

Giuseppe Zuccarino

## Derrida lettore di Celan

1. Il primo libro di Jacques Derrida interamente dedicato a un poeta appare nel 1986 e concerne Paul Celan<sup>1</sup>. Si tratta del testo di una conferenza pronunciata due anni prima a Seattle, nel corso di un convegno internazionale. Cominciamo con l'esplicitare il titolo del volumetto, *Schibboleth*. Esso riprende quello di una poesia celaniana<sup>2</sup>, ma il vocabolo – come il filosofo non manca di ricordare – ha origini assai più remote, che risalgono all'Antico Testamento. In un passo del libro dei Giudici, si narra ciò che avvenne dopo una battaglia vinta dai Galaaditi contro gli Efraimiti: «E Galaad bloccò i guadi del Giordano agli Efraimiti, in modo che quando qualcuno dei fuggitivi di Efraim diceva: “Fatemi passare!” gli uomini di Galaad gli chiedevano: “Sei tu di Efrata?” ed egli rispondeva: “No!”. Però quelli insistevano: “Di’ Schibboleth”; l'altro invece rispondeva “Sibboleth!” poiché non riusciva a pronunciarlo bene. Allora lo afferravano e lo sgozzavano nei guadi del Giordano, tanto che in quel giorno caddero uccisi quarantaduemila Efraimiti»<sup>3</sup>. Ecco come una parola in apparenza innocua (*schibboleth* in ebraico significa «spiga» o «torrente») può assumere risonanze sinistre, dato che la sua pronuncia scorretta, in una particolare circostanza bellica, fu sufficiente a causare una morte immediata e cruenta. Più tardi, però, nella cultura europea, il senso del vocabolo è cambiato, venendo ad assumere l'accezione più ampia e neutra di «segno di riconoscimento», «parola d'ordine». Così, per limitarci a ricordare due autori ben noti a Derrida,

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986 (tr. it. *Schibboleth per Paul Celan*, Ferrara, Gallio, 1999; si avverte che i passi delle traduzioni italiane cui si rimanda vengono spesso citati con modifiche).

<sup>2</sup> Cfr. P. Celan, *Schibboleth*, in *Di soglia in soglia* (1955), in *Poesie*, tr. it. Milano, Mondadori, 1998, pp. 223-225.

<sup>3</sup> *Giudici*, 12, 5-6, in *La Sacra Bibbia*, tr. it. Milano, Garzanti, 1964, p. 338.

Hegel può scrivere che «l'odio per la *legge*, per il *diritto legalmente* determinato, è lo *schibboleth* con cui si rivelano il fanatismo, l'imbecillità e l'ipocrisia»<sup>4</sup>, oppure Freud può indicare nella distinzione tra coscienza e inconscio il «primo *schibboleth* della psicoanalisi»<sup>5</sup>.

Nel libro viene introdotto subito il tema che sta particolarmente a cuore al filosofo, ossia quello del rapporto tra la scrittura poetica e i richiami al tempo cronologico. Questo fa sì che a Derrida appaia inopportuno «dissociare da una parte gli scritti di Celan *a proposito* della data, quelli che nominano il tema della data, e dall'altra i tracciati poetici della datazione»<sup>6</sup>. La frase richiede qualche chiarimento, nel senso che non esistono testi di Celan incentrati sul tema della data, benché qualche accenno ad esso compaia nei rari pronunciamenti pubblici del poeta; inoltre conviene specificare che, parlando di «tracciati poetici della datazione», Derrida non allude soltanto al fatto che, nella loro versione manoscritta, le liriche di Celan sono spesso datate con precisione, ma anche ai riferimenti a date (antiche o recenti, private o storiche) che compaiono all'interno dei suoi versi.

Inizialmente, ad essere chiamata in causa è la più celebre dichiarazione di poetica celaniana, ossia un discorso tenuto a Darmstadt il 22 ottobre 1960 in occasione del conferimento del premio Georg Büchner. L'allocuzione, pubblicata col titolo *Il meridiano*, contiene vari richiami alle opere del drammaturgo e narratore tedesco dell'Ottocento. Dopo aver citato, appunto, l'incipit di un racconto di Büchner («Il 20 gennaio Lenz traversò la montagna»<sup>7</sup>), il poeta lo glossa così: «Forse si può dire che in ogni testo poetico rimane inscritto il suo "20 gennaio"? Forse la cosa nuova nelle

---

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto* (1820), tr. it. Milano, Bompiani, 2006, p. 423; cfr. anche *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), tr. it. Milano, Bompiani, 2000, pp. 75 e 79.

<sup>5</sup> Sigmund Freud, *L'Io e l'Es* (1922), in *Opere*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1989, vol. 9, p. 476; per questo e altri passi freudiani in cui compare il vocabolo, cfr. *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 123 (tr. it. p. 61).

<sup>6</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 16 (tr. it. p. 12).

<sup>7</sup> G. Büchner, *Lenz* (1839), in *Opere*, tr. it. Milano, Adelphi, 1963, p. 85.

poesie che oggi si scrivono è precisamente questa: che si tenta con la massima possibile chiarezza di non smarrire il senso di tali date?»<sup>8</sup>. Derrida intuisce che l'indicazione del 20 gennaio deve avere per Celan anche un significato di natura personale, ma per il momento esso gli sfugge. Sarà solo più tardi, in un seminario sul quale avremo modo di tornare, che egli colmerà la lacuna, segnalando che il 20 gennaio 1942 si era svolta a Berlino la conferenza detta di Wannsee, nel corso della quale Hitler e i suoi collaboratori avevano predisposto i piani per la «soluzione finale» del problema ebraico, ossia avevano programmato quello sterminio collettivo del quale finirono vittime, assieme a molti altri innocenti, anche i genitori del poeta: «Anniversario di morte, dunque, di crimine contro l'umanità, di decisione sovranamente, arbitrariamente, genocida»<sup>9</sup>.

Nondimeno Celan, dopo aver enunciato l'idea secondo cui le poesie della contemporaneità sono caratterizzate dal fatto che in esse è idealmente inscritta una data, continua dicendo: «Ma il testo poetico parla! Esso non smarrisce il senso delle proprie date, eppure – parla»<sup>10</sup>. Strana affermazione, di cui Derrida chiarisce bene il senso: «Cosa vuol dire questo *ma*? senza dubbio che *malgrado* la data, a dispetto della sua memoria radicata nella singolarità di un evento, il testo poetico parla: a tutti e in generale, in primo luogo all'altro»<sup>11</sup>. Esiste anche, come nota il filosofo, un rapporto (implicito o esplicito) tra la data e il luogo: «Inscrivere una data, registrarla, non è solo firmare a partire da un anno, un mese, un giorno, un'ora, tutte parole che punteggiano il testo di Celan, ma anche a partire da un luogo. Certe poesie sono datate da Zurigo, Tübingen, Todtnauberg, Parigi, Gerusalemme, Lione, Tel Aviv, Vienna, Assisi, Colonia, Ginevra, Brest, ecc.»<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> P. Celan, *Il meridiano* (1960), in *La verità della poesia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1993, pp. 13-14.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, p. 301 (tr. it. *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, Milano, Jaca Book, 2009, p. 282).

<sup>10</sup> *Il meridiano*, cit., p. 14.

<sup>11</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 21 (tr. it. p. 15).

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 29-30 (tr. it. p. 25).

