



I

IL LINGUAGGIO

L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, perché il parlare ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta e dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Dicendo questo, non s'intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla. E la lezione di Wilhelm von Humboldt. Resta però da riflettere che cosa significhi: l'uomo.

Il linguaggio fa parte in ogni caso di ciò che l'uomo ritrova nella sua più immediata vicinanza. Dappertutto ci si fa incontro il linguaggio. Per questo non è meraviglia se l'uomo, non appena prende, riflettendo, visione di ciò che è, subito s'imbatte anche nel linguaggio e ne cerca una definizione paradigmatica sulla base di ciò che di esso si rivela. La riflessione tenta di farsi un'idea di ciò che è il linguaggio in universale. Quel che per una determinata cosa vale in universale si chiama l'essenza. Far presente la figura dell'universale costituisce, secondo il modo di giudicare dominante, il carattere fondamentale del pensiero. In tale prospettiva, pensare il linguaggio significa dare un'idea dell'essenza del linguaggio evidenziandone i caratteri distintivi rispetto ad altre idee. Può sembrare che non diverso sia lo scopo di questa conferenza. Ma il titolo della conferenza non suona: Dell'essenza del linguaggio. Dice soltanto: Il linguaggio. Diciamo « soltanto », ma è evidente che diamo al nostro assunto un titolo molto più ambizioso che se ci accontentassimo di trattare alcune cose riguardanti il linguaggio. In verità parlare sul linguaggio è forse anche peggio che scrivere sul silenzio. Noi

non vogliamo aggredire il linguaggio per coartarlo entro la stretta di idee già prefissate. Non intendiamo ricondurre l'essenza del linguaggio a un concetto perché questo possa fornire un'idea del linguaggio utilizzabile in tutti i casi, tale da appagare ogni esigenza del pensiero rappresentativo.

« *Erörtern* »¹ il linguaggio non significa tanto riportare esso, bensì riportare noi, al luogo della sua essenza: convenire nell'Evento.

Noi vorremmo riflettere sul linguaggio e soltanto su di esso. Il linguaggio è linguaggio e nient'altro. Il linguaggio è il linguaggio. L'intelletto educato alla logica, uso a tutto sottoporre al processo calcolante, e perciò appunto il più delle volte presuntuoso, chiama questa proposizione una vuota tautologia. Dire due volte nient'altro che la stessa cosa: linguaggio è linguaggio, come è possibile che questo ci porti avanti? Ma noi non vogliamo andare avanti. Vorremmo soltanto ci fosse dato di giungere là dove già siamo.

Per questo facciamo oggetto di riflessione la domanda: che si deve dire intorno al linguaggio? Per questo chiediamo: in che modo è e opera il linguaggio come linguaggio? Rispondiamo: *il linguaggio parla*. Ma è questa sul serio una risposta? Probabilmente sì: nel caso cioè si faccia chiaro che cosa significhi parlare.

Il riflettere sul linguaggio esige pertanto che noi ci inoltriamo entro il parlare del linguaggio per prender dimora presso il linguaggio: nel suo parlare, cioè, e non nel nostro. Soltanto così possiamo raggiungere quel dominio entro cui può riuscire, come può anche non riuscire, che il linguaggio ci riveli la sua essenza. È al linguaggio che va lasciata la parola. Non vorremmo né fondare il linguaggio in qualcosa di estrinseco e altro rispetto ad esso, né vorremmo spiegare per mezzo del linguaggio altro dal linguaggio stesso.

Il 10 agosto del 1784 Hamann scriveva a Herder: « Fossi anche eloquente quanto Demostene, non potrei far altro che ripetere tre volte una sola e unica parola: la ragione è linguaggio, λόγος. Quest'osso io vado rodendo e continuerò ostinatamente a rodere. Ma resta pur sempre buio sopra questa profondità per me, sì che io rimango sempre in attesa di un angelo apocalittico con la chiave di questo abisso » (Hamann's *Schriften*. Ed. Roth VII, pp. 151-2).

Per Hamann questo abisso consiste nel fatto che la ragione è linguaggio. Hamann si rifà al linguaggio nel tentativo di dire che cosa sia la ragione. Volgendosi alla ragione, lo sguardo cade nella profondità di un abisso. Consiste, questo, solo nel fatto che la ragione ha il suo fondamento nel linguaggio o è proprio il linguaggio stesso l'abisso? Parliamo di abisso, quan-

do, verificandosi il distacco da una base di appoggio e venendoci meno un punto di appoggio, ne andiamo ricercando uno su cui riporre piede. Noi però ora non ci chiediamo che cosa sia la ragione, bensì riflettiamo subito sul linguaggio, prendendo come cenno conduttore la strana affermazione: il linguaggio è linguaggio. Tale affermazione non ci porta a un fondamento del linguaggio estrinseco al linguaggio, e nulla ci dice riguardo al problema se il linguaggio sia per caso il fondamento di altro da sé. L'affermazione « il linguaggio è il linguaggio » ci lascia sospesi sopra un abisso, finché noi reggiamo a intenderne il senso.

Il linguaggio è il linguaggio. Il linguaggio parla. Se ci lasciamo cadere nell'abisso evocato da questa affermazione, non precipitiamo nel vuoto. Cadiamo in un'altezza, la cui altitudine apre una profondità. L'una e l'altra costituiscono lo spazio e la sostanza di un luogo nel quale vorremmo farci di casa per trovare una dimora per l'essenza dell'uomo.

Riflettere sul linguaggio significa pervenire al parlare del linguaggio in modo che questo parlare avvenga come ciò in cui all'essere dei mortali è dato ritrovare la propria dimora.

Che significa parlare? L'opinione corrente risponde, sicura, in proposito: il parlare è l'attività degli organi della fonazione e dell'udito. Parlare significa esprimere fonicamente e comunicare moti dell'animo umano. Questi sono guidati da pensieri. In base a tale definizione del linguaggio tre cose si danno per certe: in primo luogo, e innanzitutto, il parlare è un esprimere. L'idea del linguaggio come espressione è la più corrente. Essa presuppone l'idea di un'interiorità che si estrinseca. Considerare il linguaggio come espressione significa vederlo nella sua esteriorità, e ciò proprio nell'atto che si spiega l'espressione con il rimando a un'interiorità.

In secondo luogo, il linguaggio è considerato come un'attività dell'uomo. Conseguenzialmente a tale principio dobbiamo dire: l'uomo parla, e parla sempre una lingua determinata. Non possiamo pertanto dire: il linguaggio parla; perché ciò tanto varrebbe quanto affermare: è il linguaggio che fa essere l'uomo. Pensato così, l'uomo sarebbe una promessa del linguaggio.

Da ultimo, l'esprimere attuato dall'uomo consiste nel dare presenza e figura al reale e all'irreale.

Si sa già da lungo tempo che le definizioni sopra riportate sono insufficienti a determinare l'essenza del linguaggio. Nel ricondurre il linguaggio all'espressione, si tende però a conferirgli una destinazione più ampia, in quanto si fa rientrare l'espressione, come una fra le tante attività, nell'economia complessiva delle operazioni attraverso cui l'uomo realizza se stesso.

Di contro alla definizione del parlare come fatto puramente umano, altri pongono l'accento sull'origine divina della parola. Secondo l'inizio del prologo del Vangelo di Giovanni, il Verbo era in principio presso Dio. Ma non si cerca solo di liberare il problema dell'origine dai ceppi della spiegazione logico-razionale, si vogliono rimuovere anche i limiti di una descrizione puramente logica del linguaggio. Di contro alla posizione che risolve l'intera significazione della parola nel concetto; si sottolinea primariamente il carattere figurativo e simbolico del linguaggio. Si fa così appello — ai fini di una descrizione e di una spiegazione più comprensiva dei fenomeni linguistici — all'aiuto della biologia e dell'antropologia filosofica, della sociologia e della psicopatologia, della teologia e della poetica.

In tutto questo, ogni enunciazione che si viene facendo ha per presupposto quell'interpretazione del linguaggio divenuta da tempo remotissimo determinante. Ciò contribuisce a rafforzare ancor più la già consolidata visione dell'essenza del linguaggio. Accade così che la concezione logico-grammaticale, filosofica e scientifica del linguaggio sia rimasta la stessa da due millenni e mezzo a questa parte, quantunque le conoscenze riguardanti il linguaggio si siano continuamente ampliate e modificate. Si potrebbe, volendo, addurre questo fatto a dimostrazione dell'incontrovertibile esattezza delle concezioni dominanti sul linguaggio. In realtà nessuno oserebbe dichiarare inesatte le definizioni del linguaggio come espressione fonica di moti interiori dell'animo, come attività umana, come rappresentazione figurativo-concettuale o rifiutarle come inutili. Il modo di considerare il linguaggio, del quale siamo venuti parlando, è esatto, ché esso è rivolto a quell'oggettivo dominio che un'indagine dei fenomeni linguistici sempre consente su questi. Nell'ambito di questa esattezza si muovono anche tutti i problemi dai quali la descrizione e la spiegazione dei fenomeni linguistici non può andare disgiunta.

In verità noi facciamo ancora troppo poco oggetto di riflessione la strana funzione di queste concezioni esatte del linguaggio. Quasi fossero irremovibili, esse restano dovunque padrone del campo delle diverse scienze del linguaggio. Esse si rifanno a una tradizione antica, e tuttavia sfugge completamente alla loro attenzione proprio il carattere peculiare « più antico » del linguaggio. Accade così che, nonostante la loro antichità e la loro chiarezza, mai conducano al linguaggio come linguaggio.

Il linguaggio parla. Ma come parla? Dove ci è dato cogliere tale suo parlare? Innanzitutto in una parola già detta. In questa infatti il parlare si è già realizzato. Il parlare non finisce in ciò che è stato detto. In ciò che è stato detto il parlare resta custodito. In ciò che è stato detto il parlare

riunisce il modo del suo perdurare e ciò che grazie ad esso perdura — il suo perdurare, la sua « essenza ». Ma per lo più e troppo spesso ciò che è stato detto noi lo incontriamo soltanto come il passato di un parlare.

