ist Zeit, dass der Stein sich zu blühen bequemt,  
dass der Unrast ein Herz schlägt.  
Es ist Zeit, dass es Zeit wird.  
Es ist Zeit.*

È tempo che si sappia!  
È tempo che la pietra accetti di fiorire,  
che l'affanno abbia un cuore che batte.  
È tempo che sia tempo.  
È tempo.<sup>33</sup>

Il luogo più intimo e più proprio, «la mia casa», l'«*Heim*» di ogni «*Heimat*», sarebbe squassata da un vento, da uno spirito divino: una pagina voltata, una svolta nel linguaggio, basta a *voltare* l'aria, a *vertere* lo spazio come una zolla invisibile. Inutile soffermarsi su tali riferimenti già noti: la cultura non diverrebbe altro che questa *Atemwende*<sup>34</sup>, questo irrompere del divino nel respiro del linguaggio. Questa *Atem-wende* apre un nuovo *Atem-feld*: un *campo* ulteriore che richiede una nuova *cultura*.

G. Baioni, *Poesie*, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, vol. II, p. 315.

33 P. Celan, «Corona», in Id., *Poesie*, cit., p. 59.

34 «La “Atemwende” e la parola aritmica sono una cesura che comporta un rovesciamento tanto radicale quanto quello a cui ha pensato Hölderlin nel suo confronto con Pindaro», B. Böschstein, *cit.*, *ibid.*



## XIV. AD INVISIBILIA

### 1. *L'intimità della terra*

Le figure della *coltivazione* e della *terra* ci hanno accompagnato in questo problematico percorso analitico, dove molte determinazioni deiette della cultura, le metafore che funzionano come concetti abusivi, le implicazioni coloniali del verbo *colere* e la specifica situazione storica nella quale viviamo, hanno forse mostrato quanto sia fuorviante l'uso del termine «cultura» fuori del grande contesto filosofico, linguistico e poetico originariamente implicato nel suo uso. Se l'«abitare umano su questa terra» sembra determinato in base a termini complessi come «*Dichtung*», «*Sprache*», «*wohnen*», «*nomos*», i loro reciproci rimandi al termine *cultura* non diventano dei meri arabeschi intellettuali, ma finiscono per essere i *nomi propri* attraverso i quali pensiamo niente meno che la nostra permanenza sulla terra. È possibile però che il progetto di una deterritorializzazione della cultura non passi soltanto attraverso la decostruzione di certe metafore terrestri implicite in termini inappropriati, ma passi anche attraverso una nuova possibile determinazione del rapporto tra la lingua e la terra.

Il testo che ha pensato più essenzialmente il rapporto di coappartenenza di uomo e terra, e ne ha data la possibilità di una più alta significazione, è forse la *Nona Elegia duinese* di Rilke. Se ne riportano qui le strofe centrali, dove la nozione di «*Erde*» si eleva in tutta la sua complessità poetica e filosofica:

Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar  
alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das  
seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. Ein Mal  
jedes, nur *ein* Mal. *Ein* Mal und nichtmehr. Und wir auch  
*ein* Mal. Nie wieder. Aber dieses  
*ein* Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein* Mal:  
*irdisch* gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.

Und so drängen wir uns und wollen es leisten,  
 wollens enthalten in unsern einfachen Händen,  
 im überfüllteren Blick und im sprachlosen Herzen.  
 Wollen es werden. – Wem es geben? Am liebsten  
 alles behalten für immer . . . Ach, in den andern Bezug,  
 wehe, was nimmt man hinüber? Nicht das Anschauen, das hier  
 langsam erlernte, und kein hier Ereignetes. Keins.  
 Also die Schmerzen. Also vor allem das Schwersein,  
 also der Liebe lange Erfahrung, – also  
 lauter Unsägliches. Aber später,  
 unter den Sternen, was solls: *die* sind *besser* unsäglich.  
 Bringt doch der Wanderer auch vom Hange des Bergrands  
 nicht eine Hand voll Erde ins Tal, die Allen unsägliches, sondern  
 ein erworbenes Wort, reines, den gelben und blauen  
 Enzian. Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus,  
 Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, –  
 höchstens: Säule, Turm . . . aber zu *sagen*, verstehst,  
 oh zu sagen so, wie selber die Dinge niemals  
 innig meinten zu sein. Ist nicht die heimliche List  
 dieser verschwiegenen Erde, wenn sie die Liebenden drängt,  
 daß sich in ihrem Gefühl jedes und jedes entzückt?  
 Schwelle: was ist für zwei  
 Liebende, daß sie die eigne ältere Schwelle der Tür  
 ein wenig verbrauchen, auch sie, nach den vielen vorher  
 und vor den Künftigen..., leicht.

*Hier* ist des *Säglichen* Zeit, *hier* seine Heimat.  
 Sprich und bekenne. Mehr als je  
 fallen die Dinge dahin, die erlebbaren, denn,  
 was sie verdrängend ersetzt, ist ein Tun ohne Bild.  
 Tun unter Krusten, die willig zerspringen, sobald  
 innen das Handeln entwächst und sich anders begrenzt.  
 Zwischen den Hämmern besteht  
 unser Herz, wie die Zunge  
 zwischen den Zähnen, die doch,  
 dennoch, die preisende bleibt.

Preise dem Engel die Welt, nicht die unsägliches, *ihm*  
 kannst du nicht großtun mit herrlich Erfühltem; im Weltall,  
 wo er fühlender fühlt, bist du ein Neuling. Drum zeig  
 ihm das Einfache, das von Geschlecht zu Geschlechtern gestaltet,  
 als ein Unsriges lebt, neben der Hand und im Blick.  
 Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn; wie du standest  
 bei dem Seiler in Rom, oder beim Töpfer am Nil.  
 Zeig ihm, wie glücklich ein Ding sein kann, wie schuldlos und unser,

wie selbst das klagende Leid rein zur Gestalt sich entschließt,  
 dient als ein Ding, oder stirbt in ein Ding –, und jenseits  
 selig der Geige entgeht. – Und diese, von Hingang  
 lebenden Dinge verstehn, daß du sie rühmst; vergänglich,  
 traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.  
 Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln  
 in – o unendlich – in uns! Wer wir am Ende auch seien.

Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar*  
 in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht,  
 einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!  
 Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?  
 Erde, du liebe, ich will. Oh glaub, es bedürfte  
 nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen –, *einer*,  
 ach, ein einziger ist schon dem Blute zu viel.  
 Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.  
 Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall  
 ist der vertrauliche Tod.

Ma perché essere qui è molto, perché sembra abbia bisogno  
 di noi tutto quello che è qui, l'effimero che  
 stranamente ci riguarda. Di noi, i più effimeri. Una volta  
 ogni cosa, soltanto *una* volta. *Una* volta e non più. E anche noi  
*una* volta. Mai più. Ma questo  
 essere stati *una* volta, seppure solo *una* volta:  
 essere stati *terreni*, non pare sia revocabile.

E così ci affanniamo e vogliamo adempirlo,  
 contenerlo nelle nostre semplici mani,  
 nello sguardo che di più ne trabocca e nel cuore senza parola.  
 Divenirlo vogliamo. – A chi darlo? Meglio  
 Trattenere tutto per sempre... Ah, nell'altro rapporto,  
 ah, cosa si reca di là? Non il guardare, qui  
 lentamente imparato, non quanto qui è avvenuto. Non questo.  
 Allora i dolori. Allora quel senso di peso,  
 la lunga esperienza d'amore, – allora  
 solo cose indicibili. Ma più tardi,  
 a misura di stelle, a che giova: *quelle* sono *meglio* indicibili.  
 Anche il viandante, dalla china, lungo il ciglio del monte,  
 una manciata di terra non reca, a tutti indicibile, giù nella valle,  
 ma una parola da lui conquistata, pura, la gialla e azzurra  
 genziana. Siamo *qui* forse per dire: casa,  
 ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutto, finestra, –  
 al più: colonna, torre... ma per *dire*, comprendilo,  
 per dire *così* come persino le cose intimamente mai

credettero d'essere. Non è astuzia segreta  
 di questa tacita terra, quando gli amanti sollecita,  
 sì che nel loro sentire tutto, ogni cosa, s'incanta?  
 Soglia: cos'è mai per due amanti,  
 cos'è che un poco consumano la loro soglia  
 di prima, anche loro, dopo i molti passati  
 e prima di quelli futuri..., lievi.

*Qui del dicibile* è il tempo, *qui* la sua patria.  
 Parla ed ammetti. Più che mai  
 vengono meno le cose, quelle da vivere, perché  
 quel che le sostituisce e rimuove è un fare senza immagine.  
 Fare sotto le croste che docili saltano appena dentro  
 cresce e matura l'agire, e diverso poi si delimita.  
 Tra i magli resiste  
 il nostro cuore, come la lingua  
 tra i denti, che tuttavia  
 rimane colei che magnifica.

Loda all'angelo il mondo, non l'indicibile, con *lui*  
 vantarti non puoi d'aver superbamente sentito; nell'universo  
 dove sente sentendo di più, sei inesperto. Mostragli  
 allora il semplice, di generazione in generazione formato,  
 che come nostro vive, presso la mano e nello sguardo.  
 Digli le cose. Sosterà più stupito; come tu sostasti  
 Presso il cordaio a Roma e il vasaio sul Nilo.  
 Mostragli quanto possa essere felice una cosa, quanto  
 [innocente e nostra,  
 come persino il dolore, il lamento, puro si risolve in figura,  
 serva come una cosa o, facendosi cosa, muoia –, e al di là  
 sfugga beato il violino. – E queste cose, che del morire  
 vivono, comprendono che tu le magnifichi; fuggevoli,  
 credon che noi, i più fuggevoli, le possiamo salvare.  
 Vogliono che le trasformiamo del tutto, nel cuore invisibile,  
 in noi – all'infinito! Chiunque infine noi siamo.

Terra, non è questo che vuoi: *invisibile*  
 sorgere in noi? – Non è il tuo sogno questo,  
 d'essere una volta invisibile? – Terra! Invisibile!  
 Che cosa, se non metamorfosi, è il compito a cui ci solleciti?  
 Terra, tu cara, io voglio. Oh credi, neppure le tue  
 primavere occorrerebbero più, per conquistarmi –, *una sola*,  
 ah, già un'unica, troppo per il sangue sarebbe.  
 Di lontano viene, e non ha nome, la mia decisione per te.

Sempre avevi ragion, e l'idea tua santa  
 è la morte intima e familiare.<sup>1</sup>

La bellezza e la complessità di tali versi è conturbante. Peter Szondi, nei suoi commenti alle *Elegie*, parla, a proposito della *Nona*, di una «estatica dichiarazione d'amore alla terra».<sup>2</sup> Vi è certamente un tono estatico in questi versi, ed essi costituiscono di certo una dichiarazione d'amore. Vi è anche, forse, con malcelata proiezione nietzschiana, una «*decisione* a favore della terra».<sup>3</sup> Ma c'è dell'altro: l'iscrizione della terra nell'interiorità più propria dell'uomo, la sua traduzione nell'invisibile, ha un significato ben più vasto di un mero atto d'amore.

Si deve innanzitutto notare come il termine «cultura» – lo si è già visto – funzioni spesso come marca che nomina e raccoglie tutto ciò che di specificatamente umano è iscritto nel destino dell'uomo. La *cultura* finisce per significare tutto ciò che, trasgredendo la mera datità naturale, appropria l'uomo a se stesso: si era già segnalato come il termine «cultura» funzionasse come il nome per una sorta di «autoritratto», filosofico e destinale, dell'uomo. È importante sentire in opera, nel termine «cultura», questa determinazione *antropogenica*, questa marca che nomina le soglie di appropriazione dell'esistenza umana in quanto tale. I versi citati di Rilke si impegnano subito a nominare quell'enigma alla sua altezza: *essere*, essere *umani*, essere *qui*, è già *molto* («*Hiersein viel ist*»). Nominare e circoscrivere questo «*Hiersein*» sembra già evocare il nesso *culturale* tra il mistero della presenza esistenziale degli uomini, e i rapporti concettuali tra *bauen*, *wohnen* e *denken*. In che cosa consiste questo «*Hiersein*»? E dove si colloca questo «*qui*»? *Che cos'è* questo «*qui*»? Qui sulla *terra*: «*qui*», in quel luogo misterioso nel quale, nell'uomo, si apre la questione stessa del luogo, la questione del *sapersi in un luogo*, la questione del sentirsi *situato*. Ciò che Derrida chiamava la «*situation*», la «*situazione*», è già qui la *situazione* dell'uomo, è già qui nominata come il *fatto* enigmatico dell'esistenza umana in quanto tale – e, allo stesso tempo, il suo *luogo*, il suo *sito*, ovvero la sua *vigenza terrestre e culturale*.

Prosegue Rilke: non è *revocabile* il fatto di essere – o di essere stati – «*irdisch*», terreni. Il destino umano non è solo iscritto nella sua posizione

1 R. M. Rilke, *Nona Elegia duinese*, in Id., *Poesie*, cit., vv. 10-76, pp. 94-99.

2 P. Szondi, *Le Elegie Duinesi di Rilke*, trad. it. E. Agazzi, SE, Milano 1997, p. 129.

3 Ivi, p. 132.

sulla *Erde*, ma è anche inscritto in una specifica economia del tempo: come le cose, l'uomo è «soltanto una volta», «una volta e non più». <sup>4</sup>

Ein Mal  
jedes, nur *ein Mal*. *Ein Mal* und nichtmehr. Und wir auch  
*ein Mal*. Nie wieder. Aber dieses  
*ein Mal* gewesen zu sein, wenn auch nur *ein Mal*:  
*irdisch* gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar

Una volta  
ogni cosa, soltanto *una volta*. *Una volta* e non più. E anche noi  
*una volta*. Mai più. Ma questo  
essere stati *una volta*, seppure solo *una volta*:  
essere stati *terreni*, non pare sia revocabile. <sup>5</sup>

Si ricordi che la *cultura* non evoca soltanto il problema dell'economia tutta *terrestre* del destino umano, ovvero il rapporto problematico tra *oikos* e *nomos*, ma anche quello dell'economia *temporale* di tale abitare: «cultura» nomina il problema dell'abitare la *terra*, dell'abitare la *lingua* – e dell'abitare il *tempo*. L'essere *terrestri*, l'appartenere al *tempo* terrestre, ci istituisce in quanto *effimeri*, *fuggevoli*: Rilke usa prima l'espressione «*Schwindendsten*» [letteralmente «coloro che svaniscono più rapidamente»], poi «*Vergänglichsten*» [letteralmente «coloro che più trascorrono nel passato»]. Condividiamo con le cose l'appartenenza alla terra, la compromissione con la terra, ma condividiamo anche il loro *tempo*: siamo transitori ed effimeri come le cose. Eppure, tutto quello che è qui, ci riguarda, e ha bisogno di noi:

Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar  
alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das  
seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten.

Ma perché essere qui è molto, perché sembra abbia bisogno  
di noi tutto quello che è qui, l'effimero che  
stranamente ci riguarda. Di noi, i più effimeri. <sup>6</sup>

4 Si ricordi come Heidegger creava un plesso immediato tra l'abitare (ovvero «abitare la terra») e la morte, la mortalità: l'«abitare» è sempre l'abitare dei mortali. Sarebbe utile riflettere su questo nesso, che per Heidegger è fondativo. L'«abitare» sembra così non solo aver a che far essenzialmente con la *terra* e con la *cultura*, ma anche con la *morte*, o forse con il culto e la coltivazione della *mortalità*.

5 R. M. Rilke, *cit.*, vv. 12-16.

6 Ivi, vv. 10-12. Szondi commenta, in una formula che conserva il carattere paradossale dell'affermazione: «Le cose, che sono transitorie, vengono salvate dalla dissoluzione dal più transitorio di tutti gli esseri, l'uomo», P. Szondi, *cit.*, p. 128.

Ma le cose, compresa la terra (che tutte le *raccoglie* e le «nasconde», come scriveva Heidegger<sup>7</sup>), comprendono che noi le magnifichiamo:

Und diese, von Hingang  
lebenden Dinge versteh, daß du sie rühmst; vergänglich,  
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.

E queste cose, che del morire  
vivono, comprendono che tu le magnifichi; fuggevoli,  
credon che noi, i più fuggevoli, le possiamo salvare.<sup>8</sup>

Ciò che determina essenzialmente gli umani non è soltanto il loro rapporto con la *terra*, con la *transitorietà* e con la *morte*<sup>9</sup>, ma anche con il *linguaggio*. Le cose chiedono all'uomo di *dirle*, di magnificarle, di salvarle dalla loro transitorietà (questo «chiedere» è forse la pura e misteriosa presenza delle cose che il dire poetico custodisce –; è forse anche la presenza segreta degli dèi addormentati in esse, secondo il detto del poema rilkiano prima citato). Lo spazio della terra, pensata nella sua gravità tutta terrena, è però la *patria* del meramente dicibile. Un «qui», localizzato nella dimensione terrena, è la *Heimat* del dicibile<sup>10</sup>, è il tempo di ciò che sembra poter essere detto secondo un modo deietto di intendere il linguaggio e il dire umano:

*Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat.*  
Sprich und bekenn. Mehr als je

7 Vedi *supra*.

8 R. M. Rilke, *cit.*, vv. 62-64.

9 Szondi, commentando gli ultimi versi citati dell'*Elegia*, scrive: «La morte diventa "l'idea santa" della terra, "idea" della terra, naturalmente, non solo nel senso che la terra si sovvien della morte, ma anche nel senso che la terra diventa parte degli uomini al momento della morte, che la morte permette all'uomo un'unione assoluta con la terra, unione a cui egli tende durante la propria vita e di cui gli viene data possibilità già prima della morte, qualora si assuma il compito assegnatogli dalla terra», *cit.*, p. 132.

10 Come è chiaro, la nozione di «*Heimat*» attraversa il presente lavoro da cima a fondo, nozione evocata da Hölderlin, come anche da Heidegger, Adorno, Cacciari, Derrida, Celan (e, sotto traccia, anche da Schmitt). In questa ricorrenza rilkiana tale nozione acquista un senso ulteriore: la *Heimat* è la «terra propria» del meramente *dicibile*, il suo «tempo proprio» è il *qui* e l'*ora*, marcata da segnature geografiche e temporali inessenziali, deiette. Rilke sembra suggerire che vi è *Heimat* dove vi è questo mero appropriarsi della terra e del linguaggio, questa locazione dove regna un esercizio deietto della parola. Una *vera patria*, si potrebbe concludere, è una patria redenta dalla sua stessa localizzazione territoriale, uno spazio invisibile in cui viga l'ineffabile, una terra invisibile e redenta dove si parli una lingua orficamente *appropriata*, forse la *musica*.

fallen die Dinge dahin...  
*Qui del dicibile è il tempo, qui la sua patria.*

Parla ed ammetti. Più che mai  
 vengono meno le cose...<sup>11</sup>

Il destino umano, il suo sapersi collocato sulla terra, affidato ad essa secondo la determinazione di un misterioso abitare, sembra coincidere con questo *dire*, con un esercizio della parola, che, nominando le cose, le redime dalla loro transitorietà:

Sind wir vielleicht *hier*, um zu sagen: Haus,  
 Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, –  
 höchstens: Säule, Turm . . .

Siamo *qui* forse per dire: casa,  
 ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutto, finestra, –  
 al più: colonna, torre...<sup>12</sup>

Ma tale esercizio non è in alcun modo assimilabile alla mera facoltà di parola, al mero *factum loquendi* dell'uomo. Si tratta di un esercizio di parola molto più essenziale, che si appropria di sé nella concentrazione di una radiazione orfica, un dire che vibra all'unisono con l'intensità essenziale delle cose:

aber zu *sagen*, verstehts,  
 oh zu sagen so, wie selber die Dinge niemals  
 innig meinten zu sein. Ist nicht die heimliche List

ma per *dire*, comprendilo,  
 per dire *così* come persino le cose intimamente mai  
 credertero d'essere.<sup>13</sup>

La terra è «tacita», «indicibile»: l'uomo, il viandante, non contiene nelle sue «semplici mani» la mera zolla di terra, ma la parola autentica, che è il suo fiore:

11 R. M. Rilke, *cit.*, vv. 42-44.

12 Ivi, vv. 31-33.

13 Ivi, vv. 33-35. Così commenta la questione Peter Szondi: «L'uomo deve "dire" le cose in modo tale che esse, attraverso questo venir dette, trasferite dal loro mondo senza parola al linguaggio umano, divengano intime come mai intesero di poter divenire. Divengono "intime" perché l'uomo, parlandone, le accoglie nel suo mondo interiore e le fa partecipi della propria interiorità», *cit.*, p. 117.



Bringt doch der Wanderer auch vom Hange des Bergrands  
nicht eine Hand voll Erde ins Tal, die Allen unsägliche, sondern  
ein erworbenes Wort, reines, den gelben und blaun  
Enzian.

Anche il viandante, dalla china, lungo il ciglio del monte,  
una manciata di terra non reca, a tutti indicibile, giù nella valle,  
ma una parola da lui conquistata, pura, la gialla e azzurra  
genziana.<sup>14</sup>

Qual è il nesso che avvince il compito dell'uomo al destino delle cose?  
Qual è il nesso essenziale tra la lingua e la terra? Le cose

Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln  
in – o unendlich – in uns!

Vogliono che le trasformiamo del tutto, nel cuore invisibile,  
in noi – all'infinito!<sup>15</sup>

La terra è qui determinata come il cerchio dell'essente, come la totalità  
delle cose terrestri: tali cose vogliono essere trasformate, desiderano patire  
una metamorfosi essenziale. La loro terra promessa è la terra ideale di una  
interna invisibilità, nel cuore stesso dell'intimo umano. Che cosa vuole la  
terra?

Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar*  
in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht,  
einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!  
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?  
Erde, du liebe, ich will.

Terra, non è questo che vuoi: *invisibile*  
sorgere in noi? – Non è il tuo sogno questo,  
d'essere una volta invisibile? – Terra! Invisibile!  
Che cosa, se non metamorfosi, è il compito a cui ci solleciti?  
Terra, tu cara, io voglio.<sup>16</sup>

Quel tono estatico già evocato sembra trovare il suo punto culminante  
nella giustapposizione paratattica dei due termini centrali: «*Erde!*

14 R. M. Rilke, *cit.*, vv. 28-31.

15 Ivi, vv. 65-66.

16 Ivi, vv. 67-71.

*unsichtbar!*».<sup>17</sup> La terra è pensata come *indicibile* e *invisibile*: l'intero ragionamento poetico rilkiano è racchiuso in queste due determinazioni essenziali. L'indicibile, l'ineffabile, l'invisibile diventano i campi propri del dire poetico. Szondi prosegue il suo commento, ratificando questa lettura:

La terra è l'indicibile per tutti, il sostrato comune al pendio del monte e alla valle, così come l'indicibilità del sentire costituisce il sostrato sia di questo rapporto, in cui l'uomo vive la propria esistenza, sia dell'altro, la patria degli angeli, a cui l'uomo accede morendo. (...) La genziana è il puro ornamento, cristallizzazione, configurazione della terra, come la parola lo è per l'indicibile.<sup>18</sup>

Non servono ulteriori commenti alle parole di Szondi. Si tratta soltanto di ripercorrere il cammino fin qui compiuto, per misurare in che modo e in che senso i versi di Rilke aiutino a muovere verso un ripensamento della terra e delle metafore terrestri della cultura. Si è detto che una possibile definizione di *cultura* consiste nella determinazione essenziale del destino umano, nell'indicare un nome per l'*appropriazione* del *proprio* dell'uomo. La crescente emancipazione dalla datità naturale non promuove soltanto un astratto percorso «culturale» verso tale appropriazione, ma apre sempre più alla questione del *situarsi* dell'uomo nel cuore della terra, della sua *situazione*, del suo «*Ort*» proprio.