Al tempo stesso, però, Derrida ribadisce che non è lecito distinguere troppo nettamente tra la data che il poeta appone in calce a un suo testo (nella versione manoscritta) e quelle che talvolta figurano all'interno dei versi stessi. A dimostrazione di ciò, fa riferimento a un saggio di Peter Szondi, *Eden*, volto ad interpretare la poesia celaniana *Tu giaci*<sup>13</sup>. Essa recava inizialmente l'indicazione «Berlino, 22/23.12.1967», poi soppressa da Celan al momento di riprendere il testo nella raccolta *Parte di neve*. Nonostante ciò, la datazione sarebbe stata rilevante, essendo i versi intessuti di riferimenti oscuri in sé, ma che potevano essere resi espliciti da chi, come Szondi, si fosse trovato ad accompagnare il poeta durante quello specifico soggiorno a Berlino. Il critico, infatti, è stato in grado di fornire chiarimenti di grande utilità, pur facendo giustamente notare che la poesia resta leggibile e apprezzabile anche da chi ignori le circostanze che ne hanno accompagnato la composizione. Egli, anzi, si è spinto più oltre, sostenendo che la sua testimonianza «non costituisce ancora un'interpretazione della poesia», ma si limita ad illuminarne la «dimensione storico-genetica»<sup>14</sup>. Asserzione opinabile sul piano teorico, perché i dati informativi offerti da Szondi sono parte integrante della sua persuasiva interpretazione del componimento. E ricordiamo del resto che lo stesso Celan era consapevole del ruolo delle esperienze vissute quale fonte di ispirazione per i testi che scriveva, al punto da affermare: «Non c'è una sola riga delle mie poesie che non abbia a che fare con la mia esistenza»<sup>15</sup>. Resta vero però che, come puntualizza Derrida, «quanto alle circostanze in cui una poesia fu scritta, o meglio, quanto a quelle che nomina, cifra, traveste o data nel suo corpo proprio, quanto ai segreti condivisi, la testimonianza è *al tempo stesso* indispensabile, *essenziale* alla

---

<sup>13</sup> Cfr. P. Szondi, *Eden* (1971), in *L'ora che non ha più sorelle. Studi su Paul Celan* (1972), Ferrara, Gallio, 1991, pp. 105-117. *Tu giaci* si legge in *Parte di neve* (1971), in *Poesie*, cit., p. 1101.

<sup>14</sup> *Eden*, cit., p. 107.

<sup>15</sup> P. Celan, lettera a Erich Einhorn citata in Ilana Shmueli, *Di' che Gerusalemme è. Su Paul Celan: ottobre 1969 – aprile 1970* (2000), tr. it. Macerata, Quodlibet, 2002, p. 24. Questo libro fornisce altri esempi di come la conoscenza di precisi dettagli biografici relativi all'autore offra un utile ausilio per la lettura di alcune sue poesie.

lettura del testo, a quella condivisione che essa diviene a sua volta, e in fin dei conti *supplementare, non essenziale*, garante solo di un sovrappiù di intelligibilità di cui il testo poetico può anche fare a meno»<sup>16</sup>.

Secondo il filosofo, il fatto che Celan, quando pubblica le poesie in volume, cancelli la data di composizione non è determinante, perché in esse permane comunque una «datazione interna», ossia «la marca di una provenienza, di un luogo e di un tempo»<sup>17</sup>. Inoltre, anche se spesso la data inscritta nei versi non ha alcun rapporto con quella di stesura del testo, può risultare significativa ad un altro livello. È il caso dell'incipit della poesia *Unificando*: «Tredici febbraio. Schibboleth / che si ridesta nella bocca del cuore. Con te, / Peuple / de Paris. *No pasarán*»<sup>18</sup>. Qui, volutamente, Celan indica giorno e mese ma non l'anno. Certo, si può considerare lo slogan dei repubblicani spagnoli come un rimando inequivoco: «Febbraio 1936, vittoria elettorale del *Frente Popular*, vigilia della guerra civile. *No pasarán*: la Pasionaria, il no a Franco, alla Falange appoggiata dalle truppe di Mussolini e dalla Legione Condor di Hitler. Grido o scritto di raccolta, clamore e striscioni durante l'assedio di Madrid, tre anni più tardi, *no pasarán* fu uno *schibboleth* per il popolo repubblicano, per i suoi alleati, per le Brigate Internazionali»<sup>19</sup>. E tuttavia l'evocazione del «Peuple / de Paris», in francese nel testo, racchiude in sé un altro riferimento storico: «Il 13 febbraio 1962 è il giorno in cui a Parigi si seppelliscono le vittime del massacro alla fermata del métro Charonne. Manifestazione anti-OAS alla fine della guerra d'Algeria. Diverse centinaia di migliaia di parigini, il Popolo di

---

<sup>16</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 35 (tr. it. p. 29).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 36 (tr. it. p. 30).

<sup>18</sup> *Unificando*, in *La rosa di nessuno* (1963), in *Poesie*, cit., p. 463.

<sup>19</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 45 (tr. it. p. 37). «La Pasionaria» era il soprannome di Dolores Ibárruri, militante comunista cui si deve il citato slogan *No pasarán*.

Parigi, sfilano in quell'occasione»<sup>20</sup>. Celan, dunque, ha l'intento di stabilire un *trait d'union* tra diversi momenti della lotta rivoluzionaria e antifascista<sup>21</sup>.

Tuttavia, lo si è già detto, sarebbe erroneo credere che, una volta chiarite le allusioni storiche o personali, il processo esegetico sia da ritenersi concluso: «Ciò non significa [...] che la disposizione di uno *schibboleth* cancelli la cifra, offra la chiave della cripta e assicuri la trasparenza del senso. La cripta rimane, lo *schibboleth* resta segreto, il passaggio incerto, e il testo poetico svela un segreto solo per confermare che c'è del segreto, in ritiro, per sempre sottratto all'esaustione ermeneutica»<sup>22</sup>. Anche la varietà delle lingue convocate in soli quattro versi di *Unificando* (parole o espressioni ebraiche, francesi e spagnole) non tende a formulare un messaggio in codice, bensì ad evidenziare la «molteplicità e migrazione delle lingue [...] nella lingua»<sup>23</sup>. È la stessa ragione per cui Celan, criticando gli scrittori che «sanno farsi strada con poliglotta policromia», sostiene che «poesia – vuol dire, fatalmente, *unicità della lingua*»<sup>24</sup>. Unicità che non va identificata tanto o soltanto con quella di una lingua nazionale, nel caso specifico il tedesco, ma anche con l'idioletto del poeta, o

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 49 (tr. it. p. 40). L'OAS (Organisation de l'Armée Secrète) era un gruppo paramilitare clandestino che attuava sanguinosi attentati in Algeria e in Francia, con l'intento di mantenere la presenza coloniale francese nel paese nordafricano.

<sup>21</sup> Non a caso, nello stesso testo evoca anche un episodio della rivoluzione russa e cita parte del motto formulato da Büchner in un pamphlet sovversivo del 1834: «Pace alle capanne! Guerra ai palazzi!» (G. Büchner, *Il Messaggero Assiano*, in *Opere*, cit., p. 187). Derrida non deve aver colto la citazione, visto che, riguardo al verso celaniano «*Pace alle capanne!*», scrive soltanto che «la sua terribile ironia deve pur prendere di mira qualcuno» (*Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 46; tr. it. p. 38).

<sup>22</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 50 (tr. it. p. 41).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 52 (tr. it. 42).

<sup>24</sup> *Risposta a un'inchiesta della libreria Flinker* (1961), in *La verità della poesia*, cit., p. 59.

addirittura di ciascun suo componimento: «Ogni testo poetico ha la propria lingua, è un'unica volta la propria lingua, anche e soprattutto se varie lingue *possono* incrociarsi in esso»<sup>25</sup>.