Se pertanto dobbiamo cercare il parlare del linguaggio in una parola detta, sarà bene, anziché prendere a caso una parola qualsiasi, scegliere una parola pura. Parola pura è quella in cui la pienezza del dire, che è carattere costitutivo della parola detta, si configura come una pienezza iniziante. Parola pura è la poesia. Dobbiamo per il momento lasciare questa proposizione come semplice e nuda affermazione. Ci è lecito farlo, quando poi ci riesca di percepire da una poesia una parola pura. Ma quale poesia ci dovrà parlare? A questo punto non ci resta che scegliere, ma la scelta dev'essere messa al riparo dall'arbitrio. In che modo? Grazie a quell'« essenza » del linguaggio che già ci è stata partecipata se, e nell'atto che, realmente prendiamo a riflettere sul linguaggio. In conformità a tale vincolante indicazione scegliamo come parola pura una poesia che più di altre ci può essere di aiuto e di avvio a esperire la forza vincolante di quel vincolo. Ascoltiamo la parola già detta. La poesia ha per titolo:

Una sera d'inverno

Quando la neve cade alla finestra,
A lungo risuona la campana della sera,
Per molti la tavola è pronta
E la casa è tutta in ordine.

Alcuni nel loro errare
Giungono alla porta per oscuri sentieri.
Aureo fiorisce l'albero delle grazie
Dalla fresca linfa della terra.

Silenzioso entra il viandante;
Il dolore ha pietrificato la soglia.
Là risplende in pura luce
Sopra la tavola pane e vino.

I due ultimi versi della seconda strofa e la terza strofa suonano nella prima stesura*:

La sua ferita piena di grazie
Lenisce la dolce forza dell'amore.

Oh, nuda sofferenza dell'uomo!
Colui che, muto, ha lottato con gli angeli,

* Lettera a Karl Kraus del 13 dicembre 1913.

che l'uomo sia l'essere che parla? Assolutamente no. Siamo tanto lontani dal negare questo quanto lo siamo dal negare la possibilità di raccogliere i fenomeni linguistici sotto il termine « espressione ». Però ci chiediamo: in che senso l'uomo parla? Ci chiediamo: che cos'è parlare?

Quando la neve cade alla finestra
A lungo risuona la campana della sera.

Questo parlare nomina la neve che, sul tardi, allo svanire del giorno, mentre risuona la campana della sera, batte senza rumore alla finestra. Tutto ciò che dura, dura più a lungo, quando la neve cade: per questo la campana della sera, che ogni giorno risuona per un tempo strettamente circoscritto, suona a lungo. Il parlare nomina la sera d'inverno. Che è questo nominare? Consiste esso soltanto nel rivestire con le parole di una determinata lingua oggetti e fatti noti e rappresentabili: neve, campana, finestra, cadere, suonare? No. Il nominare non distribuisce nomi, non applica parole, bensì chiama entro la parola. Il nominare chiama. Il chiamare avvicina ciò che chiama. Tale avvicinamento non significa che ciò che è chiamato sia trasferito, depresso e collocato nella cerchia dell'immediatamente presente. Certamente si tratta di un chiamare a sé, in virtù del quale quel che ancora non era stato chiamato vien fatto vicino. Solo che questo chiamare a sé è appello nella lontananza, nella quale ciò che è chiamato permane come l'ancora assente.

Chiamare è chiamare presso. E tuttavia quel che è chiamato non resta sottratto alla lontananza, nella quale proprio quel cenno di chiamata di lontano fa che permanga. Il chiamare è sempre un chiamare presso e lontano; presso: alla presenza; lontano: all'assenza. Il cadere della neve e il risuonare della campana della sera sono — per e nell'appello della poesia — ora e qui, presso di noi. Sono presenti. E tuttavia certo non cadono fra ciò che è presente ora e qui, in questa sala. Quale presenza è la più alta, quella di ciò che ci sta fisicamente dinanzi o quella di ciò che è chiamato?

Per molti la tavola è pronta
E la casa è tutta in ordine.

I due versi suonano come proposizioni enunciative, quasi fissassero una realtà oggettivamente presente. L'energico « è » ha questo suono. Cionon-dimeno il modo del suo parlare è una chiamata. I versi fanno presenti la tavola preparata e la casa tutta in ordine di quella presenza che serba, inviolato in sé, il carattere dell'assenza.

Che cosa chiama la prima strofa? Chiama cose, dice² loro di venire.

Dove? Non certo qui nel senso di farsi presenti fra ciò che è presente, sì che, per esempio, la tavola di cui parla venga a collocarsi tra le file di poltrone da Loro occupate. Il luogo dell'arrivo, che è con-chiamato nella chiamata, è una presenza serbata intatta nella sua natura di assenza. È questo il luogo cui quel nominante chiamare dice alle cose di venire. Il chiamare è un invitare. È l'invito alle cose ad essere veramente tali per gli uomini. La caduta della neve porta gli uomini sotto il cielo che si oscura inoltrandosi nella notte. Il suonare della campana della sera li porta come mortali di fronte al Divino. Casa e tavola vincolano i mortali alla terra. Le cose che la poesia nomina, in tal modo chiamate, adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I quattro costituiscono, nel loro relazionarsi, un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé il quadrato³ dei quattro. In questo adunare e trattenere consiste l'esser cosa delle cose. L'unitario quadrato di cielo e terra, mortali e divini, immanente all'essenza delle cose in quanto cose, noi lo chiamiamo: il mondo. La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste, nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo: nel mondo esse stanno, e in questo loro stare nel mondo è la loro realtà e la loro durata. Le cose, in quanto sono e operano come tali, portano a compimento il mondo. Nel tedesco antico portare a compimento si dice *bern*, *bären*, donde i termini *gebären* (generare) e *Gebärde* (gesto). In quanto mettono in atto la loro essenza, le cose sono cose. In quanto mettono in atto la loro essenza, esse generano il mondo.

La prima strofa chiama le cose al loro esser tali, dice loro di venire. Tal dire, chiamando le cose, le chiama presso, le invita; al tempo stesso, sospinge verso le cose, affida queste al mondo da cui si manifestano. Per questo la prima strofa nomina non soltanto cose ma, insieme, il mondo. Chiama i « molti » che, come mortali, fanno parte del quadrato del mondo. Le cose « condizionano » i mortali. Ciò, a questo punto, significa: le cose visitano di volta in volta i mortali sempre e solo insieme col mondo. La prima strofa parla nell'atto che dice alle cose di venire.

La seconda strofa parla in modo diverso dalla prima. Per vero anch'essa chiama. Ma il suo chiamare inizia volgendosi ai mortali:

Alcuni nel loro errare...

Non tutti i mortali sono qui chiamati e neppure i molti, bensì soltanto « alcuni »: quelli che vanno per oscuri sentieri. Proprio di questi mortali è l'essere in grado di conoscere il morire come cammino verso la morte. Nella morte si raccoglie il massimo occultamento dell'Essere. La morte è

vino pervengono al loro splendore. Le cose magnificate risplendono nella semplicità della loro essenza di cose. Pane e vino sono i frutti del cielo e della terra, donati dai Divini ai mortali. Pane e vino adunano presso di sé questi quattro dalla semplicità del quadrato. Le cose chiamate, pane e vino, sono le semplici, perché il loro generare il mondo viene immediatamente colmato della grazia del mondo. Tali cose trovano il loro appagamento nel far sostare presso di sé il quadrato del mondo. La pura luce del mondo e il semplice splendore delle cose riempiono di sé il frammezzo, la dif-ferenza.

La terza strofa chiama mondo e cose nella linea in cui si compenetrano. Ciò che li connette è il dolore.

La terza strofa per prima riunisce l'appello alle cose e l'appello al mondo. Poiché la terza strofa chiama originariamente dalla semplicità di quell'intimo chiamare, che chiama - senza dirne il nome - la dif-ferenza. L'originario chiamare, che si volge all'intimità di mondo e cosa e a questa dice di venire, è l'autentico chiamare. Questo chiamare è l'essenza del parlare. Nella parola della poesia è il parlare. Questo è il parlare del linguaggio. Il linguaggio parla. Parla dicendo a quel che chiama, cosa-mondo e mondo-cosa, di venire nel frammezzo della dif-ferenza. Ciò che in tal modo è chiamato, mentre è sollecitato a muovere dalla dif-ferenza [presso cui dimora], per portarsi qui, è insieme affidato alla dif-ferenza. Noi pensiamo qui all'antico significato di *befehlen*, che ancora conosciamo dall'espressione: « *Befehl dem Herrn deine Wege* » (« Affidati i tuoi sentieri al Signore »). Il chiamare del linguaggio affida in tal modo ciò che chiama al comando della dif-ferenza. La dif-ferenza fa che l'esser cosa della cosa riposi nell'esser mondo del mondo. La dif-ferenza es-propria la cosa per appropriarla alla quiete del quadrato. Tale es-propria non sottrae nulla alla cosa: la solleva anzi a ciò che è proprio di essa: fermare presso di sé il mondo. Portare nel riparo della quiete è acquietare. La dif-ferenza acquieta la cosa come cosa collocandola nel mondo.

Tale acquietare si realizza però solo in quanto il quadrato del mondo attua la cosa nella sua essenza, in quanto l'acquietare appaga la cosa consentendole di fermare presso di sé il mondo. La dif-ferenza acquieta in duplice maniera. Acquieta, facendo sì che le cose riposino nella grazia del mondo. Acquieta, facendo sì che il mondo trovi appagamento nella cosa. Nel duplice acquietare della dif-ferenza si realizza la quiete.

Che è la quiete? Non è soltanto silenzio. Questo non è che la protratta immobilità del suono. Ma né l'immobilità si circoscrive alla sfera del suono come negazione di questo, né l'immobilità è già per se stessa l'autentica calma. L'immobilità rimane sempre, per così dire, soltanto il rovescio della

calma. L'immobilità stessa si fonda sulla calma. Ora in questo sta l'essenza della calma: nel fatto che acquieta. Come acquietamento della quiete, la calma, pensata con rigore, è sempre più mossa di ogni movimento, e sempre più capace d'imprimere moto di ogni movente.

In duplice maniera acquieta a un tempo la dif-ferenza: portando le cose alla loro essenza di cose e il mondo alla sua essenza di mondo. Così acquietati, cosa e mondo non sfuggono mai alla dif-ferenza. Piuttosto la serbano nel suo acquietare: quell'acquietare per il quale essa appunto è la quiete.