## 2. Ricordare l'invisibile

Così intesa, così come viene prospettata dai versi rilkiani, la questione della cultura finisce per presiedere al rapporto dell'uomo non solo con la *terra*, ma con la *totalità* dell'essente, con il vasto cerchio delle *cose*. «Cultura» presiede altresì al rapporto essenziale dell'uomo con il *linguaggio*, attraverso il percorso di una tentata *appropriazione*, che potrebbe avere nel

17 Andreina Lavagetto, nel suo commentario alle *Elegie*, scrive: «*Erde! unsichtbar!* È l'esclamazione, la formula asintattica che racchiude intero il nostro compito, il senso del nostro esistere. Un compito a cui l'io del poeta risponde con l'entusiasmo sublime del consenso assoluto (*Erde, du liebe, ich will*), con la risoluzione estatica cui non occorrono ragioni (*Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her*), con la comprensione definitiva delle leggi della terra, della sacralità e amicizia della morte. In questo illimitato assenso scompare il tempo, e sgorga un'esistenza incalcolabile», A. Lavagetto, «Note», in R. M. Rilke, *Poesie*, cit., pp. 664 e seg. Si noti l'espressione «leggi della terra», che occorre già in Heidegger, in Hölderlin e, secondo un'altra determinazione, in Carl Schmitt.

18 Ivi, p. 116.

linguaggio orfico rilkiano la sua terra promessa. Ma Rilke evoca altresì il fatto che un linguaggio così inteso non può che trattenersi sul bordo dell'indicibile, dell'ineffabile. E decisiva, in questo contesto di ripensamento linguistico, è la questione della *invisibilità* e della *ineffabilità* della terra. Detto in una formula: la «terra promessa» della cultura è quell'ineffabile atto di *coltivazione* che traduce la terra nel dominio invisibile dell'interiorità umana. Prendendo alla lettera l'indicazione rilkiana, si può pensare che il nome proprio della *cultura* non stia quindi nell'aggravamento delle determinazioni territoriali e della sua compromissione con la *Erde*, ma che, al contrario, vi è autentico esercizio della cultura, vi è autentico rapporto culturale con la terra solo nella misura in cui essa è trascritta in una interiore invisibilità, in forza del quale la terra perda le sue tracce normative e totemiche che una determinazione deietta della cultura impone. Si tratterà quindi di recuperare la promessa «spirituale» che è inscritta nel termine *cultura*. Il *Geist*, in fondo, non è altro che quello spazio invisibile, in cui il cerchio dell'essente si trova «ri-cordato», «er-innert», iscritto nell'intimo del cuore, nello spazio intatto che custodisce la promessa di un abitare nella totalità. Il *Geist* finisce per nominare la redenzione territoriale della terra, si costituisce cioè come il *katéchon* di ogni astratto *radicamento*. È proprio questa «trasformazione della terra nello spazio interiore dell'uomo»<sup>19</sup> che può configurarsi come una determinazione *redenta e appropriata* della cultura.

È utile rileggere la celebre lettera di Rilke a Witold von Hulewicz accanto alla *Nona Elegia*, perché là si insiste nuovamente su questo rapporto essenziale tra il destino degli uomini e l'invisibile, sotto il segno di una traduzione della terra nel centro dell'interiorità:

Sì, perché è nostro compito imprimere in noi questa terra provvisoria e cadauca con tanta profondità, sofferenza e passione, che il suo essere risorga «invisibile» in noi. Siamo le api dell'invisibile. *Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.* [...] La terra non ha altra via di scampo che diventare invisibile; in noi, che partecipiamo dell'invisibile con una parte del nostro essere, noi che dell'invisibile possediamo (almeno) quote di partecipazione, noi che possiamo, durante la nostra esistenza quaggiù, aumentare il nostro patrimonio d'invisibilità – solo in noi può compiersi questa intima e duratura trasformazione del visibile nell'invisibile, in ciò che non dipende più dall'essere visibile e tangibile, come il nostro destino diventa in noi, continuamente, al contempo *più presente e invisibile*.<sup>20</sup>

19 P. Szondi, *cit.*, p. 133.

20 R. M. Rilke, Lettera a Witold von Hulewicz (13 Novembre 1925), in R. M. Rilke, *Poesie*, *cit.*, p. 507-509.

Colpiscono le espressioni economiche: «possessione», «quote di partecipazione», «patrimonio». Ma tale lessico economico viene utilizzato per essere subito disattivato: in effetti, si tratta di un possesso ben paradossale, quello che amministra la proprietà di ciò che non è visibile. È chiaro che questo «possessione» non è altro che il termine ultimo di un processo di *appropriazione*, in forza del quale l'essente, la terra, il cerchio delle cose che su di essa dimorano, diventano «proprietà» del *Geist*, «ricordate» in una intangibile interiorità che è il *proprio* dell'uomo. (È probabile che ogni percorso animato da tale desiderio di *proprietà* e di *appropriatezza* conduca per definizione all'*invisibile* e all'*ineffabile*). Tale intima metamorfosi della terra non può che trasformare il senso dell'«economico» in quanto tale, riconducendo il termine alle sue determinazioni originarie, alla sua composizione letterale, ove cioè ne vada davvero dell'*oikos* e del *nomos*, di quel nesso tra *abitare* e *pensare*, tra *coltivare* e *appropriare*, tra *terra* e *cultura*, che ha giocato un ruolo così determinante per tutto il percorso che qui si è seguito.

La relazione tra la lettera a Hulewicz e la *Nona Elegia* è ratificata anche da un passo heideggeriano, dove i termini fin qui utilizzati si trovano armoniosamente raccolti e orchestrati. In *Wozu Dichter?*, scrive Heidegger, dopo aver citato lo stesso passo della lettera:

Il ri-cordo interiorizzante rivoltava la nostra essenza di volenti solo imponenti, e i relativi oggetti, nell'iperinteriore invisibilità dello spazio del cuore. Allora nello spazio del cuore tutto è internamente involto: non solo tutto resta rivolto verso questo autentico interno della coscienza, ma per noi, all'interno di questo interno, ogni cosa viene volgendosi nell'altra senza barriera alcuna.<sup>21</sup>

E dopo aver citato i versi della *Nona Elegia* sulla traduzione della terra nell'invisibile, scrive Heidegger:

21 M. Heidegger, «Perché i poeti?», in Id., *Holzwege*, trad. it. cit., p. 364. Ivi: «Intimità non significa semplicemente una "interiorità" del sentimento nel senso di un chiudersi in se stessa di una esperienza vissuta. [...] La parola non ha nulla di una sognante sensibilità. Proprio al contrario: essa significa innanzitutto la forza più alta del *Dasein*. Questa forza si tiene nel persistere del conflitto più estremo». Rimandando al corso heideggeriano sugli inni hölderliniani «Germania e Il Reno», anche Agamben segnala come Heidegger, riprendendo un'espressione di Hölderlin, chiami «Intimità» un *dimorare* che si mantiene nel conflitto fra due opposti: cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 303.

Nell'invisibilità dello spazio interiore del mondo, la cui unità mondana appare all'Angelo, diviene visibile la sanità dell'essente mondano. Solo nel Cerchio più ampio della sanità può apparire la santità del sacro.<sup>22</sup>

Una meticolosa analisi dei termini «teologici» qui evocati da Heidegger ci porterebbe lontano. Per ora ci si può limitare a riconoscere come, nei due passi di Heidegger, operi segretamente una certa determinazione hegeliana del *Geist*. Sotto la sollecitazione rilkiana, la «*Er-innerung*» diventa la trascrizione spirituale della terra «nell'iper-interiore invisibilità dello spazio del cuore». Se tutte le cose della terra, nell'«interno di questo interno», si volgono reciprocamente in un «vicendevole unisono», significa che esse stanno nel perfetto accordo di quella unità spirituale custodita dalla musica, in quella totalità di rapporti che lo spazio ideale dei suoni così potentemente realizza. È l'esperienza del suono, l'algebra dei rapporti musicali, che realizza l'*invisibilità* di ciò che è intangibile e l'*intangibilità* di ciò che è invisibile. L'angelo rilkiano, secondo la suggestione heideggeriana, esce dallo spazio delle *Elegie* per ergersi a figura che presiede all'unità del mondo, all'«*Einklang*» della totalità dell'essente. In quella traduzione della terra nell'intimo spazio dell'invisibile «diviene visibile la "sacra intangibilità" dell'essente mondano». Quell'«*heil*» che, secondo Heidegger, presiede a ogni determinazione dell'«*heilig*», non ha tanto la forma di una «sanità», ma di una misteriosa «interezza», di una delicata *intoccabilità*, che rende le cose intangibili, e, solo allora, *sacre*. Ma ciò che realizza, nel cerchio dell'essente, quella sacra intangibilità e ineffabilità che qui si evoca, è proprio la *musica*. Che cosa si dà di più *presente*, di più *intangibile*, di più *invisibile* e di più *ineffabile* di un *suono*? Vieni qui riposta la domanda già formulata in precedenza: non è forse la *musica* la *terra promessa* della terra?

Senza voler anticipare le conclusioni, si può dire che una rideterminazione essenziale del concetto di *cultura* potrebbe essere iscritta in questo processo di traduzione della terra nello spazio dell'invisibile. È chiaro che il termine *cultura* non evocherebbe più la metafora ctonia di una vaga «coltivazione» (sia nelle determinazioni più letterali, sia nei traslati «umanistici», «normativi», «nomotetici», «educativi»), né la marca territoriale delle sue vigenze locali, ma sarebbe piuttosto il concetto per un'iscrizione spirituale della terra nel dominio dell'invisibile, l'atto di quella traduzione che converte l'intero cerchio dell'essente nello spazio interiore del suono, nel dominio spirituale della musica. Detto in una formula, la cultura si mute-

22 Ivi, p. 376. Sulla figura dell'angelo, inevitabile il rimando a M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1992.

rebbe in un atto di coltivazione paradossale: nell'atto di «coltivare l'invisibile». Come il pensiero della terra dovrebbe sospendere la riflessione culturale delle vigenze territoriali, per conquistare lo spazio della «terra assoluta», così il pensiero del linguaggio dovrebbe sospendere la riflessione locale della dispersione dialettale, per conquistare lo spazio della «traduzione assoluta». L'intimo movimento della terra verso l'invisibile è correlato al movimento della lingua verso l'indicibile: si tratta in entrambi i casi di atti di traduzioni assolute. Ma se è vero che il dominio proprio dell'indicibile, dell'invisibile, dell'ineffabile coincide con il dominio del suono, ci si accorge che la *terra promessa* della cultura è costituita dal trascendersi delle lingue e delle terre nel più alto regno di senso della musica. Il linguaggio orfico di Rilke non prepara soltanto la traduzione della *Erde* nell'invisibile interiorità dell'*Er-Innerung*, ma prepara anche la *deterritorializzazione* delle lingue, la loro migrazione verso la traduzione assoluta, nell'etere di senso che la musica custodisce. La lingua di Orfeo, unica lingua che sembra già trascendere i confini del *logos* e tradursi nello spazio puro della musica assoluta, trasgredisce la sua stessa traduzione, per muoversi verso il puro suono di un significato ulteriore.

## XV. DETTERRITORIALIZZAZIONI

### 1. Geofilosofia dell'esilio

Vi è una questione non più differibile: il termine «detterritorializzazione» è un termine deleuziano.<sup>1</sup> Se qui ne va di una «detterritorializzazione della cultura», non si può tacere l'origine di tale termine, origine che si trova inscritta, non a caso, in precisi contesti *geofilosofici* tracciati dal filosofo francese. Deleuze è molto chiaro nell'istituire un rapporto essenziale tra la *filosofia* e la *terra*, e lo ratifica già nella frase seguente: «La filosofia è una geo-filosofia, esattamente come la storia, secondo Braudel, è una geo-storia».<sup>2</sup> Il testo che tematizza con maggiore forza speculativa il problema del rapporto tra il *pensiero* e la *terra* è certamente *Che cos'è la filosofia?*, quantunque il termine ricorra in altre pagine dei due pensatori, segnatamente in *Mille piani*<sup>3</sup>, in *L'Anti-Edipo*<sup>4</sup> e nel *Kafka*.<sup>5</sup> Un passo di *Che cos'è la filosofia?* attacca subito la questione nei suoi nessi essenziali:

- 
- 1 In verità, sembra che il termine «detterritorializzare» sia di Guattari, e lo stesso Deleuze ascrive all'amico la «paternità» del termine. Per un inquadramento generale del problema della geofilosofia in Deleuze, si vedano almeno M. Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris 2003; R. Sasso, R. Villani (a cura di), *Le vocabulaire de G. Deleuze*, Les Cahiers de Noesis / n° 3, Vrin, Paris 2003, pp. 82-100.
  - 2 G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; ed. it. a cura di C. Arcuri, trad. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996, p. 96. Ibid.: «Così Nietzsche ha fondato la geo-filosofia, cercando di dettinare i caratteri nazionali della filosofia francese, inglese, tedesca».
  - 3 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003.
  - 4 Id., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, intr. e trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002.
  - 5 Id., *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996.

Ma non ci sono anche territori e deterritorializzazioni non soltanto fisici e mentali, ma spirituali, non soltanto relativi, ma assoluti, in un senso ancora da determinare? Quali sono la Patria o i Natali invocati dal pensatore, filosofo o artista? La filosofia è inseparabile da un Natale di cui testimoniano altrettanto bene l'a priori, l'innèità o la reminiscenza. Ma perché questa patria è sconosciuta, perduta, dimenticata e fa del pensatore un Esiliato? Che cosa gli restituirà un equivalente di territorio che equivalga a un «a casa»? [...] Qual è il rapporto del pensiero con la Terra? [...] I personaggi concettuali hanno questo ruolo: manifestare i territori, le deterritorializzazioni e le riterritorializzazioni assolute del pensiero.<sup>6</sup>

Anche qui è sufficiente allineare i termini chiave del ragionamento, per comprendere la continuità con i fili fin qui intrecciati: «terra», «territorio», «deterritorializzazione» «riterritorializzazioni assolute». Colpisce altresì la presenza dello *spirito*, nell'aggettivo «spirituale», quel *Geist* che si aggira sui territori, marcandone il nome, l'appartenenza e la proprietà. Attraverso non casuali echi hölderliniani, Deleuze e Guattari evocano la «patria», i «natali», quell'«origine» /«inizio» che ha giocato un ruolo fondamentale nei versi di *Brot und Wein* e nel dibattito filosofico da essi scaturito. Colpisce anche una figura fin qui non tematizzata, ma che opera segretamente in tutto il percorso di riflessione sul rapporto tra *pensiero* e *terra*, tra *patria* e *appropriatezza*: la figura dell'*esiliato*, la figura dell'*esilio*. Più specificatamente, Deleuze e Guattari parlano del filosofo, del *pensatore*, come di un «esiliato». Se si prende alla lettera questa indicazione, la riflessione acquista un senso ulteriore: il filosofo è, in quanto tale, un esiliato, ovvero colui che ha perso, nell'esercizio del pensiero, il nesso *radicale* con la terra. Abitante smarrito, custode del *Geist* «unificatore», il pensatore si sente abbandonato in una terra che è già da sempre redenta dal localismo delle culture, in una terra che si configura da subito come la *totalità* della terra, come la «terra assoluta»: non vi è quindi nessuno spazio per le deiezioni coloniche e coloniali. Quale sarà il *luogo*, quale sarà la terra che gli garantisca la possibilità del *wohnen* autentico, «un equivalente di territorio che equivalga a un «a casa»»? È evidente che secondo tali letture, viene qui sospesa ogni retorica di appropriazione patria, di radicamento territoriale, di autenticità originaria (e si è visto quanto ancora le letture heideggeriane di *Brot und Wein* non sfuggissero a tale pericolo). Prolungando la suggestione hölderliniana, si potrebbe dire che il pensatore, l'esiliato, abbia quasi perduto il linguaggio nell'estraneo, che abbia «*fast die Sprache in die Fremde verloren*». Quanto più il pensatore rimane fedele al compito unificante del *Gei-*

6 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 58 e seg.



st, tanto più esso viene esiliato nella terra assoluta, in una *terra incognita* redenta da ogni spartizione normativa, da ogni *nomos* spirituale, da ogni appropriazione linguistica. Il tentativo di *appropriarsi*, di sapersi *pressodisè*, nell'abitare autentico della terra (subendo quindi lo scacco di ogni *appropriazione*), trasforma il pensatore in un esiliato, esattamente come il tentativo di raggiungere la proprietà della lingua, l'assoluta appropriatezza della *Sprache* – culmine ideale di quell'incessante lavoro di *traduzione* analizzato da Derrida – lo fa smarrire nell'indicibile, nell'ineffabile. Non si può dare nessuna illusione di pienezza e di proprietà linguistica, quando si inquadra il linguaggio, fin da subito, nel massimo contesto possibile della «traduzione assoluta».

A questo punto non sorprende che il quarto capitolo di *Che cosa è la filosofia?* rechi come titolo il termine «geofilosofia». In un passo che è più utile leggere nella sua interezza, Deleuze e Guattari convocano, come in una sintesi finale, molti dei temi sin qui sviluppati:

Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione del pensiero. Pensare non è né un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra. [...] Husserl rivendica al pensiero un suolo che equivarrebbe alla terra, nella misura in cui questa, in quanto intuizione originaria, né si muove né è in quiete. Abbiamo visto tuttavia che la terra non cessa di operare un movimento di deterritorializzazione sul posto, attraverso cui supera ogni territorio. La terra è deterritorializzante e deterritorializzata. [...] La terra non è un elemento tra gli altri: riunisce tutti gli elementi in un'unica presa, ma si serve dell'uno o dell'altro per deterritorializzare il territorio. I movimenti di deterritorializzazione non vanno disgiunti dai territori che si aprono altrove, né i processi di riterritorializzazione vanno disgiunti dalla terra che restituisce i territori. Il territorio e la terra sono due componenti di altrettante zone di indiscernibilità: la deterritorializzazione (dal territorio alla terra) e la riterritorializzazione (dalla terra al territorio); e non si può dire quale venga prima.<sup>7</sup>

La prima riflessione di Deleuze qui citata si sposa bene con il confronto che era stato istituito, all'inizio di questo percorso, tra Heidegger e Adorno. Se il dispositivo soggetto-oggetto forniva una delle tante marche differenziali tra i lessici dei due filosofi, qui Deleuze sembra obliterare con un solo colpo la legittimità stessa del suo utilizzo, immaginando che il compito del pensiero non sia in alcun modo quello di autorappresentarsi come un rapporto tra soggetto e oggetto, ma che esso debba piuttosto essere determinato come la realizzazione del nesso fra territorio e terra. Di nuovo ritor-

7 Ivi, pp. 77 e seg.

na potente la costellazione formata dai termini «terra», «territorio», «spirito». Il pensiero, così sembra suggerire Deleuze, non è tanto un pensiero «della terra», secondo un genitivo che è sia *genetico* sia *appropriativo*, ma è un pensiero che realizza, nominando i nessi tra «terra» e «territorio», le incessanti riterritorializzazioni e deterritorializzazioni del pensiero. Il territorio, così potremmo intendere, è una *terra signata*, una *marca*, una terra che regge la territorializzazione del pensiero, su cui cioè è stata esercitata l'azione nominale e appropriativa del *Geist*. Ma tale azione, al contrario della marca normativa del *nomos* schmittiano, è fluida: migra, transita, diviene. Lo «spirito» non esercita altro che questa opera di deterritorializzazione e riterritorializzazione, nello «scrosciare» molteplice delle lingue, delle parole, delle nominazioni. È altresì evidente che quest'opera di segnatura compiuta dal *Geist* non può che essere determinata come un'opera «culturale» e «coloniale».

La «*Kolonie*» di Hölderlin, il mutuo rapporto «culturale» e «spirituale» di Germania e Grecia nei versi di *Brot und Wein*, potrebbe così essere ripensato a partire da queste categorie deleuziane. Non a caso, sono proprio Deleuze e Guattari che rievocano la questione della Grecia e della sua determinazione di «terra originaria» della filosofia, come patria del concetto, come terra di un natale, festeggiato da una incessante discendenza spirituale: «Ci si potrebbe domandare in che senso la Grecia sia il territorio del filosofo o la terra della filosofia. Gli Stati e le Città vengono spesso definiti in termini di territorio e ciò quando un principio territoriale si sostituisce al principio di discendenza».<sup>8</sup> La formula del «*Blut und Boden*» viene qui scardinata a partire da una più interessante e più esatta determinazione del nesso tra *Geist* e *Erde*. Evocando la complessa geofilosofia hölderliniana, Deleuze e Guattari immaginano una più articolata vicenda di deterritorializzazioni e deterritorializzazioni del pensiero, misurando di nuovo il nesso tra Germania e Grecia, e gli effetti di senso che le loro reciproche determinazioni coloniali e traduttive portano con sé:

La filosofia moderna si riterritorializza sulla Grecia come forma del proprio passato. I filosofi tedeschi in particolare hanno avuto con la Grecia un rapporto personale, considerandosi appunto l'inverso dei Greci, il loro contrario, l'inverso simmetrico [...]. Hölderlin lo esprime in modo molto profondo: il «natale» dei Greci è ciò che a noi è «estraneo», che dobbiamo acquisire, mentre il nostro natale, i Greci, al contrario, dovevano acquisirlo come ciò che era loro estraneo. [...] L'autoctono e lo straniero non si separano più come due personaggi distinti, ma si distribuiscono come fossero un solo ma duplice personag-

---

8 Ibid.

gio, che si sdoppia a sua volta in due versioni, presente e passata: ciò che era autoctono diventa straniero, ciò che era straniero diventa autoctono. [...] Non ci riterritorializziamo presso i Greci, ma in funzione di ciò che essi non avevano e non erano ancora, cosicché noi li riterritorializziamo su noi stessi.<sup>9</sup>

Senza il riferimento esplicito di una citazione diretta, Deleuze e Guattari evocano la già commentata lettera di Hölderlin a Böhlendorff del 4 dicembre 1801. I due pensatori creano un nesso fondativo tra la dialettica di «proprio» e «dietetto», di «madrepatria» e «colonia», di «nativo» e di «estraneo», e la geofilosofia implicita nella parabola poetica hölderliniana. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una posizione filosofica che prende alla lettera la complessa dialettica *culturale* di *spirito e terra*, così come viene tratteggiata dai testi di Hölderlin. Ma se questi ultimi dispiegavano ancora un rapporto bipolare tra la Grecia e la Germania, tra il greco antico e il tedesco, in un nesso appropriativo che non faceva vacillare le reciproche determinazioni linguistiche, territoriali, culturali, la deterritorializzazione e la riterritorializzazione deleuziana, come le riflessioni di Derrida sulla lingua madre e sul colonialismo, si dispiegano in un tempo babelico, segnato da una crisi irreversibile delle identità. La questione della deterritorializzazione e della riterritorializzazione, secondo l'accezione deleuziana, non si muove più in uno spazio dialettico a due, in una polarità dialettica tra terra madre e terra coloniale: la terra è attraversata da forze contrastanti che aggravano la complessità di tali traduzioni e migrazioni. La «*fateful question of culture*»<sup>10</sup> diventa oggi una domanda radicale sull'origine, sull'identità e sulla loro *appropriatezza*. Estinta la vibrazione rarefatta della «*Wanderung*» ancora in opera nella poetica hölderliniana, la migrazione diventa oggi un destino planetario, e il *displacement* di interi popoli mette a dura prova ogni determinazione forte del *nomos*. La stessa *lingua*, esattamente come la *cultura*, sembra non funzionare più come una marca attendibile dell'identità. E ciò è vero non soltanto per ciò che si potrebbe definire la crescente «deterritorializzazione» delle lingue (la vigenza della lingua sulla terra – e quindi la rispettiva nominazione dei loro «territori» e delle loro *Ortungen* – obbedisce sempre più a dispersioni babeliche, caotiche), ma anche in forza di quel paradosso appropriativo già spiegato da Derrida: quanto più rifletto sulla «mia» lingua, tanto più il pensiero intenta un processo infinito ad ogni sua parola, imponendo a tutti i suoi ter-

9 Ivi, pp. 94-96.

10 Si fa qui riferimento al titolo di G. H. Hartman, *The fateful question of culture*, The Wellek Library Lectures Series, Columbia University Press, New York, 1997.

mini il vincolo di virgolette ideali. Il pensiero ascrive alle parole una marca di non completa *appropriatezza*, di una non coincidenza del linguaggio con se stesso. Il tentativo di *appropriazione* della lingua – l'esito eternamente rimandato del *processo* ad essa intentato, già evocato da Agamben –, il tentativo di far coincidere l'«identità» alla «cultura» e la «cultura» all'«identità», subisce uno scacco originario: tale tentativo di appropriazione è infinito, ed è l'esito di un processo di traduzione che proviene dall'ineffabile e che muove verso una *appropriatezza* rimandata all'infinito. Come segnalava Derrida, quanto più si denuncia ogni politica nazionalista e identitaria della *lingua* e della *cultura*, tentando la redenzione del suo implicito *colonialismo*, tanto si deve «coltivare l'intraducibile»: quanto più si elabora un tentativo di *appropriazione* dei termini linguistici, tanto più tale «coltivazione» non può che portare allo *shibboleth*, al termine *radicato* in una lingua, che dice soltanto se stesso e che nessuna traduzione può traslare o «trapiantare».