Una costellazione di vocaboli e motivi simili a quelli appena incontrati in *Unificando* si ritrova in un'altra lirica celaniana, *Schibboleth*. Derrida ne cita alcuni versi: «Cuore: / fatti conoscere anche qui, / qui, al centro del mercato. / Gridalo, lo Schibboleth, / nella patria estraniata: / Febbraio. Non pasarán»<sup>26</sup>. Anche in questo caso, data e parola d'ordine sono associate fra loro, mentre altrove ad essere posti in stretto contatto sono la data e il luogo, come nel titolo di una poesia che rende omaggio ad Hölderlin, *Tubinga, gennaio*<sup>27</sup>. Ma gli esempi di iscrizione dei riferimenti a giorni, mesi e anni nei versi celaniani sono numerosi, e il filosofo ne commenta parecchi. È in causa, per il poeta, il desiderio di salvare o conservare la memoria di determinati eventi, pur con la coscienza che, anche così, il ricordo non sarà mai sufficientemente protetto dal pericolo della dimenticanza o della cancellazione: «La data si lascia minacciare [...] in quanto resta, e si dà a leggere. Rischiando l'annullamento di ciò che salva dall'oblio, può sempre diventare la data di niente e di nessuno, essenza senza essenza della cenere»<sup>28</sup>.

Il fatto che in Celan vi sia una certa indistinzione tra l'indicazione cronologica esterna (quella di stesura delle poesie) e le date simboliche richiamate all'interno dei versi sembra al filosofo di grande portata, tale da insidiare le certezze tradizionali, come ad esempio la distinzione tra empirico ed essenziale. Ne consegue che, prestando attenzione a ciò, «la filosofia si trova, *si ritrova* allora nei paraggi del poetico, anzi della letteratura. Vi si ritrova perché l'indecisione di questo limite è forse ciò che più la provoca a pensare»<sup>29</sup>. In tal modo, Derrida fa capire che non intende porsi nel ruolo di

---

<sup>25</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 56 (tr. it. p. 45).

<sup>26</sup> *Schibboleth*, in *Di soglia in soglia*, cit., p. 223.

<sup>27</sup> *Tubinga, gennaio*, in *La rosa di nessuno*, cit., p. 381.

<sup>28</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 66 (tr. it. p. 53).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 80 (tr. it. p. 64).

chi considera da fuori, o addirittura dall'alto, i testi poetici, ma piuttosto vuol muoversi in uno spazio in cui esiste una certa analogia tra la modalità enunciativa filosofica e quella letteraria. Egli giunge ancor più vicino ad individuare ciò che lo accosta a Celan quando aggiunge che un'autentica pratica di pensiero richiede in primo luogo «l'esperienza della lingua, che è sempre tanto poetica, o letteraria, quanto filosofica»<sup>30</sup>.

Accennando alla sempre possibile incinerazione delle date, Derrida sa bene quali ricordi storici sta suscitando in chi legge. Del resto egli non manca di citare i versi celaniani in cui vengono evocati con insistenza i resti di una ben più lugubre combustione: «Cenere. / Cenere, cenere. / Notte. / Notte-e-notte»<sup>31</sup>. È in causa quell'evento storico che, dal punto di vista del poeta, era tanto traumatico che risultava impossibile designarlo, foss'anche coi termini ormai correnti: «La parola Shoah o Olocausto [...] non la usava mai; Celan parlava sempre solo di “ciò che è stato”, per il quale non doveva esserci un nome»<sup>32</sup>. Derrida, invece, è più esplicito, anche perché a suo avviso ovunque vi sia un'iscrizione che rimanda al tempo cronologico sarà sempre possibile che essa venga cancellata, bruciata: «Esiste certamente, oggi, la data di quell'olocausto che sappiamo, l'inferno della nostra memoria; ma c'è un olocausto per ogni data»<sup>33</sup>.

Per fortuna si verifica anche il fenomeno opposto, in quanto l'indicazione cronologica, una volta fissata nei versi di un poeta, pur mantenendo il proprio carattere di unicità può acquistare un senso anche per gli indeterminati e imprevedibili fruitori del testo. In quanto unica, la data è sempre in parte cifrata, sottratta alle varie interpretazioni (inclusa quella filosofica), ma in quanto iterabile la si può condividere e interpretare, «diventa leggibile per alcuni di coloro che non hanno alcun ruolo

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Stretta*, in *Grata di parole* (1959), in *Poesie*, cit., p. 337; cfr. al riguardo il saggio di Szondi *Lettura di «Stretto»*, in *L'ora che non ha più sorelle*, cit., pp. 11-68.

<sup>32</sup> I. Shmueli, *op. cit.*, p. 86.

<sup>33</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 83 (tr. it. p. 65).

nell'evento o nella costellazione di eventi che vi si registrano»<sup>34</sup>. Il filosofo sostiene che qualcosa di simile vale riguardo all'ebraicità. Essa concerne la singola persona, può influire pesantemente sulla sorte individuale (basti pensare a Celan e ai suoi genitori uccisi dai nazisti), e nondimeno è suscettibile di una certa generalizzazione: «L'ebreo è anche l'altro, io e l'altro»<sup>35</sup>. Perciò possiamo leggere, citato in epigrafe a una lirica celaniana, un verso di Marina Cvetaeva che dice: «Tutti i poeti sono ebrei»<sup>36</sup>. Persino lo *schibboleth* inciso sulla carne, ossia la circoncisione, è metaforicamente generalizzabile: se «tutti coloro che trattano o abitano la lingua da poeti sono degli ebrei», allora l'ebraicità è presente «in ogni uomo circonciso dalla lingua o portato a circoncidere una lingua»<sup>37</sup>. Da qui l'appello che, in una poesia di Celan, viene rivolto a Rabbi Löw, il rabbino di Praga connesso alla leggenda del Golem: «Rabbi, digrignai io, Rabbi / Löw: // A costui / circoncidi la parola»<sup>38</sup>. È appunto con alcune pagine dedicate al tema della circoncisione, quasi assente dai testi del lirico tedesco ma assai caro al filosofo<sup>39</sup>, che a sorpresa si conclude la conferenza di Seattle.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 88 (tr. it. p. 70).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 91 (tr. it. p. 71).

<sup>36</sup> *E con il libro di Tarussa*, in *La rosa di nessuno*, cit., p. 497. Il verso è desunto, con una lieve variante, da M. I. Cvetaeva, *Poema della fine* (1924), in *Poesie*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1979; 1992, p. 162: «In questo cristianissimo fra i mondi / I poeti sono gli ebrei!».

<sup>37</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 99 (tr. it. p. 78).

<sup>38</sup> *Ad uno che comparve all'uscio*, in *La rosa di nessuno*, cit., p. 411. Sul rabbino praghese e più in generale sul Golem, fantoccio d'argilla animato con procedimenti cabbalistici, cfr. Gershom Scholem, *La rappresentazione del Golem nei suoi rapporti tellurici e magici*, in *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960), tr. it. Torino, Einaudi, 1980, pp. 201-257.

<sup>39</sup> Cfr. almeno J. Derrida, *Circonfession*, in G. Bennington - J. Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 7-291 (tr. it. in *Derridabase - Circonfessione*, Roma, Lithos, 2008, pp. 11-281).

