



Scuola Normale Superiore
Classe di Lettere e Filosofia
Corso di Perfezionamento in Filosofia

Eredità heideggeriane: il dialogo ininterrotto tra ermeneutica e decostruzione

Relatore
Prof. Leonardo AMOROSO

Candidato
Elena ROMAGNOLI

Referente
Prof. Roberto ESPOSITO

Anno accademico
2019 / 2020

*Come un vivace arazzo s'intesse
allo sguardo chiaro del sole,
come Iris si libra in cielo
sul suo variegato arco,
così ogni bel dono è,
come il chiaror del lampo, fugace;
lesta torna a richiuderlo la notte
nel suo sepolcro oscuro*.*

* «*Wie im hellen Sonnenblicke / Sich ein Farbenteppich webt, / Wie auf ihrer bunten Brücke / Iris
durch / den Himmel schwebt – / So ist jede schöne Gabe / Flüchtig wie des Blitzes Schein, /
Schnell in ihrem düstern Grabe / Schliesst die Nacht sie wieder ein*».

F. Schiller, *Die Gunst des Augenblicks*.

Un sincero ringraziamento va a tutti coloro che hanno incoraggiato e sostenuto la realizzazione di questa ricerca. Ringrazio innanzitutto il Prof. Leonardo Amoroso che mi ha aiutata a muovere i miei primi passi nei sentieri della filosofia e che da ormai quasi dieci anni costituisce un punto di riferimento irrinunciabile. A lui va il mio più affettuoso ringraziamento per il metodo insegnatomi e per tutti i consigli che mi hanno accompagnata negli studi. Un ringraziamento particolare va inoltre al Prof. Roberto Esposito che mi ha dato la possibilità di portare avanti il mio percorso presso la Scuola Normale, incoraggiandomi e non facendo mai mancare la sua disponibilità. Ringrazio il Prof. Alberto Leopoldo Siani per l'accuratezza, la professionalità e l'affabilità con le quali ha seguito questo lavoro. Ringrazio infine il Prof. Fausto Fraisopi per la straordinaria accoglienza che mi ha riservato presso la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg, oltre che per l'attenta lettura e per i fondamentali stimoli filosofici fornitimi.

Un sentito ringraziamento va a tutti gli amici e colleghi che mi hanno accompagnato nel corso di questi anni e che mi hanno sostenuta e consigliata. Un ringraziamento particolare infine ai miei genitori che non mi hanno mai fatto mancare il loro sostegno e senza i quali tutto ciò non sarebbe stato possibile.

INDICE

INTRODUZIONE.....	11
1 EREDITÀ HEIDEGGERIANE: TRADIZIONE E LINGUAGGIO	35
Questioni fondamentali della filosofia heideggeriana	37
1.1 La riabilitazione gadameriana della tradizione e la critica al linguaggio della metafisica.....	47
1.1.1 <i>Tradition</i> come <i>Überlieferung</i>	49
1.1.2 Dalla <i>Geschichtlichkeit</i> alla <i>Sprachlichkeit</i>	64
1.2 Derrida sulla via di Heidegger: dalla <i>Destruktion</i> alla <i>Déconstruction</i>	71
1.2.1 L’eredità logocentrica della tradizione.....	74
1.2.2 Dalla <i>ontologische Differenz</i> alla <i>différance</i>	84
1.3 Nietzsche come spartiacque tra ermeneutica e decostruzione	90
2 IL CONFRONTO CON LA «STORIA DELLA METAFISICA»	103
2.1 La dialettica platonica.....	108
2.1.1 Socrate e Platone precursori dell’ermeneutica gadameriana.....	111
2.1.1.1 L’influenza della filosofia platonica nei primi scritti gadameriani	114
2.1.1.2 Gadamer, un «allievo di Platone per tutta la vita»: Da <i>Wahrheit</i> <i>und Methode</i> a <i>Die Ideen des Guten zwischen Plato und Aristoteles</i>	118
2.1.2 Platone all’origine del fono-logocentrismo della metafisica.....	123
2.1.2.1 Derrida sulla scia di Heidegger: Socrate e Platone nelle opere degli anni Sessanta	124
2.1.2.2 Il confronto di Derrida con Platone negli ultimi scritti: il concetto di «chōra» come indecidibile	128
2.1.3 Gadamer e Derrida, «due facce di Socrate»	131
2.2 La dialettica hegeliana.....	140
2.2.1 Il ruolo della dialettica hegeliana nell’ermeneutica	142
2.2.1.1 La filosofia hegeliana come alternativa allo storicismo.....	145

2.2.1.2	Hegel e la <i>Wendung</i> ontologica del linguaggio.....	156
2.2.2	Hegel nella decostruzione.....	163
2.2.2.1	Hegel, l'ultimo pensatore del Libro.....	166
2.2.2.2	Hegel, il primo pensatore della scrittura.....	173
2.2.3	Gadamer e Derrida oltre Heidegger, con Hegel	177
3	L'ALTERITÀ DEL TESTO: COMPRENDERE, INTERPRETARE, TRADURRE	185
3.1	L'appello dell'altro nell'ermeneutica	187
3.1.1	L'urto della comprensione.....	188
3.1.2	Il dialogo vivente tra oralità e scrittura.....	194
3.2	La decostruzione come esperienza della traduzione	203
3.2.1	Il gramma come <i>rupture</i> della presenzialità della <i>phonè</i>	204
3.2.2	Il gioco della traduzione	207
3.3	Dopo Babele: la lingua dell'altro.....	214
4	TRA DUE INFINTI, IL POEMA. IL RUOLO DELLA POESIA DI CELAN	225
4.1	La lirica di Celan come paradigma del moderno nell'ermeneutica	229
4.1.1	La lezione di Heidegger nell'ermeneutica: l'arte da <i>Erlebnis</i> a <i>Erfahrung</i>	231
4.1.2	L'eminenza del testo poetico.....	247
4.1.3	<i>Atemwende</i> : Gadamer di fronte alla poesia di Celan	258
4.2	«Ma il poema parla!»: l'apertura all'altro della decostruzione.....	274
4.2.1	La lezione di Heidegger nella decostruzione: l'arte da <i>Urgrund</i> ad <i>Abgrund</i>	277
4.2.2	La poesia come <i>schibboleth</i> : tra irripetibilità e iterabilità	290
4.3	A partire da Celan: polivalenza o disseminazione del senso?	301
	BIBLIOGRAFIA.....	321

Avvertenza.

Nel corso della trattazione, gli scritti principali di Heidegger, Gadamer e Derrida verranno citati attraverso apposite sigle identificative. Rimandiamo pertanto alla *Bibliografia* finale per l'esatta corrispondenza tra sigle e testi citati, nonché per le informazioni fondamentali relative ai testi medesimi. In linea generale, si è scelto di citare gli scritti principali dei tre autori sia dall'edizione originale che dalle traduzioni italiane disponibili: si troverà dunque il numero di pagina dell'originale, seguito dal numero della corrispondente traduzione italiana. Nel caso di testi non tradotti, abbiamo provveduto a fornire una nostra traduzione. Per quanto riguarda infine gli altri testi di altri autori citati o di studi di letteratura secondaria, quando disponibili, sono state consultate direttamente le edizioni in traduzione italiana.

INTRODUZIONE

Il dibattito tra Gadamer e Derrida costituisce uno snodo fondamentale della filosofia del secondo Novecento¹. Esso ha origine dallo storico incontro svoltosi tra il 25 e il 27 aprile del 1981 presso il Goethe-Institut di Parigi e si è poi sviluppato in vari incontri successivi. Questo dialogo è stato considerato un «dialogo tra sordi» o un «incontro mancato», che tuttavia, come hanno ricordato gli stessi protagonisti, ha dato avvio a un'ingente mole di studi in Europa e negli Stati Uniti.

Facciamo qui riferimento ai termini «ermeneutica» e «decostruzione» per indicare le due correnti filosofiche, secondo una tradizione ormai invalsa nella storia della critica². Questo lavoro mira a considerare il rapporto tra le due correnti filosofiche in relazione all'eredità heideggeriana, con l'intento di mostrare una complementarità delle due, a dispetto della tradizione di studi che tende invece a focalizzarsi sull'incomunicabilità di questi autori. Con ciò non intendiamo ridurre l'ampiezza delle due correnti ai soli nomi di Gadamer e Derrida, ma sottolineare piuttosto la centralità dei due autori in relazione agli specifici paradigmi che questi hanno inaugurato nel panorama filosofico contemporaneo.

Nel caso dell'ermeneutica si tratta ovviamente di una disciplina molto più antica³, che ha poi avuto una sistematizzazione moderna (si pensi ai lavori di Schleiermacher, Dilthey e Heidegger), fino agli sviluppi del secondo Novecento da parte di Gadamer in Germania e di Ricœur in Francia⁴: in questa sede intendiamo concentrarci sull'ermeneutica filosofica

¹ Se forse è eccessivo affermare, come ha fatto M. Frank, *Avant Propos*, in «Revue internationale de philosophie», 151 (1984), pp. 329-331, che ermeneutica e decostruzione sono le due più importanti correnti del pensiero europeo dopo la Seconda Guerra Mondiale, è certamente innegabile la rilevanza di questo tema per il dibattito filosofico della seconda metà del secolo scorso.

² Si veda per esempio l'importante raccolta americana: *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, a cura di D.P. Michelfelder e R.E. Palmer, SUNY PRESS, Albany (NY) 1989.

³ Anche se il termine ermeneutica viene coniato solo nel 1654 da J.C. Dannhauer, nell'opera *Hermeneutica Sacra, sive Methodus exponendarum S. literarum proposita et vindicata*. Per una storia dell'ermeneutica si rimanda all'ormai classico M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 2008.

⁴ Anche tra Gadamer e Ricœur si è trattato in ultima analisi di un dialogo mancato. Come ha ben affermato Grondin, se la concezione gadameriana si può riassumere sotto il titolo di «ermeneutica filosofica», quella di Ricœur si può considerare un'«ermeneutica fenomenologica»: cfr. J. Grondin, *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique suivant Heidegger, Gadamer et*

[segue alla pagina successiva]

INTRODUZIONE

gadameriana, definita spesso in modo sinonimico «filosofia ermeneutica»⁵. Il termine decostruzione è invece un conio derridiano derivato dalla *Destruktion* heideggeriana; la decostruzione si è poi affermata negli Stati Uniti nella variante del decostruttivismo nato intorno agli *Yale-Critics* soprattutto noti per la figura di Paul de Man⁶. In questa sede abbiamo scelto di concentrarci sul dibattito tra Gadamer e Derrida in quanto essi rappresentano, muovendo dall'interno del paradigma heideggeriano, due modalità differenti di ripensamento delle questioni lasciate aperte da Heidegger⁷ – nonostante i due filosofi risentano di influenze differenti: rispettivamente la tradizione ermeneutico-teologica tedesca da un lato e lo strutturalismo francese dall'altro.

Riportare oggi l'attenzione su questo dialogo ci sembra particolarmente rilevante non solo perché si tratta di una questione ancora aperta tra due grandi pensatori del secondo Novecento, ma anche alla luce dei recenti sviluppi nella *Heidegger Gesellschaft* a seguito della pubblicazione degli *Schwarze Hefte* che hanno riportato al centro del dibattito le implicazioni politiche del pensiero di Heidegger con la conseguente messa in discussione del pensiero del filosofo di Meßkirch nella sua interezza. Benché questo tema non costituisca l'oggetto della presente trattazione, sono evidenti gli esiti politici che derivano dal confronto tra ermeneutica e decostruzione: entrambe si allontanano dal paradigma ontologico heideggeriano in direzione

Ricœur, in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003. Ricœur si inserisce nella tradizione ermeneutica tentando di integrarla con quella epistemologica: egli risente più dell'influsso della filosofia di Husserl e di Dilthey che non di quella di Heidegger, a differenza, a nostro parere, di quanto avviene per Gadamer e di Derrida.

⁵ Gadamer ha sempre mostrato ritrosia nell'utilizzo del termine «filosofia ermeneutica» per il proprio pensiero, che tuttavia ha avuto tale declinazione soprattutto nei suoi successori: cfr. G. Figal, *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, a cura di G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 335-344.

⁶ Si tratta di un movimento influenzato dalla filosofia di Derrida e sviluppatosi in particolare in relazione all'ambito letterario. Per un inquadramento generale si veda: J. Arac, W. Godzich, W. Martin, *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

⁷ È stato Grondin a sottolineare che i termini di ermeneutica e decostruzione, con i quali le due correnti vengono riassunte, traggono la loro origine da Heidegger, che sia in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* sia in *Sein und Zeit* considera i concetti di *Hermeneutik* e di *Destruktion* non come opposti ma come due momenti strettamente connessi. L'ermeneutica è possibile solo nella distruzione degli strati della tradizione da fluidificare.