Nell'atto che acquieta cose e mondo portandoli a esser se stessi, la dif-ferenza chiama mondo e cosa verso la linea della loro intimità. La dif-ferenza è ciò che chiama. La dif-ferenza aduna i Due chiamandoli entro lo stacco col quale s'identifica. Il chiamare che aduna è il risuonare. Questo è altra cosa dal puro provocare e dal puro diffondere un suono.

Quando la dif-ferenza aduna mondo e cose nella semplicità del dolore della intimità, essa fa pervenire i Due alla loro essenza. La dif-ferenza è la Chiamata dalla quale soltanto ogni chiamare è esso stesso chiamato, alla quale pertanto ogni possibile chiamare appartiene. La Chiamata della dif-ferenza ha già sempre raccolto in sé ogni chiamare. Il chiamare che la Chiamata serba raccolto in sé, e il cui esplicarsi è appello a raccolta presso la Chiamata, è il suono in quanto il Suono.

Il chiamare della dif-ferenza è il duplice acquietare. Il chiamare che raccoglie in sé ogni possibile chiamare, la Chiamata, identificandosi con la quale la differenza chiama mondo e cose, è il suono della quiete. Il linguaggio parla, in quanto la Chiamata della dif-ferenza chiama mondo e cose alla semplicità della loro intimità.

Il linguaggio parla in quanto suono della quiete. La quiete acquieta, portando mondo e cose alla loro essenza. Il fondare e comporre mondo e cosa nel modo dell'acquietamento è l'evento della dif-ferenza. Il linguaggio, il suono della quiete, è, in quanto la dif-ferenza è come farsi evento. L'essere del linguaggio è l'evenire della dif-ferenza.

Il suono della quiete non è nulla di umano. Certo l'uomo è nella sua essenza parlante. Il termine « parlante » significa qui, che emerge ed è fatto se stesso dal parlare del linguaggio. In forza di tale evenire, l'uomo, nell'atto che è dalla lingua portato a se stesso, alla sua propria essenza, continua ad appartenere all'essenza del linguaggio, al suono della quiete. Tale evento si realizza in quanto l'essenza del linguaggio, il suono della quiete, si avvale del parlare dei mortali per essere dai mortali percepita come appunto suono della quiete. Solo in quanto gli uomini rientrano nel

dominio del suono della quiete, i mortali sono a *loro* modo capaci di un parlare attuantesi in suoni.

Il parlare dei mortali è nominante chiamare, è invito alle cose e al mondo a farsi presso movendo dalla semplicità della differenza. La parola pura del parlare mortale è la parola della poesia. L'autentica poesia non è mai un modo più elevato (*melos*) della lingua quotidiana. Vero è piuttosto il contrario: che cioè il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare.

Il contrapposto della parola pura, della poesia, non è la prosa. La prosa pura non è mai « prosaica ». È altrettanto poetica e perciò altrettanto rara quanto la poesia.

Se si fissa l'attenzione esclusivamente al parlare umano, se si considera questo semplicemente come la manifestazione dell'interiorità dell'uomo, se si considera il parlare così concepito come la vera realtà del linguaggio, certo allora l'essenza del linguaggio può continuare ad apparire soltanto come espressione e attività dell'uomo. Ma il parlare umano, in quanto parlare dei mortali, non ha il proprio fondamento in se stesso. Il parlare dei mortali ha il suo fondamento nel rapporto col parlare del linguaggio.

A un certo momento si porrà come inevitabile il problema di come dal parlare del linguaggio in quanto suono della quiete della differenza possa emergere il parlare mortale e il suo farsi suono. In questo farsi suono — non importa se il suono sia parola pronunciata o scritta — la quiete resta infranta. Contro che si infrange il suono della quiete? Come la quiete, in quanto infranta, giunge al suono della parola? Come l'acquietare, che è stato infranto, impronta di sé il discorso mortale che risuona in versi e in proposizioni?

Posto che al pensiero sia dato un giorno di rispondere a queste domande, esso deve comunque guardarsi dal considerare il momento fonico o anche espressivo come l'elemento determinante del parlare umano.

L'interno legame del parlare umano può essere soltanto la melodia (il *melos*) nel cui dominio il parlare del linguaggio, il suono della quiete della differenza, riporta, con la Chiamata della differenza, i mortali.

Il modo con cui i mortali, quando la differenza li chiama a sé, a loro volta parlano è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone l'ascolto della Chiamata, identificandosi con la quale la quiete della differenza chiama mondo e cose nella cesura della sua semplicità. Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo come questo ascolto.

I mortali parlano in quanto ascoltano. Essi prestano attenzione al richia-

mo della quiete della differenza, anche quando non lo conoscono. L'ascolto prende dalla Chiamata della differenza ciò che immette nella parola percepibile. Questo parlare ascoltando e recependo è il corrispondere.

Nell'atto che il parlare mortale prende quel che viene dicendo dalla Chiamata della differenza, esso ha già a suo modo assentito alla Chiamata. Il corrispondere, in quanto ascoltante recepire, è, al tempo stesso, assenziente rispondere. I mortali parlano in quanto corrispondono al linguaggio in duplice maniera: recependo e rispondendo. La parola mortale parla in quanto in molteplice senso corrisponde.

Ogni autentico ascoltare, insieme con il suo proprio dire, è concentrazione. Poiché l'ascoltare è permanere nel dominio del suono della quiete, come appartenenti a quello. Ogni corrispondere s'accorda a tale concentrazione e a tale permanere. A quest'ultimo deve pertanto stare a cuore di tenersi pronto, in ascolto, alla Chiamata della differenza. Non solo, ma esso deve badare a che il suo ascolto del suono della quiete non si limiti a seguirne, ma ne prevenga in certo qual modo la Chiamata.

Tale prevenire determina il modo col quale i mortali corrispondono alla differenza. Così i mortali dimorano nel parlare del linguaggio.

Il linguaggio parla. Il suo parlare chiama la differenza, la quale porta mondo e cose nella semplicità della loro intimità, consentendo loro d'essere se stesse.

Il linguaggio parla.

L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza.

Non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio. Perché ciò sia possibile, è necessario un continuo esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico corrispondere: di prevenire la Chiamata permanendo nel suo dominio. Poiché:

L'uomo parla soltanto in quanto corrisponde al linguaggio.

Il linguaggio parla.

Il suo parlare parla per noi nella parola detta:

Una sera d'inverno

Quando la neve cade alla finestra,
A lungo risuona la campana della sera,
Per molti la tavola è pronta
E la casa è tutta in ordine.

Alcuni nel loro errare
 Giungono alla porta per oscuri sentieri.
 Aureo fiorisce l'albero delle grazie
 Dalla fresca linfa della terra.
 Silenzioso entra il viandante;
 Il dolore ha pietrificato la soglia.
 Là risplende in pura luce
 Sopra la tavola pane e vino.

306/

NOTE

¹ Riguardo a questo termine e alle ragioni per le quali si preferisce lasciarlo qui non tradotto, cfr. la nota 1 al capitolo seguente.
² Preferiamo tradurre con « dire » anziché con « comandare » (« ordinare » o simili) lo *heissen*, per i motivi che emergono dal seguito stesso del discorso
³ *das Geviert*. Dopo molte perplessità, ci siamo decisi a tradurre *Geviert* con *quadrato*. L'altro termine che - tra i vari proposti o proponibili - ci pare forse possibile è: *quaternità*.

II

IL LINGUAGGIO NELLA POESIA
 IL LUOGO DEL POEMA DI GEORG TRAKL

*Erörtern*¹ vuol dire qui per prima cosa: indicare il luogo (*Ort*). E poi significa: osservare il luogo. Ambedue le cose: indicare il luogo e osservare il luogo sono i passi preliminarmente necessari per una *Erörterung*. Ma il limitarci, nel corso di quanto segue, ai passi preliminari, è già un osare abbastanza. L'esito di questa *Erörterung* è, come si addice al cammino del pensiero, una domanda. Tale domanda chiede dove si collochi quel luogo.

La *Erörterung* parlerà di Georg Trakl null'altro di lui considerando se non il luogo della sua poesia. Tale modo di procedere resta per la nostra epoca, interessata agli aspetti storici, biografici, psicanalitici, sociologici, astrattamente stilistici, una palese unilateralità, se non addirittura una falsa strada. La *Erörterung* considera l'*Ort*: il luogo.

Il termine *Ort* significa originariamente punta della lancia. Tutte le parti della lancia convergono nella punta. L'*Ort* riunisce attirando verso di sé in quanto punto più alto ed estremo. Ciò che riunisce trapassa e permea di sé tutto. L'*Ort*, come quel che riunisce, trae a sé, custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in maniera da penetrarlo della sua propria luce, dandogli solo così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere.

Ora si tratta di raggiungere il luogo che unifica il dire poetico di Georg Trakl in un unico poema (*Gedicht*): il luogo del suo poema.

Ogni grande poeta muove da un unico poema. La grandezza si commisura al grado con cui egli s'affida a quest'unico poema, alla conseguente capacità di mantenere puro, nel dominio di questo, il proprio dire poetico.

Il poema di un poeta rimane inespreso. Nessuno dei singoli componimenti poetici, nemmeno il loro insieme, dice tutto. E nondimeno ogni componimento poetico parla muovendo dal tutto dell'unico poema, e questo ciascun componimento viene di volta in volta dicendo. Dal luogo del poema scaturisce l'onda che di volta in volta sommuove il dire in quanto dire poetico. Ma tanto poco l'onda abbandona il luogo del poema che il suo eromere fa piuttosto rifluire ogni moto del Dire originario entro l'origine sempre più occulta. Il luogo della poesia cela, in quanto sorgente dell'onda,

Per raggiungere il luogo del poema di Trakl H. G. parte da alcune sue poesie. → 47

Handwritten notes and markings on the right margin, including a large 'X' at the top, and vertical text fragments: 'e', 'n', 'o', 'a', 'go', 'fi-', 'e,', 'I', 'er-', 'at-', 'to,', 'ta-', 'ien', 'e il', 'del-', 'te »', 'ta e', 'luogo'.

13
114
che invano ho finora cercato una risposta alla mia domanda presso gli specialisti del linguaggio. Ma affinché la Sua meditazione si dispieghi liberamente, come per se stessa, scambiamo le parti, assumendo io il compito di rispondere: e ciò in relazione al problema dell'ermeneutico.