2. In un inciso parentetico di *Schibboleth*, e sempre in riferimento a Celan, Derrida aveva scritto: «Mi sono più volte astenuto dall'evocare l'apostrofe di Heidegger o ad Heidegger. La sua necessità non può sfuggire a nessuno»<sup>40</sup>. E in effetti avrà modo di tornare sull'argomento in un ampio *excursus* inserito in una conferenza del 1997, *Pardonner. L'impardonnabile et l'imprescriptible*<sup>41</sup>. È noto che Celan era un attento lettore degli scritti di Martin Heidegger, dal quale però lo separava irrimediabilmente la conoscenza del fatto che il filosofo tedesco aveva aderito al regime nazista e si era astenuto da una vera autocritica persino dopo la fine del secondo conflitto mondiale. Il 24 luglio 1967, il poeta era stato invitato a Friburgo per una lettura dei propri testi, alla quale era presente Heidegger, e il giorno seguente i due avevano compiuto un'escursione nella Foresta Nera, visitando la baita che il filosofo possedeva lì, precisamente nella località di Todtnauberg. Il toponimo fa da titolo ai versi composti da Celan in memoria di quell'incontro. In essi, oltre a impressioni relative al luogo e al paesaggio, viene fissato l'attimo in cui il poeta si era trovato a scrivere qualcosa sul quaderno dei visitatori: «Nella / malga, // la riga nel libro / – quali nomi accolse / prima del mio? –, / la riga, in quel libro / inscritta, / d'una speranza, oggi, / dentro il cuore, / per la parola / ventura / di un uomo di pensiero»<sup>42</sup>. Ma l'incontro dev'essere risultato insoddisfacente per il poeta, e non privo di momenti di tensione, considerando ciò che egli aggiunge in altri due versi: «Più tardi, in viaggio, parole crude, / senza veli»<sup>43</sup>.

Nella lirica, come ricorda Derrida, vari interpreti «hanno letto qualcosa come la traccia di un'attesa delusa, dell'attesa da parte di Celan di una parola di Heidegger che potesse significare il *perdono* richiesto»<sup>44</sup>, perdono per il torbido passato e specialmente per il silenzio mantenuto riguardo

---

<sup>40</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, cit., p. 94 (tr. it. p. 73).

<sup>41</sup> Citiamo il testo francese dall'edizione più recente, Paris, Galilée, 2012 (tr. it. *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Milano, Cortina, 2004).

<sup>42</sup> *Todtnauberg*, in *Luce coatta* (1970), in *Poesie*, cit., p. 961.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Pardonner. L'impardonnabile et l'imprescriptible*, cit., p. 41 (tr. it. p. 65).

all'olocausto, anche in presenza di un poeta ebreo, ideale rappresentante delle vittime. Derrida non contesta tale lettura del testo celaniano, ma sembra giudicarla piuttosto frettolosa. Nei versi, infatti, non vi sono accenni a un perdono richiesto o concesso. Semmai viene sottolineato l'imbarazzo di Celan al momento di apporre il proprio nome sul libro dei visitatori, sensazione che lo stesso Derrida (in quanto ebreo e in quanto filosofo) può capire benissimo, anche perché ha avuto modo di sperimentarla in prima persona: «Devo dire che io stesso ho firmato quel libro nella baita, su richiesta del figlio di Heidegger, con altrettanta inquietudine, inquietudine rivolta sia verso tutti quelli dopo i quali, senza saperlo, firmavo, sia verso ciò che scarabocchiavo in fretta, dato che le due cose rischiavano di essere entrambe sbagliate, anzi giudicate, a torto o a ragione, imperdonabili»<sup>45</sup>. Ma il fatto che il testo celaniano non parli di perdono non significa che tale idea gli sia estranea: «Questa poesia dice anche il dono, il dono della poesia, e quel dono della poesia che essa stessa è. Tanto perché dona quanto perché riceve, dal passato che richiama e dalla speranza a cui fa appello. Col suo richiamo e col suo appello, appartiene all'elemento del dono. E dunque del perdono, quello domandato o quello concesso, l'uno e l'altro nel contempo»<sup>46</sup>. Interpretazione troppo ottimistica, ci sembra, in quanto tende a minimizzare gli aspetti conflittuali dell'incontro tra Celan e Heidegger, ai quali la poesia stessa, come abbiamo visto, fa riferimento.

Una tematica piuttosto affine viene affrontata in un altro saggio di Derrida relativo al lirico tedesco. Il testo, pubblicato nel 2000 in traduzione inglese all'interno di un volume collettivo<sup>47</sup>, è apparso più tardi in francese come libriccino autonomo, col titolo *Poétique et politique du témoignage*<sup>48</sup>. In effetti, però, le sue vere origini sono da ravvisare in un seminario tenuto dal

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 46 (tr. it. p. 71).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 44 (tr. it. pp. 68-69).

<sup>47</sup> AA. VV., *Revenge of the Aesthetic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2000.

<sup>48</sup> J. Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, Éditions de L'Herne, 2005.

filosofo, nel periodo dal 1992 al 1995, sul tema della testimonianza. Secondo Derrida, fra questo argomento e le poesie di Celan esiste uno stretto rapporto. Ma se è così, in che modo vanno intesi i famosi versi di *Aureola di cenere* nei quali si dice che «nessuno / testimonia per il / testimone»<sup>49</sup>? Ciò non significa che testimoniare risulta impossibile, fosse pure nel caso di un sopravvissuto alla Shoah come Celan, il quale sa benissimo di non poter parlare al posto di vittime ridotte (metaforicamente o alla lettera) in cenere. È vero che «la cenere è anche il nome di ciò che annulla o minaccia di distruggere persino la possibilità di testimoniare dell'annientamento», ma «la sparizione *virtuale* del testimone [...] sarebbe la sola condizione della testimonianza, la sua sola condizione di possibilità come condizione della sua impossibilità – paradossale e aporetica»<sup>50</sup>. Il filosofo applica dunque alla testimonianza lo stesso schema di ragionamento che, nell'ultima fase della sua produzione teorica, riserva al dono, al perdono o all'ospitalità: tutti concetti o comportamenti caratterizzati, a suo giudizio, dal fatto di essere non semplicemente possibili o impossibili, ma piuttosto possibili *solo e proprio* in quanto impossibili. Derrida, lo abbiamo appena visto, non esita ad ammettere che un simile modo di procedere possa ritenersi paradossale e aporetico, e tuttavia esso gli appare il più adeguato. Anzi, ai suoi occhi, una testimonianza che fosse esente da dubbi o problemi tenderebbe per ciò stesso a cessare di essere tale: «Quando la testimonianza sembra sicura e diventa dunque una verità teorica dimostrabile, il momento di un'informazione o di una constatazione, una procedura di prova giudiziaria, anzi di corpo del reato, rischia di perdere il proprio valore, il proprio senso o statuto di testimonianza»<sup>51</sup>.

Tornando al testo *Aureola di cenere*, il filosofo dichiara che va considerato come una testimonianza sulla testimonianza, poi si sofferma sui diversi modi in cui si può tradurre il titolo tedesco (*Aschenglorie*). Il fatto che nella poesia venga evocato un «trivio» gli fornisce il pretesto per

---

<sup>49</sup> *Aureola di cenere*, in *Svolta del respiro* (1967), in *Poesie*, cit., p. 625.