INTRODUZIONE

dell'apertura e dell'accoglienza dell'Altro, parzialmente assente nella filosofia di Heidegger⁸. Da questo punto di vista è ben visibile il portato politico del pensiero di Derrida, in particolare la piega etico-comunitaria che egli assume nella cosiddetta "seconda fase" del suo pensiero: il discorso della decostruzione sull'Altro si concentra infatti sui temi del dono, dell'ospitalità e dell'amicizia, centrali negli ultimi scritti di Derrida⁹. Nemmeno la posizione di Gadamer è tuttavia avulsa da risvolti politico-comunitari, che ne attraversano l'opera soprattutto tramite il filo conduttore del socratismo filosofico e dell'impegno dialogico del filosofo nell'*agorà*. Gadamer ha ricordato più volte il radicamento nella dimensione dell'altro, legandolo alla questione politica dell'Europa: «Vivere con l'altro, vivere come l'altro dell'altro, è un compito universale del piccolo come del grande. [...] È probabilmente un privilegio dell'Europa il fatto di aver saputo e dovuto imparare, più di altri paesi, a convivere con la diversità»¹⁰.

1. LA QUESTIONE. L'incontro del 1981 rappresenta il *casus belli* del rapporto tra ermeneutica e decostruzione. Esso si sviluppa nei due interventi principali tenuti durante la prima giornata del convegno rispettivamente da Gadamer, che legge un testo poi pubblicato in una versione più estesa con il titolo *Text und Interpretation*, e da Derrida, il quale intitola l'intervento – mai pubblicato, per suo volere, in lingua francese – *Interpréter les signatures (Nietzsche / Heidegger)*. Il giorno successivo l'incontro si arricchisce ulteriormente dal momento che viene chiesto a Derrida di rivolgere a Gadamer alcune domande, le quali danno origine al testo *Bonnes volontés de puissance*; a tali questioni Gadamer risponde con un intervento dal titolo *Und dennoch: Macht des guten Willens*¹¹.

⁸ Questo tema non sarà qui discusso, dal momento che porterebbe troppo lontano dai nostri scopi. Vogliamo però sottolineare il possibile sviluppo politico del dibattito tra ermeneutica e decostruzione come ripensamento della filosofia heideggeriana, anche nei suoi esiti più discutibili.

⁹ Cfr. in particolare J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994. Trad. it. Di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.

¹⁰ H.G. Gadamer, *Die Vielfalt Europas – Erbe und Zukunft*, in *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, p. 30. Trad. it. di F. Cuniberto, *La varietà europea. Eredità e futuro*, in *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991, pp. 3-24: pp. 21-22.

¹¹ Gli atti di quel convegno sono stati pubblicati in diverse lingue. Per l'edizione francese, esso si trova in «Revue Internationale de philosophie», 151 (1984), al cui interno compaiono: 1) Gadamer, *Le défi herméneutique* (versione più breve), 2) Derrida, *Bonnes volontés de puissance*, 3) Gadamer, *Et pourtant: puissance de la bonne volonté*. Per l'edizione tedesca (la più completa) si veda *Text und Interpretation*, a cura di Forget, Fink 1984, dove compaiono: 1) Gadamer, *Text und Interpretation*, 2) Derrida, *Guter Wille zur Macht (I)*, 3) Gadamer, *Und dennoch: Macht des Guten Willens*, 4) Derrida, *Guter Wille zur Macht (II)*. L'edizione italiana attualmente disponibile di quegli atti si trova in «aut-aut», 217-218 (1987), dove compaiono: 1) Gadamer, *Testo e interpretazione*, 2) Derrida, *Buone volontà di potenza*, 3) Gadamer, *E tuttavia: potenza della*

[segue alla pagina successiva]

INTRODUZIONE

In particolare, il testo che Gadamer legge durante la prima giornata manifesta la volontà di aprire il dialogo con Derrida, toccando alcuni dei punti fondamentali che i due filosofi condividono. Innanzitutto Gadamer richiama la comune eredità heideggeriana e il tentativo di fare i conti in particolare con il tema della *Verwindung* della metafisica. Per Gadamer la novità rappresentata da Heidegger si basa sulla formulazione del concetto di comprensione come «esistenziale», ossia una determinazione fondamentale dell'Esserci¹²: a suo avviso questo aspetto costituisce lo stimolo al ripensamento e all'ampliamento dell'ermeneutica, che assume un carattere universale, indicando il modo di relazionarsi all'altro nell'orizzonte del dialogo.

Derrida invece, pur muovendo anch'egli dalla filosofia di Heidegger, elaborerebbe una posizione differente rispetto al rapporto con la tradizione, affermando che Heidegger stesso sarebbe rimasto all'interno del fono-logocentrismo della metafisica¹³. L'intervento di Gadamer,

volontà "buona". Infine, la più recente edizione americana, e la più completa, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, a cura di Michelfelder e Palmer, SUNY press, Albany 1989. Compagno: 1) Gadamer, *Text and interpretation*, 2) Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 3) Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 4) Derrida, *Interpreting Signatures (Nietzsche/ Heidegger): Two Questions*. Nelle citazioni faremo riferimento all'edizione tedesca seguita dalla traduzione italiana. Si noti inoltre che ci furono altre circostanze in cui Gadamer e Derrida si incontrarono, alcune delle quali in realtà non significative sul piano del dibattito tra ermeneutica e decostruzione. Nel saggio *Le dialogue toujours différé de Derrida e Gadamer*, in «Temps Modernes», 67 (2012), pp. 357-375, Grondin ricorda in modo molto analitico gli altri quattro incontri: 1) a Heidelberg nel febbraio del 1988, insieme a Philippe Lacoue-Labarthe, incentrato sulla questione *Heidegger e il nazismo* [i contributi sono ora disponibili in J. Derrida, H.-G. Gadamer, P. Lacoue-Labarthe, *La Conférence de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988, textes réunis, présentes et annotées par M. Calle-Gruber, Note de J.L. Nancy, Préface de Reiner Wiehl, lignes/imec, Paris 2014. Trad. it. di S. Facioni, *Il caso Heidegger. Una filosofia nazista?*, Mimesis, Milano-Udine 2015]. In quel contesto vi fu un breve scambio sul rapporto tra Gadamer e Derrida che si limitava in realtà a richiamare i punti nodali del precedente dibattito di Parigi; 2) a Capri nel 1993 in occasione di un convegno sul tema della religione organizzato da Vattimo e da Derrida, confluito in 3) un altro tentativo di dibattito si ebbe invece il 17 novembre 1993 a Parigi, organizzato da Jacques Poulain. In quella sede Gadamer ha pronunciato un intervento dal titolo *Hermeneutik und Dekonstruktion* che tuttavia non è attualmente mai stato pubblicato, stessa sorte per quello pronunciato da Derrida; 4) a Heidelberg nel 2001, un incontro organizzato da Joseph Cohen e Raphaël Zagury-Orly. Gadamer ha pronunciato un intervento che (Grondin riporta) è poi in parte confluito nel saggio *Hermeneutik auf der Spur*. Anche di questo testo non sono stati attualmente pubblicati gli atti.*

¹² Cfr. H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 331 / VM2 292.

¹³ «In queste condizioni l'incontro con la scena francese ha per me il significato di un'autentica provocazione [H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II 333 /VM2 294]».

INTRODUZIONE

dopo aver richiamato questa comune origine, si concentra sui due concetti di «testo» e di «interpretazione» che egli giudica fondamentali dell'ermeneutica e della decostruzione¹⁴. Il confronto con la tradizione metafisica infatti si traduce per entrambi in un rapporto con i testi della tradizione, e in particolare con una forma «eminente» di testo costituita dall'arte, ambito fondamentale di analisi per entrambi i filosofi. Infine i due autori condividono la preminenza accordata al linguaggio come orizzonte imprescindibile delle questioni filosofiche. Sono questi gli elementi sui quali Gadamer, non a torto, tenta di richiamare l'attenzione, al fine di gettare un ponte con la decostruzione: «È a questo punto che si inserisce la mia riflessione, col chiedersi come si concili il senso, che nel colloquio si costituisce come qualcosa di comune fra gli interlocutori, con l'impenetrabilità rappresentata dall'alterità dell'altro, e che cosa sia in ultima istanza la linguisticità: un ponte o un limite»¹⁵.

È un fatto, tuttavia, che quell'incontro avvenne sotto il segno di una netta distonia tra i due autori e che Derrida si rivelò molto meno disposto a una possibile apertura verso l'ermeneutica. Non lascia dubbi in proposito la sua affermazione in merito: «Mi sono chiesto se qui potesse esserci altro che dibattiti improbabili, controinterrogazioni e oggetti introvabili»¹⁶. Durante la prima giornata dell'incontro, il discorso derridiano dal titolo *Interpréter les signatures (Nietzsche / Heidegger)*¹⁷ non lascia alcuna possibilità di confronto con l'ermeneutica, tacendo ogni riferimento all'opera di Gadamer: l'intervento si concentra infatti su un'analisi critica della lettura heideggeriana di Nietzsche¹⁸. Per questa ragione, il giorno successivo, gli viene chiesto di formulare alcune domande specifiche sull'ermeneutica, che Derrida esprime in tre questioni

¹⁴ «Nel quadro del porsi della questione nei suoi termini generali, il concetto di *testo* rappresenta una provocazione di tipo particolare. Si tratta nuovamente di qualcosa che ci unisce ai nostri colleghi francesi, ma forse ci divide anche da essi. A ogni modo era questo il motivo che mi ha indotto a confrontarmi con il tema “testo e interpretazione” [H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II / VM2 298]».

¹⁵ H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II 336 / VM2 297-298.

¹⁶ J. Derrida, TI 56 / BVP 59.

¹⁷ Questo testo per volontà di Derrida venne espunto dalla raccolta francese e si trova invece nell'edizione tedesca già citata. Grondin ha avanzato l'ipotesi che Derrida non abbia voluto far comparire tale saggio in lingua francese sia perché troppo simile a tesi sviluppate in altre sedi, sia perché vi emergerebbero numerosi punti comuni con Gadamer: cfr. J. Grondin, *Le dialogue toujours différé de Derrida e Gadamer*, in «Temps Modernes», 67 (2012), pp. 357-375: 362.

¹⁸ Egli si concentra su due punti fondamentali: il nome Nietzsche e il concetto di *totalità*, delineando due possibili cammini. Il primo consiste nel ripensare in maniera problematica al nome di Nietzsche come moltitudine di maschere e similitudini. Questo è quanto Derrida farà in *Otobiographie*. Il secondo è invece quello percorso da Heidegger, ovvero quello di concentrarsi sul pensiero di Nietzsche lasciando cadere gli aspetti biografici, in questo però ricadendo egli stesso all'interno della tradizione metafisica.

INTRODUZIONE

fondamentali rivolte a Gadamer in *Bonnes volontés de puissance (une réponse a Hans-Georg Gadamer)*¹⁹. Le questioni poste da Derrida ruotano attorno al concetto fondamentale di comprensione, portando avanti la tesi che questo concetto resterebbe legato a un rapporto appropriativo dell'altro, ricadendo dunque nella metafisica. In particolare Derrida si concentra sull'espressione usata da Gadamer di «buona volontà di comprendersi»²⁰, chiedendo se questa non si possa in ultima analisi ridurre alla volontà intesa in senso kantiano, sottoponibile dunque alla critica heideggeriana di soggettivismo della volontà²¹. Derrida domanda inoltre se questa formulazione del comprendere non si possa integrare nella struttura dell'esperienza propria della psicoanalisi e, infine, si chiede retoricamente se il *Verstehen* ermeneutico, più che il *continuum* del rapporto con l'altro, non possa indicare piuttosto «l'interruzione del rapporto, un certo rapporto di interruzione, la sospensione di qualsiasi mediazione»²².

A tali questioni Gadamer risponde in *Und dennoch: Macht des guten Willens* senza nascondere il proprio imbarazzo e la delusione per il fraintendimento che la sua relazione aveva generato²³. Gadamer precisa infatti che il concetto di *guter Wille zur Macht* – che, va ricordato, ricorre solo due volte in tutta l'opera gadameriana ed è dunque tutt'altro che sostanziale per il suo pensiero – non vuole affatto fare riferimento alla metafisica kantiana della volontà, quanto semmai al tema platonico dell'*eumeneis elenchoi*. Ovvero la predisposizione di chi in un dialogo mira a comprendere l'altro non solo mostrandone le debolezze ma facendo emergere in tutta chiarezza il suo discorso²⁴. Si tratta della forma platonica del dialogo vivente che prende avvio dal rapporto tra domanda e risposta, come ricorda Gadamer alludendo al fatto che lo stesso concetto derridiano di *collocution* presente in *La voix et le phénomène* aveva la medesima connotazione²⁵. Lungi dal consistere in un'acquisizione definitiva della verità, il dialogo è

¹⁹ Come ricorda Grondin, Derrida non volle pubblicare questo nella raccolta francese, esso compare solo in quella tedesca e in quella americana.