- G Ritorniamo così sul sentiero del nostro colloquio, per il quale ci eravamo inizialmente avviati.
- I Sentiero, nel quale, per ciò che concerne la chiarificazione dell'ermeneutico, non avevamo fatto, a dir vero, troppo cammino, che buona parte del discorso era, da parte mia, volta a raccontare come io giungessi ad usare quel termine.
- G Ed io, per contro, constatavo come Ella non ne faccia ora più uso.
- I Alla fine sottolineavo come « ermeneutico », usato come aggettivo qualificativo di « fenomenologia », non designi, come di solito, la metodologia dell'interpretazione, bensì l'interpretazione stessa.
- G A questo punto il nostro colloquio si perdeva nell'indeterminato.
- I Per fortuna.
- G Le sono nondimeno grato del fatto che voglia tornare ancora sull'ermeneutica.
- I Nel riprendere il tema, vorrei rifarmi all'etimo della parola. Questo Le permetterà di vedere come l'uso che io facevo del termine non fosse arbitrario, e come al tempo stesso si prestasse a rendere chiaro nel suo intendimento quel che tentavo nei confronti della fenomenologia.
- G Tanto più mi meraviglia che Ella abbia lasciato cadere nel frattempo l'uno e l'altro termine.
- I Se questo accadde, non fu, come molti credono, per negare l'importanza della fenomenologia, bensì per lasciare il cammino del mio pensiero nel dominio di ciò che sfugge a una denominazione precisa.
- G Cosa che non Le doveva riuscire...
- I Il pubblico ha bisogno di denominazioni sì che a queste non si sfugge.
- G Questo non può comunque impedirLe di chiarire più esattamente i termini « ermeneutica » ed « ermeneutico » che pur ha abbandonato.
- I Volentieri cercherò di farlo, perché il chiarimento (*Erläuterung*) può trasformarsi in una *Erörterung*.
- G Nel senso in cui Ella intende la parola nella conferenza sull'essenza della poesia di Trakl.
- I Precisamente. L'espressione « ermeneutico » deriva dal verbo greco ἐρμηνεύειν. Questo si collega col sostantivo ἐρμηνεύς, sostantivo che

si può connettere col nome del dio Ἑρμῆς in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermete è il messaggero degli Dei. Egli reca il messaggio del destino: ἐρμηνεύειν è quell'espore che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio. Ora l'interpretazione di ciò che è detto dai poeti – i quali, secondo la parola di Socrate nel dialogo platonico *Jone* (534c) ἐρμηνῆς εἶσιν τῶν θεῶν « sono messaggeri degli dei » – si configura appunto come un espore di tale natura.

- G Il breve dialogo di Platone che ha ricordato mi è particolarmente caro. Nel passo, che Ella ha in mente, Socrate estende la catena dei rapporti, prospettando i rapsodi come quelli che annunciano la parola dei poeti.
- I Da tutto ciò risulta chiaro che ἐρμηνεύειν non significa primariamente l'interpretare ma, prima di questo, il portare messaggio e annunzio.
- G Perché Ella insiste a sottolineare questo significato originario di ἐρμηνεύειν?
- I Perché fu proprio con l'ausilio di questo che fui tratto a caratterizzare quel pensare fenomenologico che mi aprì la via a *Sein und Zeit*. Quello di cui si trattava e si tratta era ed è di evidenziare l'essere dell'essente: certamente non più alla maniera della metafisica, ma in modo che l'Essere stesso si manifesti. L'Essere stesso – ciò significa: la Presenza di ciò che può farsi presente, vale a dire la Differenza dei due momenti sulla base dell'unità. È questa Differenza che esige l'uomo per la sua propria essenza.
- G L'uomo è pertanto uomo in quanto corrisponde alla parola della Differenza e la annuncia nel messaggio che ad essa la Differenza ha affidato.
- I Ciò che predomina e regge nel rapporto dell'essenza dell'uomo con la Differenza è perciò il Linguaggio. È questo che determina il rapporto ermeneutico.
- G Quando io Le chiedo dell'Ermeneutico e quando Ella chiede a me la parola giapponese per indicare quel che da Loro si dice Linguaggio, noi chiediamo l'un l'altro la stessa cosa.
- I È evidente; perciò possiamo avere tranquilla fiducia nella linea che segretamente conduce il nostro colloquio...
- G fintantoché rimaniamo interroganti.
- I Con ciò Ella non intende dire che noi stiamo ad ascoltarci l'un l'altro pieni di curiosità, bensì...

- 116
117
89
83
- G che permettiamo a ciò che vuole esser detto di affiorare sempre più all'aperto.
- I Il che, è naturale, può fin troppo facilmente dar l'impressione che tutto scivoli nell'arbitrario.
- G A questo si può ovviare, prestando attenzione ai pensatori del passato e facendoli continuamente con-locutori nel nostro colloquio. Quel che sto dicendo l'ho imparato da Lei.
- I Quel che ha in tal modo appreso è stato a sua volta appreso ascoltando il pensiero dei pensatori [del passato]. Ciascuno è ogni volta in colloquio con quelli che l'hanno preceduto, ancor più forse e in modo più segreto con quelli che lo seguiranno.
- G Questa natura storica - nel senso profondo della parola - di ogni colloquio pensante non ha però bisogno di quegli strumenti o metodi di ricerca che, sui pensatori e sul loro pensiero, offrono informazioni al modo della storiografia antiquaria.
- I No certamente. Ma per noi oggi può farsi necessario porre la possibilità di tali colloqui attraverso un lavoro di autentica interpretazione dei pensatori più antichi.
- G Ciò tuttavia può diventare un modo come un altro di occupare il tempo.
- I Ma è un pericolo cui è dato ovviare, fintantoché ci si sforza di pensare nella forma del colloquio.
- G Pensando, come si dice, parola per parola.
- I Ma innanzitutto stando bene attenti se ogni parola è stata di volta in volta soppesata nella pienezza del suo per lo più nascosto significato.
- G A me sembra che a questo non scritto precetto noi non manchiamo di soddisfare, anche se devo confessare d'essere, per mia parte, un interrogante assai maldestro.
- I Tutti restiamo tali. Nonostante ogni più scrupolosa cura, ci accade di sorvolare l'essenziale - anche ora, in questo colloquio, che ci ha portato alla *Erörterung* dell'Ermeneutico e dell'essenza del linguaggio.
- G Al momento non vedo in che modo o misura abbiamo mancato nella cura dell'uso delle parole.
- I Di questo ci accorgiamo spesso molto tardi, che la mancanza non proviene tanto da noi quanto piuttosto dal fatto che il Linguaggio ha una forza e una portata che ci sovrastano.
- G Che intende dire con questo?
- I Per chiarire la cosa in base a quello che si diceva poco fa...

- Bezug des Hermeneutischen zur Sprache
von Anselm von Anselm
- 118
119
- G Ella diceva che il linguaggio è il momento fondamentale nel rapporto ermeneutico dell'essere umano con la Differenza tra Presenza e ciò che può farsi presente. Quando Ella proponeva questa indicazione, io volevo far subito una osservazione; ma la farò solo quando Ella avrà prima mostrato quel che in quel « cenno » era rimasto non-pensato.
- I È la parola « rapporto ». Noi siamo soliti pensare il rapporto nel senso di relazione. Noi possiamo determinare tale concetto in senso meramente formale e usarlo come un simbolo matematico. Pensi al modo di procedere della logistica. Ma nella frase: l'uomo sta nel rapporto ermeneutico con la Differenza possiamo però anche sentire la parola « rapporto » in senso totalmente diverso. Siamo anzi costretti a sentirla così, se veramente pensiamo quel che veniamo dicendo. Questo esser costretti e insieme capaci non è - verosimilmente - immediato, ma vi si giunge col tempo, dopo lungo meditare.
- G Per ciò non importa se in un primo momento si intende il « rapporto » nel modo corrente, come relazione.
- I Certo, ma vero è anche che tal modo di intendere è sin dall'inizio inadeguato, posto che in quell'asserzione la parola « rapporto » debba diventare una parola fondamentale. Noi parliamo di « *Bezug* » anche per significare il bisogno e la provvista (*das Brauchen und Beibringen*), l'acquisto delle merci occorrenti (*das Beziehen von benötigten Waren*). Ora, se l'uomo sta nel rapporto ermeneutico, ciò certissimamente non significa che egli sia una merce. Ma il termine « *Bezug* » ben potrebbe, per contro, voler dire che l'uomo è, nell'atto che par fatto strumento, rispettato e realizzato nella sua essenza, che egli, proprio per tale sua essenza, entra al servizio affrancante (*Brauch*) di ciò che a sé lo rivendica.
- G In che forma?
- I Ermeneuticamente, cioè come portatore di un annuncio, come depositario di un messaggio.
- G Dire che l'uomo sta nel « rapporto » tanto vale allora quanto dire: l'uomo è uomo « nel servizio affrancante... »
- I che chiama l'uomo a custodire la Differenza...
- G la quale, per quanto mi è dato vedere, non si lascia chiarire né in base alla Presenza, né in base alla cosa presente, né in base alla relazione delle due.
- I Poiché è la Differenza stessa che sviluppa la chiarezza, la radura luminosa entro cui la cosa presente, come tale, e la Presenza si fanno distinguibili per l'uomo...

trebbe essere proficuo staccarsi dall'abitudine di star ad ascoltare, soltanto quel che risulta subito chiaro. La proposta non vale solo per ogni singolo ascoltatore, vale piú ancora per colui che tenta di parlare del linguaggio, specie quando lo scopo del tentativo altro non è se non quello di indicare delle possibilità che consentano di farci memori del linguaggio e del nostro rapporto con esso.

Fare esperienza del linguaggio è altra cosa dal procurarsi nozioni sul linguaggio. Scienza del linguaggio, linguistica, e filologia delle diverse lingue, psicologia e filosofia del linguaggio sono le discipline che ci forniscono tali nozioni, ampliandone di continuo il campo, al punto che ne resta impossibile il dominio. La ricerca linguistica scientifica e filosofica mira, da qualche tempo, in modo sempre piú deciso, a costruire ciò che viene chiamato « metalinguaggio ». Giustamente, pertanto, la filosofia scientifica che si prefigge di costruire tale superlinguaggio intende se stessa come metalinguistica. Metalinguistica suona come metafisica; non soltanto suona come, ma è. La metalinguistica è infatti la metafisica della totale trasformazione tecnica di ogni lingua in semplice strumento interplanetario d'informazione. Metalinguaggio e Sputnik, metalinguistica e tecnica missilistica sono la stessa cosa.