<sup>50</sup> *Poétique et politique du témoignage*, cit., pp. 13-14.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 14.

rammentare che, «nella sua etimologia latina, il testimone (*testis*), è colui che assiste come terzo (*terstis*)»<sup>52</sup>, svolgendo quindi il ruolo dello spettatore imparziale nel contrasto fra due contendenti. Ma il termine *testimonium* assume anche un significato giuridico, rimanda alla deposizione effettuata in tribunale. Chi si pone come testimone, fa implicitamente un discorso di questo genere: «Io affermo (a torto o a ragione, ma in perfetta buona fede, con sincerità) che ciò mi è stato o mi è presente, nello spazio e nel tempo (percepibile, dunque), e benché voi non vi abbiate accesso, non lo stesso accesso, voi, miei destinatari, *dovete credermi*, perché io m’impegno a dirvi la verità, mi sono già impegnato, vi dico che vi dico la verità»<sup>53</sup>. Ciò non esclude certo la possibilità dell’errore involontario o dello spergiuro intenzionale, ma lascia intatto il nesso tra la testimonianza da un lato, la promessa o l’attestazione giurata dall’altro. Se il testimone non ha prove materiali da esibire, per colui che lo ascolta resta soltanto la scelta tra credergli e non credergli. In tal senso i versi celaniani sono precisi, ed effettivamente «per questo testimone non c’è *altro* testimone»<sup>54</sup>.

Ma nelle parole usate dal poeta, «nessuno / testimonia per il / testimone», come dev’essere interpretato quel «per»? Come abbiamo già detto, si può escludere il senso di «al posto di», perché Celan è pienamente consapevole di non poter testimoniare sullo sterminio in sostituzione delle vittime, ma tutt’al più lo fa parlando da superstite: «*Aschenglorie* resta evidentemente una poesia della morte e del segreto. Il componimento sopravvive testimoniando [...] della sopravvivenza del *testis* in quanto *superstes*»<sup>55</sup>. Situazione scomoda e difficile, perché qualcuno potrebbe sempre opporre al poeta il perverso e ipocrita argomento tipico dei revisionisti, dicendo che «il sopravvissuto non può essere un testimone sicuro e affidabile di ciò che è accaduto, in particolare dell’esistenza [...] delle camere a gas o dei forni crematori – e che dunque non può testimoniare *per* i soli e veri

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 60.

testimoni, quelli che sono morti, e che per definizione non possono più testimoniare»<sup>56</sup>. Ad essere in causa non sono soltanto ragionamenti teorici, ma anche brucianti esperienze che il poeta ha vissuto sulla propria pelle, e che infine hanno contribuito a spingerlo alla tragica scelta del suicidio. Il senso di isolamento avvertito da Celan è proprio il punto a cui approda l'analisi derridiana: «È di questa solitudine essenziale del testimone che avrei voluto parlare. Non è una solitudine come un'altra – né un segreto come un altro. Sono la solitudine e il segreto stessi. Essi parlano. Come Celan dice altrove, il testo poetico parla»<sup>57</sup>.

Sul modo in cui parla, e sulla lingua che usa, il filosofo torna in un'intervista concessa a Évelyne Grossman nel 2000, edita l'anno dopo in un fascicolo di rivista<sup>58</sup>. Nel dialogo, su sollecitazione dell'interlocutrice, Derrida si mostra più esplicito di quanto lo fosse stato in *Schibboleth* riguardo alle proprie relazioni personali con Celan. Quella narrata dal filosofo è una strana storia. Sia lui che il poeta insegnavano all'École Normale Supérieure di Parigi, e tuttavia non avevano mai avuto occasione di parlare fra loro. È solo per il tramite di Peter Szondi che nel 1968 si erano conosciuti davvero, instaurando un rapporto mantenuto poi negli ultimissimi anni di vita di Celan, sia pure in maniera particolare. Derrida spiega infatti: «Da quel momento è iniziata una serie di incontri sempre brevi, silenziosi sia da parte sua che da parte mia. Il silenzio era presente da entrambe le parti. Ci scambiavamo libri con dedica, poche parole, e poi sparivamo»<sup>59</sup>. Ciò era dovuto soprattutto al carattere chiuso e diffidente di Celan, ma non aveva impedito altre forme di vicinanza: «Pur attraverso quel silenzio, c'era fra noi un grande segno d'affetto che ho letto nelle sue dediche»<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>58</sup> J. Derrida, *La langue n'appartient pas*, in «Europe», 861-862, 2001, pp. 81-91.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

L'aspetto della poesia celaniana su cui il filosofo si sofferma maggiormente nell'intervista concerne, come anticipavamo, l'impiego della lingua. Egli ricorda che il poeta, nato a Czernowitz in Bucovina, «non era tedesco, il tedesco non era l'unica lingua della sua infanzia e non ha scritto soltanto in tedesco. Tuttavia ha fatto di tutto per, non dirò appropriarsi della lingua tedesca, perché precisamente quel che suggerisco è che non ci si approprii di una lingua, ma per sopportare un corpo a corpo con essa. [...] Credo che Celan abbia cercato una marca, una firma individuale che fosse una controfirma della lingua tedesca e al tempo stesso qualcosa che ad essa *avviene*, nei due sensi del verbo: che le si accosta, vi si reca, senza appropriarsela, senza arrendersi o abbandonarsi ad essa, ma al tempo stesso facendo sì che la scrittura poetica *accada*, cioè costituisca un evento che segna la lingua»<sup>61</sup>. Tale evento è stato possibile anche perché Celan ha imparato alla perfezione lingue diverse (basti pensare alle sue traduzioni dal russo, dal francese, dall'inglese) ed è migrato da un paese all'altro, in parte per scelta e in parte a causa dell'invasione hitleriana dell'Europa dell'est, che minacciava la sopravvivenza stessa degli ebrei in quei paesi.

Il tedesco era per lui letteralmente la lingua materna (in famiglia il padre era più legato al *côté* ebraico), quindi si può dire che l'abbia ricevuta in eredità, ma secondo il filosofo «ereditare non significa solo ricevere passivamente un bene, qualcosa che si trova già lì. Ereditare è riaffermare trasformando, cambiando, spostando»<sup>62</sup>. Questo serve a mantenere viva la lingua, ma nel contempo implica la coscienza del fatto che «la vita della lingua è anche la vita degli spettri, è anche il lavoro del lutto, è anche il lutto impossibile. Ad essere in causa non sono soltanto gli spettri di Auschwitz o di tutti i morti su cui si può piangere, ma una spettralità specifica, che fa corpo con la lingua»<sup>63</sup>. Chi si confronta realmente col rigenerarsi della lingua (che non esclude, anzi richiede, il ritorno fantasmatico di ciò che in essa pareva essere uscito dall'uso e scomparso) può dirsi poeta, quindi tale

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

definizione non va assunta in senso stretto: «Chiunque fa *a vivo* l'esperienza di una simile erranza spettrale, chi si arrende a questa verità della lingua, è poeta, sia che scriva poesie oppure no. [...] Definisco poeta chi lascia aperta la possibilità di eventi di scrittura che diano un nuovo corpo a quest'essenza della lingua»<sup>64</sup>. È chiaro che Derrida ci tiene a privilegiare una simile nozione allargata di poesia (intesa come lavoro di trasformazione attiva della lingua ereditata) perché pensa anche a se stesso, a quella specifica maniera di personalizzare e reinventare il francese di cui si trovano tante tracce nei suoi libri.