²⁰ Gadamer aveva affermato infatti: «Nel dialogo scritto si fa appello alla stessa condizione fondamentale che vale anche per lo scambio orale: in entrambi è presente la buona volontà di comprendersi. Così, ovunque si cerchi di comunicare, è presente la buona volontà [H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, GW II, 343 / VM2 304]».

²¹ J. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer)*, in TI 56 / BVP 59.

²² *Ivi*, TI 58 / BVP 60.

²³ «Le domande poste da Derrida dimostrano incontestabilmente che le mie considerazioni sul testo e sull'interpretazione, che pur tenevano conto della sua ben nota posizione, non hanno raggiunto il loro scopo. Mi trovo in difficoltà a rispondere alle domande che mi sono state poste, e tuttavia mi sforzerò di farlo, come chiunque voglia comprendere un altro o esserne compreso [H.G. Gadamer, *Und dennoch: Macht des guten Willens*, in TI 59 / TPV 61]».

²⁴ *Ivi*, TI 59 / TPV 61.

²⁵ *Ivi*, TI 60 / TPV 62.

INTRODUZIONE

possibile solo in quanto dialogo infinito. Per questa ragione egli ribadisce che la situazione ermeneutica del dialogo è ben distante dal rapporto tra medico e paziente che si ha nella dottrina psicoanalitica. Infine Gadamer concorda nell'attribuire rilevanza al concetto di *rupture* che caratterizza il colloquio; esso tuttavia si fonda sulla predisposizione a cercare di comprendere l'altro²⁶.

La dissimmetria tra i due era chiara: se infatti Gadamer mostrava una buona conoscenza dei testi derridiani, la stessa cosa non si può certo dire per Derrida, almeno a quell'altezza cronologica²⁷. Gadamer è inoltre tornato a più riprese sul rapporto irrisolto con la decostruzione in una serie di saggi redatti tra il 1983 e il 1993²⁸. In *Hermeneutik auf der Spur* (1993), dopo aver mostrato gli elementi in comune con Derrida, Gadamer afferma: «Mi pare che finora non ci sia riuscito d'intenderci l'uno con l'altro. L'intesa non include per niente una concordanza. Al contrario, dove sussiste una concordanza non c'è bisogno d'intesa. [...]. Nei nostri incontri a Parigi e a Heidelberg, non mi pare che si sia ancora raggiunto un terreno comune»²⁹. In particolare nei saggi successivi Gadamer mostra il proprio disaccordo con la critica che Derrida rivolge a Heidegger e a Gadamer stesso: ovvero l'accusa di ricadere nel fono-logocentrismo della metafisica, in particolare in relazione alla *voix* pensata come *présence*. In *Destruktion und*

²⁶ Così Gadamer si pronuncia su Derrida: «Non riesce però a vedere allora come possa dire di aver ragione, anche solo di fronte a se stesso. Mi è fin troppo chiaro che qui si richiama a Nietzsche; ma ciò, appunto, per il fatto che entrambi hanno torto di fronte a se stessi: parlano infatti, e scrivono, allo scopo di venire compresi [ivi, TI 60-61 / TPV 62]».

²⁷ Grondin ricorda che *Wahrheit und Methode* negli anni '80 era stata solo parzialmente tradotta e che probabilmente Derrida aveva sovrapposto la concezione di ermeneutica elaborata da Ricœur a quella di Gadamer: cfr. J. Grondin, *Le dialogue toujours différé de Derrida e Gadamer*, cit., p. 361. Sulle differenze tra i due approcci ermeneutici Grondin si è dedicato in J. Grondin, *De Gadamer a Ricœur: Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ?*, in G. Fiasse (a cura di), *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF 2008, pp. 37-62.

²⁸ I saggi in questione sono *Destruktion und Dekonstruktion* (1985), in GW II 361-372 / VM2 323-334; *Der «eminente» Text und seine Wahrheit* (1986), in GW VIII 286-295 / VM2 335-344; *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (1987), in GW X 125-137 / ERM 243-267; *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988), [alla base di questo testo è la lettera a Fred Dallmayr in *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue*, a cura di D.P. Michelfelder e R.E. Palmer, SUNY press, Albany (NY) 1989, pp. 93-101. Per la traduzione italiana si veda ERM 269-287]; *Hermeneutik auf der Spur* (1994), in GW X 148-174 / ERM 289-241. Su di essi ritorneremo in modo specifico nel corso della trattazione.

²⁹ H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 148 / ERM 289. Gadamer richiama infatti a testimonianza la storia degli effetti, ovvero gli ermeneuti avrebbero accusato Derrida di sottrarsi al dialogo, mentre i decostruzionisti avrebbero accusato Gadamer di essere rimasto su una posizione

[segue alla pagina successiva]

INTRODUZIONE

Dekonstruktion (1985) Gadamer muove dal sentiero aperto da Heidegger soprattutto in relazione al linguaggio: a partire da questo egli individua due vie, la propria e quella derridiana, imperniata quest'ultima intorno al concetto, che Gadamer definisce ontologico, di *écriture*. Gadamer mostra inoltre la propria distanza dal concetto di «linguaggio della metafisica», intendendo invece la *Sprache* come l'apertura all'altro propria del *Gespräch*³⁰. Analogamente il saggio *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (1987) mostra da un lato il legame con Derrida: entrambi hanno letto Heidegger a partire dalle sue lezioni sulla filosofia greca. Dall'altro lato, essi sono distanti nel giudizio sulla lettura che sempre Heidegger aveva dato di Nietzsche. Benché Gadamer sottolinei di condividere la concezione derridiana di *différance*, egli si distanzia tuttavia dalla critica derridiana alla voce, sostenendo che, al contrario, la differenza è già insita nella voce: infatti il testo scritto mira a essere letto e ogni lettore ha, in ultima istanza, l'intento di comprendere. Gadamer rimprovera a Derrida di restare troppo legato a un concetto di segno di origine strutturalista. Così anche in *Hermeneutik auf der Spur* queste critiche vengono ulteriormente precisate: «Alla fine ci si dovrà rendere conto, con Derrida, del fatto che la voce sia qui una *voix pensée*, come anche l'*écriture* è soltanto scrittura pensata»³¹. Derrida avrebbe inteso il concetto di metafisica in relazione alla filosofia di Kant che non ha nulla a che vedere con la filosofia di Platone o di Aristotele ai quali tuttavia egli avrebbe poi applicato tale concetto³².

L'asimmetria che caratterizza il rapporto Gadamer-Derrida arriva in parte a livellarsi proprio dopo la morte di Gadamer (2002): in quell'occasione Derrida rilascia un'intervista per la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 23 marzo 2002 dal titolo emblematico *Wie recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer*³³ e, successivamente invitato a Heidelberg per la

meramente difensiva e ancora pienamente nel quadro della metafisica e per questo insignificante per la decostruzione.

³⁰ «Agli occhi della filosofia ermeneutica la dottrina heideggeriana dell'oltrepasamento della metafisica e del suo esito in quella totale dimenticanza dell'essere che caratterizza l'era tecnologica trascura la resistenza costante e la forza inerziale delle unità strutturate della vita, che sussistono nei piccoli e grandi àmbiti dell'essere-assieme umani. Agli occhi del decostruttivismo, invece, Heidegger non è radicale fino in fondo quando s'interroga sul senso dell'essere la differenza primaria e vede in Nietzsche una pretesa più radicale rispetto alle pretese metafisicamente temperate del pensiero di Heidegger [H.G. Gadamer, *Destruction und Dekonstruktion*, in GW II 368 / VM2 330]».

³¹ H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 153 / ERM 299.

³² «Il concetto di metafisica con il quale Derrida lavora ha bisogno, come cercai di mostrare, di una prudente delimitazione. In fondo per Derrida la "metafisica" non è proprio niente di greco [H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 157 / ERM 307]».

³³ La versione francese non fu pubblicata da direttamente da Derrida. Essa è poi comparsa postuma: H.G. Gadamer, *Comme il avait raison! Mon Cicerone Hans-Georg Gadamer*, in «Frankfurter [segue alla pagina successiva]

INTRODUZIONE

commemorazione di Gadamer (5 febbraio 2003), legge l'importante saggio *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*³⁴. In questi due testi non solo la conoscenza derridiana dei lavori di Gadamer sembra molto più puntuale, ma soprattutto Derrida mostra un approccio differente e aperto al dialogo con l'ermeneutica. Nel primo articolo Derrida non nega la propria resistenza nel primo colloquio con Gadamer, sottolineando tuttavia che a partire da quel dibattito si sarebbe originata una «stretta, seria e informata discussione», ma senza che essi ne fossero pienamente coscienti, «tra di noi ma senza di noi»³⁵, a partire dal lavoro di numerosi interpreti in Europa e negli Stati Uniti: tutto ciò, secondo Derrida, ha reso possibile un avvicinamento piuttosto che un allontanamento³⁶. Derrida parla, citando un'espressione di Paul Celan in *Meridian*, del «segreto di un incontro», ovvero quella possibile impossibilità che esso porta con sé. Proprio Celan, autore fondamentale per entrambi i filosofi, è infatti il tramite del saggio *Béliers* che Derrida dedica a Gadamer. La stessa attitudine e apertura di Derrida è sottolineata dall'uso delle espressioni «dialogo ininterrotto» e «dialogo interiore»³⁷, sottolineando che proprio l'interruzione aveva reso possibile il dialogo³⁸, che ora con la definitiva interruzione rappresentata dalla morte, può davvero prendere forza: ciò che Derrida compendia nel verso celaniano *Die Welt ist fort ich muss dich tragen*. In questo testo Derrida sottolinea di aver iniziato un dialogo silenzioso con l'ermeneutica che ora, tramite la

Allgemeine Zeitung», 23 marzo 2002 [poi in «*Il y aura ce jour... »*. *À la mémoire de Jacques Derrida*, a cura di G. Leroux, C. Lévesque, G. Michaud, Éditions à l'impossible, Montréal, 2005, pp. 53-56].

³⁴ Poiché successivi, questi testi non sono presenti nelle raccolte delle differenti lingue sul dibattito Gadamer-Derrida.

³⁵ J. Derrida, *Comme il avait raison! Mon Ciceron Hans-Georg Gadamer*, cit. p. 87.

³⁶ *Ibidem*. Derrida mostra qui la volontà di riallacciarsi al dialogo aperto da Gadamer richiamandone in conclusione le parole che questi gli aveva rivolto proprio nel confronto parigino: cita in conclusione proprio la frase che Gadamer gli aveva rivolto nell'incontro del '81 in cui sottolineava che chi percorre un testo non può mai accettarne la chiusura, ma si mantiene nell'urto che questo provoca: «Ci si abbandona per ritrovarsi. Non mi credo tanto lontano da Derrida, quando sottolineo che non è possibile sapere in anticipo dove porti un tale ritrovarsi». A questa affermazione gadameriana Derrida risponde: «*Comme il avait raison, alors et encore aujourd'hui* [J. Derrida, *Comme il avait raison! Mon Ciceron Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 89]».

³⁷ «Nel parlare di *dialogo*, mi servo qui di una parola che, confesso, rimarrà ancora a lungo, per mille ragioni, buone o cattive, di cui vi risparmierei l'esposizione, estranea al mio lessico, come una lingua straniera [...]. Soprattutto specificando “dialogo interiore”, sono lieto di aver già lasciato parlare Gadamer in me [J. Derrida, B, 13 / 11]».

³⁸ Derrida in relazione alla definizione di incontro mancato afferma: «Riuscì talmente bene a essere mancato, che lasciò una traccia attiva e provocatoria, promessa a più d'avvenire, rispetto a quel che sarebbe stato un dialogo armonioso e consensuale [J. Derrida, B, 14 / 12]».

INTRODUZIONE

mediazione di Celan, egli tenta di portare avanti dopo la morte di Gadamer. Tuttavia solo un anno dopo, nel 2004, la morte di Derrida lascia aperto questo dialogo agli eredi di entrambe le tradizioni.

2. STATO DELL'ARTE. Al di là degli specifici testi che i due autori hanno dedicato al confronto, il nostro obiettivo è qui quello di portare avanti questo dialogo tra ermeneutica e decostruzione, ancora in buona parte da costruire.³⁹ l'intento è quello di mostrare il comune punto di incontro da cui ermeneutica e decostruzione partono per dare avvio a due sentieri distinti ma complementari in molti punti nodali, cosa che spesso i due autori hanno faticato a individuare.