Deleuze e Guattari sembrano muovere nella stessa direzione, sovrapponendo a queste intuizioni la riflessione sulla «deteritorializzazione»:

La deteritorializzazione e la riterritorializzazione si incrociano nel doppio divenire. Non si può più distinguere chiaramente l'autoctono dallo straniero, perché lo straniero diventa autoctono nell'altro che non lo è, così come l'autoctono diventa straniero a se stesso, alla propria classe, alla propria nazione, alla propria lingua: parliamo la stessa lingua e tuttavia non vi capisco... Diventare stranieri a se stessi e alla propria lingua e nazione non è forse lo specifico del filosofo e della filosofia, il loro «stile», ciò che si chiama gergo filosofico?<sup>11</sup>

«Lo straniero diventa autoctono e l'autoctono diventa straniero»: questa formula non nomina soltanto una dialettica di reciproca appropriazione, plasmata sui termini e sulla geofilosofia hölderliniana; la figura decisiva è ora quella dell'esiliato, dello straniero. Il ragionamento di Deleuze e Guattari sembra prolungare coerentemente quello di Derrida. L'«autoctono», ovvero colui al quale viene attribuito un nesso *radicale* alla terra, diventa «straniero a se stesso», viene espropriato di questo titolo radicale, proprio in forza di tale tentativo di *appropriazione* della «propria lingua», della «propria terra» e della «propria cultura». Quanto più si cerca di rendere *appropriati* tutti i termini della propria lingua, incoraggiando il processo di traduzione interna così ben descritto da Derrida, tanto più la lingua si estranea a se stessa, tanto più essa si carica dell'ipoteca delle virgolette. Essendo tale processo appropriativo un processo infinito, è inevitabile che tale

11 G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 104.

appropriazione della lingua sia sempre *in itinere*, e in nessuna sezione della sua storia, in nessuno stadio del suo tradursi interno, una lingua possa esibire una saturata pienezza del senso, un compiuto e definitivo *pléroma* del *logos*. Il processo di appropriazione coincide con il tentativo di riempire una misura infinita: ha le dimensioni di un compito impossibile. «Lo straniero diventa autoctono e l'autoctono diventa straniero»: la formula si carica di un altro senso: il tentativo di appropriazione della lingua, della terra e della cultura, essendo infinito, trasforma l'autoctono in straniero, consegnandolo a un permanente statuto d'esilio; dall'altra parte, lo straniero, divorato dal desiderio di «autoctonia», non può che misurarsi con lo scacco infinito di tale processo di appropriazione e di traduzione. L'autoctono diventa così «straniero a se stesso, alla propria classe, alla propria nazione, alla propria lingua»: la non coincidenza, la sfasatura, la sincope tra la lingua e se stessa, tra la lingua storica e il linguaggio puro, tra l'appartenenza culturale e la «cultura assoluta», esula il pensatore in una terra priva di signature, nel deserto di una *terra* anch'essa «assoluta».

## 2. Per una deterritorializzazione radicale

Se è ancora possibile dare legittimità alla questione dello «stile filosofico», essa non può che configurarsi come un processo dialettico che oscilla tra l'appropriatezza e l'estraneazione. La lingua filosofica, ovvero quella lingua che subisce l'infinito processo da parte del pensiero, non è altro che quella lingua *espropriata*, *signata* dall'esilio, dall'espatrio: la lingua filosofica è la lingua che vige nella *terra invisibile* della «traduzione assoluta». La lingua filosofica è così la lingua del pensatore esiliato, memore della provenienza ineffabile di ogni linguaggio, e nel quale ogni nesso identitario tra la lingua e la terra è sospeso. Bandito dalla *terra madre*, il pensatore ha «quasi perduto il linguaggio in terra straniera». Si ricordi che l'espressione hölderliniana «*das Fremde*», come appare in *Mnemosyne*, può avere sì un'intonazione ctonia, restituita dalla dicitura «terra straniera», ma più esattamente esso è l'«estraneo», che ricorre anche nella lettera a Böhlendorff. Si tratta quindi di una estraneità astratta, di una terra interiore, di una landa invisibile, non mappata da alcuna geografia, in cui vige la *riduzione* della lingua, in cui si abita nel bando del linguaggio: è la terra della *cultura appropriata*, dove si fa esperienza della perdita di ogni lingua. Tale perdita non implica una mera *sparizione* della lingua (come è possibile obliterare la lingua madre, evacuare in assoluto il proprio monolinguismo?): essa implica il trattenersi in una zona *epocale*, nella sospen-

sione di ogni identità e di ogni appropriatezza, in viaggio verso una *proprietà* la cui ascrizione è differita all'infinito. Si comprende bene come la determinazione *identitaria, partitiva, territoriale* della *cultura* si ponga come il *contrario* di tale determinazione «epocale», sospensiva. «Cultura», propriamente, è il nome per tale spazio epocale, in cui vige la sospensione delle lingue, è il nome proprio della traduzione assoluta, il luogo dove si misura la distanza incolmabile tra le lingue naturali e l'«anteprima-lingua», quella lingua *prima e oltre la lingua*, quel «*plus-de-language*», verso cui la musica così potentemente dà segno.

Ecco perché, ancora una volta, sono Hölderlin e Heidegger a costituire i nomi attorno cui costituire un pensiero filosofico che si ponga non solo come tentativo di revisione del concetto di cultura, ma anche come *geofilosofia* a venire:

Così Heidegger sposta il problema e situa il concetto nella differenza fra l'Essere e l'essente piuttosto che in quella fra il soggetto e l'oggetto. Egli considera il Greco un autoctono piuttosto che un libero cittadino (e tutta la riflessione di Heidegger sull'Essere e l'essente intrattiene un rapporto di prossimità con la Terra e il territorio, come testimoniano i temi del costruire, dell'abitare): la specificità del Greco consiste nell'abitare l'Essere e possederne la parola. Deterritorializzato, il Greco si riterritorializza sulla sua propria lingua e sul suo tesoro linguistico, il verbo essere. Così l'Oriente non è da situare prima della filosofia, ma al suo fianco: essa pensa, ma non pensa l'Essere.<sup>12</sup>

L'«autoctonia» del Greco è fondata – secondo l'Heidegger di Deleuze – su di una certa determinazione dell'abitare, su di una terra originaria, sulla terra appropriata di una patria, dove vige l'Essere e il suo *logos* «proprio», il verbo *essere*. Ma tale abitare subisce una deterritorializzazione, in base alla quale la Grecità finisce per coincidere riduttivamente con il pensiero dell'essere, e, in base a tale riduzione, è possibile pensarne una *Verpflanzung* in terra e lingua tedesche. È chiaro che, nella visione di Deleuze e Guattari, l'intera storia della filosofia coincide con tale incessante deterritorializzazione e riterritorializzazione del pensiero: la storia della filosofia si ripensa come una vera e propria «storia della terra» e come la scansione delle sue deterritorializzazioni e riterritorializzazioni epocali:

Ma per Heidegger non si tratta di andare al di là dei Greci; basta riprendere il loro movimento in una ripetizione ricominciante, iniziante, in quanto l'Essere, in virtù della sua struttura, si invia sottraendosi, e la sua storia, la storia del-

12 Ivi, p. 86.

la Terra, è la storia del suo sottrarsi, della sua deterritorializzazione nello sviluppo tecnico-mondiale della civiltà occidentale iniziata dai Greci e riterritorializzatasi sul nazionalsocialismo.<sup>13</sup>

Esattamente come Derrida, anche Deleuze e Guattari interrogano tale dislocazione terrestre, botanica, traduttiva e culturale della Grecia sul suolo germanico, avvenuta, secondo le coordinate tracciate dalla testimonianza di Heidegger, nel momento più buio della storia tedesca. Heidegger, secondo la lettura dei due pensatori francesi, «ha voluto raggiungere i Greci passando per i Tedeschi, nel momento peggiore della loro storia».<sup>14</sup> Il *pathos* per l'autoctonia, per la patria e per l'origine, portato alle estreme conseguenze, ha innescato, attraverso una lettura sovradeterminata dei testi hōlderliniani, un incongruo desiderio di appropriazione e di pienezza, desiderio che ha recato (e che può sempre recare) effetti nefasti. La sovrapposizione tra filosofia e storia, accomunate da un medesimo *pathos* dell'origine e da una specifica geofilosofia greco-tedesca, rischia di operare una forclusione nei riguardi di altre lingue e di altre forme di riterritorializzazione, e di chiudere la questione della traduzione sul mero rapporto bipolare di «lingua d'origine» e «lingua di approdo». «Heidegger e Hegel restano accomunati dall'aver concepito il rapporto fra la Grecia e la filosofia come un'origine e quindi come il punto di partenza di una storia interna all'Occidente, in modo tale che “la filosofia si confonda necessariamente con la propria storia”».<sup>15</sup> Deleuze e Guattari suggeriscono che «pur essendosi avvicinato al movimento della deterritorializzazione, Heidegger alla fine lo tradisce situandolo tra l'Essere e l'essente, fra il territorio greco e la Terra occidentale che i Greci avrebbero chiamato Essere».<sup>16</sup>

Tutte queste considerazioni possiedono forza e legittimità. È chiaro però che, se da una parte Deleuze e Guattari intuiscono il nesso fondamentale tra terra e filosofia, costituendo quest'ultima come una vera e propria *geofilosofia*, dall'altra insistono sulla legittimità concettuale ascritta all'uso del termine «riterritorializzazione». Se il termine «deterritorializzazione» contiene in sé un aspetto legato all'obliterazione della determinazione locale e territoriale, dall'altra, nell'uso testimoniato dai due pensatori francesi, non sembra apparire il significato più proprio del termine, ovvero la deterritorializzazione come *compito assoluto*. Tale compito non può che determi-

13 Ibid.

14 Ivi, pp. 102 e seg.

15 Ibid.

16 Ivi, pp. 86-88.

narsi come il tentativo di redimere il *pathos* ctonio in opera in ogni ascrizione territoriale, come avviene, per esempio, nel termine «cultura». La *deterritorializzazione*, intesa in senso forte, implica un ripensamento *radicale* del suo stesso nome: non più quindi una deterritorializzazione che sempre prelude a una riterritorializzazione, una incessante dislocazione nel movimento infinito del pensiero, ma una deterritorializzazione *assoluta*, che mini alle fondamenta ogni *pathos* ctonio e ogni legame localistico. «Deterritorializzare la cultura» diviene così un'espressione da prendere alla lettera: non solo essa nomina la redenzione delle marche totemiche e astrattamente identitarie, ma anche un'obliterazione delle interne metafore terrestri che sono in opera nella metafora della cultura. Si comprende bene che, nell'orizzonte che si è venuto aprendo in queste pagine, il termine «riterritorializzazione» può sì, da una parte, nominare gli spostamenti epocali dello spirito e le sue *Ortungen* specifiche, ma, in tale movimento, rischia di non riuscire ad emanciparsi da un *pathos* territoriale che frena l'aspirazione verso il *logos* utopico della traduzione assoluta.

### 3. Usi dell'abitare

Riplasmato da tali metamorfosi, il concetto «appropriato» di *cultura* deve tenersi in una zona epocale, in una zona sospensiva, dove possa nominare non già il *pathos* dell'autoctonia, ma quel luogo di oscillazione tra la patria e l'esilio, tra l'appropriatezza del proprio e l'estraniamento del bando. In un testo recente, Giorgio Agamben ha visto nel concetto di «uso» il segreto di questa oscillazione. «Uso», così inteso, non è altro che la «relazione a un inappropriabile».<sup>17</sup> Si comprende come si articoli qui un nuovo riscontro di quella dialettica di «proprietà» e di «inappropriatezza» che governava già le concettualizzazioni di Derrida e di Deleuze, secondo linee speculative provenienti, di fatto, da Hölderlin. Il «proprio» e l'«estraneo»

17 G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 116. Per una comprensione profonda del termine *uso* e della genealogia proposta da Agamben, bisognerebbe analizzare molti testi del filosofo italiano, in ascolto delle oscillazioni semantiche che il termine ha subito nel corso dei secoli. Di certo, la concettualizzazione proposta in *L'uso dei corpi* proviene dalle precedenti riflessioni sul tema dell'uso e del titolo giuridico di proprietà (e della sua dismissione) nelle *regulae* francescane. Cfr. Id., *Altissima povertà*, cit., pp. 151-175. Si tenga presente che la questione dell'«uso» come (parziale) obliterazione della proprietà è già presente in G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. A questo proposito, cfr. C. Resta, *Nichilismo, Tecnica, Mondializzazione*, cit., p. 80.



nominano i due poli che articolano non solo la geofilosofia sottesa all'economia territoriale di *terra madre e colonia*, ma anche i poli che governano l'economia appropriativa della lingua. Come si è visto, lo snodo tra i due piani è garantito dal tema della *traduzione*. La traduzione, così intesa, diventa sì il luogo utopico di ogni geofilosofia, lo spazio di transito che armonizza le *lingue* e le *terre*, ma anche il luogo dove ogni lingua tenta la sua *appropriazione*, il luogo in cui viaggia verso la sua futura e utopica proprietà. Il contributo di Agamben a questo tema consiste, tra l'altro, nel sottolineare l'impossibilità di una compiuta appropriazione: il filosofo italiano muove il concetto di «uso» proprio per nominare tale commercio con l'inappropriabile.<sup>18</sup> L'«uso», nel testo di Agamben, evoca l'«esperienza quotidiana di cose inappropriabili con cui siamo tuttavia intimamente in rapporto».<sup>19</sup> In una frase che chiarisce bene il senso del problema, e la sua interna oscillazione tra i due poli evocati, si legge: «L'uso, come relazione a un inappropriabile, si presenta come un campo di forze teso fra una proprietà e una improprietà, un avere e un non avere».<sup>20</sup> Dei tre esempi che vengono convocati da Agamben per chiarire questa dialettica di *proprio ed estraneo*, di *appropriato* e di *inappropriato*, ovvero il *corpo*, la *lingua* e il *paesaggio*, se ne analizzano qui i primi due.

Di certo, il corpo viene interrogato, in quelle pagine di Agamben, secondo una linea filosofica non estranea né al «*Leib*» husserliano né all'indicazione di Derrida sul nesso tra *corpo proprio* e *corpo della lingua*, già evocato nella sua analisi dello *schibboleth*. Il «corpo proprio», così come suona una possibile traduzione dell'espressione husserliana, è definito in forza di una proprietà, di una appropriazione: ma tale espressione, se presa alla lettera, rischia di oscurare il rapporto autentico con il *nostro* corpo (ricco l'aggettivo possessivo che rendeva problematica l'«appropriazione» dei «*Wälder*» e dei «*Blumen*» hölderliniani). Agamben nota che «il mio corpo mi è dato originariamente come la cosa più propria, solo nella misura in cui si rivela essere assolutamente inappropriabile».<sup>21</sup> La proprietà del mio corpo non è affatto un dato originario, oggetto di una pacifica considerazione: tale proprietà è ferita al suo interno da uno sfasamento, da una sincope. Nel bisogno come nella malattia, la non coincidenza del corpo con se stesso può trasformarsi in una consapevolezza lacerante. Il corpo viene così determinato, proprio in queste esperienze limite ma quotidiane, come

18 Ivi, p. 121. Il capitolo si intitola significativamente «L'inappropriabile».

19 Ivi, pp. seg.

20 Ibid.

21 Ivi, p. 121.

l'«inappropriabile». Il corpo è certamente un «corpo proprio», un «*Leib*» secondo le determinazioni husserliane, ma in esso la proprietà è sfasata rispetto a se stessa: il nostro rapporto col corpo ha in effetti la forma di un «uso», di una proprietà paradossale che oscilla tra l'«avere» e il «non avere». Si può forse dire che, così intesa, la proprietà del corpo è *differita*, rimandata ad una appropriazione che non si dà. Ma come la proprietà del corpo non è affatto un dato puro, così una medesima economia di appropriazione e di espropriazione governa il nostro rapporto con la lingua:

Esiste, in questa prospettiva, una analogia strutturale fra il corpo e la lingua. Anche la lingua, infatti – in particolare nella figura della lingua materna – si presenta per ciascun parlante come ciò che vi è di più intimo e proprio: e, tuttavia, parlare di una «proprietà» e di un'«intimità» della lingua è certamente fuorviante, dal momento che la lingua avviene all'uomo dall'esterno, attraverso un processo di trasmissione e di apprendimento che può essere arduo e penoso ed è piuttosto imposto all'infante che da lui voluto.<sup>22</sup>

Anche il nostro monolinguisimo – per usare il termine di Derrida – è catturato in tale oscillazione di proprietà ed estraniamento. La lingua madre sembra essere ciò che vi è di più intimo e di più proprio, ovvero ciò che ratifica la nostra origine, ciò che ci assegna a una comunità, ciò che è custodito nella nostra più interiore intimità. Ma questa intimità è illusoria: qualcosa, al suo centro, *si* espropria e *ci* espropria. «E mentre il corpo sembra particolare a ciascun individuo, la lingua è per definizione condivisa da altri e oggetto, come tale, di uso comune».<sup>23</sup> Due aspetti ratificano tale espropriazione: da una parte il carattere comune, sopraindividuale e universalizzante della lingua (con il suo *uso* comune, meramente comunicativo); dall'altra l'inappropriabilità dei suoi termini, lo sfasamento semantico che imporrebbe le virgolette a ciascuno dei suoi nomi.

Come si è già visto, Derrida si chiedeva che cosa significasse esattamente «abitare una lingua»: tale domanda trova nelle pagine di Agamben una possibile risposta, mediata appunto dal concetto di «uso»:

Come la costituzione corporea secondo gli stoici, la lingua è, cioè, qualcosa con cui il vivente deve familiarizzarsi in una più o meno lunga *oikeiosis*, che sembra naturale e quasi congenita; e tuttavia – come testimoniano i lapsus, i balbettamenti, le improvvise dimenticanze e le afasie – essa è e resta sempre in qualche misura estranea al parlante.<sup>24</sup>

22 Ibid.

23 Ibid.

24 Ibid.

Il termine greco «*oikeiosis*» costituisce una soluzione concettuale di grande efficacia, essendo un termine che tiene insieme sia il senso dell'«*oikos*», della «casa», e quindi dell'abitare, sia il senso dell'«appropriazione».<sup>25</sup> Letteralmente, «*oikeiosis*» ha il valore di «accasamento», nel senso di una progressiva *familiarizzazione* (e ci si può chiedere in che senso la *famiglia* e la *casa* siano i nomi propri di questo «familiarizzarsi»). «Uso» e «*oikeiosis*» diventano i termini chiave per comprendere meglio il problema dell'atto di abitare la *lingua* come di abitare la *cultura*.<sup>26</sup> La diastole e sistole abitativa della lingua consiste in questo processo di appropriazione e di estraniamento, e si è visto come il ritmo di tale oscillazione sia articolato dalle grammatiche della traduzione: «Appropriazione e disappropriazione vanno qui prese alla lettera, come un processo che investe e trasforma la lingua in tutti i suoi aspetti».<sup>27</sup> Non solo: Agamben segnala come sia proprio il linguaggio poetico a mettere in opera questo processo di traduzione/appropriazione infinita (le posizioni di Derrida sulla lingua, assieme alle sue letture di Celan, si trovano piuttosto vicine a queste righe di Agamben). I poeti, infatti, sono coloro che fanno questione dell'«abitare la lingua», fanno questione cioè del suo «uso». Abitanti di una lingua e di una cultura che è «propria» ed «estranea» a un tempo, i poeti lavorano per l'estraniamento di ciò che è dato (la lingua nel suo uso comune, la cultura nel suo senso deietto) al fine di mettere in opera una sua possibile appropriazione:

Ciò è tanto più evidente in coloro – i poeti – il cui mestiere è appunto quello di padroneggiare e far propria la lingua. Essi devono, per questo, innanzitutto abbandonare le convenzioni e l'uso comune e rendersi, per così dire, straniera la lingua che devono dominare, iscrivendola in un sistema di regole arbitrarie quanto inesorabili.<sup>28</sup>

25 Il Lidell Scott dà come significato fondamentale quello di «*appropriation*». Agamben sviluppa la questione dell'*oikeiosis* a partire dal pensiero stoico, cfr. pp. 78-85, *ivi*. È poi lo stesso Agamben a rimandare al fondamentale saggio di M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. it. O. De Gregorio, Bompiani, Milano 2005, per i dettagli concettuali e la ricostruzione storica.

26 Si tenga presente che anche in italiano, proprio a partire dal termine «cultura», si danno i termini «acculturamento» e «acculturazione», entrambi usati spesso in maniera scorretta. Vi è di certo, in questi termini, sia il senso di un «accumulo di conoscenza», un incameramento di «cultura», sia il senso di una «*oikeiosis*», di un «familiarizzarsi» con una *cultura* nella quale si è stati «trapiantati».

27 Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 122.