3. Negli ultimi anni di vita del filosofo, i richiami che egli fa a Celan divengono sempre più frequenti, a dimostrazione della stima che prova per lui sul piano letterario e della sintonia che avverte tra gli scritti del lirico tedesco e il proprio pensiero. Così un ampio e originale commento del citato discorso *Il meridiano* viene proposto nel 2002, nell'ambito di due sedute del seminario *La bête et le souverain*<sup>65</sup>. Che queste pagine su Celan si prestino anche a una lettura autonoma è dimostrato dal fatto che una versione abbreviata di esse è stata pubblicata in inglese all'interno di un volume derridiano apparso postumo<sup>66</sup>. Senza voler ricostruire qui tutta l'argomentazione svolta dal filosofo, cominciamo col ricordare ciò che egli sostiene riguardo al concetto (o meglio, ai due diversi concetti) di «maestà». Nel suo discorso, Celan richiama le scene finali dell'opera büchneriana *La morte di Danton*<sup>67</sup>. Il protagonista eponimo è stato da poco ghigliottinato assieme ad altri, tra cui Camille Desmoulins. La moglie di quest'ultimo, Lucile, impazzita per il dolore, va sulla Piazza della Rivoluzione, si siede sugli scalini della ghigliottina e trova un modo rapido ed efficace per

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>65</sup> Cfr. *Séminaire La bête et le souverain. Volume I*, cit., pp. 289-313, 349-366 (tr. it. pp. 271-293, 328-344). Le sedute in questione sono l'ottava e la decima, tenute rispettivamente il 20 febbraio e il 6 marzo 2002.

<sup>66</sup> J. Derrida, *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*, New York, Fordham University Press, 2005.

<sup>67</sup> Cfr. G. Büchner, *La morte di Danton* (1835), in *Opere*, cit., in particolare le pp. 79-82.

raggiungere il coniuge nella morte: le basta gridare «Viva il re!» per essere subito arrestata e condotta via, in attesa di un castigo la cui natura, nel periodo del Terrore, è del tutto prevedibile. Il grido di Lucile rappresenta per Celan «l’antiparola, la parola che strappa il “filo”, la parola che non s’inchina più dinanzi alle “cariatidi e ai destrieri della storia”, è un atto di libertà. [...] Qui non vi è nessun atto d’omaggio alla monarchia, a un passato che si vuol conservare. Qui l’omaggio è reso a quella maestà che testimonia della presenza dell’umano, alla maestà dell’assurdo. Tutto ciò [...] non ha un nome stabilito una volta per tutte, ma io credo che sia... la poesia»<sup>68</sup>.

Da un lato, dunque, esiste la sovranità tradizionalmente intesa, quella del monarca (anche se, nelle circostanze storiche evocate da Büchner, Luigi XVI è stato ghigliottinato), dall’altra una sovranità del tutto differente, quella poetica. Secondo Derrida, nel discorso di Celan figurano entrambe, anzi risultano contrapposte: «C’è la maestà sovrana del sovrano, del Re, e c’è, più maestosa o diversamente maestosa, più sovrana o diversamente sovrana, la maestà della poesia, o la maestà dell’assurdo in quanto testimone della presenza dell’umano»<sup>69</sup>. Tale presenza si pone in rapporto con ciò che sta accadendo a colui che scrive, e tuttavia l’«adesso-presente del testo poetico, il *mio* adesso-presente, quello puntuale dell’*Io* puntuale, il mio qui-ora, deve *lasciar parlare* l’adesso-presente dell’altro, il tempo dell’altro»<sup>70</sup>. Secondo Celan, infatti, la poesia si rivolge sempre a qualcuno, fa parte di un dialogo: «È solo entro lo spazio di tale colloquio che si costituisce l’entità interlocutoria, la quale si aduna attorno all’io che l’appella e la nomina. Ma, in questa presenza, l’entità interlocuita e nominata, fin quasi a diventare un tu, introduce il suo essere altro»<sup>71</sup>. Ciò resta valido persino quando la comunicazione fallisce, dunque «anche se l’appello non viene ricevuto o

---

<sup>68</sup> *Il meridiano*, cit., pp. 5-6.

<sup>69</sup> *Séminaire La bête et le souverain. Volume I*, cit., p. 307 (tr. it. p. 287).

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 309 (tr. it. p. 289).

<sup>71</sup> *Il meridiano*, cit., p. 16.

non giunge a destinazione, anche se la disperazione dell'altro o riguardo all'altro incombe sempre, e anzi deve incombere sempre, come la sua stessa possibilità, la possibilità del testo poetico»<sup>72</sup>.

Ma la dimensione umana si accompagna pure a qualcosa di non umano. Celan lo suggerisce prendendo a prestito da vari testi di Büchner le immagini del volto di Medusa, della scimmia e dell'automa. Confrontarsi con ciò che è estraneo e perturbante non costituisce una deviazione o una fuga, bensì «il cammino che la poesia è tenuta a percorrere»<sup>73</sup>. Derrida scorge in quest'idea celaniana una consonanza col pensiero di Heidegger, il quale invitava a non dare per scontate le definizioni tradizionali dell'umano e richiamava alcuni versi da un coro dell'*Antigone* di Sofocle, traducendoli in modo da far dire loro: «Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia / di più inquietante dell'uomo s'aderge»<sup>74</sup>. Il filosofo francese chiude la sua lettura di *Il meridiano* tornando a sottolineare la distinzione tra i due tipi di sovranità e il nesso che esiste fra la poesia e l'interlocuzione con l'altro. Quest'ultimo aspetto costituisce un modo di accostarsi agli scritti celaniani che ricorda quello praticato dal filosofo Emmanuel Levinas<sup>75</sup>.

Al confronto con un diverso pensatore ci conduce uno scritto dell'anno successivo. Si tratta di una conferenza tenuta da Derrida il 5 febbraio 2003, all'università di Heidelberg, in memoria di Hans-Georg Gadamer, poi edita con lo strano titolo *Béliers* (ossia «arieti») <sup>76</sup>. Derrida esordisce ricordando l'affettuosa amicizia che lo ha legato al filosofo scomparso, ma non passa sotto silenzio il

---

<sup>72</sup> *Séminaire La bête et le souverain. Volume I*, cit., p. 310 (tr. it. p. 290).

<sup>73</sup> *Il meridiano*, cit., p. 11.

<sup>74</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1953), tr. it. Milano, Mursia, 1968; 2014, p. 154 e, per una versione più normale dei versi di Sofocle, *Antigone. Edipo re. Edipo a Colono*, tr. it. Milano, Rizzoli, 1987; 2013, p. 65: «Molti sono i prodigi / e nulla è più prodigioso / dell'uomo».

<sup>75</sup> Cfr. E. Levinas, *Paul Celan, de l'être à l'autre* (1972), in *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 61-71 (tr. it. *Paul Celan. Dall'essere all'altro*, in *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 45-54).

<sup>76</sup> J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

fatto che il loro primo incontro pubblico, a Parigi nel 1981, era stato caratterizzato da un disaccordo. In quell'occasione, Gadamer aveva esposto parte di quello che sarebbe poi divenuto un lungo saggio sull'ermeneutica<sup>77</sup>. Nel corso del dibattito, Derrida era intervenuto formulando alcune domande non prive di aspetti polemici, a cui il filosofo tedesco aveva replicato. In sostanza, mentre Gadamer evidenziava l'importanza del dialogo e della comprensione reciproca, Derrida gli opponeva una concezione meno irenica, secondo cui capirsi non è affatto semplice, anzi conviene chiedersi «se la condizione del *Verstehen* [comprendere], ben lungi dall'essere il continuum del "rapporto" [...], non sia piuttosto l'interruzione del rapporto, un certo rapporto di interruzione»<sup>78</sup>. In risposta a ciò, Gadamer aveva ribadito la propria fiducia nell'intesa, pur senza voler spingersi fino a sostenere «che i legami che uniscono gli uomini fra di loro e li rendono partner nel dialogo siano di volta in volta sufficienti per giungere alla piena comunicazione e al completo consenso su ogni cosa. Fra due uomini sarebbe necessario per questo un dialogo infinito»<sup>79</sup>.