Eredità heideggeriane: il dialogo ininterrotto tra ermeneutica e decostruzione – questo il titolo della trattazione che indica già la direzione della presente ricerca. Gadamer e Derrida verranno considerati muovendo dal comune retroterra heideggeriano che li caratterizza, in direzione di un'apertura al dialogo che lo stesso Derrida ha definito «dialogo ininterrotto»: lungi dal ridurre una posizione sull'altra, vogliamo piuttosto mostrare la naturale familiarità tra le due correnti, familiarità che passa sempre attraverso una fondamentale *Unheimlichkeit*⁴⁰.

Nella storia degli studi sono note due differenti tendenze: gli ermeneuti hanno tentato di tessere un dialogo, mentre i decostruzionisti, sulla scia di Derrida, hanno spesso sminuito la centralità della filosofia heideggeriana in Derrida e svalutato la rilevanza dell'incontro con Gadamer. Se non è possibile trovare una monografia su Gadamer che non tratti anche l'incontro di quest'ultimo con Derrida, in maniera opposta, nei testi fondamentali dedicati a Derrida l'evento Gadamer-Derrida ha spazio ridotto se non nullo⁴¹. Un'importante testimonianza della

³⁹ Ricordiamo di nuovo Grondin: «È evidente, se non altro secondo certe letture, che Gadamer e Derrida sono i due eredi più produttivi di Heidegger nelle loro rispettive correnti, che hanno ripreso e piegato il suo progetto in un senso assolutamente originale e fondativo poiché la ricezione di Heidegger ha dato luogo a due forme nuove di filosofia [J. Grondin, *Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer*, cit., pp. 357-375: 560. Traduzione nostra]».

⁴⁰ Spesso, soprattutto negli studi di matrice americana, è sorto l'interrogativo sul fatto che ermeneutica e decostruzione non siano in realtà sostanzialmente identificabili.

⁴¹ Si noti infatti che i testi fondamentali che tentano una lettura globale del pensiero di Derrida tacciono o minimizzano l'importanza del rapporto con Gadamer. Si pensi innanzitutto alla biografia scritta da Bennington e da Derrida stesso, con il titolo originale: *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, Paris 1991. Trad. it. D.D. Santis e F. Viri, *Derridabase e Circonfessione*, Lithos, Roma 2008. In questo testo non viene fatto alcun riferimento al dibattito parigino del 1981. Analogamente, non vi è alcuna menzione di Gadamer in un altro volume biografico dedicato a Derrida: J. Derrida e A. Spire, *Au-delà des apparences*, Éditions Le Bord de l'eau, Bordeaux 2002. Tra gli studi in lingua italiana costituisce in parte un'eccezione il lavoro di Vergani che dedica alcune pagine a ricostruire questo dialogo, benché l'autore tragga da questo confronto una

[segue alla pagina successiva]

INTRODUZIONE

vivacità del dibattito soprattutto oltreoceano è costituita dalla raccolta *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* del 1989, ove le differenti posizioni esemplificano l'arco di interpretazioni di matrice americana. Tuttavia, la prolusione del 2003 di Derrida per Gadamer ha consentito di ampliare la prospettiva e di gettare uno sguardo più ampio sulla ritrosia che sembrerebbe sempre caratterizzare Derrida, aprendo dunque nuovi spunti per il dibattito.

In particolare, la presente trattazione mira a inserirsi in quel filone di studi di orientamento ermeneutico che pone l'accento sulla comunanza di ermeneutica e decostruzione: si tratta di una linea di ricerca aperta da una prima generazione di studiosi quali Ernst Behler e Jean Greisch⁴² e poi ripresa e portata avanti attualmente in modo particolare da Jean Grondin in Canada, James Risser negli Stati Uniti e Donatella Di Cesare in Italia⁴³. Grondin, allievo di Gadamer, non nasconde il proprio retroterra ermeneutico, sottolineando il proprio scontento per la lettura spesso riduttiva che Derrida ha fornito dell'ermeneutica come totalizzazione del senso. Tale lettura ha costituito per l'autore uno stimolo ad approfondire il rapporto tra le due correnti, enfatizzando il ruolo dell'alterità che l'ermeneutica e la decostruzione condividono: in ultima analisi, ermeneutica e decostruzione parlano la medesima lingua, la lingua dell'altro⁴⁴. Sulla stessa linea, Risser mostra la complementarità dei due modelli filosofici come due facce di Socrate: quella distruttiva delle concezioni comuni (Derrida) e quella dialogica (Gadamer)⁴⁵. Risser ripensa l'ermeneutica e la svincola da letture semplicistiche, soprattutto in relazione alla dura critica rivolta da Derrida alla voce, riformulando l'ermeneutica come «la voce dell'altro»⁴⁶. Di Cesare, anch'ella da prospettiva ermeneutica, sposta l'attenzione dalla critica derridiana alla buona volontà di comprendere al concetto del comprendere stesso, che l'autrice individua al

sostanziale incomunicabilità e divergenza delle due correnti filosofiche: soprattutto, a suo parere, in relazione al fatto che la decostruzione prevede di decostruire proprio le nozioni chiave dell'ermeneutica, quali orizzonte, tradizione, eredità, disvelamento [cfr. M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp.169-174].

⁴² Cfr. E. Behler, *Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation*, in «Southern Humanities Review», XXI, 3 (1987), pp. 201-230 e J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, CNRS, Paris 1977.

⁴³ Ci sentiamo invece più distanti dalla prospettiva pragmatista, che, seppur non priva di spunti interessanti, mostra il legame di ermeneutica e decostruzione ma mediandolo con la tradizione americana: cfr. R. Shusterman, *The Gadamer-Derrida Encounter: A Pragmatist Perspective*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 215-221.

⁴⁴ Cfr. J. Grondin, *La définition derridienne de la déconstruction*, in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, pp. 103-118: 115.

⁴⁵ J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, SUNY Press, Albany (NY) 1997, pp. 159-172.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 173-184.

INTRODUZIONE

centro di entrambe le correnti filosofiche. L'ermeneutica muove dall'unità del dialogo ininterrotto, mentre la decostruzione si incentra sulla differenza dell'interruzione⁴⁷.

Molto spesso la ritrosia dei decostruzionisti ad aprire un dialogo con l'ermeneutica dipende da una visione troppo riduttiva di quest'ultima, liquidata come momento interno alla tradizione metafisica in quanto esaurimento del senso. Si pensi tra i molti a Vincent Houillon che ha trattato del rapporto tra ermeneutica e decostruzione ponendone alla base il concetto di fraintendimento. L'autore, pur riconoscendo la rilevanza del lavoro di Grondin, rivolge a quest'ultimo l'obiezione di proporre una visione unilaterale, tesa a mostrare unicamente l'influenza che la filosofia di Derrida ha avuto su quella di Gadamer, con l'intento di porre al centro del dibattito l'accordo tra i due filosofi. Secondo Houillon invece l'ermeneutica non sarebbe in grado di cogliere la rilevanza del *malentendu*, il quale rappresenterebbe qualcosa di secondario, come un accidente che emergerebbe solo successivamente, mentre per la decostruzione esso costituisce il momento originario. L'impossibilità di riconoscere tale rilevanza del malinteso da parte dell'ermeneutica dipenderebbe dal tentativo di conciliare la situazione specifica del singolo con l'accoglienza dell'altro, che così finirebbe in secondo piano: starebbe invece alla decostruzione ricordare all'ermeneutica l'importanza dell'alterità⁴⁸. Questa prospettiva esemplifica bene una tendenza a fraintendere l'ermeneutica, la quale, lungi dal perdere di vista la prospettiva dell'altro, ha invece il merito di mettere in luce che solo a partire dalla specifica situazione in cui ogni individuo si trova inevitabilmente situato è possibile aprirsi alla dimensione dell'altro.

A nostro parere quindi non può darsi un vero rapporto tra ermeneutica e decostruzione senza ripensare correttamente l'ermeneutica gadameriana, svincolandola dalle critiche che le sono state rivolte e ponendo l'accento sul carattere di rottura che essa porta con sé. A ormai sessant'anni dalla pubblicazione di *Wahrheit und Methode* è ancora necessario sgomberare il campo da alcune letture fuorvianti della concezione gadameriana che, anche da parte di Derrida stesso, hanno impedito un vero confronto con l'ermeneutica⁴⁹. Questa è stata infatti spesso

⁴⁷ Cfr. D. Di Cesare, *Hermeneutics and Deconstruction*, in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, a cura di N. Keane e C. Lawn, Wiley, Oxford 2016, pp. 471-480.

⁴⁸ V. Houillon, *D'un malentendu infini entre deux amis: Derrida et Gadamer. (La sourde oreille de l'autre)*, in *Déconstruction et Hérmeneutique*, a cura di G. Deniau, in «Le Cercle Herméneutique», 2 (2004), pp. 129-144.

⁴⁹ Si pensi alle dure critiche rivolte alla concezione gadameriana, proprio nel contesto del dibattito con Derrida, da autori come Bernasconi, *Seeing Double: Destruction und Deconstruction*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 233-250; J. Sallis, *Interruptions*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., 251-257; J.D. Caputo, *Gadamer's Closet Essentialism: a Derridean Critique*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 258-264. Addirittura Rapaport si spinge a mostrare come l'ermeneutica di Gadamer, in relazione al concetto di buona volontà di comprendere, abbia un legame con il fascismo: H. Rapaport, *All Ears: Derrida's Reponse to*

[segue alla pagina successiva]

INTRODUZIONE

considerata come un tentativo di riproposizione dell'idealismo o come una riduzione all'unità del senso del testo da comprendere⁵⁰ (Derrida stesso ha parlato di «*totalisation interpretative*»⁵¹ a proposito dell'ermeneutica). Nel corso della trattazione si cercherà sempre di richiamare l'attenzione su una corretta lettura del tema gadameriano dell'ermeneutica in quanto apertura all'altro, ovvero il fatto che «quando in generale si comprende, si comprende diversamente [*man anders versteht*]»⁵². Memore della lezione heideggeriana, che poneva lo *Stoß* al centro del rapporto con l'opera d'arte, l'ermeneutica non rifugge dalla rottura o dall'interruzione, ma al contrario mostra come questa sia indispensabile per la comprensione dell'altro: lungi dal costituire un processo appropriativo, questa si caratterizza per l'apertura del finito all'infinito del dialogo.

3. STRUTTURA. Il presente lavoro analizza i nodi fondamentali che formano la tela del rapporto tra ermeneutica e decostruzione, alcuni dei quali poco sottolineati dalla letteratura in merito. Schematizzando, la trattazione consta dei seguenti quattro capitoli:

1) *Eredità heideggeriane: tradizione e linguaggio*. Tratta i due concetti fondamentali di tradizione e linguaggio, rispettivamente nelle filosofie di Gadamer (1.1) e di Derrida (1.2) per poi tracciare un bilancio del rapporto tra ermeneutica e decostruzione, con particolare riguardo alle differenti letture del *Nietzsche* di Heidegger, individuato quale elemento di discriminazione fondamentale (1.3).

2) *Il confronto con la storia della metafisica*. Si articola in due sottocapitoli che affrontano il rapporto di Gadamer e Derrida rispettivamente con *La dialettica platonica* (2.1) e con *La dialettica hegeliana* (2.2). Relativamente al riferimento alla dialettica di Platone, punto nodale del rapporto dei due autori con la filosofia di Heidegger, vengono analizzate le interpretazioni fornite rispettivamente da Gadamer (2.1.1) e da Derrida (2.1.2). Tali concezioni vengono messe in dialogo e considerate complementari, ovvero “due facce di Socrate”, in grado così di superare

Gadamer, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp.199-205. Al contrario invece ci sembra convincente la tesi di Risser che, richiamandosi a Socrate, mostra nel concetto di vigilanza la naturale apertura dell'ermeneutica alla comunità e alla democrazia: J. Risser, *The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 176-185.

⁵⁰ Forget sostiene che Gadamer resterebbe in ultima analisi un erede di Hegel: P. Forget, *Argument(s)*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 129-149. Ancora, G. Eisenstein, *The Privilege of Sharings: Dead Ends and the Life of Language*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 269-283, parla di due paradigmi radicalmente differenti, distinguendo il tono apocalittico di Derrida e quello dialogico di Gadamer.

⁵¹ J. Derrida, SCH 50.

⁵² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 302 / VM 615.

INTRODUZIONE

i limiti della lettura heideggeriana di Platone (2.1.3). Specularmente, anche il secondo sottocapitolo si articola in tre paragrafi: i primi due trattano del rapporto di Gadamer (2.2.1) e di Derrida (2.2.2) con la dialettica hegeliana. L'ultimo paragrafo confronta ermeneutica e decostruzione in relazione alla filosofia di Hegel, che svolge per entrambe, seppure in modo diverso, un ruolo paradigmatico (2.2.3).