Sarebbe del tutto infondato credere che s'intenda qui svalutare la ricerca scientifica e filosofica delle lingue e del linguaggio. Tale ricerca ha la sua legittimità e serba intatta la sua importanza. Essa fornisce sempre, a suo modo, cose utili a sapere. Senonché altro sono le nozioni scientifiche e filosofiche sul linguaggio e altro un'esperienza che noi facciamo del linguaggio. Se il tentativo di portarci alla possibilità di una simile esperienza riesca, fin dove possa giungere l'eventuale riuscita per ciascuno di noi, nessuno di noi può saperlo o deciderlo.

Quel che resta da fare è indicare le vie che conducono alla possibilità di fare un'esperienza del linguaggio. Tali vie esistono da lungo tempo. Ma solo di rado vengono percorse in maniera che una possibile esperienza del linguaggio possa a sua volta giungere a dirsi. Nelle esperienze che facciamo del linguaggio è il linguaggio stesso che si fa parola. Si potrebbe pensare che ciò avvenga sempre in ogni parlare. In realtà, però, sempre che parliamo una lingua e comunque la parliamo, mai in ciò si fa parola il linguaggio per se stesso. Nel parlare le piú svariate cose « vengono dette »; innanzitutto ciò che costituisce l'oggetto del discorso: una situazione, un avvenimento, un problema, un interesse. Solo per il fatto che nel parlare quotidiano il linguaggio non si fa parola, ma si trattiene piuttosto in se stesso, proprio solo per questo noi siamo in grado di parlare una lingua, e,

parlando, di trattare e discutere di e su qualcosa.

Ma dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola? Pare strano, ma là dove noi non troviamo la giusta parola per qualche cosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta e ci entusiasma. Quello che intendiamo lo lasciamo allora nell'inespresso e, senza che ce ne rendiamo pienamente conto, viviamo attimi in cui il linguaggio, proprio il linguaggio, ci sfiora da lontano e fuggevolmente con la sua essenza.

Ma, quando si tratta di portare alla parola qualcosa di cui mai ancora si è parlato, tutto sta nel vedere se il linguaggio farà dono della parola appropriata o se, invece, la negherà. Uno di questi casi è quello del poeta. Un poeta può così giungere proprio a questo: a dover portare a parola, in modo autentico, che è quanto dire poetico, l'esperienza che fa del linguaggio.

Fra le poesie di Stefan George dell'ultimo periodo — sono, come è noto, componimenti semplici nell'andamento e dal tono quasi di canto — se ne trova una intitolata *Das Wort (La parola)*. La poesia fu pubblicata per la prima volta nel 1919 e venne piú tardi raccolta nel volume *Das neue Reich (Il nuovo Regno)*, p. 134. La poesia consta di sette strofe di due versi ciascuna. Le prime tre strofe si staccano con netta evidenza dalle tre successive; l'insieme delle due triadi si stacca, a sua volta, dalla settima strofa, la strofa finale. Il modo con cui qui brevemente — ma di continuo per tutte e tre le conferenze — colloquierei con la poesia, non ha alcuna pretesa di scientificità. La poesia dice:

La parola

Meraviglia di lontano o sogno
 Io portai al lembo estremo della mia terra
 E attesi fino a che la grigia norna
 Il nome trovò nella sua fonte —
 Meraviglia o sogno potei allora afferrare consistente e forte
 Ed ora fiorisce e splende per tutta la marca...
 Un giorno giunsi colà dopo viaggio felice
 Con un gioiello ricco e fine
 Ella cercò a lungo e [alfine] mi annunciò:
 « Qui nulla d'eguale dorme sul fondo »
 Al che esso sfuggì alla mia mano
 E mai piú la mia terra ebbe il tesoro...
 Così io appresi triste la rinuncia:
 Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.¹

Dopo le osservazioni che abbiamo premesso, saremmo tentati di soffermarci sul verso finale: « Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca ». Il verso porta infatti a parola la parola del linguaggio, il linguaggio stesso, e dice qualcosa sul rapporto fra parola e cosa. Il contenuto del verso finale si può convertire in un'asserzione: « Nessuna cosa è dove la parola manca ».² Là dove la parola manca s'è insinuata una frattura, una demolizione. *Einer Sache Abbruch tun* significa: sottrarre qualcosa, far mancare qualcosa a qualcosa. *Es gebriecht* significa: manca. Non esiste cosa là dove manca la parola, la parola cioè che di volta in volta nomina le cose. Che significa « nominare »? Possiamo rispondere: nominare significa dotare qualcosa di un nome. E che cos'è un nome? Una designazione che munisce qualcosa di un segno fonico e grafico, di una cifra. E che cos'è un segno? Un segnale? O un *signum*? Un contrassegno? O un cenno? O tutto questo e altro ancora? Ci siamo fatti molto pigri e molto « matematici » nell'intendimento e nell'uso dei segni.

È il nome, è la parola un segno? Tutto dipende da che cosa intendiamo per « segno » e « nome ». E già da questi pochi accenni vediamo in quale vortice siamo trascinati, quando quel che giunge a dirsi è la parola come parola, il linguaggio come linguaggio. Che anche la poesia, che abbiamo ascoltato, intenda per « parola » il nome, lo dice la seconda strofa:

E attesi fino a che la grigia norna
Il nome trovò nella sua fonte -

Così la scopritrice del nome come il luogo del suo ritrovamento - norna e fonte - fanno, qui, sorgere qualche perplessità a intendere « nome » nel senso di semplice designazione. Forse il nome e la parola che nomina sono intesi qui piuttosto nel senso che ci è noto dalle espressioni: in nome del re, in nome di Dio. Gottfried Benn incomincia una delle sue poesie: « In nome di Colui che dona le ore ». « In nome » significa qui, per ordine, secondo l'ordine. « Nome » e « parola » sono pensati, nella poesia di Stefan George, in senso diverso, più profondo, che non come semplici segni. Ma che dico? Forse che anche in una poesia si pensa? Certamente; in una poesia di tale altezza si pensa, ma senza scienza, senza filosofia. Se così è, allora possiamo, anzi dobbiamo - sempre rispettando il distacco e la prudenza necessari - fare oggetto di meditazione più profonda quella strofa finale che avevamo isolato fin dall'inizio.

Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.

Abbiamo osato modificare il verso in asserzione: nessuna cosa è dove la parola manca. « Cosa » è inteso qui nel senso latissimo che ha tradizionalmente la parola: indica cioè qualsiasi cosa che in qualche modo è. Presa la parola in tal senso, anche Dio è una cosa. Solo là dove per una cosa è stata trovata la parola, la cosa è una cosa. Solo così essa è. Dobbiamo perciò sottolineare: nessuna cosa è dove la parola, cioè il nome, manca. È la parola che procura l'essere alla cosa. Ma come una semplice parola può portare qualcosa ad essere? Vero è semmai l'opposto. Si veda lo Sputnik. Questa cosa, se tale esso è, è indipendentemente dal nome che gli è stato attribuito in un momento successivo. Ma forse, quando si tratta di cose della specie dei missili, delle bombe atomiche, dei reattori e simili, le cose stanno altrimenti che quando si tratta di ciò che il poeta nomina nella prima strofa della prima triade:

Meraviglia di lontano o sogno
Io portai al lembo estremo della mia terra

Un numero infinito di persone considera nondimeno anche questa « cosa » detta Sputnik un prodigio; questa « cosa » che gira vertiginosamente in uno spazio del « mondo », ove non è mondo; e per molti essa era, ed è tuttora, un sogno: prodigio e sogno della tecnica moderna, la quale dovrebbe essere la meno disposta a riconoscere valido il pensiero che sia la parola a procurare alle cose la loro esistenza. Non le parole, ma le azioni contano nei calcoli dell'ossessivo calcolare planetario. A che i poeti...? Eppure!

Lasciamo la fretta del pensare. Non è proprio anche questa « cosa » quel che essa è e cos'è come è, in nome del suo nome? Certamente. Se l'affrettare, nel senso del massimo potenziamento tecnico della velocità - di quella velocità nel cui spazio temporale soltanto le macchine e i congegni moderni possono essere quello che sono -, se l'affrettare dunque non avesse parlato all'uomo e non l'avesse posto sotto il suo comando, se questo comando non avesse spinto e disposto l'uomo alla fretta, se la parola di un tale disporre non avesse parlato, non ci sarebbe nessuno Sputnik: nessuna cosa è dove la parola manca. La parola del linguaggio e il suo rapporto con la cosa, con qualunque cosa che è - sotto il riguardo dell'essere e del modo di essere della cosa stessa -, resta un enigma.

Perciò riteniamo opportuno porre le condizioni per una esperienza del linguaggio. Volgiamoci dunque là dove una tale esperienza giunge a dirsi in una forma elevata e nobile e ascoltiamo più attentamente. Ascoltiamo

la poesia letta. L'abbiamo ascoltata? Più no che sí. Abbiamo soltanto preso – e ciò in modo piuttosto rozzo – l'ultimo verso e l'abbiamo per di più volto in un'asserzione impoetica: nessuna cosa è dove la parola manca. Avremmo potuto andar oltre e proporre l'asserzione: qualcosa è soltanto là dove la parola appropriata, e quindi pertinente, nomina qualcosa come essente e lo fa così essere come tale. Significa questo: l'essere c'è soltanto dove parla la parola appropriata? Da dove attinge la parola la sua appropriatezza? Il poeta nulla dice in proposito. Eppure il verso finale contiene l'asserzione: l'essere di qualunque cosa che è abita nella parola. Ha dunque senso l'affermazione: il linguaggio è la dimora dell'essere. Usando questo sistema, avremmo dunque attinto dalla poesia la più bella conferma di un'affermazione del pensiero precedentemente espressa: in realtà avremmo fatto solo una bella confusione. Avremmo abbassato la poesia a testo di riprova della validità del pensiero e avremmo preso il pensiero con troppa leggerezza, dimenticando di colpo il nostro assunto, che è di fare un'esperienza del linguaggio.

Riportiamo allora il verso finale della poesia, che avevamo precedentemente isolato e modificato, entro la strofa:

Così io appresi triste la rinuncia:
Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.