A dispetto dell'avvio difficile, col tempo le relazioni personali fra i due pensatori sono andate migliorando, il che però non ha eliminato o ridotto le distanze fra le rispettive posizioni teoriche. Derrida dichiara in ogni caso di aver proseguito, negli anni, una sorta di colloquio interiore col filosofo tedesco, colloquio che adesso dovrà portare avanti in solitudine: «Il sopravvissuto resta da solo. Al di là del mondo dell'altro, è in qualche modo al di là o al di qua del mondo stesso. Nel mondo fuori dal mondo e privo del mondo. [...] Sarebbe questo uno dei primi modi, non l'unico senza dubbio, per lasciar risuonare in noi, al di qua o al di là dell'interpretazione verificabile, un

---

<sup>77</sup> H.-G. Gadamer, *Testo e interpretazione* (1985), in *Verità e metodo 2*, tr. it. Milano, Bompiani, 1996, pp. 291-322.

<sup>78</sup> J. Derrida, *Bonnes volontés de puissance* (1981), passo riportato in *Béliers*, cit., pp. 21-22 (tr. it. *Buone volontà di potenza*, in «aut aut», 217-218, 1987, p. 60).

<sup>79</sup> H.-G. Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà «buona»* (1981), tr. it. in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 62-63.

certo verso di Paul Celan»<sup>80</sup>. Il verso a cui sta alludendo dice: «Il mondo non c'è più, io debbo reggerti»<sup>81</sup>.

Se Derrida chiama in causa Celan, non è soltanto perché sa di aver condiviso col filosofo tedesco l'ammirazione nei confronti delle sue poesie, ma anche «per tentare, se non per fingere, di indirizzarmi a Gadamer stesso, lui stesso in me fuori di me, per parlargli. Vorrei fargli oggi omaggio di una lettura che sarà anche un'interpretazione inquieta, tremolante o tremante, forse pure tutt'altro che un'interpretazione. In ogni caso su un cammino che incrocerebbe il suo»<sup>82</sup>. È vero infatti che Gadamer ha pubblicato un libro su Celan, *Chi sono io, chi sei tu*<sup>83</sup>. Confrontandolo con *Schibboleth*, si notano grandi differenze nel modo in cui i due filosofi si rapportano ai testi del poeta<sup>84</sup>. Tuttavia, data la natura celebrativa del discorso che sta tenendo, Derrida si sforza di trovare qualche punto di contatto, a livello metodologico. Così, paradossalmente, elogia il pensatore defunto non per come interpreta i testi celaniani, ma per come talvolta accetta di non decidere riguardo al loro significato: «Più che l'indecisione in se stessa, ammiro il rispetto manifestato da Gadamer verso un'indecisione. Essa sembra interrompere o sospendere la decifrazione della lettura, ma in verità ne assicura l'avvenire»<sup>85</sup>.

Posto di fronte alla poesia di Celan che intende analizzare (*Grande, infocata volta*), Derrida comincia coll'insistere sull'esitazione, ma nel suo caso tale stato d'animo non dipende soltanto dalla

---

<sup>80</sup> *Béliers*, cit., pp. 23-25.

<sup>81</sup> *Grande, infocata volta*, in *Svolta del respiro*, cit., p. 671.

<sup>82</sup> *Béliers*, cit., p. 26.

<sup>83</sup> H.-G. Gadamer, *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan* (1973; nuova edizione rivista e aumentata 1986), tr. it. Genova, Marietti, 1989; il titolo tedesco è più preciso: *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge «Atemkristall»*.

<sup>84</sup> Cfr. in proposito Richard E. Palmer, *Gadamer e Derrida interpreti di Celan* (1993), tr. it. in «Intersezioni», 3, 1999, pp. 389-399.

<sup>85</sup> *Béliers*, cit., p. 37.

coscienza del fatto che certi versi sono interpretabili in più maniere. Il filosofo francese, infatti, ha l'intento di contrapporre all'ermeneutica di Gadamer la propria idea (che pure sembrava aver abbandonato da tempo) di disseminazione<sup>86</sup>. Egli indica dunque la frontiera che esiste «tra, *da un lato*, gli indispensabili approcci formali ma anche tematici, politematici – attenti, come dev'esserlo ogni ermeneutica, alle pieghe esplicite e implicite del significato, agli equivoci, alle sovradeterminazioni, alla retorica, al voler-dire intenzionale dell'autore, a tutte le risorse idiomatiche del poeta e della lingua, ecc. – e, *dall'altro lato*, una lettura-scrittura disseminale che, sforzandosi di tener conto e di render conto di tutto ciò, di rispettarne la necessità, si porta anche verso un resto o un'eccedenza irriducibile. L'eccesso di tale resto si sottrae ad ogni raccoglimento in un'ermeneutica»<sup>87</sup>.

Tornando a riferirsi al testo celiano in questione, Derrida sostiene che, per quanto i verbi che vi compaiono siano coniugati al presente, «tutti i presenti grammaticali rinviano non soltanto a dei presenti diversi, ma ogni volta, per ciascuno di essi, a temporalità radicalmente eterogenee, a calendari o orari cronologici incommensurabili»<sup>88</sup>. La cosa non sembra trovare conferma nei versi stessi, e in ogni caso la dimostrazione che il filosofo cerca di fornire al riguardo è poco convincente. Più plausibile, invece, è il nesso da lui stabilito tra l'incipit («GRANDE, INFOCATA VOLTA, / con lo stormo di astri neri»<sup>89</sup>) e l'«ariete» del quinto verso, da intendersi quindi non solo come animale ma anche come costellazione dello zodiaco.

Secondo Derrida, «l'ariete, le sue corna e la bruciatura richiamano e ravvivano senza dubbio il momento di un scena sacrificale nel paesaggio dell'Antico Testamento. Più di un olocausto.

---

<sup>86</sup> Cfr. J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972 (tr. it. *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989).

<sup>87</sup> *Béliers*, cit., p. 47.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>89</sup> *Grande, infocata volta*, cit., p. 671. Ricordiamo che l'evidenziazione col maiuscoletto del primo verso (o di una parte di esso) per conferirgli la funzione di titolo, è un procedimento spesso adottato da Celan.

Sostituzione dell'ariete. Bruciatura. Legatura di Isacco (*Genesi*, XXII). Dopo aver detto una seconda volta "Eccomi", quando l'angelo inviato da Dio blocca il coltello già alzato per sgozzare Isacco, Abramo si gira e vede un ariete rimasto impigliato con le corna nei cespugli. Lo offre in olocausto al posto di suo figlio»<sup>90</sup>. Si tratta di un episodio biblico che il filosofo ha già avuto modo di commentare ampiamente<sup>91</sup>. Sempre in rapporto alla religione ebraica, le corna dell'ariete, di cui si parla nella poesia celaniana, «diventano quello strumento la cui musica prolunga un respiro e porta la voce. In ciò che somiglia a un canto punteggiato come una frase, l'appello dello *shofar* si eleva verso il cielo, ricorda gli olocausti e risuona nella memoria di tutti gli ebrei del mondo»<sup>92</sup>.