3) *L'alterità del testo: comprendere, interpretare, tradurre*. Tematizza un altro punto comune alle due correnti filosofiche, ovvero il riferimento al testo e al rapporto tra oralità e scrittura, rispettivamente in Gadamer (3.1) e in Derrida (3.2), mostrando infine le convergenze inaspettate tra i due autori, che dal tema del testo si aprono a una riflessione etica sul ruolo della filosofia (3.3).

4) *Tra due infiniti, il poema. Il ruolo della poesia di Celan*. Discute il ruolo fondamentale dell'arte, in particolare della poesia di Celan, in Gadamer (4.1) e in Derrida (4.2), individuando il poeta quale tramite fondamentale che connette la polivalenza del senso dell'ermeneutica con la disseminazione del senso propria della decostruzione (4.3).

4. SVILUPPO. Abbiamo scelto di impostare programmaticamente il confronto partendo dal punto di contatto originario tra le due correnti⁵³: il primo capitolo muove infatti dalla comune eredità heideggeriana di Gadamer e Derrida, in particolare a partire dai due concetti, a nostro parere fondamentali, di «tradizione» e «linguaggio» che vengono tuttavia ripensati e sviluppati in due direzioni differenti. Ogni *Auseinandersetzung* è infatti possibile solo a partire da una *rupture* che costituisce l'avvio del lungo percorso di confronto tra le due posizioni; al contempo è proprio a partire dalla comune eredità heideggeriana che ermeneutica e decostruzione possono comprendere la stessa lingua. Entrambi gli autori si trovano infatti a fare i conti con una delle più importanti questioni lasciate irrisolte dopo la filosofia di Heidegger, ovvero il tentativo heideggeriano di superamento della metafisica e di un «nuovo inizio del pensiero», che egli aveva individuato nella filosofia dei presocratici. Comprendendo l'impossibilità di questo superamento, Gadamer teorizza un rapporto di «partecipazione» con la tradizione, mentre Derrida si esercita in una riscrittura a margine della tradizione stessa.

Da questo punto di vista, contrariamente alla concezione, invalsa a partire da Habermas, che ritiene Gadamer un mero urbanizzatore della provincia heideggeriana⁵⁴, l'eredità heideggeriana

⁵³ Nella prefazione a una raccolta di contributi dedicati al dibattito Gadamer-Derrida, Guy Deniau afferma che ermeneutica e decostruzione hanno avuto un comune punto di origine che consiste proprio nella messa in discussione dell'origine stessa: cfr. G. Deniau, *Présentation*, in «Le Cercle Herméneutique», 2 (2004), pp. 61-73.

⁵⁴ Cfr. J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, in Idem, *Philosophische-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 392-401. Trad. it. di R. Cristin, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in «aut-aut», 217-218 (1987) p. 21-27.

INTRODUZIONE

di Gadamer si risolve a nostro parere nel rapporto della finitezza che caratterizza il *Dasein*, compendiato da Heidegger in quegli anni nel concetto di *Faktizität*: a partire da questo concetto Gadamer è in grado di elaborare però una propria posizione autonoma. Se Heidegger mostra che il comprendere è alla base dell'essere e che ogni comprendere è autocomprensione, Gadamer sviluppa le conseguenze che ne derivano: il rapporto con l'*altro* e il contesto in cui si trova situato. Proprio i concetti di tradizione e linguaggio rappresentano i due momenti di maggiore distacco di Gadamer dal maestro. In particolare, contro il tentativo di superamento del linguaggio della metafisica, l'ermeneutica prende l'avvio dalla *Mitte*, ovvero della situazione in cui ci troviamo e dal linguaggio che condividiamo. Il linguaggio è sempre e solo il linguaggio del dialogo: così Gadamer muove dall'interno della filosofia di Heidegger proponendo un rapporto differente con la tradizione, che, lungi dall'essere una mera *Tradition* (in senso monolitico), si configura come *Überlieferung* in quanto orizzonte in cui l'uomo si trova situato e che egli stesso contribuisce a delineare.

Derrida segue invece un'altra strada: pur prendendo avvio dal pensiero di Heidegger, ne radicalizza la portata obiettando a quest'ultimo di essere rimasto all'interno della metafisica, contraddistinta dalla prerogativa del fono-logocentrismo. Derrida muove dalla differenza ontologica alla *différance*. Egli resta dunque più interno al punto di vista heideggeriano rispetto a Gadamer, considerato l'allievo di Heidegger *par excellence*⁵⁵. Consapevole dell'impossibilità di fuoriuscire dalla metafisica, la decostruzione afferma la necessità di restare nel margine della tradizione, riscrivendola dall'interno. Sebbene meno sottolineato dagli studi in merito, in questo contesto il concetto di tradizione riveste anche in Derrida un ruolo centrale. Lungi da una mera demolizione, infatti, la tradizione costituisce il punto di partenza senza il quale non sarebbe possibile la decostruzione stessa. Analogamente, non è possibile un linguaggio che sia esente dagli influssi della metafisica: per tale ragione Derrida muove dall'interno del linguaggio della tradizione per mostrare come nelle parole stesse si trovi insita la differenza originaria, che da sempre contraddistingue il pensiero.

Facendo dialogare queste due posizioni emerge un punto di distanza fondamentale: il differente giudizio della lettura heideggeriana di Nietzsche. Non si tratta solo di una lettura discordante su uno specifico testo, ma di due differenti atteggiamenti di fronte alla storia della filosofia. Heidegger considerava infatti il filosofo di Röcken come momento terminale della parabola della metafisica. Derrida invece oppone Nietzsche a Heidegger, mostrando come solo il primo sia stato in grado di sovvertire il meccanismo della metafisica. Derrida risente infatti della concezione nietzscheana della metafisica, pensata in relazione a un inizio e una possibile

⁵⁵ Sul fatto che Derrida, nonostante gli esiti originali cui ha condotto il suo pensiero, muova all'interno del sentiero heideggeriano ha posto l'attenzione Roberto Esposito, parlando in proposito di paradigma destituente della filosofia: cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.

INTRODUZIONE

chiusura (che il filosofo francese distingue dal concetto di fine). Gadamer, invece, sebbene concorde con la lettura heideggeriana di Nietzsche, va oltre Heidegger stesso proponendo un rapporto dialogico con la tradizione e superando una lettura lineare di quest'ultima segnata da un inizio e una fine. Senza ricadere nel meccanismo di critica alla metafisica (si pensi a Derrida che muove a Heidegger la medesima accusa che questi aveva rivolto a Nietzsche, ovvero di essere rimasto all'interno della metafisica), l'ermeneutica si sviluppa dalla *Mitte* della tradizione, proponendo una lettura «a-metafisica» di essa.

Questa diversità di paradigmi è operativa in modo emblematico nel rapporto che ermeneutica e decostruzione intrattengono con due momenti fondamentali della heideggeriana «storia della metafisica», a cui abbiamo dedicato il secondo capitolo della trattazione: ovvero le due figure di Platone e Hegel. La filosofia dialettica ha rappresentato infatti per Heidegger il paradigma *par excellence* della metafisica: Platone costituirebbe l'inizio dando origine alla *Seinsvergessenheit* e Hegel l'apice in relazione allo spirito assoluto pensato come soggetto. *Vexata quaestio* della filosofia heideggeriana è il rapporto di Heidegger con questi due autori, questione raccolta da Gadamer e Derrida che si confrontano a più riprese con la dialettica platonica e con quella hegeliana. Lungi dal caratterizzarsi solo da una comunanza estrinseca di riferimenti, questo confronto rappresenta un elemento portante sia dell'ermeneutica sia della decostruzione.

Questo capitolo si articola pertanto in due sottocapitoli, dedicati al rapporto di ermeneutica e decostruzione rispettivamente con la dialettica platonica e con quella hegeliana. La dialettica platonica costituisce innanzitutto un riferimento fondamentale che accomuna Gadamer e Derrida: poco noto è infatti che entrambi accedono alla filosofia di Heidegger a partire dalle sue lezioni sul pensiero greco, come lo stesso Gadamer ha richiamato.

In questo contesto Gadamer tuttavia mostra la propria originalità rispetto al maestro: anche facendo leva sulla propria formazione di studioso del pensiero greco, egli svincola Platone dalla lettura aristotelizzante che Heidegger aveva proposto nelle sue lezioni, tenute negli anni di Friburgo e Marburgo – si pensi emblematicamente al corso del semestre invernale '24-'25 sul *Sofista* platonico⁵⁶. Gadamer evidenzia l'ispirazione socratica insita nella filosofia di Platone: distante dalla lettura, già di matrice nietzscheana, di Platone come iniziatore della metafisica, egli rovescia la questione, mostrando nel filosofo ateniese l'apertura dialogica all'altro che si trova alla base dell'ermeneutica stessa.

Da questo punto di vista, Derrida appare vicino a Heidegger, scorgendo in Platone l'iniziatore del fono-logocentrismo della metafisica. Nella trattazione facciamo emergere come ciò avvenga a partire dalla lettura heideggeriana di Platone: tramite la lente del *logos* definitorio aristotelico, Platone costituirebbe un momento preparatorio e incompleto (a partire dal ricorso alla mitologia) tale per cui la concezione del *logos* a lui associata sarebbe quella di un *logos* intuizionistico. Derrida eredita tale lettura intuizionista del concetto platonico di conoscenza,

INTRODUZIONE

che lo porta a identificare la conoscenza delle idee con l'immediatezza della presenza e della voce. Platone, e prima di lui Socrate (colui che non scrisse nulla), sarebbero così all'origine dell'esclusione della scrittura propria della tradizione metafisica occidentale. È anche vero tuttavia che Derrida ha successivamente ripensato il proprio rapporto con Platone, tanto che il concetto di *chōra* presente nel *Timeo* diviene uno di quei termini *indecidibili*, in grado di scardinare il binarismo della metafisica.

È importante dunque sottolineare come, partendo dal comune riferimento heideggeriano, proprio sulla lettura di Platone Gadamer e Derrida intraprendano due cammini divergenti ma non per questo inconciliabili. Questi rappresentano due possibili letture contemporanee della filosofia platonica, che mostrano, come hanno sostenuto i fautori di un intrinseco legame tra ermeneutica e decostruzione, una sorta di complementarità. L'ermeneutica muove dall'accordo con la tradizione, mentre la decostruzione opera a partire dalla rottura: sembra così perfettamente calzante la definizione proposta da Risser di Gadamer e Derrida come «due facce di Socrate»⁵⁷.

Il secondo sottocapitolo si occupa della filosofia di Hegel, anch'essa centrale sia per l'ermeneutica, come Gadamer ha più volte dichiarato, sia per la decostruzione, cosa che può apparire meno immediata a un primo sguardo sulle opere di Derrida⁵⁸. Il riferimento alla filosofia hegeliana riveste invece in entrambi gli autori un ruolo notevole che abbiamo tentato di ricostruire nella trattazione.

La filosofia di Hegel attraversa sottotraccia l'intera *Wahrheit und Methode* dalla prima parte dedicata all'arte, a quella dedicata alla storia, fino al ripensamento del ruolo del linguaggio. Gadamer segue Heidegger nella rivalutazione del concetto hegeliano di *Erfahrung* da opporre al soggettivismo dell'esperienza come *Erlebnis*, andando però oltre Heidegger stesso: se per Heidegger Hegel costituiva l'emblema del soggettivismo della metafisica moderna, Gadamer vede proprio nella dialettica hegeliana un'alternativa a tale soggettivismo, nel richiamo alla portata veritativa dello spirito assoluto nel quale soggetto e oggetto si sintetizzano. Gadamer tenta di far dialogare la filosofia di Heidegger con quella di Hegel, innestando nell'orizzonte della finitezza che la filosofia di Heidegger apre, il richiamo a uno spirito assoluto hegeliano epurato del sostrato sostanzialistico. Ciò si compendia nella famosa affermazione di Gadamer di

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, in HGA XIX.

⁵⁷ Cfr. J. Risser, *The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida*, cit., pp. 176-185.

⁵⁸ È questo un aspetto poco esplorato dagli studi in merito, a causa soprattutto del pregiudizio che pesa su Derrida in quanto appartenente all'anti-hegelismo di matrice francese. Si segnalano sul rapporto Derrida-Hegel due recenti studi: M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004 e J.G. Schulein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Meiner, Hamburg 2016.