28 *Ibid.*

Tale polarità è inscritta ed espansa nelle righe seguenti: «l'appropriazione della lingua che essi perseguono è, cioè, nella stessa misura una espropriazione, in modo che l'atto poetico si presenta come un gesto bipolare, che si rende ogni volta estraneo ciò che deve essere puntualmente appropriato».<sup>29</sup> «Abitare una terra», «abitare una lingua», «abitare una cultura» assumono proprio quel carattere inappropriabile nominato dal termine «*oikeiosis*»: una relazione d'uso che oscilla tra un *avere* e un *non avere*. Agamben iscrive queste oscillazioni proprio nel contesto geofilosofico che attraversa tutto questo lavoro: *usare* (nel senso dell'*uso* come anche dell'*abitudine*) «significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio: abitare».<sup>30</sup> Il verbo *abitare* nomina così quell'oscillazione bipolare tra la patria e l'esilio, tra il proprio e l'estraneo. Ciascuno abita sempre la zona epocale di una cultura non ancora appropriata, di una lingua non ancora redenta dalle virgolette, di un territorio su cui vige un *nomos* che funziona sì, da una parte, come *radical title* di una proprietà, ma anche come bando che ci esilia nella vastità espropriante della terra assoluta. L'«abitare» nominerebbe quindi tale ripensata relazione d'uso con il *corpo*, con la *lingua*, con la *terra*, con la *cultura*. I nessi heideggeriani tra «*bauen*», «*wohnen*» e «*denken*», come anche il *nomos* schmittiano e la «traduzione assoluta» di Derrida, acquistano nuova luce attraverso la riconcettualizzazione dell'«uso» da parte di Agamben. Il ripensamento che investe la questione della cultura e il suo nesso con il *colere* si arricchisce ulteriormente attraverso le seguenti indicazioni: «abitare significherà essere in relazione d'uso così intensa con qualcosa, al punto da potersi perdere e dimenticare in essa, da costituirlo come inappropriabile».<sup>31</sup> Applicando tali categorie alla questione «culturale», si può dire che la cultura nominerà allora questo abitare inabitabile, questa relazione d'uso nella quale ci si perde, tanto essa *fa corpo* con noi stessi. Propriamente, non si *ha* una cultura, non la si possiede, perché essa, al pari della lingua e del corpo, si costituisce come un inappro-

29 Ibid.

30 Ivi, p. seg. Non sarà inutile segnalare come l'assonanza tra «abitare» e «abitudine» non può in alcun modo essere derubricata come una mera coincidenza: la contiguità semantica è da ascrivere certamente dalla comune provenienza da un «avere» (*habere*), ma da un avere che non ha in alcun modo il significato stretto di un possesso, di una proprietà. Si tratta di un *habere* «differito» e «inappropriato», come si ha un *habitus*, un'abitudine. Ma l'abitare stesso non è vanamente imparentato al valore semantico dell'abito e dell'abitudine: l'abitare è in effetti un'abitudine, è il lento processo di conferma dell'«*oikeiosis*». Sulla questione dell'*habitus*, nel senso di «abitudine» e di «abito», vedi anche G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., pp. 24-30.

31 Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. seg.

priabile: la sua proprietà è sempre differita. L'*abitare* diventa quindi il segreto della cultura e di ogni determinazione essenziale dell'umano. È proprio in questa direzione che sembra muoversi Agamben:

Abitare con sé, abitare sé, nomina allora il tratto fondamentale dell'esistenza umana: la forma di vita dell'uomo è, nelle parole di Hölderlin, una «vita abitante» (*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben...*). Ma proprio per questo, nella lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801, in cui Hölderlin ha formulato il suo pensiero supremo, l'uso si presenta già sempre scisso in «proprio» ed «estraneo» e la tesi decisiva suona «il libero uso del proprio [*der freie Gebrauch des Eigenes*] è la cosa più difficile». <sup>32</sup>

Come per Heidegger il «*wohnen*» veniva determinato in base a tale destino *mortale* degli esseri umani (i *mortali* abitano sulla terra secondo il plesso concettuale che avvince il «*bauen*» al «*denken*»), allo stesso modo qui l'*abitare* è pensato alla sua massima altezza: la determinazione essenziale dell'*abitare* è quella dell'*abitar-si*, dell'*abitare se stessi*, come si abita il «corpo proprio», la «propria lingua», la «propria cultura». È di nuovo Hölderlin a dire la parola essenziale: è la vita stessa che è «*wohnend*», «abitante». <sup>33</sup> Il vivente umano come tale, l'esistenza umana come tale, è qui determinata in base all'*abitare*. Non solo: il testo di Agamben getta una nuova luce sulla formula hölderliniana: non si tratta soltanto di ripensare l'oscillazione bipolare tra il *proprio* e l'*estraneo*, ma anche di comprendere più a fondo il senso autentico di questo «uso», di questo *uso* del «proprio».

Per prolungare tali suggestioni verso una ridefinizione della cultura, si può dire che quest'ultima si costituisce come lo spazio di oscillazione tra il *proprio* e l'*estraneo*, tra l'*appropriato* e il *deietto*, tra il *presso-di-sé* e il *fuori-di-sé*. Una cultura *appropriata* nominerebbe esattamente questa oscillazione dialettica tra il *proprio* e l'*estraneo* che l'atto poetico realizza, ogni volta, nella lingua. Come si è segnalato, il concetto di cultura non può in alcun modo reggere le determinazioni localistiche e appropriative che di solito lo accompagnano: la cultura si configura come la zona epocale della traduzione assoluta, come il movimento di oscillazione tra il proprio e l'e-

32 Ibid. [Parentesi di Agamben.] Si fa qui riferimento non solo alla già citata lettera di Hölderlin all'amico Böhlendorff del 4 dicembre 1801, ma anche a quella che viene considerata l'estrema poesia di Hölderlin, «Die Aussicht», scritta nella torre sul Neckar, datata 24 maggio 1748 e firmata Scardanelli. Cfr. F. Hölderlin, «La veduta», in Id., *Tutte le liriche*, cit., pp. 1278-1279. Su questo testo, come noto, ha scritto pagine famose R. Jakobson, *Hölderlin. L'arte della parola*, con la collab. di G. Lubbe-Grothues, intr. C. Angelino, Il melangolo, Genova 1979.

33 F. Hölderlin, cit., v. 1.

straneo, come il luogo utopico dell'indecisione tra la patria e l'esilio. La *cultura*, in senso stretto, sembra trovare il suo nome proprio nella dislocazione tra l'«οἶκος» e l'«ἀποικία», in quell'«ἀπό» che costituisce la loro problematica *differenza*.

## XVI. MUSICA

### 1. I confini della lingua

Se la *Nona Elegia*, invitando a ripensare il nesso tra terra e invisibilità, tra dicibile e indicibile, incoraggiava una ristrutturazione radicale del concetto di cultura, vi è una lirica rilkiana che riflette sul nesso essenziale tra linguaggio e musica, sul rapporto tra «lingua» e «lingue», tra *spirito* e *terra*, tra invisibile interiorità e paesaggi sonori. «*An die Musik*» non è la sola lirica rilkiana esplicitamente dedicata alla musica – e si può ben dire che tutta l'ispirazione rilkiana sia attraversata da una determinazione orfico/musicale del linguaggio<sup>1</sup> –, ma è certo quella che, con più compiutezza, tenta di nominare l'*essenza* della musica, scandagliandone, con un dettato di straordinaria suggestione, le più intime possibilità di senso. Se ne restituisce qui l'intero testo, prima di analizzarne i dettagli:

*Musik: Atem der Statuen. Vielleicht:  
Stille der Bilder. Du Sprache wo Sprachen  
enden. Du Zeit,  
die senkrecht steht auf der Richtung vergehender Herzen.*

*Gefühle zu wem? o du der Gefühle  
Wandlung in was? –: in hörbare Landschaft.  
Du Fremde: Musik. Du uns entwachsener  
Herzraum. Innigstes unser,  
das, uns übersteigend, hinausdrängt, –  
heiliger Abschied:  
da uns das Innre umsteht  
als geübteste Ferne, als andre  
Seite der Luft:*

---

1 Su questo aspetto «orfico» del linguaggio poetico rilkiano insiste giustamente G. Baioni nella sua ampia introduzione all'edizione italiana delle poesie rilkiane: cfr. G. Baioni, «La musica e la geometria», in R. M. Rilke, *Poesie*, cit., pp. IX-LXXIV.

*rein,  
riesig,  
nicht mehr bewohnbar.*

*Musica: respiro delle statue. Forse:  
silenzio delle immagini. Tu lingua ove le lingue  
cessano. Tempo a picco sul corso  
dei cuori che passano.*

*Sentimenti per chi? Tu metamorfosi  
dei sentimenti in che? –: in paesaggio udibile.  
Musica: Tu straniera. Tu spazio del cuore  
Cresciuto oltre di noi. Tu a noi il più intimo  
che, superandoci, di là da noi trabocca –  
sacro addio:  
poiché il nostro Intimo ci sta intorno come  
la più frequentata lontananza, come altra  
faccia dell'aria:  
pura,  
immensa,  
non più abitabile.<sup>2</sup>*

Il testo si presenta come una composizione in versi liberi, nella quale si realizza la sorprendente congiunzione di due aspetti che, nella tradizione poetica, sono solitamente tenuti disgiunti: la lirica sembra «dedicata» alla musica (e così anche il titolo ratifica questa *dedica*), la lirica sembra *rivolgersi* alla musica come a una «dedicataria», come se l'io poetico si rivolgesse a essa in una vibrante invocazione; ma al tempo stesso la lirica è tutta composta di possibili «definizioni» di musica, come se il testo fosse estratto da un'ideale «enciclopedia poetica», alla ricerca dei «nomi appropriati» della sua essenza. La strategia compositiva del poeta sembra realizzare un compito originario del pensiero, ovvero quello di nominare *essenzialmente* il mondo, fornendo le definizioni *appropriate* degli enti e

2 R. M. Rilke, «Alla musica», in Id., *Poesie*, cit., pp. 250-251. È giusto ricordare qui la recente versione musicale che Salvatore Sciarrino ha dato di questa poesia. La composizione, intitolata *La nuova Euridice secondo Rilke*, per soprano e orchestra, è stata eseguita a Roma, in prima esecuzione assoluta, il 28 marzo 2015, con la voce di Barbara Hannigan e la direzione di Antonio Pappano. Il lavoro sciarriniano mette in musica, oltre ad *An die Musik*, anche la rilkiana *Orfeo. Euridice. Ermes*. Si comprende bene come l'iscrizione del testo rilkiano nel dominio superiore della musica sia forse l'espressione più felice di quella promessa di una «lingua ove le lingue cessano», che la musica così potentemente realizza.



dell'esperienza umana, restituendo però, al tempo stesso, le definizioni nella loro forma più intensa, più poetica, e quindi più obliqua, più metaforica. La poesia di Rilke sembra costringerci a pensare che quanto più esatta vuole essere la restituzione linguistica del mondo, tanto più la resa deve essere metaforica, poetica, immaginifica. È attraverso questa esperienza del poetico che si comprende come l'elemento metaforico non sia in alcun modo un registro «secondo», rispetto a un inferiore livello semplicemente comunicativo, informativo, del linguaggio, ma che, al contrario, esso emerga proprio per un *di più* di precisione, per un supplemento di esattezza. L'elemento metaforico non sembra qui un *ornato*, sovrapposto a un presunto «grado zero» della dizione concettualmente «appropriata», ma il testo sembra registrare la serie di definizioni più *esatte* e più *appropriate* che si possano escogitare, al fine di restituire, per quanto sia in potere del linguaggio, una possibile *nozione essenziale* di musica.

A ben guardare, le invocazioni/definizioni del testo rilkiano costituiscono una trama di *adynata*, una serie di giustapposizioni semantiche che realizzano la loro verità proprio nella paradossalità della loro congiunzione. Così, questo «lemma» di un'enciclopedia poetica a venire, si apre con il nome invocato della cosa: *Musik*; e a questo nome segue la prima definizione, il primo paradossale *adynaton*: «respiro delle statue». La determinazione della musica come «*Atem*», «respiro», riattiva già un complesso campo semantico tutto «spirituale», così ben analizzato da certe pagine di Derrida: quella musica originaria che è *Atem*, è certamente anche il «re-spiro» del *pneuma*, la circolazione pneumatica del *Geist*, o quella *Ruah*, il cui nome ebraico, come si è visto, era stato estromesso dalle genealogie geofilosofiche di Heidegger. Una prima, originaria e minimale definizione di musica sta già nella giustapposizione di «*Musik*» e «*Atem*», in quei *due punti* che congiungono i due concetti nel vincolo di un giudizio filosofico. Ma la *Musik* non è solo *Atem*: è *Atem* «delle statue». Nessuna indicazione ulteriore fornisce il poeta, ma è ben chiaro di che statue si tratta: l'immaginazione, attivata dalla mera giustapposizione di nomi, ne evoca la *figura*. Sono statue di forma umana, corpi inanimati di porfido o di pietra, cui manca solo il *respiro* per essere «vive». La musica è il respiro delle statue: è il *pneuma* che *spira* in ciò che, pur avendo figura umana, è pietrificato; è il *Geist* di ciò che *sembra* non avere una *Seele*: la musica, per usare ancora una volta il lessico hölderliniano, è qui il *Beseeler* della pietra. La musica diventa così, nei versi rilkiani, il respiro vivificante, costruito, con mirabile sintesi, su di un'implicita proporzione: il *Geist* sta al «corpo vivo» come la *musica* sta alla statua. La statua, il «corpo di pietra» *sembra* «inanimato», non toccato dall'azione del *Beseeler*, ma la sua quiete di pietra non è

quella di un corpo morto, ma quella di una figura umana tratta dalla materia pietrosa, vivificata dall'implicita animazione della musica. La musica è così lo *spirito* di ciò che sembra pietrificato nella posa di una quiete inanimata. Guardando le statue, guardando le forme *umane* della pietra, sappiamo che esse *respirano*, sono «animate» dal *Geist*, dal *pneuma*, e che tale respiro è – letteralmente – la musica.

Secondo la successiva immagine, la musica è la «quiete» o il «silenzio delle immagini»: si tratta qui di *adynton* obliquo, poiché le immagini sembrano *di norma* in uno stato di quiete, ma la musica, contravvenendo a questa idea, è sempre detta «arte del suono» *nel tempo*, movimento di forze *metamorfiche*, cartografia acustica del *divenire*. Nulla di «quieto» sembra dimorare nella musica, così contraria al prestigio dell'occhio, dell'immagine, del *Bild*. Anche la determinazione della musica come «silenzio delle immagini» sembra altrettanto paradossale: è ben raro trovare concettualizzazioni della musica che non mettano in primo piano l'aspetto sonoro, acustico, del fatto musicale. Secondo tale determinazione corrente, semplicemente *non vi è* musica, se non si dà espressione udibile: che il suono sia la «materia prima» della musica è un luogo comune, che attraversa le fondamentali fasi storiche di ogni filosofia della musica.<sup>3</sup> Rilke sembra qui andare in direzione contraria, trascendendo, con un'espressione fatta di poche sillabe, interi secoli di concettualizzazioni musicali. Dire che la musica è «silenzio» non significa soltanto ribaltare i rapporti tra suono e quiete, tra udibile e inudibile, ma anche allargare di molto la nozione stessa di musica, nozione che, così pensata, non può limitarsi alla mera algebra acustica di suoni ben formati, ma diviene qualcosa che sta *prima e dopo* il fenomeno sonoro in quanto tale. L'espressione di Rilke è chiara: così come la musica è il «respiro delle statue», il *Geist* che presiede alla paradossale animazione di ciò che riposa nella quiete assoluta della materia inanimata, essa è nondimeno il «silenzio delle immagini». Così come, guardando le statue con l'occhio del vero poeta, siamo certi che la musica costituisca lo «spirito vitale» della materia, allo stesso modo, guardando le immagini, la quieta armonia delle loro forme, sappiamo che la musica *costituisce* quella quiete, quel silenzioso rapporto<sup>4</sup> che presiede alla loro composizione. Così la musica non presiede soltanto alla quieta apertura che consente ogni possibile ascolto, al silenzio anteriore che apre lo spazio alla possibilità del

3 Cfr. almeno G. W. F. Hegel, *Estetica*, trad. it. N. Merker, Einaudi, Torino 1997, pp. 991-1015.

4 Si tenga presente che il termine «rapporto», «*Bezug*», è fondamentale nella poetica rilkiana, e non solo nei testi più vicini alla concettualizzazione della musica.

sentire, al fondo originario da cui ogni gesto musicale emerge, ma essa è *tacita* anche perché governa il quieto riposare della forma in se stessa, il silenzioso riposare delle immagini nelle loro *figure*. L'occhio del poeta *sen- te*, guardando l'immagine, la musica silenziosa che articola il suo darsi.

È però la terza invocazione/definizione che apre le suggestioni forse più vicine al tema del rapporto fra lingua, terra e appropriazione: la «*Musik*» è anche «*Sprache*». Con un gesto sicuro di giustapposizione semantica, Rilke ratifica l'idea che la musica sia una «lingua», ratifica l'idea di un'enigmatica *linguisticità* della musica. Eppure, si tratta di una «linguisticità», o forse di una «*Sprachähnlichkeit*»<sup>5</sup> (il termine è di Adorno), tutt'altro che pacifica, perché si tratta di una *Sprache* che si dispiega in uno spazio dove «le lingue cessano», dove le lingue incontrano il loro scacco, il loro «confine», il loro «limite». La musica, invocata come una divinità secondo l'antico «*Du-Stil*», sembra essere quel luogo in cui la *Sprache*, nella sua pur originaria musicalità – e nella sua simmetrica relazione con la *Sprachähnlichkeit* della musica – sembra perdere i connotati *propri* della lingua. La musica sembra configurarsi come una *lingua*, nella quale però siano disattivati i *caratteri propri* della lingua (la concettualità, la comunicazione, l'u-

5 T. W. Adorno, «*Fragment über Musik und Sprache*», in Id., *Quasi una Fantasia*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963, p. 11. È evidente che ogni tentativo di pensare la musica come il luogo utopico della cultura appropriata, presuppone l'idea che essa abbia essenzialmente a che fare con il linguaggio, o quanto meno che essa sia, come scrive Adorno, «*sprachähnlich*». Tale «*Sprachähnlichkeit*» evoca, ovviamente, il complesso problema del rapporto tra musica e linguaggio, problema che ha innescato un dibattito a dir poco millenario. Senza voler qui indagare la portata di questo tema inesauribile, si può almeno tentare di riformulare il problema, partendo proprio dalle indicazioni sopra evocate da Adorno. La musica, così intesa, proprio per il fatto di condividere un carattere di *Sprachähnlichkeit* con la *Sprache*, ma senza coincidere con nessuna lingua in particolare, sembra porsi in una zona d'indecisione tra il *linguaggio* e quella *più-di-lingua*, su cui ha tanto riflettuto Jacques Derrida. La *Sprachähnlichkeit* della musica è ben sintetizzata da Adorno, quando scrive che essa è «*sprachähnlich*», «als zeitliche Folge artikulierter Laute, die mehr sind als bloss Laut». Che la *Sprachähnlichkeit* della musica vada cercata in questo *xynòn* tra la *Sprache* e la *Musik* non desta sorpresa: sia il *logos*, sia la *mousiké* sono costituiti da una sequenza articolata di suoni, che si succedono nel tempo. Senza soffermarsi su questo aspetto, è proprio Adorno che ratifica questa sua definizione, scrivendo che «die Folge der Laute ist der Logik verwandt: es gibt Richtig und Falsch». E prosegue: «Aber das Gesagte lässt von der Musik nicht sich ablösen. Sie bildet kein System aus Zeichen», *ibid.* Sulla questione del problematico rapporto tra linguaggio e musica, si veda almeno A. Bertinetto, *Il pensiero dei suoni. Temi di filosofia della musica*, Bruno Mondadori, Milano 2012, pp. 55-72.

so, il segno...<sup>6</sup>). Nel processo di obliterazione di tali caratteri, la musica conserva sì un misterioso carattere «logico», una sua essenziale *proximità* al *logos*, ma perdendo il carattere meramente *comunicativo* del linguaggio, carattere comunicativo che, guardato dal vertice della vera poesia, non può che apparire come un cascame, come una determinazione deietta della *Sprache*.<sup>7</sup> La musica sembra così dispiegarsi in uno spazio ulteriore che, pur non perdendo la cogenza logica di un sensato *colligere* di suoni, di intenzioni e di espressioni, trascende i «nomi propri» delle lingue naturali, facendoli apparire come termini di dialetti dispersi e inappropriati. È proprio in questo contesto che è pertinente pensare alla musica come a tale spazio «trasgressivo» rispetto alle vigenze locali delle lingue (come anche delle culture), come al luogo «u-topico» nel quale le lingue «cessano», dove incontrano i reciproci limiti, e dove incontrano anche il limite «esterno» del dicibile, il «fine» («*Ende*») e il «con-fine» di ogni potenza del *logos*. Allargando questa suggestione rilkiana, si potrebbe dire che la musica non è ascrivibile ad alcun «*topos*», a nessun luogo specifico, e in essa, proprio come aveva segnalato Carl Schmitt, il termine *nomos* perde il suo carattere «culturale», «colonico», «ordinativo», «partitivo», conservando il senso di «regola musicale», di «tono», di «armonia».<sup>8</sup>

- 
- 6 Luciano Berio, cresciuto in un clima filosofico dominato dalle questioni semiologiche, ha scritto parole piuttosto dure sulla poca pertinenza dei protocolli semiologici applicati alla musica. In L. Berio, *Un ricordo al futuro*, Einaudi, Torino 2005, p. 11, scrive: «La mia visione delle unità linguistiche costitutive sarà forse semplice, ma mi sembra che il segno linguistico non sia traducibile in termini musicali. Il rapporto fra le dimensioni binarie della lingua (significante e significato, signans e signatum, livello profondo e livello di superficie, lingue e parole e l'uso binario dei tratti distintivi), quando è applicato alla musica risulta *significativamente* indefinibile». Poco sotto prosegue: «L'equivoco semiologico nasce dal fatto che si attribuiscono nessi linguistici portatori di significato a un tessuto musicale la cui dimensione morfologica non è separabile da quella sintattica. Nella lingua, tutti gli elementi (grammatica, sintassi, morfologia, lessico, ecc.) sono, per chi parla, culturalmente e funzionalmente solidali. La solidarietà degli elementi musicali, invece, deve essere sempre riconsiderata», *ivi*, p. seg.
- 7 Come scrive George Steiner, «tesa a raggiungere il proprio vertice espressivo, la poesia [è] chiamata a compiere un movimento ascendente di purificazione verso la musica». Ciò suggerisce l'idea che sia la musica «il codice più profondo e numinoso, che il linguaggio, quando è veramente afferrato, aspira alla condizione della musica ed è portato, dal genio del poeta, fino alle soglie di tale condizione», G. Steiner, *Linguaggio e silenzio*, trad. it. R. Bianchi, Garzanti, Milano 2001, p. 64-67.
- 8 Cfr. *supra*.

Anche un'ulteriore immagine della lirica sembra muovere verso questa iscrizione della terra nell'invisibile, incoraggiano di nuovo una deterritorializzazione della cultura. La musica è detta «*Wandlung*» dei sentimenti in un «*hörbare Landschaft*»: si tratta di una «metamorfosi», ma in «*Wandlung*» risuona ancora un elemento di traslazione «migratoria», così caro alla poetica hölderliniana, e non estraneo nemmeno a Rilke. La musica è detta *metamorfosi, migrazione, traslazione, traduzione* dei «sentimenti» (nessun carattere vagamente «sentimentale» va però sentito in questo «*Gefühl*») in un «paesaggio udibile», in un paesaggio soltanto *acustico*. La musica sembra così evocare la possibilità di un «abitare» paradossale, dove il paesaggio, anziché essere la quieta contrada di un luogo «familiare» e «appropriato», il raccogliersi dell'«*Eigen*» nello spazio *proprio* di una *Heimat*, un luogo cioè dispiegato davanti alla vigile attenzione della *vista*, venga tradotto nel puro dominio del suono, in un «paesaggio» accessibile soltanto all'orecchio, aperto alla pura esperienza conturbante dell'ascolto. La musica è così – letteralmente – «paesaggio udibile», contrada acustica che induce a uno smarrimento nell'inappropriabile, e che presuppone un'originaria *cecità*, una dimensione dell'esperienza nella quale ogni «orientamento» e ogni «abitare» sia ascrivito soltanto al senso dell'udito. Questa dimensione di «inappropriatezza», di obliterazione del «proprio», nel senso indicato dalle pagine di Hölderlin e di Heidegger, è ratificata dalla successiva espressione rilkiana, ancora una volta «invocazione» e «definizione» a un tempo: «*Du Fremde: Musik*», «musica: tu straniera» (riappaiono qui i due punti, che uniscono, come sopra, il senso di un'esitazione della lettura a quello di un giudizio filosofico). La musica è «straniera», è cioè l'«estraneo» di Hölderlin, ciò che abita la deiezione della colonia, che disloca la *proprietà* «presso-di-sé» di ogni «patria» nella *terra ignota* di un altrove del tutto «estraneo». La terra, attraversata dall'esperienza musicale, diventa così una terra espropriata da ogni *nomos*, una terra *assoluta*, la quale, anziché costituirsi come fondo «colonico» di spartizioni e di segnature «culturali», di ogni appropriazione *patria*, diventa il luogo di un'esitazione, il luogo in cui le cose promettono di diventare invisibili, «ricordate» nella musica.