Quanto al verso finale («Il mondo non c'è più, io debbo reggermi»), quale significato attribuirgli? Il filosofo propone diverse interpretazioni, fra cui una di tipo etico che ricorda da vicino le idee di Levinas: se «nessun mondo può più sostenerci, servirci da mediazione, da suolo, da terra, da fondamento o da alibi», ne consegue che «io sono responsabile di te o davanti a te»<sup>93</sup>. Ma Derrida non manca di chiamare in causa altri pensatori, come Freud, Husserl e Heidegger. Conclude poi il suo discorso con un nuovo omaggio a Gadamer, ricordando «quanto avremo ancora bisogno di lui, di essere portati da lui, là dove egli parla in noi prima di noi»<sup>94</sup>.

L'ultimo testo da considerare è quello di un'intervista effettuata nel dicembre 2003, dunque meno di un anno prima della morte del filosofo francese<sup>95</sup>. Anche stavolta, è a partire da una domanda di Évelyne Grossman che Derrida torna a pronunciarsi sulla poesia di Celan. Dopo aver

---

<sup>90</sup> *Béliers*, cit., p. 62.

<sup>91</sup> Cfr. J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 (tr. it. *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002).

<sup>92</sup> *Béliers*, cit., p. 63. Lo *shofar* è appunto un corno di montone utilizzato come strumento musicale durante alcune funzioni religiose ebraiche.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>95</sup> J. Derrida, *La vérité blessante* (2003), in «Europe», 901, 2004, pp. 8-27.

citato un passo di *Béliers*, lei gli chiede quale rapporto si possa ravvisare tra la letteratura e il segreto. Il filosofo risponde così: «C'è in ogni testo – e in particolare in quelli di Celan, che è esemplare a questo proposito – un segreto, ossia una sovrabbondanza di senso che non potrò mai pretendere di aver esaurito. Nel caso di Celan, può esservi un'allusione a un referente nascosto della sua vita, o criptato attraverso numerosi strati di riferimenti letterari nascosti»<sup>96</sup>. A ciò si aggiungono altri fattori di cui occorre tener conto, anche se non si possono ricondurre per intero a un significato espresso verbalmente: «Il modo in cui Celan spazia il suo testo poetico, che cos'è, cosa vuol dire? Il ritmo, la cesura, lo iato, l'interruzione, come *leggerli*? Esiste dunque una disseminazione che è irriducibile all'ermeneutica nel senso di Gadamer»<sup>97</sup>. Derrida intende porre l'accento sui momenti in cui la comprensione s'interrompe: «Cerco pertanto di mettermi in ascolto di qualcosa che non posso udire, attento a indicare nella mia lettura i limiti della mia lettura»<sup>98</sup>. Il timore da lui avvertito è quello che l'interprete avanzi, sia pure in modo implicito, la pretesa di cogliere integralmente il significato della poesia, cosa che equivarrebbe a metterla a tacere: «Quando si legge il testo poetico, quando si tenta di spiegarlo, di commentarlo, di interpretarlo, si parla a propria volta, si fanno altre frasi, poetiche o no. Anche quando si riconosce – come nel mio caso – che dal versante del testo poetico c'è una bocca ferita, parlante, si rischia sempre di suturarla, di chiuderla. Il dovere del commentatore è quello di scrivere lasciando parlare l'altro»<sup>99</sup>.

Questo però non significa che l'interpretazione di una poesia debba o possa essere un gesto neutro, prudente, poiché in realtà implicherà sempre una certa violenza. Nondimeno è lecito sperare che chi analizza il testo, lasciandosi coinvolgere in maniera diretta, riesca a scoprire qualcosa di nuovo, e che magari risulti tale persino agli occhi dell'autore: «Si può anche assumersi il rischio

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>98</sup> *Ibidem.*

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 25.

della scrittura, ed è talvolta un rischio interessante, quello di scrivere a propria volta qualcosa, riguardo a una poesia, che il firmatario di essa in fondo ignorava, non voleva dire, in ogni caso non padroneggiava [...]. Io non so cosa Celan avrebbe pensato della mia lettura, non ne ho alcuna idea, ma il desiderio di sorprenderlo col mio gesto di lettura non mi è estraneo»<sup>100</sup>. E in effetti, se una poesia riuscita è sempre un dono destinato al lettore, quest'ultimo può provare il desiderio di ricambiarlo tramite la propria interpretazione, con l'auspicio che essa divenga tanto personale e innovativa da poter stupire (di fatto se è vivo, idealmente se è morto) il poeta stesso.

#### BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Revenge of the Aesthetic*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2000.

BÜCHNER, Georg, *Opere*, tr. it. Milano, Adelphi, 1963.

CELAN, Paul, *La verità della poesia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1993.

CELAN, Paul, *Poesie*, tr. it. Milano, Mondadori, 1998.

CVETAeva, Marina Ivanovna, *Poesie*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 1979.

DERRIDA, Jacques, *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972 (tr. it. *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989).

DERRIDA, Jacques, *Bonnes volontés de puissance*, in «Revue internationale de philosophie», 151, 1984, pp. 341-343 (tr. it. *Buone volontà di potenza*, in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 59-60).

DERRIDA, Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986 (tr. it. *Schibboleth per Paul Celan*, Ferrara, Gallio, 1999).

DERRIDA, Jacques, *Circonfession*, in Geoffrey Bennington - Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 7-291 (tr. it. in *Derridabase - Circonfessione*, Roma, Lithos, 2008, pp. 11-281).

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 26.

- DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 (tr. it. *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002).
- DERRIDA, Jacques, *La langue n'appartient pas*, in «Europe», 861-862, 2001, pp. 81-91.
- DERRIDA, Jacques, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques, *La vérité blessante*, in «Europe», 901, 2004, pp. 8-27.
- DERRIDA, Jacques, *Pardoner. L'impardonnabile et l'imprescriptible*, Paris, Éditions de L'Herne, 2005; Paris, Galilée, 2012 (tr. it. *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Milano, Cortina, 2004).
- DERRIDA, Jacques, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, Éditions de L'Herne, 2005.
- DERRIDA, Jacques, *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*, New York, Fordham University Press, 2005.
- DERRIDA, Jacques, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008 (tr. it. *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, Milano, Jaca Book, 2009).
- FREUD, Sigmund, *L'Io e l'Es*, in *Opere*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1989, vol. 9, pp. 469-520.
- GADAMER, Hans-Georg, *E tuttavia: potenza della volontà «buona»*, tr. it. in «aut aut», 217-218, 1987, pp. 62-63.
- GADAMER, Hans-Georg, *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, tr. it. Genova, Marietti, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg, *Testo e interpretazione*, in *Verità e metodo 2*, tr. it. Milano, Bompiani, 1996, pp. 291-322.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. Milano, Bompiani, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, tr. it. Milano, Bompiani, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. Milano, Mursia, 1968; 2014.
- La Sacra Bibbia*, tr. it. Milano, Garzanti, 1964.

LEVINAS, Emmanuel, *Paul Celan, de l'être à l'autre*, in *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, pp. 61-71 (tr. it. *Paul Celan. Dall'essere all'altro*, in *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 45-54).

PALMER, Richard E., *Gadamer e Derrida interpreti di Celan*, tr. it. in «Intersezioni», 3, 1999, pp. 389-399.

SCHMUELI, Ilana, *Di' che Gerusalemme è. Su Paul Celan: ottobre 1969 – aprile 1970*, tr. it. Macerata, Quodlibet, 2002.

SCHOLEM, Gershom, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. Torino, Einaudi, 1980.

SOFOCLE, *Antigone. Edipo re. Edipo a Colono*, tr. it. Milano, Rizzoli, 1987; 2013.

SZONDI, Peter, *L'ora che non ha più sorelle. Studi su Paul Celan (1972)*, tr. it. Ferrara, Gallio, 1991.