INTRODUZIONE

essere «l'avvocato della cattiva infinità»⁵⁹. La *Integration* hegeliana riveste per Gadamer un ruolo paradigmatico per l'ermeneutica stessa, in opposizione alla *Rekonstruktion* schleiermacheriana. Connettendo in un arco filosofico Platone e Hegel, Gadamer afferma di condividere con la dialettica hegeliana il concetto di «speculativo» che egli individua soprattutto in relazione al linguaggio: aspetto, questo, presente *in nuce* nel pensiero di Hegel mediante il concetto di «proposizione speculativa», capace di superare la logica soggetto-predicato degli enunciati. Facendo interagire il dialogo platonico con la dialettica speculativa hegeliana, Gadamer pone le fondamenta che costituiscono l'architettura dell'ermeneutica filosofica.

Per quanto riguarda Derrida, egli rappresenta un'eccezione nel contesto del fronte anti-dialettico della filosofia francese del secondo Novecento, tornando a più riprese sulla filosofia di Hegel. Ancora più ambivalente della lettura di Platone è l'incontro con la filosofia hegeliana. L'approccio derridiano ai filosofi della tradizione prevede infatti da un lato di mettere in luce come questi rientrino nella metafisica, dall'altro anche la possibile via di uscita già insita nel loro pensiero. Hegel rappresenta infatti per Derrida da un lato l'ultimo pensatore del Libro, ovvero della tradizione metafisica (spesso «hegelismo» indica per Derrida un sinonimo di metafisica), e dall'altro il primo pensatore della scrittura, in quanto colui che ha riconosciuto la differenza impura. A nostro parere tuttavia l'influenza di Hegel non si riduce a questo ruolo. In particolare infatti, in alcuni luoghi della sua opera, Derrida innesta la propria filosofia su quella hegeliana in relazione al tema del cominciamento, che il filosofo francese intende come una formulazione del rapporto tra dentro e fuori della filosofia (emblemizzato nel rapporto tra introduzione al sistema e sistema stesso). Secondo Derrida in questo rapporto bifacciale di Hegel con l'introduzione, che egli scrive ma che è in sé contraddittoria, si costituisce un elemento fondamentale della dialettica hegeliana. Hegel aveva infatti criticato una visione estrinseca del modello triadico, mostrando come la propria filosofia richieda la sintesi e non una mera giustapposizione; Derrida opera invece rompendo la circolarità del numero tre, per aprirsi alla duplicazione del senso da due a quattro, rendendo così impossibile la sintesi degli opposti. Derrida fa irrompere nella filosofia di Hegel il ruolo del fuori (inteso come introduzione o prefazione al testo), che, anziché risolto nel sistema, mostra come la filosofia stessa sia necessariamente connotata dal carattere di ausiliarità ed exteriorità.

La messa in luce da un lato della «cattiva infinità», dall'altro della «differenza impura» mostra come sia Gadamer sia Derrida tentino di rileggere in maniera radicale la filosofia di Hegel, distanziandosi dall'immagine, emersa dalla fine dell'Ottocento, del filosofo come pensatore della chiusura. Si noti come, nonostante ciò, Gadamer resti più legato di Derrida a una visione tradizionale della filosofia di Hegel, benché avanguardistica circa il rapporto di Hegel con il linguaggio. Derrida opera invece in modo più radicale nella filosofia di Hegel, mostrando

⁵⁹ Gadamer ripete in più sedi tale espressione, si veda in particolare l'introduzione all'edizione italiana (1972) di *Verità e Metodo*, VM 1044.

INTRODUZIONE

l'aspetto impuro del pensiero di questi. Per Gadamer l'aspetto fondamentale è quello della totalità veritativa dello spirito, per Derrida il carattere impuro che emerge nel rapporto tra fuori e dentro la filosofia (ovvero il rapporto tra metodo e contenuto che Derrida risolve a favore unicamente del metodo). Da questo punto di vista, Derrida appare strutturalmente più vicino a Hegel di quanto lo sia l'ermeneutica gadameriana. Si potrebbe affermare, in modo quasi paradossale, che Derrida appare più vicino alla *lettera* della filosofia hegeliana (la riflessione metodologica tra fuori e dentro), mentre Gadamer risulta più vicino allo *spirito* (lo spirito assoluto epurato però dal suo portato sostanzialistico).

Il rapporto con la tradizione si connette con un altro elemento fondamentale che ermeneutica e decostruzione condividono, ovvero la centralità del testo, dal momento che la tradizione si offre in forma di testi: su questo tema si concentra il terzo capitolo della trattazione. Il rapporto con il testo, solo accennato nella filosofia di Heidegger, viene invece pienamente sviluppato in due modalità autonome da Gadamer e da Derrida, costituendo la più ampia questione del rapporto con l'Altro. Entrambi infatti attribuiscono rilevanza a tale questione intesa da un punto di vista filosofico, prendendo invece le distanze da una lettura metodologica da applicare ai testi. In particolare infatti il rapporto con il testo in quanto alterità si connette con la questione del comprendere, che è alla base del «malinteso» tra ermeneutica e decostruzione già nel dibattito del 1981. Il comprendere costituisce un tema caro non solo all'ermeneutica ma anche alla decostruzione, collegandosi in entrambi i filosofi ai concetti di interpretazione e traduzione.

La questione del comprendere rappresenta uno dei momenti più fraintesi dell'opera di Gadamer, troppo spesso identificata con il concetto di interpretazione e relegata a momento appropriativo dell'altro. Al contrario il nostro intento è quello di richiamare, sottolineandone la matrice heideggeriana, la centralità che il concetto di *urto* riveste nella filosofia di Gadamer. Il comprendere costituisce infatti la matrice di ogni rapporto con l'alterità, il quale non ha nulla della confortante appropriazione che avverrebbe di fronte all'interlocutore. La comprensione ha sempre alla propria origine l'urto dell'altro che irrompe: Gadamer mostra che alla base vi è un assenso, quello della lingua che si condivide, dalla quale poi dipende la possibilità di un accordo o di un disaccordo. Nella concezione gadameriana vi è un rapporto quantitativo tra comprendere, interpretare e tradurre: interpretazione e traduzione costituiscono due fenomeni derivati rispetto al momento della comprensione. La vera comprensione dell'altro si esplica solo nell'orizzonte del dialogo dal quale il testo proviene: non il dialogo è ridotto al testo, ma il testo è ampliato nella prospettiva del dialogo.

Anche in Derrida in realtà il tema del comprendere svolge un ruolo centrale, nonostante la riluttanza del filosofo francese a usare questo termine, sulla scia della filosofia di Nietzsche, troppo connotato metafisicamente in direzione di una mera esaurizione del senso. Nel caso di Derrida vi è infatti un primato della traduzione intesa come il rimando di un testo all'altro e pratica della decostruzione *par excellence*. La traduzione costituisce l'emblema dell'impossibilità di una lingua pura, rispetto alla quale essa costituirebbe invece un aspetto secondario. La differenza si introduce così nella lingua. In realtà anche la decostruzione si

INTRODUZIONE

relaziona con il problema del rapporto con l'altro e della comprensione, mostrando tuttavia come alla base di questa si situino sempre la differenza.

A questo tema si connette una questione tradizionale negli studi dedicati al rapporto Gadamer-Derrida, ovvero la dicotomia tra oralità e scrittura, con la supposizione di una netta preferenza di Gadamer per la prima a sfavore della seconda, favorita invece da Derrida. A nostro parere, da una corretta concezione del *Verstehen* dipende la possibilità di intendere cosa Gadamer abbia voluto dire attribuendo un primato alla dimensione dell'oralità, o per meglio dire, della lettura. Infatti, essenziale non è tanto la preminenza dell'oralità quanto il primato assegnato alla *lecture* in contrapposizione all'*écriture*. Tuttavia molto spesso nella storia degli studi è invalsa la tendenza a ridurre il rapporto tra ermeneutica e decostruzione a due posizioni opposte. In effetti lo stesso Gadamer si è più volte confrontato criticamente con la condanna derridiana della voce come presenza. In realtà, al di là delle stesse critiche mosse da Gadamer, la questione del rapporto tra oralità e scrittura è una questione derivata e molto più sfumata rispetto a una mera opposizione. Nel terzo capitolo abbiamo mostrato infatti come, proprio sulle questioni in cui ermeneutica e decostruzione sono state viste come più distanti, risulti un'insospettata vicinanza, che emerge anche dal comune riferimento a Babele come paradigma etico del rapporto con l'altro. Contro la ricerca scientifica di un'unica lingua, Gadamer e Derrida ricordano la plurivocità delle *langues* e l'afflato comunitario che anima ogni pensare filosofico.

Se è vero che Gadamer è mosso dal retroterra socratico-platonico nell'attribuire al dialogo un primato rispetto alla scrittura, occorre sottolineare che la concezione gadameriana risulta molto più articolata rispetto alle letture semplicistiche che ne sono state fornite – tale concezione evolve inoltre nel corso del suo pensiero, anche in relazione all'incontro con Derrida. Gadamer non mira a richiamare la centralità della voce per ripristinare il monologo della coscienza metafisicamente intesa; al contrario egli mostra come anche nella voce sia insita la differenza. Così la scrittura non è qualcosa di opposto all'oralità ma entrambe devono essere ricondotte alla fluidità del dialogo vivente. Analogamente in Derrida, la cui nota critica alla metafisica consiste nella dimenticanza della scrittura, tema che gli proviene dalle letture strutturaliste, emerge come anche la lettura costituisca un aspetto fondamentale della propria filosofia, essendo la condizione necessaria all'attuarsi della decostruzione. Entrambe le correnti richiamano l'attenzione sulla finitezza del *Dasein* e sul suo tentativo di mantenere la memoria contro il fluire del tempo: proprio in relazione al modello della *mneme* Gadamer e Derrida strutturano le rispettive concezioni della voce e della scrittura.

Infine, dalla questione della tradizione filosofica e del testo in cui essa viene scritta possiamo passare nel quarto capitolo a un tipo eminente di testo, ovvero al testo letterario e più in generale al rapporto fondamentale che l'arte riveste in Gadamer e Derrida. Nelle lezioni del 1935 e nella conferenza su Hölderlin, Heidegger aveva infatti portato l'arte al centro della propria riflessione, inaugurando così la *Kehre* del pensiero: l'arte costituisce un momento di disvelamento della verità dell'essere. Gadamer e Derrida si confrontano a più riprese con questa

INTRODUZIONE

concezione heideggeriana. In particolare il riferimento all'arte nei due filosofi ha il proprio culmine nel comune richiamo a uno dei poeti più noti di lingua tedesca della seconda metà del Novecento, ovvero Paul Celan. Su questo autore abbiamo in particolare innestato il confronto tra ermeneutica e decostruzione. Benché Celan rappresenti un punto di confronto fondamentale per numerosi filosofi del Novecento, il comune riferimento di Gadamer e Derrida è tutt'altro che estrinseco o casuale: innanzitutto infatti lo stesso Celan era stato influenzato dal pensiero di Heidegger (con il quale avvenne, anche in quel caso, un "incontro mancato"), inoltre, lo stesso Derrida, sempre più restìo al dibattito con Gadamer, elegge Celan come tramite per gettare un ponte con l'ermeneutica.

Per comprendere correttamente il rapporto dei due autori con Celan abbiamo prima tentato di mostrare il ruolo che l'arte svolge nelle due correnti. Per quanto riguarda Gadamer, l'arte costituisce un momento fondamentale, strutturando la prima parte della sua opera principale: da *Erlebnis* a *Erfahrung*, il ripensamento dell'arte mostra il ripensamento dell'ermeneutica stessa contro il soggettivismo della tradizione storicista. In questo contesto, se da un lato Gadamer è innegabilmente influenzato dalla lettura di Heidegger, che pur sorprendentemente non cita mai nella parte relativa all'arte, nell'identificazione dell'arte come momento di manifestazione della verità, egli sviluppa anche in questo caso una concezione autonoma e per certi versi distante da quella heideggeriana. Se per Heidegger l'opera d'arte si costituisce come contesa tra Terra e Mondo, che rimanda a un paradigma eracliteo, Gadamer appare invece più legato a una concezione plotiniana dell'arte intesa come *emanatio*. Gadamer è infatti influenzato da un paradigma sacrale dell'arte, che si connette soprattutto in *Wahrheit und Methode* a una preminenza dell'immagine, modellata su quella sacra. Negli scritti successivi emerge invece, in relazione anche alla rivalutazione del testo scritto, un primato della letteratura, che si erge fino a modello dell'ermeneutica stessa. In questo contesto la poesia rappresenta la forma d'arte suprema, che costituisce un *pendant* del dialogo ermeneutico: tuttavia essa si distingue da quest'ultimo dal momento che nella poesia la parola *steht in sich da*⁶⁰ e non si risolve nel flusso del dialogo.