Dopo il termine « rinuncia » il poeta, solitamente molto parco con la punteggiatura, ha posto due punti. Ci si aspetterebbe quindi che dovesse seguire – sintatticamente – il discorso diretto.

Così io appresi triste la rinuncia:
Nessuna cosa è dove la parola manca.

Invece Stefan George usa in luogo dell'indicativo (*ist*) il congiuntivo (*sei*): avrebbe allora potuto, conformemente all'uso da lui di solito seguito, tralasciare i due punti, il che si sarebbe forse anche meglio accordato col discorso indiretto dell'ultimo verso, sempre che di discorso indiretto veramente si tratti. Ma, in favore dello stile del George si potrebbero probabilmente addurre molti esempi; un passo, per esempio, della *Einleitung zum Entwurf einer Farbenlehre* (Introduzione a uno schizzo di una teoria dei colori) di Goethe, in cui si legge: « Perché non sembri che abbiamo paura di una spiegazione, daremo al già detto un'altra formulazione e diremo: il colore è (lett.: sia) per la vista un fenomeno elementare della natura... ».

Goethe intende quel che segue ai due punti come la spiegazione di che cos'è il colore e dice: « *Die Farbe sei...* ». Ma come stanno le cose, nell'ultima strofa della poesia di Stefan George? Qui non si tratta della spiegazione teorica di un fenomeno, bensì di una rinuncia.

Così io appresi triste la rinuncia:
Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.

Quel che segue ai due punti dice il contenuto della rinuncia? Rinuncia forse il poeta al fatto che non esiste cosa dove la parola manca? Proprio l'opposto. Fa parte della rinuncia che egli ha appreso l'ammettere che non esiste cosa dove la parola manca.

Ma a che tutte queste sottigliezze? La cosa è pur chiara. No, niente è chiaro; ma tutto è significante. Come? In quanto si riesca ad avvertire come nell'ultima strofa della poesia si concentri nella sua intrezza l'esperienza che il poeta ha fatto della parola, e perciò insieme del linguaggio; perché dobbiamo stare attenti a non rinserrare le oscillazioni del dire poetico entro i rigidi binari di un'asserzione univoca, in tal modo distruggendole.

L'ultimo verso « *Kein ding sei wo das wort gebricht* » potrebbe allora avere anche un significato diverso da quello di un'asserzione e constatazione volta nella forma del discorso indiretto, che dice: nessuna cosa è dove la parola manca.

Quel che segue ai due punti, dopo la parola « rinuncia » non indica ciò cui si rinuncia, ma indica l'ambito entro cui la rinuncia deve immergersi, indica il comando a consentire e accordarsi al rapporto fra parola e cosa ora esperito. Ciò di cui il poeta ha appreso la rinuncia è la sua precedente opinione nei riguardi del rapporto fra cosa e parola. La rinuncia concerne il rapporto poetico con la parola, a lui fino a quel momento consueto. La rinuncia è la disposizione a un rapporto diverso. Nel verso « *Kein ding sei wo das wort gebricht* », « sei » non sarebbe allora – sul piano grammaticale – un congiuntivo, al posto dell'indicativo « *ist* », bensì una forma dell'imperativo, un ordine cui il poeta obbedisce, per rispettarlo anche in futuro. Nel verso « nessuna cosa sia dove la parola manca », il « sia » significherebbe allora: non considerare d'ora in poi una cosa come esistente dove la parola manca. Con quel « sia » inteso come comando il poeta si dispone ad accettare quella rinuncia, per cui egli abbandona la convinzione che qualche cosa esista, già esista, anche quando la parola manca. Che significa rinuncia? La parola *Verzicht* rientra nell'area del verbo *verzeihen*; una locuzione antica dice: « *Sich eines Dinges verzei-*

rivolto a noi. Se così stanno le cose, l'essenza del linguaggio si fa parola dell'essenza, cioè linguaggio dell'essenza (v. II conferenza).

Il titolo « L'essenza del linguaggio » perde ora perfino la sua funzione di titolo. Quanto esso dice è il primo accordo di un'esperienza del pensiero, alla cui possibilità noi cerchiamo di portarci: l'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza.

Nel caso che questa proposizione, posto che tale essa sia, rappresenti qualcosa d'altro di una inversione sofisticata e quindi vuota, non è escluso ci risulti a un certo punto possibile sostituire, nell'espressione « linguaggio dell'essenza », così « linguaggio » come « essenza » con altra parola.

L'insieme che ora a noi parla — l'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza — non è né titolo né risposta a una domanda. Diventa la parola-guida che vorrebbe poterci scortare fin sulla via. E qui, lungo la via del nostro pensiero, ci dovrebbe accompagnare l'esperienza poetica che abbiamo ascoltata all'inizio. Con tale esperienza ci eravamo già avviati a un colloquio dal quale era emerso questo: il verso finale « Nessuna cosa è dove la parola manca » accenna al rapporto tra parola e cosa, prospettandolo in modo che la parola stessa risulta il rapporto, in quanto essa trae all'essere e mantiene nell'essere ogni cosa, qualunque essa sia. Senza la parola che s'identifica con la forza del rapporto, il complesso delle cose, il « mondo », sprofonda nel buio insieme all'« io » che porta all'estremo lembo della propria terra, alla fonte dei nomi, ciò che ha incontrato di meraviglia e di sogno.

Perché ci sia dato sentire la voce che parla dall'esperienza poetica della parola di Stefan George, anche in un altro tono, leggerò, a conclusione, una poesia in due strofe di Gottfried Benn, tratta dagli *Statische Gedichte* (p. 36). Il tono di questa poesia è più teoso e insieme più acceso, abbandonato e insieme risoluto all'estremo. La poesia reca nel titolo una variazione sintomatica e, con tutta probabilità, non casuale:

Una parola

Una parola, una frase: dalle cifre emergono
vita conosciuta, senso improvviso,
il sole è immoto, le sfere tacciono
e tutto s'addensa verso di essa.

Una parola — un fulgore, un volo, un fuoco,
una fiammata, uno striscio di stelle —,
e di nuovo buio, immenso,
nel vuoto spazio intorno al mondo e a me.

II

Le tre conferenze vorrebbero portarci alla possibilità di fare un'esperienza del linguaggio. Fare esperienza di qualcosa significa: lungo il cammino, per strada, raggiungere qualcosa. Fare esperienza di qualcosa significa: che quel qualche cosa al quale giungiamo, mentre siamo in cammino per raggiungerlo, proprio esso ci sopraggiunge, ci colpisce, ci pretende in quanto ci trasforma secondo se stesso.

Poiché quel che interessa è un'esperienza, un essere-in-cammino, noi oggi, in questa lezione che segna il passaggio tra la prima e la terza conferenza, rifletteremo sul cammino. È necessaria al riguardo una osservazione preliminare dato che la maggior parte di Loro si occupa in prevalenza di ricerca scientifica. Nelle scienze, la via al sapere va sotto il nome di metodo. Il metodo non è specie nella scienza moderna, un puro strumento al servizio della scienza; è anzi al contrario il metodo che ha assunto a proprio servizio le scienze. Questo fatto è stato visto in tutta la sua portata per la prima volta da Nietzsche che così ne parla nelle annotazioni che seguono. Queste fanno parte del *corpus* degli inediti pubblicato postumo col titolo *Der Wille zur Macht (La volontà di potenza)* e figurano, ivi, sotto i numeri 466 e 469. La prima dice: « Ciò che caratterizza il nostro diciannovesimo secolo non è la vittoria della scienza, ma la vittoria del metodo scientifico sulla scienza ».

L'altra annotazione incomincia con la proposizione: « Le idee più importanti vengono trovate per ultime: ma le idee più importanti sono i metodi ».

In realtà anche Nietzsche è giunto assai tardi a scoprire questo rapporto tra metodo e scienza, precisamente l'ultimo anno della sua lucidità mentale, nel 1888, a Torino.

Nelle scienze, non solo il tema viene posto dal metodo, ma viene immesso nel metodo, e vi resta sottoposto. La corsa folle che oggi trascina le scienze verso mete che esse stesse ignorano ha la sua forza propulsiva nel potenziamento e nel progressivo assoggettamento alla tecnica del metodo e delle possibilità a questo intrinseche. Nel metodo è tutta la potenza del sapere. Il tema rientra nel metodo.

Diversamente che nel processo presentativo della scienza stanno le cose nell'ambito del pensiero. Qui non esiste né metodo né tema, ma la contrada (*Gegend*) che così appunto si chiama, perché dischiude e offre (*gegnet*)³ ciò che deve essere pensato dal pensiero. Il pensiero si trattiene in quella contrada percorrendone le vie. Qui la via fa parte della contrada.

sulla terra. Ma, poiché il pensare odierno diventa sempre più decisamente ed esclusivamente un calcolare, esso impegna tutte le forze disponibili e tutti gli « interessi » a calcolare come l'uomo, in un vicino futuro, possa sistemarsi nello spazio cosmico [istituendo un mondo là] dove non è mondo. Questo pensare è sul punto di abbandonare la terra come terra al suo destino. In quanto calcolo, esso, con moto sempre più accelerato e ossessivo, va alla conquista dello spazio cosmico. Questo pensare è già l'esplosione di una forza che potrebbe ridurre tutto a insignificanza. Il resto, ciò che consegue da tale pensare, il processo tecnico che mette in azione i congegni della distruzione, sarebbe soltanto l'ultima cupa fase della pazzia verso il non senso. Stefan George dice già nella grande ode *Der Krieg (La guerra)*, scritta nel 1917 durante la prima guerra mondiale: « Questi sono segnali d'incendio, non annuncio » (*Das neue Reich*, p. 29).

Il tentativo di giungere a vedere la vicinanza fra poetare e pensare ci ha posto di fronte a una difficoltà del tutto particolare. Se volessimo passar via senza affrontarla, linea e procedimento di queste conferenze resterebbero confusi. La difficoltà si riflette in quello che già nella prima conferenza ci aveva sfiorato, ma che ora, in questa, è al centro del nostro interesse.

Se noi ascoltiamo il poeta e riflettiamo a modo nostro su ciò che dice la sua rinuncia, già siamo nella vicinanza tra poetare e pensare, e tuttavia di nuovo non ci siamo, non ci siamo cioè in modo da poter esperire la vicinanza come tale. Ancora non siamo in cammino verso di essa. Dobbiamo prima ritornare là dove già in realtà siamo. Questo ritornare, perennandovi, là dove già siamo è infinitamente più difficile che non i rapidi viaggi là dove ancora non siamo e mai saremo se non come mostri tecnici adattati alle macchine.