E proprio come la terra diventa «invisibile», perché vuole «risorgere invisibile in noi» (*Elegie duinesi*, IX, vv. 67-68), così la metamorfosi che la terra chiede è specificatamente una metamorfosi *musicale*, una trascrizione in quell'invisibile iperinteriorità di cui aveva parlato Heidegger. La «*Wandlung*» di cui parla «*An die Musik*» è assai prossima alla «*Verwandlung*» di cui hanno parlato i versi della citata elegia:

Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar*

in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht,  
einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!  
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?  
Erde, du liebe, ich will.

Terra, non è questo che vuoi: *invisibile*  
sorgere in noi? – Non è il tuo sogno questo,  
d'essere una volta invisibile? – Terra! Invisibile!  
Che cosa, se non metamorfosi, è il compito a cui ci solleciti?  
Terra, tu cara, io voglio.<sup>9</sup>

Se il compito a cui la terra ci sollecita è quella di diventare invisibile, di essere cioè trascritta e pensata nell'iperinteriore e invisibile intimità dello *Herzraum*, allora si comprende bene che il vero compito culturale consiste proprio in questa deterritorializzazione della terra stessa, in questa trascrizione musicale in forza della quale i *nomoi* della terra divengono i *nomoi* musicali di una segreta e intima metamorfosi. È la musica, come scrive Rilke in *An die Musik*, che è, che *coincide* con questo *Herzraum*, con questo «spazio del cuore», nel quale tutto il cerchio dell'essente, tutta l'estensione sostanziale della terra, è pensato nella sua invisibile intimità. È la musica che garantisce la verità del detto hölderliniano «*Alles ist innig*»<sup>10</sup>: tutto è *intimo*, tutto è *dentro di noi*. L'intero cerchio dell'essente, la *terra*, nel suo dispiegamento, è già ascritta, attraverso la musica, alla nostra più intima interiorità. È soltanto la musica che ratifica l'evidenza, la correttezza filosofica e la persuasione poetica di ogni «idealismo». Tutto ciò che sembra espandersi «fuori di noi», tutto ciò che sembra possedere l'espansione oggettiva delle cose terrestri, è, in verità, – in forza dell'esperienza «musicale» del mondo – già *dentro* il più intimo spazio della nostra interiorità, già «ricordato» al centro del nostro cuore. I versi di Rilke sono tutti giocati su questa oscillazione tra *dentro* e *fuori*, tra ciò che riposa nascosto nel centro inviolabile della più intima interiorità e ciò che «trabocca» *fuori di noi*:

Du uns entwachsener  
Herzraum. Innigstes unser,  
das, uns übersteigend, hinausdrängt, –  
heiliger Abschied:  
da uns das Innre umsteht  
als geübteste Ferne.

9 Ivi, vv. 67-71.

10 In un frammento intitolato non a caso «*Gestalt und Geist*» (ecco che riappaiono la «forma» e lo «spirito»), Hölderlin scrive queste parole: «*Alles ist innig*», «Tutto è interiore», traduce Reitani. Cfr. F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., pp. 702-703.

Tu spazio del cuore  
 Cresciuto oltre di noi. Tu a noi il più intimo  
 che, superandoci, di là da noi trabocca –  
 sacro addio:  
 poiché il nostro Intimo ci sta intorno come  
 la più frequentata lontananza.

La musica è – *constituisce* – l'*Herzraum*: la musica è quello spazio intimo che misteriosamente coincide con il «fuori-di-sé» «*ri-cordato*» (in «ricordare» agisce il senso di un riportare al «*cor*», al «cuore»), con lo spazio dispiegato fuori di noi, che pure conserva l'enigmatica intimità dell'interno, il «presso-di-sé» del «cuore» *proprio*. Così, l'«estraneità del deietto, l'espansione esterna di ciò che sta fuori di noi, attraverso la mediazione della musica, è pensata già da sempre come «*innig*», *intima*, *interiore*. Come suggerisce Rilke, la musica custodisce l'esperienza di tale «*Herzraum*» che «cresce oltre di noi». Si comprende bene come il problema filosofico del rapporto soggetto-oggetto, che, come ancora segnalato da Derrida, costituiva uno dei punti di maggiore attrito nelle determinazioni del *Geist* in Adorno e Heidegger, qui, nei versi rilkiani, perda la sua astrattezza e, attraverso la mediazione della musica, possa essere ripensato a partire da un'esperienza sensibile e intellettuale che ripensa gli ingombranti nomi filosofici di quelle preve concettualizzazioni (*Spirito, Soggetto, Anima, Oggetto, soggettivo, oggettivo, presso di sé, fuori di sé...*). La musica è l'«*Innigstes unser*», ciò che a noi è più intimo, ciò che è più prossimo alla prossimità di sé, al centro interiore del nostro cuore, e che tuttavia, per un misterioso ribaltamento, «trabocca» «fuori di noi», si costituisce come un paesaggio udibile, un «*hörbare Landschaft*». La musica è ciò che «a noi di più intimo» *trabocca* fuori di noi, poiché ci *supera* e ci *sovrasta*: è quel Tempo appropriato, che *sovrastandoci*, sta «a picco», in una incidenza ortogonale, sul *corso* dei cuori, i quali, poiché sono «fatti» *di tempo, trascorrono* in una «memorabile» *Vergangenheit* (i «cuori», gli «*Herzen*», al v. 4, sono detti «*vergehende*», «che passano»). Il cuore non è quindi soltanto l'*intimo mihi*, l'*Herzraum* musicalmente determinato, quella «iperinteriore intimità» già nominata da Heidegger, ma è anche lo spazio interiore che apre la possibilità del *trascorrimento* e del *ricordo*. Il «ri-cordare» è appunto, secondo questa possibile interpretazione del passo rilkiano, questa reciproca appropriazione di *tempo* e *cuore*, questa iscrizione *rammemorativa* e «cardiaca» nell'intimità dell'invisibile.

Il «nostro Intimo» (riappare la figura, questa volta sostantivata, dell'*intimo*, e qui appaiata a un aggettivo «appropriativo»), l'essenza «intima» e

«ricordata» di noi stessi che la musica è, ci sta intorno («*umsteht*»), si dispiega in una «oggettiva» *esteriorità* che è purtuttavia – come indicava il motto hölderliniano – già «*innig*», già *interna* e «*intima mihi*». Che questa *esteriorità* non sia un «là», un *altrove*, dispiegato in una irraggiungibile «oggettività» è ratificato dal fatto che esso è sì una «lontananza», una «*Ferne*», ma essa è «lontananza» *frequentata*, «la più frequentata», la più «praticata», la più *usata*. Ancora una volta, la musica trascende e abolisce la differenza tra soggetto e oggetto, non in virtù di una astratta congiunzione, ma in forza del potere *unificante* e *spirituale* della musica: l'esperienza della musica è sempre l'esperienza di questa straniante «confusione» tra interiorità ed *esteriorità*, tra proprio ed estraneo, tra vicinanza e lontananza, tra intimità e deiezione. Ciò che vi è di più intimo, il centro segreto di ogni interiore intimità, è già anche «la più frequentata lontananza», il dispiegamento ulteriore della musica nella vigenza oggettiva del suo spazio, il trascendimento dei limitati confini della propria soggettività verso i diametri infiniti del suo stesso «traboccare».

## 2. Sacri addii

Che la musica sia congedo da ogni *radicamento*, obliterazione di ogni *Ortung*, è detto anche nell'espressione «sacro addio». La musica congeda, e si congeda, proprio perché il suo traboccamento si espande in una lontananza, che pur intimo e frequentato, conserva il carattere dell'estraneazione (la musica è sempre «straniera», «*Du Fremde: Musik*»). Tale «estraneità» coincide con la *provenienza da* una lontananza e con la *direzione verso* una lontananza, che sembra persino conferire alla musica i caratteri di una «lingua straniera» (l'intreccio tutto *musicale* tra «memoria», «estraneo», «lingua», «perdita» era già decisivo nella «Mnemosyne» hölderliniana). La musica, come aveva già segnalato Rilke, è di certo una *lingua*, una *Sprache*, ma la cui estraneità è talmente *esotica*, da non avere quel carattere di «altrove» linguistico *mediabile* attraverso il sortilegio della traduzione. La musica fonda così l'estraneità del linguaggio rispetto a se stesso: essa non è *appropriabile* in forza di nessuna «traduzione». La deiezione dell'estraneo, nell'esperienza della musica, sembra precludere la possibilità stessa delle migrazioni linguistiche e culturali, delle mediazioni spirituali e traduttive. La sua estraneità, il carattere perturbante dell'«estraneo» che essa realizza, sembra semplicemente *inappropriabile*. Eppure, è proprio il suo carattere linguistico, il fatto che essa *sia* una *Sprache*, che contesta tale inappropriabilità. La musica, «la straniera», quel «sacro addio» che infinitamente «si



congeda», che *si* estranea e *ci* estranea, quella lontananza deietta che non è più appropriabile nella prossimità patria della lingua «nazionale», forclude la possibilità stessa della traduzione, e al tempo stesso, la impone: se essa è una lingua, è certamente *traducibile*. Così intesa, la musica, come la divinità davanti alla torre di Babele, a un tempo *costringe* alla traduzione, ma ne impedisce il compimento (si ricordi che Babele, oltre che figura della «confusione» è anche figura dell'*incompiutezza*). La musica fonda l'indecisione tra se stessa e il linguaggio: quanto più è prossima al linguaggio, tanto più forclude la possibilità di una traduzione e di un'appropriazione.

Si comprende quindi come la musica sia non solo lo spazio della Musa, il luogo matrice di ogni linguisticità, ma anche fondazione dell'inappropriabilità e dell'estraneazione della lingua: nella musica, le lingue convergono alla loro potenza espressiva, ma perdono i loro vocabolari dialettali, per raggiungere una più alta possibilità di senso. La musica indica quindi una sorta di *terra promessa* del linguaggio, una terra *ideale* (quindi totalmente *spiritualizzata*, *ri-cordata* e *interiorizzata*, secondo le leggi rilkiiane), che costituisce il *telos* interno di ogni *lingua* e di ogni *cultura*. Nella poesia, la lingua sembra *indicare* la *musica*: essa *punta* verso una patria promessa che non si dà, ma di cui la musica rappresenta l'ultimo e utopico ideale. Nella *patria* «utopica», nel luogo cioè dove il processo di appropriazione non mette mai capo a una «particolarità», a un'*appropriazione* «secessa», la lingua *comune* è costituita dalla *musica*, quello spazio cioè in cui è in gioco la possibilità e l'appropriatezza stessa della traduzione assoluta. Se le terre *signate*, le terre solcate dai tratti delle appartenenze culturali, non possono che essere nominate e abitate da lingue *signate*, da lingue *secesse*, da dialetti *coloniali*, la patria *appropriata* non è altro che lo spazio utopico della musica assoluta, quell'etere spirituale nel quale le lingue e le culture perdono le loro marche territoriali. Per sintetizzare la questione in una formula, si potrebbe dire che la musica è il luogo utopico in cui le lingue si deterritorializzano. La musica sembra così dispiegarsi nella zona *epocale* della traduzione assoluta, in quel luogo utopico – ovvero non vigente in nessun *Ort* specifico –, nel quale si pensa la problematica *totalità* delle lingue. Tale spazio utopico custodisce quel transito di senso che trascende ogni lingua e ogni cultura locale, e che, al tempo stesso, spinge verso quello spazio ulteriore nel quale il *pensiero*, il *significato* e il *senso* sono «inappropriabili» da nessuna lingua specifica, non sono catturabili da nessun vocabolario parziale. Ma tale inappropriabilità e tale inappropriatezza del linguaggio non è altro che la figura essenziale dell'intraducibilità, ovvero di quel limite sul quale si misura la potenza della lingua, e la sua stessa *dicibilità*.

Ciò che rivela l'intraducibilità essenziale, ciò che si dispiega in uno spazio ulteriore rispetto alle lingue, è proprio la musica. *Musica, pensiero, traduzione assoluta*, sembrano costituire i vertici di un ideale triangolo, nel quale il linguaggio pensa i suoi limiti in tutti i sensi possibili: la musica è il luogo utopico nel quale il pensiero, intentando un permanente processo alla lingua, ne vede dunque i confini. È al cuore della musica che si fa esperienza dell'ineffabile. Al tempo stesso, se il pensiero emerge in quanto tale dalla faticosa negoziazione appropriativa della lingua, attraverso un infinito processo di traduzione interna, esso sembra coincidere con un processo di appropriazione «musicale», che né coincide con la musica, né ad essa è estranea. Il *logos* e la *mousiké* si trovano così stranamente congiunti nello spazio della traduzione assoluta. Da una parte, il *logos*, come suggeriva Cacciari, essendo già, in sé, *relazione, collegamento (colligere)*, presuppone la relazione tra unità e molteplicità: in questo senso il *logos* non può mai essere *monolingue*, ma deve emergere dal «com-plesso», dalla «sin-fonia», degli specifici *logoi*, dall'«arcipelago» delle sue voci e dei suoi «dialetti» (il *logos* è dunque sempre «sillogico», unità dei *logoi* nel *logos*). E, così inteso, il *logos* di certo aspira alla *coincidenza* con il «pensiero», in quel tentativo di tenere *collegati* tutti i *logoi* nello spazio della traduzione assoluta.<sup>11</sup> Dall'altra parte, la musica impedisce questo processo di appropriazione, perché l'inappropriatezza del linguaggio non si risolve semplicemente in una ventura perfetta coincidenza del *logos* al pensiero, ma, al contrario, il *logos* si scontra con l'assoluta inappropriabilità della musica.

Tale inappropriabilità sembra avere, secondo il dettato rilkeano, anche un ulteriore carattere enigmatico: il nostro intimo, si dice al verso dodici, ci sta intorno come fosse «l'altra faccia dell'aria», «*als andre/Seite der Luft*» (si noti l'apparizione dell'elemento ancora mancante: l'aria). È quasi inutile segnalare come questa «faccia», questa *facciata*, questa *pagina* dell'aria sia da mettere in relazione al *vertere* e all'*Atemwende* che già avevano giocato un ruolo decisivo nel percorso attraverso altri versi di Rilke, di Hölderlin e di Celan. La musica ci concede di fare esperienza di questa *Luft*, la cui *facciata* è stata *voltata*: comprendiamo così che la nostra esperienza acustica del mondo passa attraverso la consapevolezza che la musica abiti il volto a noi nascosto dell'aria, in quel luogo ulteriore che sta *dietro* la fac-

11 Il pensiero, intendendo bene questo plesso di problemi, sembra essere sempre una «sillogia». Il «pensiero» è il *contrario* della sua mera coincidenza con *una sola* lingua storica locale, magari la lingua storica in quel momento «egemone»: il pensiero emerge sempre dalla *sinfonia* idealmente sincronica delle lingue. Di qui il nesso essenziale tra pensiero filosofico e traduzione.

ciata frequentabile dell'aria. Tuttavia, l'aria *posseduta e abitata* dalla musica, intrisa del suo *spirito*, subisce una metamorfosi, una trasformazione. La musica «purifica» l'aria, la rende «immensa», ovvero la espande verso i limiti ulteriori dello spazio assoluto, ma la rende altresì «non più abitabile» («*nicht mehr bewohnbar*»). L'aria, subita l'azione purificatrice ed espansiva della musica, diventa così *inabitabile*: è l'azione purificatrice della musica che rende l'aria non più praticabile nella forma di un *mero abitare*, di uno spensierato «aver luogo» nello spazio, nell'apertura dell'aria. Rendendo l'aria non più abitabile, la musica sospende la mera abitabilità dello spazio, poiché mostra che il suo «spazio appropriato» sta nella sua facciata nascosta, nel suo volto ulteriore. Si comprende bene come tale azione sospensiva della mera abitabilità, tale obliterazione *epocale* di una mera frequentabilità dell'aria, coincida di fatto con la sospensione di ogni *localizzazione e appropriatezza*: l'esperienza della musica fa tutt'uno con l'esperienza dell'estraneo, di un *esilio* che deterritorializza ogni tentativo di radicamento, ogni *Ortung* culturale e appropriativa. Quanto più cresce il non colmabile desiderio di appropriazione della musica, quanto più cresce la volontà di ascrivere la propria appartenenza allo spazio assoluto della musica, tanto più è possibile sospendere le appartenenze culturali e territoriali che tanto sfigurano le appropriazioni e partizioni meramente localistiche della cultura.

È in questo senso che si può concepire l'invocazione rilkiana di una iscrizione della terra nel dominio dell'invisibile come una deterritorializzazione della cultura all'insegna della musica, un tentativo di sospendere le deiezioni coloniali della cultura in una più alta determinazione del rapporto tra spirito e terra, tra interiorità ed esteriorità, tra proprio ed estraneo. La *cultura animi* diverrebbe così, con una torsione a un tempo lontana e vicina dalla lettera ciceroniana, la metamorfosi della terra nella «terra appropriata» di una *intimità* che non conosce partizioni, un innalzamento della deiezione culturale al più alto spazio della *musica assoluta*.



## BIBLIOGRAFIA

### *Scritti di Hölderlin*

- F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe in acht Bänden, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1943-1985.
- F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, hrsg. von D. E. Sattler, Frankfurt am Main 1975-2008.
- F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von J. Schmidt, DKV, München 1993.
- F. HÖLDERLIN, *L'opera poetica*, a c. di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001.
- F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, a c. di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1993.
- F. HÖLDERLIN, *Scritti di Estetica*, trad. it. di R. Ruschi, SE, Milano 1987.
- F. HÖLDERLIN, *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1994.

### *Bibliografia generale*

- J. C. ADELUNG, *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*, Leipzig 1800, Reprint Königstein 1979.
- T. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, trad. it. R. Solmi, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1994.
- T. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, trad. it. E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977.
- T. W. ADORNO, »*Veblens Angriff auf die Kultur*«, in: Id., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 72-96.
- T. W. ADORNO, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*; trad. it. E. Filippini, *Prismi*, Einaudi, Torino 1976.
- T. W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann, G. Adorno e S. Buck-Morss, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973-2001.
- T. W. ADORNO, *Note per la letteratura*, trad. it. E. De Angelis, A. Frioli e G. Manzoni, Einaudi, Torino 1979.
- T. W. ADORNO, »*Theorie der Halbbildung*«, in Id., *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, pp. 93-121.

- T. W. ADORNO, »Kultur und Verwaltung«, in Id., *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, pp. 122-146.
- T. W. ADORNO, »Fragment über Musik und Sprache«, in Id., *Quasi una Fantasia*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963.
- T. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, trad. it. R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.
- G. AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016.
- G. AGAMBEN, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2015.
- G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.
- G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma 2010.
- G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002 (prima ed. Feltrinelli, Milano 1985).
- G. AGAMBEN, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1996.
- C. ALBRECHT: »Kultur und Zivilisation. Eine typisch deutsche Dichotomie?«, in: W. König, M. Landsch (Hg.), *Kultur und Technik: zu ihrer Theorie und Praxis in der modernen Lebenswelt*, Frankfurt a. M. 1993, pp. 9-30.
- B. ALLEMANN, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis, Zürich und Freiburg i. B. 1954.
- B. ALLEMANN, *Zeit und Figur beim späten Rilke. Ein Beitrag zur Poetik des Modernen Gedichts*, Pfullingen, Neske 1961.
- B. ALLEMANN, »Hölderlin zwischen Antike und Moderne«, in Hölderlin-Jahrbuch 1984-85, pp. 29-62.
- P. AMATO, *Il nichilismo e le forme. Ernst Jünger a confronto con Nietzsche, Heidegger, Benjamin, Schmitt*, Mimesis, Milano 2015.
- P. AMATO, *Lo sguardo sul nulla*, Mimesis, Milano 2002.
- M. ANTONIOLI, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris 2003.
- H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, trad. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1999.
- ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- ARISTOTELE, *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1992.
- M. ARNOLD, *Culture and Anarchy and other Essays*, B. R. H. Supper (Ed.), Ann Arbor 1980.
- J. ASSMANN, »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in J. Assmann, T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, pp. 9-19.
- J. ASSMANN, T. HÖLSCHER (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- E. AUERBACH, *Mimesis*, Einaudi, Torino 1972.
- J. AULICH, *Orphische Weltanschauung der Antike und ihre Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.

- F. VON BAADER, »*Cultus und Cultur*«, in Id., *Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften*, hg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Frankfurt am Main 1966, pp. 67-75.
- M. BALDINO, L. BONESIO, C. RESTA (a cura di), *Geofilosofia*, Edizioni Lysis, Sondrio 1996.
- D. BARENBOIM, E. SAID, *Paralleli e paradossi*, a cura di A. Guzelimian, trad. it. P. Budinich, Il Saggiatore, Milano 2008.
- D. BARENBOIM, *The Ethics of Aesthetics*, Nexus Institut, Tilburg 2010.
- Z. BAUMAN, *Culture as Praxis*, London / Boston 1973.
- Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Z. BAUMAN, *Per tutti i gusti. La cultura nell'età dei consumi*, trad. it. D. Francesconi, Laterza, Bari 2016.
- J. BEAUFRET, "Hölderlin et Sophocle", in F. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe et sur Antigone*, trad. fr. F. Fédier, Bourgois, Paris 1965.
- A. BECKER, M. VOGEL (hrsg.), *Musikalischer Sinn*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
- M. BEHRE, "Des dunklen Lichtes voll". Hölderlins Mythokonzept Dyonisos, Fink, München 1987.
- F. BEIßNER, *Hölderlin, Reden und Aufsätzen*, Weimar 1961.
- F. BEIßNER, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, Metzler, Stuttgart 1961.
- A. BELLAN et alii (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma 2005.
- A. BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy*, Routledge 1989.
- A. BENJAMIN, *Architectural Philosophy*, Athlone Press, 2000.
- W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980-1989.
- W. BENJAMIN, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, tr. it. di G. Agamben, *Due poesie di Friedrich Hölderlin, Opere di Walter Benjamin, I. Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 111-136.
- W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», in Id., *Angelus Novus*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- W. BENJAMIN, «Sulla lingua in generale», in Id., *Angelus Novus*, trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- O. BENNET, *Pessimismo culturale*, trad. it. M. Cupellaro, Il Mulino, Bologna 2003.
- E. BENVENISTE, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2009.
- E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001.
- L. BERIO, *Scritti sulla musica*, a cura di A. I. De Benedictis, Einaudi, Torino 2013.
- L. BERIO, *Intervista sulla musica*, a cura di R. Dalmonte, Laterza, Bari 2007.
- L. BERIO, *Un ricordo al futuro*, a cura di T. P. Berio, Einaudi, Torino 2006.
- A. BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo della lontananza*, trad. it. di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 2003.