In questo contesto si comprende il ruolo emblematico rivestito dall'opera di Celan, al quale egli dedica un importante testo oltre a numerosi articoli. Lungi dal costituire un'applicazione del metodo ermeneutico alla poesia, come molto spesso il testo gadameriano è stato frainteso, Gadamer vede nelle poesie di Celan un emblema dell'apertura al dialogo ermeneutico. In particolare lo *Atemkristall* indica proprio la parola nell'attimo del suo rivelarsi, mostrando l'apertura verso l'altro, emblematizzata nel complesso rapporto tra l'io e il tu che animano la poetica celaniana. In questo contesto Gadamer è distante dalla lettura heideggeriana che poneva Hölderlin, il poeta per eccellenza, come rivelatore dell'essenza della poesia, Al contrario per

⁶⁰ H.G. Gadamer, *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit*, in GW VIII, 72 / A 161.

INTRODUZIONE

Gadamer, proprio la concezione ermeneutica che vede l'autore come uno dei tanti lettori dell'opera al pari dell'interprete fa sì che il poeta, come il filosofo, non si situi in una posizione privilegiata rispetto agli altri uomini, ma nell'*agorà*: ogni interpretazione, ivi compresa quella del poeta, va ad arricchire l'opera d'arte, che risulta così al contempo la medesima pur essendo continuamente differente.

Per quanto riguarda invece Derrida, la questione dell'arte risulta più disseminata nei testi, dal momento che lo stesso autore ha sempre evitato di trattare *dell'arte* come di un oggetto. Al contrario la decostruzione opera in consonanza *con* l'arte stessa, pensata sempre in relazione alla singolarità della specifica opera e non in modo essenziale. Derrida si confronta con le opere d'arte al fine di cogliere in esse gli aspetti decostruttivi della tradizione, e ripensando i concetti dell'estetica quali quelli di *mimesis* e di *parergon*, mostrando al loro interno il residuo di alterità che da sempre li abita. Derrida si confronta con la tesi heideggeriana valorizzando il rapporto tra Terra e Mondo che costituisce l'opera d'arte: in tale rapporto emerge chiaramente come l'essere non possa mai dispiegarsi compiutamente. Anche in questo caso Derrida sottolinea tuttavia il limite della posizione heideggeriana, che si sarebbe limitata all'*Urgrund* senza invece giungere fino all'*Abgrund*, ovvero all'abisso che secondo Derrida caratterizza l'opera d'arte e ogni esperienza umana.

Anche Derrida, come Gadamer e Heidegger, scorge nella poesia un momento privilegiato del fenomeno artistico e in particolare anch'egli dedica a Celan numerosi testi. Egli individua come centrale nella poesia celaniana il tema della data, che rappresenta per Derrida lo spunto per ripensare il rapporto tra unicità dell'evento e sua ripetizione. Infatti il poema, così come la data, costituisce l'emblema di un evento unico e per definizione irripetibile (non sarà mai più questo preciso giorno di questo anno) con l'essenziale tendenza all'iterabilità. In relazione alla poesia esso si traduce nella possibilità del poeta di rappresentare un'esperienza individuale che tuttavia, seguendo Celan stesso, è in grado di parlare all'altro: per questo la poesia si esplica nel difficile concetto di *schibboleth*.

Tramite la figura di Celan emerge come Gadamer e Derrida condividano la concezione dell'arte in quanto momento irripetibile e al contempo sempre iterabile che la rende così possibile come un'apertura verso l'altro. Se abbiamo iniziato la trattazione mostrando la *rupture* che caratterizza l'ermeneutica e la decostruzione, concluderemo mostrando come tale divergenza non costituisca in realtà una barriera tra le due correnti, che invece si mostrano su molti aspetti particolarmente in sintonia.

La questione si può ridurre schematicamente al tema del senso: per Derrida, come emerge dalla lettura di Celan, il senso è strutturalmente *disseminato*; per Gadamer si tratta invece di riscontrare in ogni parola una *polivalenza* di senso. Queste due posizioni non devono tuttavia essere considerate contrapposte, ma semmai complementari. Nessuna delle due letture prevede una concezione univoca di senso, ma questo viene costituito a partire da un'esperienza determinata che si apre all'altro.

INTRODUZIONE

Anche Derrida, come Gadamer, riconosce nelle poesie di Celan un anelito al dialogo che deve rimanere aperto. Per Gadamer, inoltre, alla base dell'arte si trova in primo luogo una *familiarità* con essa: il poeta ci rende familiare l'esperienza del linguaggio e in esso ci sentiamo naturalmente a casa. Per Derrida l'esperienza artistica mostra invece il carattere della *Unheimlichkeit*, sotto il segno della quale egli aveva letto anche l'incontro con Gadamer. Tuttavia occorre ricordare che, come per Gadamer privilegiare la familiarità non implica una lettura assimilativa dell'altro, così, *mutatis mutandis*, l'enfasi di Derrida sull'*estraneità* non comporta affatto la rinuncia al dialogo: al contrario proprio a partire da tale estraneità il dialogo è possibile. Il «colloquio disperato»⁶¹ cui Celan si riferisce costituisce il *passe-partout* che consente alla decostruzione e all'ermeneutica di individuare un cammino comune: «Su questa strada impossibile, su questa strada dell'impossibile»⁶².

⁶¹ P. Celan, *Meridian*, in Idem, *Gesammelte Werke*, vol. III. Trad. it a cura di G. Bevilacqua, *La verità nella poesia. «Il meridiano» e altre prose*, Einaudi, Torino 2008², p. 16.

⁶² P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., p. 21.

1 EREDITÀ HEIDEGGERIANE: TRADIZIONE E LINGUAGGIO

Un'altra guarigione, in certe circostanze ancora più desiderata da me, sta nell'auscultare gli idoli. [...]. Porre qui una buona volta domande con il martello e forse udire per tutta risposta quel famoso suono cavo che parla dai visceri enfiati. [F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*].

La storia della filosofia è un ininterrotto dialogo con se stessa. I filosofi non possiedono testi perché, come Penelope, disfano continuamente la loro tela per armarsi di nuovo prima di far ritorno al vero [H.G. Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*].

Il titolo di questo capitolo annuncia la chiave di lettura che qui adotteremo: a differenza di coloro, in particolare i decostruzionisti, che hanno enfatizzato una netta cesura tra la decostruzione e l'ermeneutica, vogliamo invece collocarci in quella tradizione che ha tentato di portare avanti il dialogo tra le due correnti filosofiche, partendo dalla loro comune origine heideggeriana. Sia Gadamer sia Derrida vengono considerati dunque in quanto *eredi* della filosofia di Heidegger: essi muovono dalle acquisizioni di quest'ultima, soprattutto dall'apertura dell'orizzonte della finitezza del *Dasein*, così come dalle aporie della filosofia heideggeriana – una su tutte il rapporto con la metafisica e il tentativo di superamento di quest'ultima. Sia l'ermeneutica sia la decostruzione si sono infatti confrontate con il problema dell'*altro*¹; così, Grondin, uno dei più grandi interpreti di questo dialogo, si è pronunciato: «La decostruzione e

¹ Si tratta di un tema rimasto non sviluppato nel pensiero di Heidegger, accusato su più fronti di aver sottolineato il rapporto tra esserci ed essere, perdendo di vista una concezione etico-comunitaria della filosofia. Il tema dell'*altro*, colui con il quale ogni individuo si relaziona nella propria finitezza, è al centro sia dell'ermeneutica sia della decostruzione. Non si tratta tuttavia, in nessuno dei due casi, della lettura di Levinas, che intende l'altro come riflesso di Dio [cfr. E. Levinas, *Totalité et infini. Essay sur l'extériorité*, Nijoff, La Haye 1961. Trad. it. a cura di A. Dell'Asta, con un saggio introduttivo di S. Petrosino, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1979]; la questione è invece basata su una prospettiva pluralistica, come apertura a ciò che è altro da me e con me si relaziona, anch'egli a partire dal proprio orizzonte finito.

l'ermeneutica parlano una sola e medesima lingua, quella, impossibile, dell'altro. Una sola lingua non sarebbe mai possibile»².

Non si tratta in questo caso solo di una messa in luce della ricezione di Heidegger nella filosofia di Gadamer e Derrida, ma del tentativo di valutare l'ermeneutica e la decostruzione come risposte possibili, a partire da un comune sostrato nell'orizzonte aperto dalla filosofia di Heidegger. Da questo punto di vista il ripensamento del concetto di eredità svolge un ruolo fondamentale sia per l'ermeneutica sia per la decostruzione³: *ereditare* indica infatti il rapporto con ciò che proviene dal passato, ovvero la *tradizione*. Per Gadamer, in particolare, la tradizione non deve essere ovviamente intesa come un blocco monolitico ma come un movimento temporale in cui lo stesso esserci si trova situato e che egli stesso dischiude. Derrida, in direzione differente, ha dedicato numerosi saggi al ripensamento del concetto di «eredità», intesa come frammentarietà e molteplicità di riferimenti⁴.

² J. Grondin, *La définition derridienne de la déconstruction*, «Archives de philosophie» 62 (1999), pp. 5-16 [traduzione nostra]. Si veda tra coloro che hanno tentato un confronto tra ermeneutica e decostruzione: E. Behler, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*, Schöningh, München 1988 e D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il melangolo, Genova 2003. Lo stesso Heidegger aveva del resto connesso i due momenti dell'interpretazione e della distruzione rispettivamente nei § 5 e 6 di *Sein und Zeit*.

³ Il tema dell'eredità d'altronde attraversa l'opera di Heidegger, a partire dalla sua riflessione ermeneutica in quanto presa di distanza dalla purezza della fenomenologia, considerata come relazione oggetto-soggetto. Si pensi in particolare al paragrafo 74 di *Sein und Zeit* dedicato al concetto di *storicità*: «La decisione, in cui l'Esserci ritorna su se stesso, apre le singole possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* [*aus dem Erbe*] che essa, in quanto gettata, *assume*. Il ritorno deciso all'esser-gettato porta con sé un *tramandamento* [*Sichüberliefern*] di possibilità ricevute, benché non necessariamente *in quanto* ricevute [M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in HGA II, §74, 507 / 460]. Sulla rielaborazione della fenomenologia da parte di Heidegger si veda *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*: «Per Husserl la riduzione fenomenologica, elaborata esplicitamente per la prima volta nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dell'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. Per *noi* la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento [M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, in HGA XXIV, 29 / 19]».

⁴ Si pensi in particolare al testo *Spectres de Marx* (1993): «L'eredità – infatti – non è mai un *dato*, è sempre un compito [J. Derrida, SM 43]». Inoltre sul tema dell'eredità si veda D. Di Cesare, *Heidegger and Sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015. In relazione

[segue alla pagina successiva]

In questo capitolo procederemo a mettere in luce, in un primo paragrafo, come Gadamer operi un ripensamento del rapporto heideggeriano con la tradizione, problematizzando il concetto di «linguaggio della metafisica» per conferire centralità al tema della «partecipazione» alla tradizione. Nel secondo paragrafo tenteremo invece di evidenziare la fondamentale influenza che Heidegger esercita nei primi scritti di Derrida, mostrando come questi appaia più interno al discorso heideggeriano di quanto sia disposto ad ammettere. Infine l'ultimo paragrafo tratterà un bilancio di tali eredità, accomunate dalla messa in discussione di un nuovo inizio della filosofia, evidenziando come coscientemente entrambi gli autori individuino uno spartiacque nella filosofia di Nietzsche e in particolare nella lettura heideggeriana di quest'ultimo.

Questioni fondamentali della filosofia heideggeriana

Prima di procedere con la trattazione, vogliamo preliminarmente richiamare i punti nodali del pensiero di Heidegger che costituiscono, a nostro parere, le questioni fondamentali ereditate da Gadamer e da Derrida – ciò senza alcuna pretesa di esaustività, ma unicamente con l'intento di mettere in luce i temi heideggeriani che torneranno nel corso della trattazione in relazione all'ermeneutica e alla decostruzione. Si tratta, in particolare, di tratteggiare tre questioni fondamentali seguendo l'ordine cronologico con il quale esse emergono nel pensiero di Heidegger – a testimonianza del fatto che non è una sola fase del pensiero heideggeriano a influenzare Gadamer e Derrida. Ripresi e ripensati rispettivamente dall'ermeneutica e della decostruzione, sono questi i fili conduttori che attraversano la presente trattazione: innanzitutto, l'elaborazione del concetto di ermeneutica che avviene nelle lezioni freiburghesi fino a culminare in *Sein und Zeit*, in particolare i concetti di «comprensione» e di «circolo ermeneutico»; in secondo luogo, il confronto serrato con la metafisica, intesa come storia della *Seinsvergessenheit*; infine, strettamente connessa a quest'ultima, la riflessione sull'arte e la centralità del linguaggio che emergono con la *Kehre* del pensiero. Richiamiamo ora brevemente questi tre aspetti, ripercorrendoli nello sviluppo del pensiero heideggeriano.