Quel che richiede il regresso nel luogo che è proprio dell'uomo in quanto uomo è d'altra natura rispetto a quello che esige il progresso nel regno delle macchine.

Tornare indietro dove già (propriamente) siamo: è questo il modo di procedere sulla via del pensiero, che ora dobbiamo percorrere. Se guardiamo attentamente ciò che è proprio di questa via, quella parvenza di irretimento, che sulle prime disturba, scompare. Noi parliamo del linguaggio come se parlassimo *sul* linguaggio, mentre già ci facciamo dire *dal* linguaggio, all'interno di esso, quel che esso è, la sua essenza. Per questo non dobbiamo interrompere prima del tempo il colloquio iniziato con l'esperienza poetica che abbiamo ascoltato, presi dal timore che il pensiero

tolga al poetare la sua propria parola, trascinando tutto sulla via del pensiero.

Tenendoci vicini alla poesia e alla strofa finale che ne condensa il senso, dobbiamo avere il coraggio di quell'andare avanti e indietro. Noi cercheremo di ascoltare ancora una volta ciò che è detto poeticamente. Ci par di capire ciò che potrebbe essere richiesto al pensiero e di là prendiamo le mosse.

Così io appresi triste la rinuncia:

Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.

Trascriveremo ancora una volta l'ultimo verso in modo che esso suoni quasi come un'asserzione, quando non addirittura come un principio: nessuna cosa è dove la parola manca. Una cosa è quando, e solo quando, non manca la parola, quando la parola c'è. Ma, se la parola è, essa stessa è allora cosa, dal momento che « cosa » sta qui a indicare tutto ciò che in qualche modo è: « Meraviglia di lontano o sogno ». Nel caso invece che la parola, quando parla, non sia, in quanto parola, una cosa, ma sia di natura affatto diversa rispetto alla cosa, che è essa? È la parola un niente? Come può allora fare sì che la cosa sia? Non dovrebbe, ciò che conferisce l'essere, esso stesso veramente e per primo « essere », essere quindi il massimamente essente, più essente di tutte le cose che sono? Questo è il profilo sotto cui non può non configurarsi ai nostri occhi la questione, fintantoché stiamo fermi al pensiero calcolante, fino a che ciò andiamo ricercando attraverso escogitazioni calcolanti il fondamento sufficiente, il fondamento che fonda l'essente come conseguenza del fondamento, come suo effetto, e soddisfa così le esigenze del nostro pensiero presentativo. In questa prospettiva, anche la parola, se deve conferire l'« è » alla cosa, deve essere anteriormente a ogni cosa — pertanto, irrefutabilmente, essa stessa cosa. Ci troveremo quindi di fronte questa situazione: che una cosa, la parola, procura l'essere a un'altra cosa. Ma il poeta dice: « Nessuna cosa è dove la parola manca ». Parola e cosa sono realtà diverse, anche se non staccate. Si crede di capire il poeta al primo ascolto; ma ancora non si è, per così dire, toccato il verso con la riflessione che, ecco, quel che dice sprofonda nel buio. La parola, la quale — essa in se stessa — non deve essere cosa, un qualcosa che « è », ci sfugge. Sembra accada qui ciò che nella poesia accade con il gioiello. Ha forse il poeta in mente, parlando del « gioiello ricco e fine », la parola stessa? In tal caso Stefan George, chiedendo alla norna la parola per il gioiello, avrebbe chiesto la parola per la parola, poeticamente intendendo che la parola — essa in se

Non c'è un'essenzialità della parola né tantomeno un "metalinguaggio" (impertinente con la metafisica) che può conferire il senso delle lingue. Retardare o dare una definizione delle

IN CAMMINO VERSO IL LINGUAGGIO

stessa - non può essere cosa. La dea del destino gli annuncia: « Qui nulla d'eguale dorme sul fondo ».

La parola per la parola non è dato trovarla là dove il destino dona il linguaggio - linguaggio che nomina e fa essere - per l'essente, perché questo sia e, come essente, splenda e fiorisca. La parola per la parola, un tesoro certamente, ma un tesoro non conquistabile per la terra del poeta. E per il pensiero? Quando il pensiero cerca di meditare la parola poetica, questo si rivela: la parola, il dire, non ha essere. Il nostro modo corrente di concepire si ribella quando gli si propone un pensiero così audace. Scritte o parlate, ognuno pur vede e sente delle parole. Esse sono; possono essere come cose, realtà afferrabili dai nostri sensi. Basta solo, per far l'esempio più banale, aprire un dizionario. È pieno di cose stampate. Certamente. Puri vocaboli, non una sola parola. Poiché la parola, grazie alla quale i vocaboli si fanno parola, un dizionario non è in grado né di captarla né di custodirla. Dove dobbiamo andare a cercare la parola? Dove il dire?

Dall'esperienza poetica della parola ci viene un cenno che può essere di grande aiuto. La parola: non è cosa, nulla di essente; invece noi abbiamo cognizione delle cose, quando per esse c'è a disposizione la parola. Allora la cosa « è ». Ma qual è la natura di questo « è »? La cosa è. È questo « è » anch'esso una cosa, sovrapposta a un'altra, messale su come un cappuccio? Noi non troviamo mai questo « è » come cosa sopra altra cosa. Per questo « è » la situazione è la stessa che per la parola. Questo « è » non fa parte delle cose che sono, più di quanto non lo faccia la parola.

Improvvisamente ci risvegliamo dalla sonnolenza di un pensare frettoso e scorgiamo qualcosa di diverso.

In ciò che l'esperienza poetica del linguaggio dice riguardo alla parola, gioca il rapporto fra questo « è », che per sé non è, e la parola che si trova nella stessa situazione, che cioè non è nulla che sia.

Né l'« è » né la « parola » hanno l'essenza della cosa, l'essere, né l'ha il rapporto fra l'« è » e la parola, al quale è affidato il compito di concedere via via un « è ». Cionondimeno né l'« è », né la parola e il dire di questa possono venire cacciati nel vuoto del niente. Che indica l'esperienza poetica della parola, quando il pensiero riflette su di essa? Essa rimanda a quel degno d'esser pensato, pensare il quale si pone al pensiero fin dai tempi più antichi, anche se in modo velato, come il suo proprio compito. Essa rimanda a quello di cui (in tedesco) può dirsi « *es gibt* », senza che possa dirsi « *ist* ». Di ciò di cui può dirsi « *es gibt* » fa parte anche la

lo vorrebbe trattarla ancora con, come un'ante
 ple è la parola stessa e costituisce l'essence
 ogni cosa è l'acqua... "ouzi gaus"
 cheff. Considera come l'acqua...
 Come un'ante
 Come un'ante
 Come un'ante

L'ESSENZA DEL LINGUAGGIO

parola; forse non solo anche, ma prima di ogni altra cosa e in modo tale che nella parola, nella sua essenza, si cela quello che « *gibt* » (dà). Della parola, pensando con rigore, non dovremmo mai dire: *es ist*, ma *es gibt*: ciò non nel senso di quando si dice « *es* » *gibt Worte*, ma nel senso che: la parola stessa dà. La parola: la datrice. Ma che dà la parola? Secondo l'esperienza poetica e la tradizione più antica del pensiero, la parola dà: l'essere. Ma, se così stanno le cose, allora in quel « *es, das gibt* » noi dovremmo, pensando, cercare la parola come ciò stesso che dà, e mai è dato. La locuzione « *es gibt* » si trova (in tedesco) usata in molteplici modi: si dice, per esempio, « *es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren* » (ci sono fragole sul pendio soleggiato); *il y a*: là « si hanno » fragole; le possiamo trovare come qualcosa che c'è. Nella nostra riflessione « *es gibt* » è usato diversamente: non « *es gibt das Wort* » (si dà la parola), ma « *es, das Wort, gibt* » (essa, la parola, dà)... Così dilegua completamente lo spettro dell'« *es* », davanti al quale molti, e a ragione, provano sconcerto; ma ciò che è degno di essere pensato resta; si fa anzi evidente. Questa realtà semplice e inafferrabile, che noi indichiamo con l'espressione « *es, das Wort, gibt* », si rivela come ciò che è propriamente degno d'essere pensato: per la determinazione di questo mancano ancora dappertutto i termini di misura. Forse il poeta li conosce. Ma il suo poetare ha appreso la rinuncia e tuttavia, con la rinuncia, nulla ha perduto. Il gioiello però gli sfugge. Certamente. Ma sfugge nella forma comportata dall'esser per esso negata la parola. Negare è trattenerne. Ma qui appunto si rivela l'aspetto sorprendente del potere proprio della parola. Il gioiello non si dissolve affatto nella inerte insignificanza del niente. La parola non sprofonda nella banale incapacità di dire. Il poeta non abdica alla parola. Tuttavia il gioiello si sottrae nel mistero che riempie di sgomento stupore. Per questo il poeta, come dicono i versi introduttivi al *Lied*, medita ancora, medita anche più di prima: compone ancora, compone cioè un dire, e in forma anche diversa da quella di prima. Canta *Lieder*. Perfino il primo *Lied* che egli canta, e che resta senza titolo, canta nientemeno che il mistero della parola da lui intuito della parola che, nel negarsi, porta vicino la sua essenza occultata. Il *Lied* canta con tono stupefatto, cioè poeticamente interrogante, il mistero della parola in tre strofe di tre versi ciascuna:

Quale passo ardito-leggero
 S'aggira per il regno più vero
 Del giardino fiabesco dell'ava?
 Quale richiamo lancia
 Il suonatore con l'argenteo corno

George
 Sauer

7836

260
248
il loro parlare, ciò che si fa parola e l'inespresso di tale parola, restano saldati insieme dalla Parola.

Il profilo del linguaggio serba però contorni approssimativi né può delinearli con evidenza finché non prendiamo espressamente a considerare in quale senso si è precedentemente parlato e del « parlato ».

Il parlare è certamente espressione fonica. Esso consente anche d'esser visto come un'attività dell'uomo. Sono, l'una e l'altra, idee esatte del linguaggio inteso come parlare. Ambedue restano ora fuori della nostra considerazione; vorremmo tuttavia rilevare di sfuggita da quanto tempo il momento « suono » proprio del linguaggio attenda di essere determinato in maniera adeguata, ché alla spiegazione fonetico-acustico-fisiologica sfugge come esso possa trarre origine dal suono della quiete, ancor più come possa esserne determinato nell'accento.