- A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, Paris 1984, trad. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997.
- A. BERMAN, «Hölderlin: il nazionale e lo straniero», a cura di D. Scotto, in «Testo a Fronte», 4, 1991, pp. 9-36.
- P. BERTAUX, *Friedrich Hölderlin*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- A. BERTINETTO, *Il pensiero dei suoni. Temi di filosofia della musica*, Bruno Mondadori, Milano 2012.
- A. BERTINETTO, C. BINKELMANN (Hrsg.), *Nichts. Negation. Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010.
- A. BERTINETTO, «Peter Kivy e il dibattito sul "formalismo arricchito"», in P. KIVY, *Filosofia della musica. Un'introduzione*, trad. it. A. Bertinetto, Einaudi, Torino 2007, pp. 323-344.
- P. BERTAUX, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.
- G. W. BERTRAM, »Was heisst es, Musik als eigenständige Artikulationsform des Denkens zu begreifen? Ein musikphilosophischer Versuch im Anschluss an Heidegger«, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 40. Jg. (2015), Heft 2/3.
- G. W. BERTRAM, *Kunst als menschliche Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014.
- G. W. BERTRAM, *Arte. Un'introduzione filosofica*, trad. it. A. Bertinetto, Einaudi, Torino 2008.
- U. BEYER, *Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Niemeyer, Tübingen 1993.
- U. BEYER (Hrsg.), *Neue Wege zu Hölderlin*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- G. BEVILACQUA, *Una questione hölderliniana*, Olschki, Firenze 2007.
- G. BEVILACQUA, *Rilke*, Bulzoni, Roma 2006.
- G. BEVILACQUA, *Novecento tedesco*, Le Lettere, Firenze 2004.
- G. BEVILACQUA, *Lecture celaniane*, Le Lettere, Firenze 2001.
- G. BEVILACQUA (a cura di), *Parole e musica: l'esperienza wagneriana nella cultura fra Romanticismo e Decadentismo*, Olschki, Firenze 1986.
- W. BINDER, *Hölderlin-Aufsätze*, Insel, Frankfurt am Main 1970.
- W. BINDER, »Hölderlins Deutung des Menschen«, ora in Id., *Hölderlin-Aufsätze*, Insel, Frankfurt am Main 1970, pp. 112-133.
- M. BLANCHOT, *La conversazione infinita*, trad. it. R. Ferrara, Einaudi, Torino 2015.
- M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, con un saggio di J. Pfeiffer e una nota di G. Neri, Einaudi, Torino 1975.
- H. BLUMENBERG, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. v. A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.
- H. BLUMENBERG, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 con C. Schmitt*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, Laterza, Roma-Bari 2011.



- H. BLUMENBERG, *Teoria dell'inconcettualità*, a cura di A. Haverkamp, trad. it. S. Guli, Due Punti Edizioni, Palermo 2010.
- H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. M. V. Serra Hansberg, Cortina, Milano 2009.
- H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, trad. it. B. Argenton, ed. italiana a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1989.
- H. BLUMENBERG, *Passione secondo Matteo*, trad. it. C. Gentili, Il Mulino, Bologna 1988.
- H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna 1985.
- R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, (nuova ed.), Il Mulino, Bologna 2016.
- R. BODEI, «Hölderlin: la filosofia e il tragico», introduzione a F. Hölderlin, *Sul tragico*, Feltrinelli, Milano 1994.
- H. BÖHME, *Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs*, in: *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, hg. v. R. Glaser und M. Luserke, Opladen 1996, pp. 48-68.
- P. BOITANI, *Letteratura europea e Medioevo volgare*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- G. BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Insel, Frankfurt am Main 1994.
- G. BOLLENBECK, *Eine Geschichte der Kulturkritik von J. J. Rousseau bis G. Anders*, München 2007.
- L. BONESIO (a cura di), *Orizzonti della geofilosofia*, Arianna editrice, Bologna 2000.
- B. BÖSCHENSTEIN, «“Brod und Wein”: from the “Classical” Final Version to the Later Revision», in A. FIORETOS (a c. di), *The solid letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999, pp. 321-339.
- B. BÖSCHENSTEIN, “Frucht des Gewitters”. Hölderlins Dyonisos als Gott der Revolution, Insel, Frankfurt am Main 1989.
- B. BÖSCHENSTEIN, *Studien zur Dichtung des Absoluten*, Atlantis, Zuerich-Freiburg i. Br. 1968.
- B. BÖSCHENSTEIN, *Leuchttürme. Von Hölderlin zu Celan*, Insel, Frankfurt am Main 1997.
- M. BOZZETTI, *Conflitto estetico: Hölderlin, Hegel e il problema del linguaggio*, Milano 2004.
- M. BOZZETTI, *Introduzione a Hölderlin*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Basel 1992.
- W. BURKERT, *La creazione del sacro*, trad. it. F. Salvatorelli, Adelphi, Milano 2003.
- H. BUSCHE, »Was ist Kultur?« Teil 1, in: »Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie«, Heft 1, 2000, pp. 69-90; Teil 2, in: »Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie«, Heft 2, 2000, pp. 5-16.
- M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014.

- M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003.
- M. CACCIARI, *Bauen. Denken*, Ritter, Klagenfurt und Wien 2002.
- M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001.
- M. CACCIARI, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
- M. CACCIARI, *L'angelo necessario*, Adelphi, Milano 1992.
- E. CASSIRER, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. v. B. Recki, Hamburg 1988ff.
- E. CASSIRER, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990.
- E. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Darmstadt 1994, trad. it. E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994.
- E. CASSIRER, »Die "Tragödie der Kultur"«, in: Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1994.
- E. CASSIRER, »Hölderlin und der deutsche Idealismus«, in *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, hrsg. v. A. Kelletat, Mohr, Tübingen 1961, pp. 79-118.
- E. CASTRUCCI, «La ricerca del nomos», in C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. e postfazione E. Castrucci, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 433-443.
- A. CAVARERO, *Inclinazioni*, Cortina, Milano 2014.
- A. CAVARERO, *A più voci*, Feltrinelli, Milano 2005.
- P. CELAN, *Gesammelte Werke*, in fünf Bänden, hrsg. v. B. Allemann und S. Reichart, unter Mitwirkung von R. Bucher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- P. CELAN, *Poesie*, a cura di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 2015.
- P. CELAN, *La verità della poesia. «Il meridiano» e altre prose*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 2008.
- CICERONE, *Le Tuscolane*, a cura di A. Di Virginio, Mondadori, Milano 1996.
- J. CLIFFORD, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, London/Cambridge (Mass.) 1988.
- J. CLIFFORD, G. E. MARKUS (eds.), *Writings Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986.
- A. CLOSS, "Hölderlin, Rilke, Celan: Towards an Understanding of the late Work", in Id., *Words after speech*, St. Martin's Press, London 1986.
- M. COMETA, *Il romanzo dell'infinito*, Palermo 1990.
- D. CONSTANTINE, *Hölderlin*, Oxford University Press, 1988.
- E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- E. R. CURTIUS, *L'abbandono della cultura*, ed. it. a cura di A. Genovesi, Aragno, Torino 2010.
- A. CZAJKA, B. ISYAR (a cura di), *Europe after Derrida. Crisis and Potentiality*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.
- C. DALHAUS, *Die Idee der absoluten Musik*, Bärenreiter, Kassel 1978.

- C. DALHAUS, »Die Idee des Nationalismus in der Musik«, in Id., *Zwischen Romantik und Moderne*, München 1974.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, , trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelveccchi, Roma 2003.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, intr. e trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; ed. it. a cura di C. Arcuri, trad. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 1996.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996.
- J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010.
- J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987; trad. it. R. Balzartotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. I-II, Jaca Book, Milano 2009.
- J. DERRIDA, *Introduzione a Husserl, "L'origine della geometria"*, a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 2008.
- J. DERRIDA, *Adesso l'architettura*, a cura di F. Vitale, trad. it. H. Scelza, Scheiwiller, Milano 2008.
- J. DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; trad. it. G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro*, Cortina, Milano 2004.
- J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it. M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- J. DERRIDA, *L'autre cap*, Minuit, Paris 1991; trad. it. e cura di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, , Garzanti, Milano 1991.
- J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1988.
- J. DERRIDA, »Detours de Babele«, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987.
- J. DERRIDA, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986.
- J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- H. DIELS, W. KRANZ (hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ottava edizione, Weidmann, Berlin 1956, 3 voll.
- W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig 1911.
- W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 17 Bd., B. G. Teubner, Stuttgart und Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1914-74.
- I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana: Nomos Basileus*, BUR, Milano 2013.
- F. DUQUE, *Abitare la terra. Ambiente umanismo città*, trad. it. L. Sessa, con una premessa di V. Vitiello, Moretti & Vitali, Bergamo 2007.
- T. EAGLETON, *The idea of Culture*, Blackwell, Oxford/Malden (Mass.) 2000; trad. it. D. Bertucci, *L'idea di cultura*, Editori Riuniti, Roma 2001.
- K. E. ECKERMANN, *Oswald Spengler und die moderne Kulturkritik*, Bonn 1980.
- U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2010.
- U. ECO, *Dall'albero al labirinto*, Bompiani, Milano 2007.
- U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Bompiani, Milano 2000.

- T. S. ELIOT, *Appunti per una definizione di cultura*, a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1967.
- H. M. ENZENSBERGER, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; tr. it. D. Zuffellato, *Prospettive sulla guerra civile*, Einaudi, Torino 1997.
- D. FELKEN, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München 1987.
- H. FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden: über die Bedeutung des Fremdes für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994.
- M. I. FINLEY, E. LEPORE, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Donzelli, Roma 2000.
- A. FIORETOS, «Color Read: Hölderlin and Translation», in A. FIORETOS (a c. di), *The solid letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999, pp. 268-289.
- A. FIORETOS (a c. di), *The solid letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999.
- F. FISTETTI (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Roma 2001.
- E. FORCELLINO, *Hölderlin e la filosofia. L'Uno in se stesso diviso*, Napoli 2006.
- M. FRANK, »Hölderlins philosophische Grundlagen«, in: G. Kurz, V. Lawitschka, J. Wertheimer (Hrsg.), *Hölderlin und die Moderne: eine Bestandsaufnahme*, Tübingen 1995, pp. 174-194.
- S. FREUD, *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris e O. Isakower, Fischer, Frankfurt am Main 1999.
- S. FREUD, »Das Unbehagen in der Kultur« [1930], in Id., *Gesammelte Werke, Chronologisch geordnet*, Bd. 14. *Werke aus den Jahren 1925-1931*, Frankfurt am Main 1963/1974.
- S. FREUD, »Die Zukunft einer Illusion«, in: Id., *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main 1974, pp. 135-189.
- H. FREYER, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Leipzig 1928.
- M. FUMAROLI, *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, Éditions de Fallois, Paris 1991; trad. it. R. de Letteriis, a cura di E. Marchi, *Lo stato culturale. Una religione moderna*, Adelphi, Milano 1993.
- M. FUMAROLI, *Il salotto, l'accademia, la lingua*, trad. it. M. Botto, Adelphi, Milano 2001.
- H. G. GADAMER, *Warheit und Methode*, Tübingen 1960, ed. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1972.
- H. G. GADAMER, *Chi sono io, chi sei tu: su Celan*, trad. it. F. Camera, Marietti, Genova 1989.
- H. G. GADAMER, »Prometheus und die Tragödie der Kultur«, in: Id., *Kleine Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1967, pp. 64-74.
- U. GAIER, *Hölderlin. Eine Einführung*, Francke, Tübingen-Basel 1993.
- C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

- A. GARCÍA DÜTTMANN, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf und Anerkennung*, Frankfurt am Main 1997.
- A. GARGANO, *Hölderlin. Pensiero politico e filosofia della storia*, Napoli 2003.
- R. GASCHÉ, *Europe, or the infinite task*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- Y. GAUTHIER, *L'Arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin*, Bruxelles-Paris-Montreal 1969.
- C. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, trad. it. E. Bona e R. Gaion, Il Mulino, Bologna 1987.
- C. GEERTZ, »Kulturbegriff und Menschenbild«, in R. Habermas, N. Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie*, Berlin 1992, pp. 56-83.
- A. GEHLEN, »Über kulturelle Kristallisation«, in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, pp. 133-143.
- A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, hrsg. v. K. S. Rehberg, Vittorio Klosterman, 2004.
- W. GESSNER, *Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur*, Weilerswist 2003.
- A. GETHMANN-SIEFERT, "Heidegger und Hölderlin: Die Überforderung des 'Dichters in dürftiger Zeit'", in *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, pp. 191-227.
- A. GETHMANN-SIEFERT, O. PÖGgeler (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- A. GETHMANN-SIEFERT, *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988.
- G. GIOMETTI, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1998.
- J. W. GOETHE, *Werke* [Hamburger Ausgabe], hrsg. v. E. Trunz, Beck Verlag Hamburg/München 1989.
- J. W. GOETHE, *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, a cura di S. Zecchi, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- G. GREGORIO, "Abitare nel proprio? Note su Hölderlins Hymne »Der Ister« di Martin Heidegger", in *Studi di Estetica*, Terza Serie, III, anno XXXIV, fasc. I, parte I, 2006.
- D. GRÜNBEIN, *Warum Schriftlos leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- D. GRÜNBEIN, *Von Stellenwert der Worte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.
- R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilke: le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, Morcelliana, Brescia 2003.
- R. GUARDINI, *Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit*, München 1955.
- R. GUARDINI, *Die Kultur als Werk und Gefährdung*, Werkbund-Verlag, 1957.
- F. GUNDOLF, *Hölderlins Archipelagus*, Heidelberg 1911.
- K. HAMSUN, *I frutti della terra*, Gherardo Casini Editore, Roma, 1966.

- K. P. HANSEN, *Kultur und Kulturwissenschaften. Eine Einführung*, Tübingen/Basel 1995.
- P. HÄRTLING, *Hölderlin. Ein Roman*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1976.
- G. HARTMAN, *Cicatrici dello spirito*, trad. it. D. Carpi, C. Battisti, Ombre Corte, Verona 2006.
- G. HARTMAN, *The Fateful Question of Culture*, Columbia University Press, 1997.
- A. HAVERKAMP (Hrsg.), *Die Sprache der Anderen*, Fischer, Frankfurt am Main 1997.
- A. HAVERKAMP, *Laub voll Trauer. Hölderlins späte Allegorie*, Wilhelm Fink, München 1991.
- G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, trad. it. G. Garelli, Einaudi, Torino 2014.
- G. W. F. HEGEL (?), F. W. J. SCHELLING (?), F. HÖLDERLIN (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Pisa 2007.
- G. W. F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997.
- M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [GA Bd. 4], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1996; trad. it. L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.
- M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne »Andenken«* [GA Bd. 52], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1982; trad. it. C. Sandrin e U. Ugazio, *L'Inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997.
- M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* [GA Bd. 39], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1999; trad. it. G. B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin Germania e Il Reno*, Bompiani, Milano 2005.
- M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne »Der Ister«* [GA Bd. 53], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1984; trad. it. U. Ugazio, *L'Inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [GA Bd. 2], Halle 1927 und M. Niemeyer, Tübingen 2001; trad. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971.
- M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze* [GA Bd. 7], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2004; trad. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- M. HEIDEGGER, *Holzwege* [GA Bd. 5], V. Klostermann, Frankfurt am Main 2003; trad. it. V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
- M. HEIDEGGER, *Wegmarken* [GA Bd. 9], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1996; trad. it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994.
- M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* [GA Bd. 12], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2003; trad. it. A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990.
- M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* [GA Bd. 40], M. Niemeyer, Tübingen 1998; trad. it. G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990.
- M. HEIDEGGER, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [GA Bd. 42], M. Niemeyer, Tübingen 1995; trad. it. E. Mazzarella e C. Tatasciore,

- Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998.
- J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster und zweiter Teil*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 13, B. Suphan (Hrsg.), Berlin 1967, tr. it. a cura di V. Verra, *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- J. G. HERDER, *Werke*, hrsg. von M. Bollacher, H. D. Irmischer et al., Frankfurt am Main 1987.
- A. HETZEL, *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- M. HILLER, "Harmonisch entgegengesetzt". *Zur Darstellung und Darstellbarkeit Hölderlins Poetik um 1800*, Berlin 2008.
- G. HINDRICHS, *Die Autonomie des Klages*, Berlin 2013.
- A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- A. HONNETH, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, UTET, Torino 2008.
- W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, in Id., *Schriften*, Bd. 7, hg. A. Leitzmann, Berlin 1907.
- W. VON HUMBOLDT, *Schriften*, Berlin 1907.
- E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2002.
- E. HUSSERL, «Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo», trad. it. G. D. Neri, in *Aut-Aut*, n. 245, 1991, pp. 3-18.
- R. JAKOBSON, K. POMORSKA, *Poesie und Grammatik. Dialoge*, Frankfurt am Main 1982.
- R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, trad. it. di L. Heilmann e L. Grassi, Feltrinelli, Milano 2005.
- R. JAKOBSON, *Hölderlin. L'arte della parola*, con la collab. di G. Lubbe-Grothues, intr. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1979.
- R. JAKOBSON, *Hölderlin, Klee, Brecht. Zur Wortkunst dreier Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- V. JANKÉLÉVICH, *La musique et l'ineffable*, Seuil, Paris, 1983.
- F. JULLIEN, *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, trad. it. B. Piccioli Fioroni e A. De Michele, Laterza, Bari 2010.
- E. JÜNGER, *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978ff.
- E. JÜNGER, *L'operaio*, trad. it. Q. Principe, Longanesi, Milano 1981.
- E. JÜNGER, *Al muro del tempo*, trad. it. A. La Rocca e A. Grieco, Adelphi, Milano 2000.
- E. JÜNGER, C. SCHMITT, *Il nodo di Gordio*, a cura di C. Galli, trad. it. G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1987.

- I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in Id., *Werkausgabe*, Bd. 10, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1974.
- I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it. A. Gargiulo, Laterza, Bari 1997.
- K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, intr. di F. Jesi, trad. it. A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- K. KERÉNYI, *Dioniso*, a cura di M. Kerényi, Adelphi, Milano 1992.
- P. KIVY, *Introduction to a Philosophy of Music*, Oxford University Press, 2002; trad. it. e cura di A. Bertinetto, *Filosofia della musica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2007.
- P. KIVY, *Music, Language and Cognition*, Oxford University Press, 2007.
- P. KIVY, *The Corded Shell*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- R. KONERSMANN, *Kulturphilosophie zur Einführung*, Junius Verlag, Dresden 2010.
- R. KONERSMANN, »Kultur als Metapher« in Id. (Hg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996.
- R. KONERSMANN (Hg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996.
- R. KONERSMANN, »Das kulturkritische Paradox«, in: *Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt*, R. Konersmann (Hrsg.), Leipzig 2001.
- R. KONERSMANN, *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt 2006.
- B. KOPP, *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes »Kultur«*, Meisenheim / Glan 1974.
- R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.
- I. KERTÉSZ, *Io, un altro*, ed. it a cura di G. Pressburger, Bompiani, Milano 2012.
- I. KERTÉSZ, *Il secolo infelice*, trad. it. K. Sándor, Bompiani, Milano 2012.
- H. J. KREUTZER, *Tönende Ordnung der Welt: über die Musik Hölderlins Lyrik*, in: G. KURZ, V. LAWITSCHKA, J. WERTHEIMER (Hrsg.), *Hölderlin und die Moderne: eine Bestandsaufnahme*, Tübingen 1995, pp. 240-279.
- M. KUNDERA, *Un incontro*, trad. it. M. Rizzante, Adelphi, Milano 2009.
- M. KUNDERA, *Il sipario*, trad. it. M. Rizzante, Adelphi, Milano 2005.
- M. KUNDERA, *I testamenti traditi*, trad. it. M. Daverio, Adelphi, Milano 1994.
- M. KUNDERA, *L'arte del romanzo*, trad. it. E. Marchi e A. Ravano, Adelphi, Milano 1988.
- G. KURZ, V. LAWITSCHKA, J. WERTHEIMER (Hrsg.), *Hölderlin und die Moderne: eine Bestandsaufnahme*, Tübingen 1995.
- P. LACQUE-LABARTHE, *La finzione del politico*, trad. it. G. Scibilia, Il melangolo, Genova 1991.
- P. LACQUE-LABARTHE, »Poetry's Courage«, in A. FIORETOS (a c. di), *The solid letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999, pp. 74-93.
- A. LEFEVRE (ed.), *Translation/History/Culture. A sourcebook*, Routledge, London 1992.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, trad. it. B. Garufi, EST, Milano 1997.



- C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, trad. it. A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1990.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002.
- P. C. LUDZ (Hg.), *Spengler heute*, München 1980.
- C. MAGRIS, *Danubio*, Garzanti, Milano 2015.
- C. MAGRIS, *L'anello di Clarisse*, Einaudi, Torino 2014.
- P. DE MAN, *Allegorie della lettura*, trad. it. E. Saccone, Einaudi, Torino 1997.
- N. MANEA, *La quinta impossibilità. Scrittura d'esilio*, trad. it. M. Cugno, Il Saggiatore, Milano 2006.
- T. MANN, *Nobiltà dello spirito*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997.
- T. MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), in: Id., *Politische Schriften und Reden*, Bd. 1, Frankfurt a. M., Hamburg 1968; trad. it. M. Marianelli, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997.
- A. MAZZONI, *Il dono delle muse. Heidegger e la musica*, il melangolo, Genova 2009.
- L. MITTNER, *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1982, 3 voll.
- L. MITTNER, *Ambivalenze romantiche*, D'Anna, Messina-Firenze 1954, pp. 1-125.
- G. MORETTI, *Il poeta ferito: Hölderlin, Heidegger e la storia dell'essere*, La Mandragora, Imola 1999.
- R. MUSIL, *L'Europa inerme*, a cura di V. Vitiello e F. Valagussa, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.
- J.-L. NANCY, «The Calculation of the Poet», in A. FIORETOS (a c. di), *The solid letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999, pp. 44-73.
- J.-J. NATTIEZ, *Lévi-Strauss musicista*, trad. it. A. Di Profio, Il Saggiatore, Milano 2010.
- J.-J. NATTIEZ, *Il combattimento di Crono e Orfeo*, trad. it. F. Magnani, Einaudi Torino 2004.
- J.-J. NATTIEZ, *Proust musicista*, trad. it. R. Ferrara, Sellerio, Palermo 1992.
- A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, trad. it. di G. Cestari, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- S. NERGAARD, *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995.
- S. NERGAARD, *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993.
- G. D. NERI, «Terra e Cielo in un manoscritto husserliano del 1934», in Aut-Aut, n. 245, sett.-ott. 1991, pp. 19-44.
- J. NIEDERMANN, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze 1941.
- F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1999.
- NOVALIS, *Werke, Tagebuecher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, a cura di H.-J. Mähl e R. Samuel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.
- NOVALIS, *Opera filosofica*, I, ed. it. a cura di G. Moretti, Einaudi, Torino 1993.