Ma come sono pensati il parlare e il « parlato » nel breve racconto che si è precedentemente fatto del linguaggio? Essi si rivelano già come ciò per cui e in cui qualcosa si fa parola, giunge a farsi evidente, in quanto *qualcosa è detto*. Dire e parlare non sono la stessa cosa. Uno può parlare, parla senza fine, e tutto quel parlare non dice nulla. Un altro invece tace, non parla e può, col suo non parlare, dire molto.

Ma che significa *dire (sagen)*? Per esperire questo è necessario attenersi a ciò che la lingua tedesca già costringe a pensare con la parola *sagen*. « *Sagen* » significa: mostrare, far che qualcosa appaia, si veda, si senta.

241
240
Diciamo di certo cose ovvie, eppure tuttavia non considerate in tutta la loro portata, richiamando quanto segue. Parlare l'uno all'altro significa: dire l'un l'altro qualcosa, mostrare reciprocamente qualcosa, credere scambievolmente a ciò che è stato mostrato. Parlare l'uno con l'altro significa: dire insieme di qualcosa, mostrare reciprocamente ciò che la cosa chiamata in discorso, viene nel discorso dicendo di sé, ciò che essa di per se stessa porta all'evidenza. Il non espresso non è soltanto ciò cui è mancata l'espressione fonica, bensì il non detto, il non ancora mostrato, il non ancora giunto a manifestarsi. Ciò che deve di necessità restare inespresso viene trattenuto nel non detto, rimane — in quanto inattingibile a ogni mostrare — nel nascosto, è mistero. La parola parla come parola nel senso di un messaggio il cui parlare non ha bisogno dell'espressione fonica.

Il parlare, in quanto dire, rientra nel profilo del linguaggio, profilo in cui si delineano modi del dire e del detto, nei quali ciò che è presente o assente si annuncia, si concede o si nega: si rivela o si sottrae. Le linee

del profilo del linguaggio sono date dal dire, nella molteplicità delle sue figure e nella corrispettiva diversità del suo provenire. Avendo lo sguardo a queste linee del dire, chiameremo il linguaggio nel suo insieme *die Sage*, riconoscendo che fino a questo punto ciò che imprime unità a quelle linee ancora sfugge.

Noi usiamo oggi la parola *Sage*, come altri termini della nostra lingua, per lo più in senso dispregiativo. *Sage* suona come pura favola, come diceria non fondata e quindi non degna di fede. Non è questo il senso con cui intendiamo la parola e nemmeno è quello, per essa capitale, che si ha in mente quando si parla di « saga degli dei e degli eroi ». S'intende allora per essa « la veneranda saga dell'azzurra sorgente » (G. Trakl)? Seguendo l'uso più antico della parola, noi intendiamo la *Sage* sulla base del *Sagen* (dire) in quanto *Zeigen* (mostrare) e, per denominare la *Sage*, in quanto su di essa poggia l'essere del linguaggio nella sua totalità, useremo un termine antico, ben documentato, caduto però in disuso: *die Zeige*. *Pronomen demonstrativum* viene tradotto in tedesco con « *Zeigewörtlin* ». Jean Paul chiama i fenomeni naturali « *den geistigen Zeigefinger* » (l'indice spirituale).

Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*). Il mostrare proprio di questo non si basa su un qualche segno, ma tutti i segni traggono origine da un mostrare nel cui ambito e per i cui fini [soltanto] acquistano la possibilità d'essere segni.

Quando si guardi alla struttura del Dire originario, non è possibile attribuire il mostrare né esclusivamente né preminentemente all'operare umano. Il mostrarsi, in quanto apparire, è il tratto distintivo dell'essere presente o assente dell'essente quale che ne sia la specie o il grado. Perfino là dove il mostrare si realizza grazie a un nostro dire, c'è sempre un lasciarsi mostrare che precede questo nostro mostrare come additare e rilevare.

Solo quando si consideri il nostro dire in tale prospettiva, è possibile una determinazione adeguata di quel che è essenziale in ogni parlare. Il parlare è familiarmente noto come espressione del pensiero in suoni articolati per mezzo degli organi vocali. Ma parlare è insieme ascoltare. Abitualmente parlare e ascoltare vengono contrapposti: l'uno parla, l'altro ascolta. Ma l'ascoltare accompagna e recinge il parlare non soltanto così come questo si realizza nel colloquio. La contemporaneità di parlare e ascoltare ha un significato più radicale. Il parlare è, per se stesso, un ascoltare. È il porgere ascolto al linguaggio che parliamo. Perciò il par-

lare è, non al tempo stesso, bensì *prima* un ascoltare: Questo ascolto del linguaggio anche precede – nel modo meno avvertibile – ogni altro possibile ascoltare. Noi non solamente parliamo il linguaggio, ma parliamo [attingendo moto e sostanza del parlare] *dal* linguaggio. E ciò possiamo unicamente per il fatto che sempre già abbiamo prestato ascolto al linguaggio. Ma che ascoltiamo? Ascoltiamo il parlare del linguaggio.

Ma è allora il linguaggio stesso che parla? Come potrà mai far questo? ha forse organi vocali? Eppure il *linguaggio* parla. Esso segue, innanzitutto e veracemente, il comando di ciò che fa essere il parlare: il dire. Il linguaggio parla in quanto dice, cioè mostra. Il suo dire scaturisce dal Dire originario, sia per quanto s'è fatto parola sia per quanto è rimasto ancora inespreso, da quel Dire originario che trapassa il profilo del linguaggio. Il linguaggio parla nell'atto che, come Mostrare (*als die Zeige*), raggiungendo tutte le contrade di ciò che può farsi presente, fa che da esse appaia o dispaia quel che di volta in volta si fa presente. Di conseguenza noi porgiamo ascolto al linguaggio in modo da lasciarci dire da esso il suo Dire. Quale che sia il modo con cui ascoltiamo, ogniqualvolta ascoltiamo qualcosa, sempre l'ascoltare è quel *lasciarsi dire* che già racchiude ogni percepire e rappresentare. In quanto il parlare è ascolto del linguaggio, parlando, noi ri-diciamo il Dire che abbiamo ascoltato. Lasciamo che ci giunga la sua voce che non ha suono, e vogliamo il suono che è stato tenuto in serbo per noi, e, pretendendoci ad esso, lo chiamiamo. Un tratto, per lo meno, è probabile risulti, a questo punto, più chiaro nel profilo del linguaggio: come cioè il linguaggio abbia la sua identità nel parlare, e come quindi esso, in quanto linguaggio, parli.

Se il parlare come ascolto del linguaggio lascia che il Dire dica, questo « lasciare che » può avvenire e dar frutto solo nella misura in cui il nostro proprio essere è immesso nel Dire originario. Noi possiamo ascoltare tale Dire per il fatto che rientriamo nel suo dominio. Solo a quelli che gli appartengono il Dire originario accorda l'ascolto del linguaggio e, conseguentemente, il parlare. Nel Dire originario tale accordare [è, vale a dire] perdura. Esso ci fa pervenire alla capacità di parlare. Ciò che fa essere il linguaggio poggia in questo Dire originario che accorda e assicura.

Ma il Dire originario in se stesso che è? È esso qualcosa di staccato dal nostro parlare, sì che per giungervi dovrebbe venir prima gettato un ponte? O è invece il Dire originario il fiume della quiete, che già di per sé collega le sue rive, il Dire e il nostro ri-dire, nell'atto stesso che le fa essere? Le nostre consuete idee del linguaggio si trovano a disagio con tal genere di pensieri. Il Dire originario – ma col tentativo di pensare il

linguaggio in base a questo, non corriamo per caso il pericolo di far del linguaggio una realtà fantastica, a sé stante, ignota e tale destinata a rimanere a una riflessione sobria sul linguaggio? Si vorrà pure ammettere che il linguaggio resta legato al parlare umano. Certamente. Resta però da chiedersi: di che specie è tale legame? donde viene e come esplica il suo potere la forza che lega? Il linguaggio ha bisogno e si avvale del parlare dell'uomo e tuttavia esso non è semplice opera della nostra attività linguistica. Su che posa, cioè si fonda il linguaggio? C'è il caso che, andando in cerca di fondamenti, ci immettiamo in un genere di domande per cui il vero essere del linguaggio necessariamente ci sfugge.

Non potrebbe essere il Dire originario stesso quello su cui posa, avendone riposo, il linguaggio nella articolata unità del suo insieme?

Prima di riflettere su questo, prestiamo ancora una volta attenzione al cammino verso il linguaggio. All'inizio s'era detto: quanto più chiaro il linguaggio emerge ad evidenza come se stesso, tanto più decisamente il cammino verso di esso si viene mutando. Finora il cammino ha avuto il carattere di un procedere, per il quale la nostra riflessione era condotta in direzione del linguaggio considerato nello strano intreccio richiamato dalla formula indicante il cammino. Con Wilhelm von Humboldt abbiamo preso le mosse dal parlare e abbiamo tentato innanzitutto di presenzializzare l'essere del linguaggio, poi di perscrutarlo. In un secondo momento si è trattato di raccontare ciò che fa parte del profilo del linguaggio. Riflettendo su questo profilo, siamo giunti al linguaggio come Dire originario.

III

Con la chiarificazione raccontante del linguaggio come Dire originario il cammino verso il linguaggio è giunto presso il linguaggio come linguaggio e, quindi, al suo traguardo. La riflessione ha ormai lasciato la strada dietro le spalle: così sembra, né si può dire sbagliato, finché si consideri il cammino verso il linguaggio come il processo di un pensiero che riflette sul linguaggio. Ma la verità è che la riflessione, lungi dall'aver lasciata la strada dietro alle spalle, si trova ora soltanto all'imboccatura della strada tanto cercata, anzi – più esattamente – sulla sua traccia. Ché, nel frattempo, nel linguaggio si è reso manifesto qualcosa che dice: nel linguaggio in quanto Dire originario è presente e operoso qualcosa cui si conviene il nome di *via*.

Che cos'è una via? La via consente di giungere. Ora il Dire originario è quello che, in quanto vi porgiamo ascolto, ci fa giungere alla parola.