- F. OHLY, «Tau und Perle», in Id., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsfor-*  
*schung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 274-292.
- R. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, a cura di L. Perilli, trad. it. P. Zani-  
noni, Adelphi, Milano 1998.
- M. OPHÄLDERS, *Auswege sind Umwege*, Königshausen & Neumann, Würzburg  
2012.
- M. OPHÄLDERS, *Labirinti. Saggi di Estetica e Critica della Cultura*, Mimesis,  
Milano 2008.
- D. OSMOND-SMITH, *Suonare le parole*, a cura di N. Bernardini, Einaudi, Torino  
1994.
- R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein*  
*Verhältnis zum Rationalen*, München 1963; trad. it. E. Buonaiuti, SE, Milano  
2009.
- W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main  
1989.
- W. F. OTTO, *Gli dèi della Grecia*, a cura di G. Moretti e A. Stavru, trad. it. G. Fe-  
derici Airoldi, Adelphi, Milano 2016.
- W. F. OTTO, *Le muse e l'origine divina della parola e del canto*, a cura di G. Mo-  
retti, postfazione di F. Rella, Fazi Editori, Roma 2014.
- W. F. OTTO, *Der griechische Goettermythos bei Goethe und Hölderlin*, Küpper,  
Berlin 1939; trad. it. *Il mito greco in Goethe e in Hölderlin*, in «Studi Germa-  
nici», 2, 1936.
- R. PANATTONI, *L'origine del conflitto: Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl*  
*Schmitt*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- F. PAPI, *Filosofia e architettura. Kant, Hegel, Valéry, Heidegger, Derrida*, Ibis,  
Como – Pavia 2000.
- W. PERPEET, *Heideggers Kunstlehre*, DenkMal Verlag, 2005
- W. PERPEET, »Kultur, Kulturphilosophie«, in: J. Ritter et. Al. (Hg.), *Historisches*  
*Woerterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 1309-1324.
- W. PERPEET, »Zur Wortbedeutung von "Kultur"« in: H. Brackert, F. Werfelmeyer  
(Hg.), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*,  
Frankfurt am Main 1984, pp. 21-28.
- E. PETZOLD, *Hölderlins Brod und Wein. Ein exegetischer Versuch*, Sambor 1896  
(Neudruck Darmstadt 1967).
- PINDARO, *Le Olimpiche*, a cura di B. Gentili, Lorenzo Valla, Milano 2013.
- PINDARO, *Tutte le opere*, a cura di E. Mandruzzato, Bompiani, Milano 2010.
- PINDARO, *Le Olimpiche*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 1998.
- PINDAR, *Olympian Odes. Pythian Odes*, ed. W. H. Race, Harvard University  
Press, Cambridge (MA) (Loeb Classical Library) 1997.
- O. PÖGGERLER, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Freiburg-Mün-  
chen 1974.
- O. PÖGGERLER, *Spur des Worts: zur Lyrik Paul Celans*, Alber, Freiburg-Mün-  
chen 1986.
- O. PÖGGERLER, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, a cura di A.  
De Cieri, presentazione di V. Verra, Guida, Napoli 1986.

- N. RATH, *Jenseits der ersten Natur. Kulturtheorie nach Nietzsche und Freud*, Heidelberg 1994.
- F. RAUHUT, »Die Herkunft der Worte und Begriffe "Kultur", "Zivilisation" und "Bildung"«, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift XXXIV, Heidelberg 1953, pp. 81-91.
- H. U. RECK, *Grenzziehungen. Ästhetiken in aktuellen Kulturtheorien*, Würzburg 1991.
- F. RELLA, *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 1991.
- F. REMOTTI, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Bari 2011.
- C. RESTA, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.
- C. RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- C. RESTA, *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008.
- C. RESTA, *Nichilismo, Tecnica, Mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano 2013.
- H. RICKERT, *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften*, Stuttgart 1986.
- P. RICOEUR, *La metafora viva*, trad. it. G. Grampa, Jaca Book, Milano 2010.
- P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, trad. it. N. Salomon, intr. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2004.
- P. RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, trad. it. I. Ber-toletti e M. Gasbarrone, Morcelliana, Brescia 2001.
- W. RIHM, »Gespräch mit George Steiner«, in »Sinn und Form«, 2005, 1. Heft, pp. 39-49.
- R. M. RILKE, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch E. Zinn, Insel, Frankfurt am Main 1984.
- L. RYAN, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart 1960.
- E. SAID, *Orientalismo*, trad. it. S. Galli, Feltrinelli, Milano 2013.
- E. SAID, *Umanesimo e critica democratica*, trad. it. M. Fiorini, Il Saggiatore, Milano 2007.
- E. SAID, *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994.
- E. SAID, *Musical Elaborations*, Columbia University Press, 1993.
- R. SAVAGE, *Hölderlin after the Catastrophe. Heidegger, Adorno, Brecht*, Camden House, London 2008.
- W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien*, hrsg. v. R. Thurow, Artemis, Zürich-Stuttgart 1970, vol II., pp. 275-332.
- F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: Id., *Werke. Nationalausgabe* 20, B. von Wiese (Hrsg.), Weimar 1962; trad. it. G. Boffu, *Lettere sull'educazione estetica*, Bompiani, Milano 2007.
- F. SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1796), hrsg. von K. L. Berghahn, Stuttgart 2002; trad. it. E. Franzini e W. Scotti, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, SE, Milano 2005.
- F. SCHILLER, *Poesie filosofiche*, tr. it. di G. Pinna, Feltrinelli, Milano 2005.

- J. SCHMIDT, *Hölderlins Elegie "Brod und Wein"*, Berlin 1968.
- J. SCHMIDT, *Dichter über Hölderlin*, Insel, Frankfurt am Main 1969.
- J. SCHMIDT (hrsg. v.), *Über Hölderlin. Aufsätze*, Insel, Frankfurt am Main 1970.
- C. SCHMITT, *Staat, Grossraum, Nomos*, hrsg. v. G. Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 2005; ed. it. a cura di G. Gurisatti, *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015.
- C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2013.
- C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. e postfazione E. Castrucci, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 2011.
- C. SCHMITT, *Teoria del partigiano*, trad. it. A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005.
- C. SCHMITT, *Terra e mare*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- C. SCHMITT, *Ex captivitate salus*, trad. it. C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1993.
- C. A. SCHMITZ (Hg.), *Kultur*, Frankfurt am Main 1963.
- A. SEIFERT, *Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption*, Fink, München 1982.
- G. SEMERANO, *L'infinito. Un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, Milano 2004.
- G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze 1984.
- G. SIMMEL, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- G. SIMMEL, »Die Krisis der Kultur« (1916), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 13, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- G. SIMMEL, «Concetto e tragedia della cultura», in Id., *Metafisica della morte e altri scritti*, a cura di L. Perucchi, SE, Milano 2012, pp. 19-54.
- G. SIMMEL, *Metafisica della morte e altri scritti*, a cura di L. Perucchi, SE, Milano 2012.
- G. SIMMEL, *Philosophische Kultur. Über das Abenteur, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, postfazione di J. Habermas, Wagenbach, Berlin 1983.
- C. SINI (a c. di), *Terra e storia*, IED, Milano 2000.
- B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. V. Degli Alberti, Einaudi, Torino 1981.
- C. P. SNOW, *Le due culture*, a cura di L. Geymonat, Feltrinelli, Milano 1970.
- SOFOCLE, *Antigone*, nella traduzione di F. Hölderlin, versione italiana di G. Lombardo Radice, Serie trilingue a cura di V. Magrelli, Einaudi, Torino 1996.
- M. SPECCHIO, *Celan. L'incantesimo dell'assurdo*, Edizioni Barbablù, Siena 1986.
- O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* [1918/1922], München 1990; ed. it. a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. it. J. Evola, introduzione di S. Zecchi, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 2008.
- L. SPITZER, *L'armonia del mondo*, trad. it. V. Poggi, Il Mulino, Bologna 2009.
- G. STEINER, *La poesia del pensiero. Dall'Ellenismo a Paul Celan*, trad. it. F. Conte e R. Benvenuto, Garzanti, Milano 2012.

- G. STEINER, *Dopo Babele*, trad. it. R. Bianchi (rev. di C. Béguin), Garzanti, Milano 2004.
- G. STEINER, *Le Antagoni*, trad. it. N. Marini, Garzanti, Milano 2003.
- G. STEINER, *Grammatiche della creazione*, trad. it. F. Restine (rev. S. Velotti), Garzanti, Milano 2003.
- G. STEINER, *Nel castello di Barbablù. Note per una ridefinizione della cultura*, trad. it. I. Farinelli, SE, Milano 2002.
- G. STEINER, *Heidegger*, trad. it. D. Zazzi, Garzanti, Milano 2002.
- G. STEINER, *Linguaggio e silenzio*, trad. it. R. Bianchi, Garzanti, Milano 2001.
- G. STEINER, *Vere presenze*, trad. it. C. Béguin, Garzanti, Milano 1999.
- G. STEINER, «Oltre il greco e il tedesco. La “terza lingua” di Hölderlin», in Sofocle, *Antigone*, nella traduzione di F. Hölderlin, versione italiana di G. Lombardo Radice, Serie trilingue a cura di V. Magrelli, Einaudi, Torino 1996, pp. 169-196.
- P. SZONDI, *Hölderlin-Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- P. SZONDI, *Antike und Moderne in der Aesthetik der Goethezeit*, in Id., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, hrsg. v. S. Metz und H.-H. Hildebrandt, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, trad. it. P. Kobau, *Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, a cura di e con una introduzione di R. Bodei, Guerini e Associati, Milano 1995.
- P. SZONDI, *Poetische dell'idealismo tedesco*, trad. it. R. Buzzo Margari, Einaudi, Torino 1974.
- P. SZONDI, *Le Elegie Duinesi di Rilke*, trad. it. E. Agazzi, SE, Milano 1997.
- J. TAMINIAUX, «Il fuoco nel giovane Hölderlin», saggio introduttivo a F. Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, tr. it. di M. Bertamini e F. Ferrari, Milano 1981, pp. 7-23.
- C. TAYLOR, J. HABERMAS, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998.
- D. THOMÄ (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2003.
- P. TRAWNY, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*, Königshausen und Neumann, 2004
- P. TRAWNY, *Heidegger zur Einführung*, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2003.
- G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 2011.
- G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1987.
- M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- V. VITIELLO, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Bompiani, Milano 2014.
- V. VITIELLO, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Bari 1998.
- V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- S. VIZZARDELLI, *Filosofia della musica*, Laterza, Bari 2007.
- S. VIZZARDELLI, *L'esitazione del senso*, Bulzoni, Roma 2000.

- F. VOLPI, «Il potere degli elementi», in C. Schmitt, *Terra e mare*, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 113-149.
- F. VOLPI, «L'ultima sentinella della terra», in C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, trad. it. A. De Martinis, Adelphi, Milano 2005, pp. 159-179.
- F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 2009.
- F. VOSSKÜHLER, *Kunst als Mythos der Moderne*, Königshausen und Neumann, 2004.
- G. WAGNER, *Hölderlin und die Vorsokratiker*, Würzburg 1937.
- W. WAIBLINGER, *Friedrich Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn* (1831), tr. it. di D. Mealli, a cura di R. Ruschi, *Hölderlin. Vita, poesia, follia*, Adelphi, Milano 1986.
- K. WEIMAR, C. JERMANN, «“Zwiesprache” oder Literaturwissenschaft? Zur Revision eines faulen Friedens, in «Neue Hefte für Philosophie», 23, 1984, pp. 113-57.
- C. WULF (a cura di), *Cosmo Corpo Cultura*, trad. it. A. Borsari, con un saggio di R. Bodei, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- P. ZUMTHOR, *Babele. Dell'incompiutezza*, trad. it. S. Varvaro, Il Mulino, Bologna 1998.

### Opere di consultazione

#### ADELUNG

- J. C. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe*, ristampa anastatica dell'edizione di Leipzig 1793, con un'introduzione di H. Henne, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1990, 4 voll.

#### GRIMM

- Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, ristampa anastatica dell'edizione 1854-1984, DTV, München 1991, 33 voll.

#### RITTER

- J. Ritter et. al. (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1976.

#### THESAURUS

- Thesaurus linguae latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diversarum nationum electi, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1900.

#### MUSICA

- J.-J. Nattiez (direzione ed. di), *Enciclopedia della musica* Einaudi, Torino 2001, 5 voll.

*Per la ricezione musicale di Friedrich Hölderlin*

*Musikalien und Tonträger zu Hölderlin 1806-1999. Internationale Hölderlin-Bibliographie (IHB). Sonderband auf der Grundlage der Sammlungen des Hölderlin-Archivs der Württembergischen Landesbibliothek*, a cura dello Hölderlin-Archiv, edito da W. P. Sohne, M. Schütz e E. Mögel, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

*Edizioni della Bibbia*

*Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers*; Textfassung 1912, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1982.

*La Bibbia di Gerusalemme*, editio princeps del 2008 della traduzione italiana de *La Sacra Bibbia*, con note e commenti de *La Bible de Jérusalem* [nuova ed. 1998], EDB, Bologna 2009.

*The Bible, Authorized King James Version*, Intr. and Notes by R. Carroll and S. Pritchett, Oxford University Press, 2008.

*Biblia Sacra vulgatae editionis*, editio altera 1999; italica editio: Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

*Novum Testamentum graece at latine*, editio Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2008.

*Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta 70. interpretes*, edidit A. Rahlfs, editio altera, quam recognovit et emendavit R. Hanhard, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.





## INDICE DEI NOMI

- Accio, L., 32, 34, 75  
Adelung, J. C., 107  
Adorno, T. W., 17, 21, 38, 42, 50-56,  
105, 121, 125-132, 137, 166, 174,  
179, 183, 185-186, 194, 198, 212,  
247, 275, 279  
Agamben, G., 59, 75, 189-190, 252,  
260, 264-269  
Agazzi, E., 245  
Allemann, B., 75, 105, 179  
Amato, M., 57  
Amato, P., 38  
Amoroso, L., 46, 117  
Angelino, C., 269  
Antonelli, R., 95  
Antonioli, M., 78  
Arcuri, C., 255  
Aristotele, 31, 60, 88, 148  
Arnold, M., 42  
  
Babel', I., 227  
Baioni, G., 240, 271  
Baldi, M., 236  
Balzarotti, R., 28, 147, 164  
Barchiesi, A., 75, 79-80, 96  
Bauman, Z., 37  
Beckett, S., 21  
Beethoven, L. v., 21  
Béguin, C., 42, 168  
Beißner, F., 85, 111, 116, 179, 195  
Bellan, A., 51  
Benjamin, W., 21, 26, 38, 174, 217  
Berio, L., 276  
Berman, A., 80, 148, 164, 166-175  
Bernardini Marzolla, P., 80  
  
Bertinetto, A., 275  
Berto, G., 211  
Bevilacqua, G., 227, 235-236  
Beyer, U., 105  
Bianchi, R., 168, 276  
Binder, W., 125  
Blochmann, E., 46  
Blumenberg, H., 28,  
Bodei, R., 150  
Böhlendorff, C. U., 169-170, 172, 200,  
259, 261, 269  
Bollenbeck, G., 36  
Böschenstein, B., 235-240  
Brusotti, R., 46  
  
Cacciari, M., 73, 75, 77-78, 85-93,  
95-96, 117, 144, 206, 247, 253, 282  
Calabrese Conte, R., 37  
Calvino, I., 15  
Canali, L., 79-80  
Canfora, L., 75  
Caracciolo, A., 147  
Cassirer, E., 37  
Castrucci, E., 71, 74  
Cavarero, A., 61  
Celan, P., 175, 223, 225-227, 229-230,  
233-237, 240, 247, 267, 282  
Chiodi, P., 186  
Chiurazzi, G., 212  
Cicero, V., 47, 177  
Cicerone, 32-35, 42, 75, 138  
Cixous, H., 213  
Colombo, C., 173  
Cottone, M., 37  
Curtius, E. R., 73, 95

- Dalmasso, G., 28, 213  
 De Angelis, E., 125  
 De Lorenzis, A., 255  
 De Gama, V., 173  
 De Gennaro, I., 57  
 De Gregorio, O., 267  
 Deleuze, G., 255-260, 262-264  
 Derrida, J., 27-31, 38-39, 41, 49-50,  
     53, 60-69, 72, 89, 104-107, 109,  
     114, 117, 138, 140, 143, 147,  
     162-163, 174, 176-177, 179-234,  
     245, 247, 257, 259-260, 263-258,  
     273, 275, 279  
 Di Martino, C., 62, 213  
 Di Virginio, A., 32  
 Dionigi, I., 75  
  
 Eliot, T. S., 37, 42  
 Enzensberger, H. M., 20, 56  
 Esiodo, 20  
 Evola, J., 37  
  
 Farber, M., 63  
 Farinelli, I., 37  
 Ferrari, F., 108  
 Ferraris, M., 41  
 Filippini, E., 51  
 Finley, M. I., 107  
 Fioretos, A., 175  
 Fontana, A., 255  
 Francesconi, D., 37  
 Freud, S., 37  
 Frioli, A., 125  
  
 Garritano, F., 28  
 Gerning, J. I. von, 235  
 Geymonat, L., 77  
 Giometti, G., 175  
 Goethe, J. W., 17, 150, 168, 235  
 Grimm, 147-148, 236  
 Guattari, F., 255-258, 260, 262-263  
 Gulì, S., 28  
 Gurisatti, G., 60, 71  
  
 Habermas, J., 37  
 Hanningan, B., 272  
  
 Hartman, G., 259  
 Haverkamp, A., 28  
 Hegel, G. W. F., 16-17, 20, 114, 177,  
     187, 196, 263, 274  
 Heidegger, M., 28-31, 38-41, 45-51,  
     53-55, 57-61, 63, 68, 72-76, 80,  
     88-91, 103-105, 108, 111-127,  
     129-132, 135-154, 158-161, 166,  
     169, 173, 175-177, 179-210, 212,  
     223, 233, 246-247, 252-253, 257,  
     262-263, 269, 273, 277, 279  
 Hellingrath, N. v., 75  
 Henne, H., 107  
 Herder, J. G., 168, 172  
 Hermann, F.-W. von, 57  
 Hildebrandt, H.-H., 150  
 Hölderlin, F., 15, 17-19, 21, 26, 39-40,  
     45-46, 59, 75, 82, 85-88, 90-91,  
     95, 97, 99-100, 102-108, 111-117,  
     119-133, 135-137, 139-146,  
     148-161, 164-176, 187, 194-200,  
     212, 229, 235-240, 247, 250,  
     258-259, 269, 277-278, 282  
 Horkheimer, M., 50-52  
 Hulewicz, W. von, 251-252  
 Husserl, E., 60-67, 69, 187, 196, 257  
  
 Iadicicco, A., 50, 160  
  
 Jakobson, R., 269  
 Jesi, F., 37  
 Jünger, E., 38, 41, 60, 212  
  
 Kamuf, P., 147  
 Kant, I., 75, 211  
 Kiefer, A., 175  
 Klossowski, P., 80  
 Knebel, K. L. von, 235  
 Kobau, P., 150  
 Konersmann, R., 36  
 Kundera, M., 41  
  
 Lavagetto, A., 250  
 Leibniz, G. W., 74  
 Lenin, V., 17  
 Leoni, F., 63

- Lepore, E., 107-108  
 Liddell Scott, 108  
 Lombardo Radice, G., 82  
 Lubbe-Grothues, G., 269
- Magrelli, V., 82, 165  
 Mahler, G., 162  
 Mandelstaem, O., 227  
 Mandruzzato, E., 86-87  
 Mann, T., 21,  
 Manzoni, G., 125  
 Marx, K., 17  
 Metz, S., 150  
 Miglio, G., 78  
 Mirizio, A., 213
- Napoleone (N. Bonaparte), 17  
 Neri, G. D., 63,  
 Nietzsche, F., 19, 38, 40, 49, 106, 138,  
 178, 255,  
 Niola, F., 37  
 Nonio, 34  
 Novalis, 150, 223
- Ohly, F., 161-162  
 Omero, 80, 88, 150, 170  
 Onians, R. B., 34  
 Ophälders, M., 55-56
- Panattoni, R., 38  
 Pappano, A., 272  
 Papi, F., 28  
 Perilli, L., 34  
 Perucchi, L., 37  
 Pigenot, 235  
 Pindaro, 75, 88, 109, 127, 154,  
 156-157, 165-166, 235-236, 240  
 Poggi, V., 237  
 Pohlenz, M., 267  
 Ponte di Pino, O., 41
- Ravasi, G., 75  
 Reitani, L., 85-86, 103-106, 120, 136,  
 278  
 Resta, C., 40, 212-213, 264  
 Rickert, H., 76
- Rilke, R. M., 18-19, 239, 241,  
 245-251, 254, 271-274, 277-280,  
 282  
 Rizzante, M., 41  
 Rottenberg, E., 147
- Said, E., 42  
 Sandrin, C., 59  
 Sasso, R., 255  
 Scappini, T., 111, 141,  
 Schelling, F. W., 17, 114, 196-197  
 Schiera, P., 78  
 Schiller, F., 17, 19  
 Schmidt, J., 103, 105, 179  
 Schmitt, C., 38, 41, 60, 71-78, 81-83,  
 85-90, 112-113, 123, 143, 206,  
 212, 229, 247, 250, 276  
 Sciarrino, S., 272  
 Seebass, 235  
 Semerano, G., 79
- Serra, A., 255  
 Serra Hansberg, M. V., 28  
 Shakespeare, W., 162  
 Sieber-Rilke, R., 239  
 Simmel, G., 37  
 Sini, C., 63  
 Snow, C. P., 77  
 Sofocle, 59, 82, 88, 127, 165-166  
 Solmi, R., 50  
 Spengler, O., 37  
 Spitzer, L., 73  
 Steiner, G., 37, 41-42, 165, 168, 217,  
 276  
 Supper, B. R. H., 42  
 Szondi, P., 127, 150, 245-248, 250-  
 251
- Trawny, P., 40-43, 49-50, 108, 111,  
 114, 135, 152, 193
- Ugazio, U., 59, 111
- Vargas Llosa, M., 37  
 Varvaro, S., 163  
 Vattimo, G., 28, 49, 58

Villani, R., 255  
Vitiello, V., 233  
Vitale, F., 27  
Volpi, F., 31, 40-41, 60, 71, 160, 194

Warburg, A., 73, 95  
Windelband, W., 76-77

Zaccaria, G., 49  
Zagrebelsky, G., 75  
Zaninoni, P., 34  
Zecchi, S., 37  
Zinn, E., 239  
Zuberbuehler, R., 148  
Zumthor, P., 163

## FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

200. Gianfranco Mormino, *Spazio, corpo e moto nella Filosofia naturale del Seicento*
201. Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*
202. Giuseppe Zuccarino, *Il farsi della scrittura*
203. S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi: modalità e forme*
204. Giovanni Invitto, *La misura di sé, tra virtù e malafede. Lessici e materiali per un discorso in frammenti*
205. Enrica Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*
206. Anthony Molino, *Soggetti al bivio. Incroci tra psicoanalisi e antropologia*
207. Franco Rella, *Susan Mati, Thomas Mann, mito e pensiero*
208. J. D. Caputo e M. J. Scanlon, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*
209. Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione del Processo della Natura*
210. Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*
211. Ruggero D'Alessandro, *Le messaggere epistolari femminili attraverso il '900. Virginia Woolf, Hannah Arendt, Sylvia Plath*
212. Giovanni Invitto, *Il diario e l'amica. L'esistenza come autonarrazione*
213. Luca Mori, *Tra la materia e la mente*
214. Alberto Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*
215. Paulo Butti, *Un'archeologia della politica. Letture della Repubblica platonica*
216. Erasmo Storace, *Ergografie. Studi sulla struttura dell'essere*
217. Francesco Maria Tedesco, *Eccezzenza sovrana*
218. Marco Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*
219. Marcello Barison, *Estetica della produzione. Saggi da Heidegger*
220. Elio Matassi (a cura di), *Percorsi della conoscenza*
221. Mirko di Bernardo, Danilo Saccoccioni, *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*
222. Liliana Nobile, *Democrazie senza futuro*
223. Giacomo Fronzi (a cura di), *John Cage. Una rivoluzione lunga cent'anni, con un'intervista inedita*
224. Paolo Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*
225. Roberto Diodato, *L'invisibile sensibile. Itinerari di ontologia estetica*
226. Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto, Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*
227. Antonio Valentini, *Il silenzio delle sirene: mito e letteratura in Franz Kafka*
228. Giuseppe Maccaroni, *Sociologia Stato Democrazia*
229. Damiano Cantone (a cura di), *Estetica e realtà, Arte Segno e Immagine*
230. Marino Centrone, Rocco Corriero, Stefano Daprile, Antonio Florio, *Marco Sergio (a cura di), Percorsi nell'epistemologia e nella logica del Novecento*
231. Pierdaniele Giaretta (a cura di), *Le classificazioni nelle scienze*
232. Luca Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*
233. Marco Piazza, *Il fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*

234. Emilio Mazza, *La peste in fondo al pozzo. L'anatomia astrusa di David Hume*
235. Luca Marchetti, *Il corpo dell'immagine. Percezione e rappresentazione in Wittgenstein e Wollheim*
236. Monica Musolino, *New Towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi delle identità*
237. Barbara Troncarelli, *Complessità dilemmatica, Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*
238. Emanuele Arielli, *La mente estetica. Introduzione alla psicologia dell'arte*
239. Emanuele Arielli, *Wittgenstein e l'arte. L'estetica come problema linguistico ed epistemologico*
240. Giuseppe Fornari, Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*
241. Erasmo Storace, *Genografie*
242. Erasmo Storace, *Tanografie*
243. Erasmo Storace, *Poietografie*
244. Erasmo Storace, *Il poeta e la morte*
245. Lucia Maria Grazia Parente, *Segreti mutamenti*
246. Maria Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*
247. Susan Petrilli, *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*
248. Pietro Piro, *Le occasioni dell'uomo ladro. Saggi, polemiche e interventi tra Oriente e Occidente*
249. Giorgio Cesarale, Marcello Mustè e Stefano Petrucciani (a cura di), *Filosofia e politica. Saggi in onore di Mario Reale*
250. Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*
251. Franco Maria Fontana, *Immagini del disastro prima e dopo Auschwitz. Il "verdetto" di Adorno e la risposta di Celan*
252. Antonello Sciacchitano, *Il tempo di sapere*
253. Gabriele Scardovi, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*
254. Fabio Vander, *Il sistema Leopardi. Teoria e critica della modernità*
255. Riccardo Motti, *La mistificazione di massa. Estetica dell'industria cultura*
256. Francesco Gusmano, *Naturalismo e filosofia*
257. Gemmo Iocco, *Profili e densità temporali*
258. Marco Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*
259. Amato, Fulco, Geraci, Gorgone, Saffioti, Surace, Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*
260. Luca Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*
261. Renato Calligaro, *Le pagine del tempo. Scritti sull'Arte*
262. Paolo Scolari, *Nietzsche fenomenologo del quotidiano*
263. Fabio Ciarra, Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*
264. Giovanni Invitto, *Lanx satura. Asterischi filosofici su soggetti, temi ed eventi dell'esistenza*
265. Vinicio Busacchi, *Itinerari buddisti. La sfida del male*
266. Plotino, *Enneadi. I-II e vita di Plotino di Porfirio*
267. Luca M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*
268. A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*

269. Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*
270. Vittorio Pavoncello, *Il serpente nel Big Bang*
271. Afonso Mário Ucuassapi, *Dalle indipendenze alle libertà. Futurismo e utopia nella filosofia di Severino Elias Ngoenha*
272. Roberto Fai, *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*
273. Francesco Giacomantonio (a cura di), *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*
274. Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*
275. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di Alessandro Medri
276. Giovanni Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*
277. Andrea Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*
278. Vincenzo Cuomo, Leonardo V. Distaso (a cura di), *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*
279. Augusto Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*
280. Alessandra Luciano, *L'estasi della scrittura Emily L. di Marguerite Duras*
281. Enrico Giorgio, *Esercizi fenomenologici. Edmund Husserl*
282. Sara Matetich, *In no time. Forme di vita, tempo e verità in Virginia Woolf*
283. Marco Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*
284. Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*
285. Francesco Giacomantonio, Ruggero D'Alessandro, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*
286. Fortunato Cacciatore, *Isonomia/Isogonia. Percorsi storico-filosofici*
287. Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*
288. Enzo Cocco, *Le vie della felicità in Voltaire*
289. Rodolphe Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, traduzione e cura di Francesco Vitale e Mauro Senatore
290. Andrea C. Bertino, *"Noi buoni Europei". Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*
291. Franco Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà. Il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*
292. Viviana Meschesi, *Passaggi al limite. Linguaggio ed etica nei periodi di crisi*
293. Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*
294. Federica Ceranovi, *Dal gioco dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri della ἀλήθεια nel saggio L'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*
295. Augusto Ponzio, *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*
296. Augustin Cochon, *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*
297. Pierfrancesco Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*
298. L.E.J. Brouwer, *Lettere scelte*, a cura di Miriam Franchella
299. Franco Aurelio Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*
300. Roberto Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*
301. Fiorella Bassan, *Antonin Artaud. Scritti sull'arte*

302. Rossella Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità*
303. Marcella d'Abbiere (a cura di), *Passioni nere*
304. Umberto Curi e Luca Taddio (a cura di), *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*
305. Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*
306. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. La costruzione poetica del sè nello Zarathustra di Nietzsche*
307. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «Nuova Utopia»*
308. Mario Augusto Maieron, *Il matto dei tarocchi, Alice e il Piccolo Principe*
309. Antonio De Luca, Annamaria Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi*
310. Francesca Michelini, Jonathan Davies, *Frontiere della biologia. prospettive filosofiche sulle scienze della vita*
311. Andrea Velardi, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*
312. Annamaria Lossi, *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in Friedrich Nietzsche*
313. Didier Contadini (a cura di), *Menzogna e politica*
314. Antonio De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*
315. Andrea Amato, *Il bambino che sono, l'uomo che divento. Genealogia dell'io e narrazione della sua trasmutazione*
316. Alessandra Violi, *Il corpo nell'immaginario letterario*
317. Pietro Greco (a cura di), *ArmonicaMente. Arte e scienza a confronto*
318. Robert L. Trivers, *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*
319. Matteo Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*
320. Damiano Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*
321. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*
322. Leonardo V. Distaso - Ruggero Taradel, *Musica per l'abisso. La via di Terezn: un'indagine storica ed estetica 1933-1945*
323. Raniero Fontana, *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso delle parole nel Talmud e nell'ebraismo*
324. Pilo Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone*
325. *Gli Eleati, a cura di Pilo Albertelli, 2014,*
326. Daniela De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*
327. Susan Petrilli, *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*
328. Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione*
329. Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Un profilo biografico di Carlo Michelstaedter*
330. Graziano Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*
331. Francesco Rizzo, *Filosofia della grezza materia. Scritto di teoria del linguaggio, etica, estetica*
332. Marino Centrone, Rossana de Gennaro, Massimiliano Di Modugno, Silvia La Piana, Giacomo Pisani, *Della Bellezza. La scena della scena*
333. Giulio Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*
334. Alfred Adler, Ernst Jahn, *Religione e Psicologia Individuale*, a cura di Egidio



- Ernesto Marasco, postfazione di Gian Giacomo Rovera
335. Laura Gherlone, *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*
336. Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*
337. Chiara Paladini, *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*
338. Roberto Lasagna, *Il mondo di Kubrick. Cinema, estetica, filosofia*
339. Pietro Piro, *I frutti non colti marciscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*
340. Domenico Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*
341. Emanuele Quinz, *Il cerchio invisibile. Ambienti, sistemi, dispositivi*
342. Tiziana Pangrazi, *Adorata Forma. Saggio sull'estetica di Ferruccio Busoni*
343. Leonardo V. Distaso, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*
344. Pietro Barbetta, *La follia rivisitata*
345. F.W.J. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di Alessandro Medri
346. Antonio De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*
347. Emiliano La Licata, *Il terreno scabro. Wittgenstein su regole e forme di vita*
348. Anna Valeria Borsari, Franco Farinelli, Eleonora Fiorani, Raffaele Milani, Gian Battista Vai, *Naturale e/o artefatto*
349. Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mariateresa Fumagalli e Beonio Brocchieri
350. Susan Petrilli, *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*
351. Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, prefazione di Wanda Tommasi
352. *Ragionamenti percettivi. Saggi in onore di Alberto Argenton*, a cura di Carlo Maria Fossaluzza e Ian Verstegen
353. Stefano Rivara, *Verità: Pluralismo e teoria funzionalista*
354. Ivan Dimitrijević - Paulina Orłowska, *Come la teoria finì per diventare realtà. Sulla politica come geometria della socializzazione*
355. Julius Evola, *Il rientro in Italia 1948-1951*, a cura di Marco Iacona
356. Anna Rita Gabellone, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*
357. Petronio Petrone, *Fior da fiore dai Carmina Burana. Morali e di protesta, d'amore e spirituali, di donne e d'osteria. 40 canti dei Clerici Vagantes medievali tradotti nella lingua del nostro tempo con testo latino a fronte*
358. Enzo Cocco, *Il giardino e l'isola. Due figure della felicità in Rousseau*
359. Vergílio Ferreira, *Lettera al Futuro*, a cura di Marianna Scaramucci e Vincenzo Russo
360. Giorgia Carluccio (a cura di), *Laicità dello stato. Ambiti tematici*
361. Alfred Adler, *Psicodinamica dell'eros. Motivazioni inconsce della rinuncia alla sessualità*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione Gian Giacomo Rovera, Edizione integrale
362. Beatrice Balsamo e Alberto Destro (a cura di), *Della fiaba. Jacob e Wilhelm Grimm e il pensiero poetante per i 200 anni di Fiabe del focolare*
363. Luciano Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*,
364. Paolo Vidali, Federico Neresini, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e sociologia dell'informazione*
365. Marco Castagna, *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi*

366. Jan Spurk, *E se le rane richiedessero un re?*
367. Petre Solomon, *Paul Celan. La dimensione romena*, a cura di Giovanni Rotiroti, traduzione di Irma Carannante, postfazione di Mircea Țuglea
368. Luisa Della Morte, Margherita Tosi, *Nascere umani. Continuare Reich per i bambini del futuro*
369. Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*
370. Emanuele Iula, Carlo Maria Martini, *La Parola che rigenera il mondo*
371. Cecilia Ricci, *Leggere Babele: George Steiner e la "vera presenza" del senso*
372. Giuseppe Schiavone (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia*
373. Matteo Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*
374. Franco Ricordi, *L'essere per l'amore*
375. Roland Barthes, *Il discorso amoroso. Seminario all'Ecole pratique des hautes études 1974-1976* seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, Introduzione di Éric Marty, Presentazione e cura di Claude Coste, Introduzione all'edizione italiana, traduzione e cura di Augusto Ponzio
376. Giovanni Botta, *La struttura dell'eterno. Le Mélodies di Gabriel Marcel*, Prefazione di Pierangelo Sequeri. Contiene un CD con le trascrizioni e le registrazioni sonore delle *Mélodies*
377. Francesco Panaro, *Contro la cultura. Esseri e universi ben invisibili*
378. Riccardo Fedriga, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*
379. *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio. Con un'intervista a Judith Butler e saggi di Massimo Filippi, Richard Iveson, Marco Reggio, James Stanescu e Federico Zappino
380. Paolo Pecere, *Dalla parte di Alice. La coscienza e l'immaginario*
381. Nazzareno Mazzini, *La nebbia non c'è più. Passeggiata lungo i film di Milano*
382. Aldo Marroni (a cura di), *Laure. La sovrana dell'eroticismo*
383. Voltaire, *Premio della giustizia e dell'umanità*, a cura di Domenico Felice. Traduzione di Stefania Stefani
384. S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*
385. Luciano Ponzio, *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*
386. Julia Ponzio, *L'altro corpo del testo. Modello sintattico e interpretazione in Jacques Derrida*
387. Romeo D'Emilio, *Sub-limis e sub-limo. Al limite estremo: fra Goya e Malevič*
388. Marco Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*
389. Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*
390. Bethania Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Introduzione di Simona Forti, Traduzione e cura di Enrico Valtellina
391. M. Hess, L. Feuerbach, M. Stirner, K. Fischer, Szeliga, *La questione Stirner*, a cura di Marcello Montalto
392. Rosario Diana, *La forma-reading. Un possibile veicolo per la disseminazione dei saperi filosofici. Resoconto ragionato, programma e strumenti di lavoro*
393. Giovanni U. Cavallera, *Dove Platone riceve il battesimo. La formazione come fondamento nell'Impero Romano d'Oriente*
394. Luigi Frasnini, *Individuo e mondo nel pensiero dell'antico Egitto. Percorsi*

- antropologici ed epistemologici in una tradizione culturale «pre-greca»,*  
prefazione di Giulio Giorello
395. Fabio Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*,  
Prefazione di Emanuele Severino
396. Andrea dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino  
tra attualismo e metafisica*, prefazione di Emanuele Severino
397. Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della  
temporalità nella produzione occidentale*
398. Marco de Paoli, *Il soggetto eroico e il suo sguardo da lontano. Sul possesso e  
sull'oblio di sé*
399. Günter Figal, *Il manifestarsi dell'arte. Estetica come fenomenologia*, edizione  
italiana a cura di Antonio Cimino, postfazione di Luca Crescenzi
400. Onorato Grassi e Massimo Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento.  
Interpretazioni, bilanci, prospettive*
401. Luca Casadio, *L'arte della psicoterapia e la psicologia dell'arte. Per una  
psicologia narrativa*
402. Sergio Sorrentino, *Oltre la ragione strumentale*
403. Thomas Percival, *Etica medica. Ovvero un Codice di istituzioni e precetti adattati  
alla condotta professionale dei medici e dei chirurghi*, a cura di Sara Patuzzo,  
traduzione italiana di Giada Goracci, con la collaborazione di Sebastiano Castellano
404. Pierpaolo Lauria, *Leopardi Filosofo maledetto*, prefazione di Alberto Folini
405. Virgilio Melchiorre (a cura di), *Un amico fragile. Testimonianze e ricordi per  
Adriano Manesca*, con la partecipazione di Sibilla Cuoghi, Anna Ferruta, Elio  
Franzini, Gabriele Scaramuzza
406. Mario Augusto Maieron e Giuseppe Armocida, *Storia, cronaca e personaggi  
della psichiatria varesina*
407. Georg Simmel, *Cultura femminile*
408. Francesco Allegri, *Gli animali e l'etica*
409. Gustav Gustavovič Špet, *La forma interna della parola. Studi e variazioni su  
temi humboldtiani (1927)*, traduzione e cura di Michela Venditti
410. Maurizio Balistreri, *La clonazione umana prima di Dolly. Una fantasia che  
diventa realtà?*
411. Monique Jutrin, *Lo zibaldone di Ulisse. Con Benjamin Fondane al di là della  
storia (1924-1944)*, traduzione e cura di Anna Carmen Sorrenti
412. Antonio De Simone, *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*
413. Mattia Geretto, *L'essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di  
Bernardino Varisco*
414. Luigi Ferrari e Luca Vecchio (a cura di), *La psicologia critica e i rapporti tra  
economia, storia e psicologia*
415. Gabriele Giacomini, *Psicodemocrazia. Quanto l'irrazionalità condiziona il  
discorso pubblico*, prefazione di Angelo Panebianco
416. Sergio Solombrino, *Intenzionalità ed esperienza nel Wittgenstein intermedio*
417. Alice Gonzi, Monique Jutrin (a cura di), *Benjamin Fondane: una voce singolare*
418. Vinicio Busacchi, *La via della creazione. di valore. Nuovi interventi buddisti*
419. Rainer Matthias Holm-Hadulla, *Passione. Il cammino di Goethe verso la  
creatività. Una psicobiografia*, traduzione dal tedesco e cura di Antonio Staude
420. Enrico Valtellina, *Tipi umani particolarmente strani. La sindrome di Asperger  
come oggetto culturale*

421. Sarah Songhorian, *Sentire e agire. L'etica della simpatia tra sentimentalismo e razionalismo*. Prefazione di Massimo Reichlin
422. Giacomo Leopardi, "Lo stato libero e democratico". *La fondazione della politica nello Zibaldone*, selezione dei testi, introduzione e commento a cura di Fabio Vander
423. Sergio Scalia, *Quale futuro. Potenzialità e rischi delle nuove tecnologie*
424. Felice Accame, *Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto*
425. A. Berriedale Keith, D.C.L., D.litt., *Il sistema Sāṃkhya. Storia della filosofia sāṃkhya*
426. Paolo Calegari, *La comprensione del sociale. Strategie cognitive e prospettiva sul futuro*
427. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
428. David Baumgardt, *Il problema della possibilità nella Critica della ragion pura, nella moderna fenomenologia e nella teoria dell'oggetto*, edizione italiana a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli
429. Giuseppe Polistena, *Diacronia. Appunti per una ontologia del tempo*
430. Giuseppe Zuccarino, *Prospezioni. Foucault e Derrida*
431. Silvia Casini, *Il ritratto-scansione. Immaginare il cervello tra neuroscienza e arte*
432. Simone Furlani, *L'immagine e la scrittura. Le logiche del vedere tra segno e riflessione*
433. Carmelo Alessio Meli, *Kant e la Possibilità dell'Etica. Lettura critico-sistematica dei Primi Principi Metafisici della Dottrina della Virtù*
434. Luca Marchetti (a cura di), *L'estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*
435. Teresa Tonchia (a cura di), *Lo spettro della fine. Pensare l'Apocalisse tra filosofia e cinema*
436. Jean Soldini, *Alberto Giacometti. Lo spazio e la forza*
437. Paolo Piccari (a cura di), *Forme di realtà e modi del pensiero. Studi in onore di Mariano Bianca*
438. Gianfranco Longo, *Empireo. Dio, i cori angelici e il fondamento blu della creazione*
439. Domenico Gallo, *Il ribelle del pensiero. Albert Einstein e la nascita della fisica quantistica*
440. Martino Feyles, *Margini dell'estetica*
441. Francesco Gregorio, Giuseppe D'Anna, Alessandra Anna Sanna (a cura di), *Filosofia e pratiche dei saperi*
442. Tiziana Pangrazi, *Ritorno al cielo. L'estetica musicale in Italia dal Trecento al primo Novecento*
443. Leo Frobenius, *Paideuma. Lineamenti di una dottrina della civiltà e dell'anima*, traduzione e cura di Luciano Arcella
444. Tristana Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*
445. Roberto Bertoldo, *La profondità della letteratura. Saggio di estetica estesiologica*
446. Giorgio Tettamanti, *L'etere della cosa. Saggio filosofico da Aristotele a Carl Schmitt*
447. Markus Ophälders, *Dialettica dell'ironia romantica*
448. Luciano Ponzio, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*
449. Viola Carofalo, *Dai più lontani margini. J.M. Coetzee e la scrittura dell'Altro*

450. Elisa Cecconi, *Ontogenesi molecolare e cellule staminali pluripotenti indotte. Indagini epistemologiche e implicazioni bioetiche*
451. Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove, Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*
452. Marco Gigante, *Il dovere di non essere sé stessi. La filosofia dell' 'il y a nell'opera di Emmanuel Levinas*
453. Enrico Arduin, *Il sottosuolo del presente*
454. Giuseppe Craparo (a cura di), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici, prefazione di Franco De Masi*
455. Giovanni Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*
456. Ferruccio Rossi-Landi, *Linguistica ed economia*
457. Lucia Maria Grazia Parente (a cura di), *La scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo, prologo di Lane Kauffmann, epilogo di Javier San Martín*
458. Emiliano Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, introduzione di Remo Bodei
459. Susanna Fresko e Chiara Mirabelli (a cura di), *Qual è il tuo mito? Mappe per il mestiere di vivere*
460. Volker Halbach, *Manuale di logica*, a cura di Carlo Nicolai
461. Giovanni Valente, *Causalità relativistica. Problemi filosofici all'incontro di teoria dei quanti e relatività ristretta*
462. Emilio Mazza, *Gazze, whist e verità. David Hume e le immagini della filosofia*
463. Simona Alagia, *Jan Patočka: la responsabilità del pensiero in pratica*
464. Danilo Soscia, *Forma Sinarum. Personaggi cinesi nella letteratura italiana*
465. Paolo Bartolini, *La vocazione terapeutica della filosofia*
466. Giuseppe Goisis, *Dioniso e l'ebbrezza della modernità. Sei saggi su politica e società*, prefazione di Luigi Perissinotto
467. Giuliana Mannu, *Aldo Capitini filosofo dell'azione e della libertà. Con un carteggio inedito con Augusto Del Noce*
468. Massimo Dell'Utri e Antonio Rainone (a cura di), *I modi della razionalità*
469. Maria Giuseppina Di Monte, Giuliana Pieri, Simona Storchi (a cura di), *Visualizzare la guerra. L'iconografia del conflitto e l'Italia*
470. Giuseppe Morello, *La parola e il Leviatano. Segni, linguaggio e retorica nel pensiero politico di Hobbes*
471. Fulvio Palmieri, *Troppo umano. Sociologia della genetica*
472. Marco Ferrari, *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*
473. Calogero Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo "tra" empirico e trascendentale*
474. Paolo Calandrucchio, Alessio Tommasoli, Guido Traversa (a cura di), *Storia della filosofia per consulenti filosofici*
475. Claudio Corradetti, *Kant e la costituzione cosmopolitica. Tre saggi*
476. Francesco Cerrato, *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*
477. Paolo Nardon, *Incarnare, impietrire. Antropologia della roccia*,
478. Vittorio d'Anna, *Herbert Marcuse. Il positivo nella filosofia negativa*
479. Fabrizio Meroi, Mattia Luigi Pozzi e Paolo Vanini, *Cioran e l'Occidente. Utopia, esilio, caduta*
480. Fabrizio Grasso, *Archeologia del concetto di politico in Carl Schmitt*
481. Eugène Minkowski, *Il problema del tempo vissuto. Con una "Lettera" di*

- Ludwig Binswanger, a cura di Aurelio Molaro, presentazione di Lorenzo Calvi
482. Roberta Corvi, *Ritorno al pragmatismo. L'alternativa Rorty - Putnam*
483. Luca Vargiu, *Figure e bilanci. Saggi sparsi di filosofia dell'arte*
484. Maurizio Cosentino, *La phronesis dei moderni*
485. Nicoletta Cusano, *Sintesi e separazione*
486. Anna Sica, *L'arte massima. Volume I. La rappresentativa nel novo stile: norme e pratica del metodo italiano di recitazione (1728-1860). Parte prima*
487. Nino Salamone, *La carne e il silicio. Umani e macchine nel ventesimo secolo*
488. Arthur Berriedale Keith, *La karma mīmāṃsā*, a cura di Serena Rinaldi
489. Luigi Longhin, Maurizio Zani, *La violenza: le sue componenti affettive e distruttive*
490. Francesca Gruppi, *Dialettica della caverna*
491. Francesco Postorino, *Croce e l'ansia di un'altra città*
492. Giuseppe Bonvegna, *Un volto nuovo per l'uomo? Percorsi filosofici contemporanei tra pluralismo, relativismo e metafisica*
493. Massimiliano Tomba, *Attraverso la piccola porta, Quattro studi su Walter Benjamin*
494. Guasti, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*
495. Giulia Longo, «Ogni cosa ha il suo tempo», Il "nodo dialettico" kierkegaardiano tra 'edificante' e 'ripresa', Presentazione di Eugenio Mazzarella, con scritti inediti di Søren Kierkegaard
496. Giuseppe D'Alessandro, *In viaggio con Kant*
497. Matteo De Boni, *Le ragioni dell'esistenza. Esistenzialismo e ragione in Luigi Stefanini*
498. Wilhelm Schapp, *Reti di storie. L'essere dell'uomo e della cosa*, a cura di Daniele Nuccilli
499. Marta Gabriele, *Drammaturgie del sacro. Immagini contemporanee a confronto*



*Finito di stampare  
nel mese di giugno 2017  
da Digital Team - Fano (PU)*