Per comprendere il concetto di ermeneutica elaborato da Heidegger, non possiamo tralasciare il periodo che precede *Sein und Zeit*, ovvero gli anni delle lezioni freiburghesi (1919-

al ripensamento del concetto heideggeriano di eredità si vedano inoltre: G. Richter, *The Debt of Inheritance revisited: Heidegger's Mortgage, Derrida's Appraisal*, in «Oxford Literary Review», 37, 1 (2015) pp. 67-91 e M. Naas, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford University Press, Stanford 2003.

1923) e di quelle marburghesi (1923-1928)⁵. Infatti, lo Heidegger che ha influito su Gadamer e su Derrida non è meramente quello della *Kehre*, come alcuni studi hanno cercato di mostrare⁶; si pensi che Gadamer incontra Heidegger proprio in questo periodo, assistendo a molte lezioni pubblicate solo successivamente.

Il tema di fondo che muove dall'origine il pensiero di Heidegger ha le sue radici nel tentativo di ripensare l'esperienza di vita in modo più autentico in particolare rispetto agli esiti del neokantismo e della fenomenologia (rispetto alla quale egli matura gradualmente il proprio distacco)⁷. Tale tema viene sviluppato negli anni freiburghesi seguendo tre direttrici fondamentali. La *prima* ha a che fare con il ripensamento della fenomenologia, che avviene già a partire dal corso del semestre invernale 1919-1920, *Grundprobleme der Phenomenologie*. In quella sede, all'interno della prospettiva fenomenologica del *Bezugsinn* e del *Gehaltsinn*, viene aggiunto un terzo elemento, «l'attuazione [*Vollzugsinn*]»⁸, aprendo in direzione di un ripensamento della prospettiva dualistica di Husserl. Questo testo fondamentale anticipa molti concetti chiave del pensiero di Heidegger, indicando già uno scarto rispetto alla concezione husserliana della fondazione ultima: Heidegger mira infatti a richiamare l'attenzione sul «vivere fattuale [*Faktisches Leben*]»⁹, come esperienza preteoretica che dal *was*, emblema della questione delle scienze, si sposta in direzione del *wie*¹⁰. Vi è qui un'anticipazione del concetto

⁵ Si tratta di testi di lezioni pubblicati a molti anni di distanza nella HGA e su cui solo recentemente si è concentrata l'attenzione degli studi, i quali hanno richiamato rimarcato l'importanza di questo periodo heideggeriano, da non considerare solo come momento preparatorio a *Sein und Zeit*. In particolare si vedano: B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», XXXII (1980), pp. 534-541; T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993; A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 57-106.

⁶ Si noti che dopo la *Kehre* Heidegger abbandona il riferimento all'ermeneutica, affermando che questa rientra all'interno delle discipline moderne, essendo dunque figlia della metafisica del soggetto. In proposito si veda il colloquio di Heidegger con l'interlocutore giapponese: cfr. M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (1953/54)*, in HGA XII, 79-146 / 83-125.

⁷ Già nel corso del semestre 1919 *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in HGA LVI, si trova il riferimento al mondo fattuale: Heidegger sottolinea che occorre intendere la vita non come fenomeno oggettivo, ma partendo dalla coscienza che essa è già la pre-condizione della conoscenza stessa. In questo contesto inoltre Heidegger impiega il termine «ermeneutica».

⁸ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phenomenologie*, in HGA LVIII, 261.

⁹ *Ivi*, 69.

¹⁰ *Ivi*, 84-85.

di situazione ermeneutica, a partire dalla quale è possibile la comprensione del mondo¹¹. Inoltre Heidegger individua la centralità dell'esperienza non più nella *Erlebnis* ma nella *Erfahrung*, compendiata nell'espressione «*faktische Lebenserfahrung*» che attraversa i corsi freiburghesi. La seconda direttrice di quegli anni riguarda l'interesse per il cristianesimo delle origini, come emerge nel corso del semestre invernale del 1920-1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, dove Heidegger introduce il concetto di «indicazione formale»¹²: questo concetto gli consente di indicare il fenomeno della vita, a differenza della tendenza appropriante della tradizione, che ha come esito la mera concettualizzazione della vita e la perdita della sua originarietà. Nella seconda parte del corso, analizzando le *Lettere* paoline ai Galati e ai Tessalonicesi, egli individua nella *parusia* cristiana un momento in grado di sfuggire alla tendenza oggettivante del pensiero filosofico della tradizione¹³. Infine, la terza direttrice si sviluppa nel riferimento alla centralità acquisita dall'ontologia, in particolare in relazione alla figura di Aristotele: si pensi al corso del semestre invernale 1921-1922, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einleitung in die Phänomenologische Forschung*¹⁴. In questo contesto Heidegger elabora il rapporto tra la filosofia e la vita, indicando due modalità di accesso alla vita, quelle che poi si ritroveranno in *Sein und Zeit*: una modalità di accesso autentica e una invece che ha come esito la *Ruinanz*.

Il concetto di ermeneutica, fondamentale nella riflessione degli anni '20, culmina poi nel corso universitario del 1923, dal titolo *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. In quel corso Heidegger aveva posto il legame tra ontologia ed ermeneutica, ripensandole entrambe al di fuori della tradizione: l'ermeneutica non deve limitarsi a un metodo di lettura dei testi. L'ermeneutica ha infatti a che fare con l'«autointerpretazione della fatticità»¹⁵, intendendo con fatticità «la denominazione per il carattere di esserci del “nostro” “proprio” esserci»¹⁶. Nel senso

¹¹ Come ha ben sottolineato A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi freiburghesi dal 1919 al 1923*, cit., p. 79, si tratta di un'anticipazione del concetto di «contesto» in cui avviene l'esperienza fattuale di vita e che costituisce l'orizzonte imprescindibile da cui ogni conoscenza può avvenire.

¹² Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in HGA LX, 62-65 / 98-102.

¹³ Cfr. *ivi*, 98-105 / 138-146. A questo corso segue quello dal titolo *Augustinus und der Neoplatonismus* (semestre estivo del 1921). Nel volume LX della HGA è stato inoltre aggiunto un corso non tenuto da Heidegger (a causa della guerra) dal titolo *Die philosophie Grundlage der mitteralterlichen Mystik* (1918/19).

¹⁴ In HGA LXI. Questo tema verrà poi ripreso nel famoso *Natorp-Bericht* che gli consentirà la chiamata a Marburgo, dove la meditazione sulla filosofia antica viene portata avanti fino alla pubblicazione di *Sein und Zeit*. Torneremo su questo punto *infra* cap. 2.1.

¹⁵ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in HGA LXIII, 7 / 23. Traduzione modificata.

¹⁶ *Ibidem*.

tradizionale di ermeneutica Heidegger inserisce a pieno titolo Dilthey, sottolineandone la filiazione con la teoria di Schleiermacher: «Della evoluzione dell'autentica ermeneutica gli [*scil.* Dilthey] sono perciò rimaste nascoste le poche epoche decisive (patristica e Lutero) nella misura in cui ha seguito tematicamente l'ermeneutica per quel tanto che in essa si mostrava la tendenza verso ciò che egli stesso riteneva l'essenziale – cioè verso la metodologia delle scienze ermeneutiche dello spirito»¹⁷. All'opposto, l'ermeneutica come intesa da Heidegger mira a recuperare un rapporto con la motilità che caratterizza la vita: «Il rapporto tra ermeneutica e fatticità non è quello tra comprensione dell'oggetto ed oggetto compreso, al quale quella dovrebbe semplicemente adeguarsi, ma l'interpretazione stessa è un possibile. Come specifico del carattere di essere della fatticità. L'interpretazione è un essente dell'essere della vita effettiva»¹⁸. In questo senso Heidegger pone le basi per un ripensamento della filosofia che abbia il proprio radicamento nella situazione determinata dell'esserci e costitutiva della sua finitezza. Dopo aver passato in rassegna le precedenti concezioni dell'ermeneutica, Heidegger si concentra sull'«Oggi», indicando la peculiarità dell'esserci nella propria temporalità, ovvero l'esserci che è di volta in volta a partire da una determinata situazione: «L'esserci che è di volta in volta c'è nel suo esser-di-volta-in-volta»¹⁹. L'ermeneutica della fatticità «chiama se stessa interpretazione, cioè non è in primo luogo una semplice raffigurazione. Ogni interpretare è un interpretare rispetto a qualcosa. La *pre-disponibilità*, che deve essere interpretata, va vista all'interno di questo contesto tematico»²⁰. Il concetto di pre-disponibilità vuole qui indicare un'acquisizione fondamentale per tutto il pensiero di Heidegger: «L'esserci (vita effettiva) è essere in un mondo»²¹.

I concetti elaborati in quegli anni conducono a *Sein und Zeit*, sebbene con uno spostamento di accento dall'«ermeneutica della fatticità» all'«ermeneutica del *Dasein*»²². Infatti i famosi §§ 30-34 dedicati all'ermeneutica si inseriscono nell'intento di elucidare della situazione del «Ci» del *Dasein*, con l'obiettivo di mettere in luce il carattere più proprio del *Dasein* e successivamente la sua deviazione. Rispetto al fatto che il *Dasein* non può prescindere dal proprio «essere-nel-

¹⁷ *Ivi*, 14 / 23.

¹⁸ *Ivi*, 15 / 24. Abbiamo modificato la traduzione di *Faktizität* da «effettività» a «fatticità», così da renderla omogenea con le altre traduzioni adottate in questa trattazione.

¹⁹ *Ivi*, 48 / 52.

²⁰ *Ivi*, 76-77 / 78.

²¹ *Ivi*, 80 / 80.

²² Tra gli altri Grondin ha sottolineato la coerenza della visione dell'ermeneutica elaborata da Heidegger, mostrando lo stretto intreccio che lega fenomenologia, ontologia ed ermeneutica: l'ermeneutica costituisce il punto di partenza imprescindibile delle altre due, cfr. J. Grondin, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, in Idem, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Puf, Paris 2003, pp. 38-56.

mondo», con l'intento di mostrare nella cura il carattere più proprio dell'essere dell'esserci²³, Heidegger inserisce il tema della comprensione e della *Auslegung*²⁴, ovvero il tentativo di mettere in luce la situazione del *Dasein* nella sua finitezza, richiamandolo al suo proprio essere in contrapposizione alla chiacchiera. L'orizzonte della finitezza dell'esserci costituisce una cifra fondamentale del pensiero di Heidegger, che ha origine proprio nello «essere qui» del *Dasein*; questo tema sarà fondamentale nelle letture di Gadamer e di Derrida²⁵.

È cosa nota che Heidegger ha parlato della comprensione come di un esistenziale, ovvero come un modo fondamentale dell'essere dell'esserci²⁶: «La comprensione è l'essere esistenziale del poter essere proprio dell'Esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio»²⁷. Alla comprensione Heidegger lega l'«interpretazione [*Auslegung*]», mostrando come essa costituisca uno sviluppo in cui la comprensione diviene se stessa. L'obiettivo è quello di distinguere l'interpretazione dalla comprensione, mostrando come la prima sia più originaria – è chiaro qui l'intento anti diltheyano che sarà centrale anche per Gadamer. La comprensione si fonda su «pre-disponibilità», «pre-visione» e «pre-cognizione», ovvero essa è caratterizzata da una *Vor-Struktur* del *Dasein*: è questa l'acquisizione fondamentale di Heidegger per l'ermeneutica. Contro una concezione scientifica dell'interpretazione, Heidegger richiama il bisogno del radicamento sul concetto di precomprensione: «L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato»²⁸.

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in HGA II, § 28, 174 / 168.

²⁴ «I due modi cooriginariamente costitutivi in cui l'Esserci ha da essere il suo Ci sono la *situazione emotiva* e la *comprensione*. Situazione emotiva e comprensione sono cooriginariamente determinate dal *discorso* [ivi, 177 / 171]».

²⁵ «L'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è il suo "Ci". [...]. La spazialità esistenziale dell'Esserci, che ne determina il "posto", si fonda nell'essere-nel-mondo [ivi, § 28, 176 / 170]».

²⁶ In questa fase del pensiero heideggeriano inoltre la comprensione dell'essere è ancora considerata in relazione al concetto di trascendentale, come Heidegger stesso specifica nel corso del semestre estivo del '27, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*: «Con questa distinzione dell'essere dall'ente e grazie a questo prelievo tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente. Noi andiamo oltre, lo trascendiamo. Possiamo perciò chiamare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, anche scienza trascendentale. Con ciò non assumiamo senz'altro il concetto kantiano di trascendentale, ma piuttosto ne assorbiamo il senso più originario, la tendenza autentica, a Kant forse ancora nascosta. Noi andiamo oltre l'ente per raggiungere l'essere. Oltrepassando l'ente non approdiamo di nuovo a un ente che si troverebbe, per così dire, dietro l'ente da noi conosciuto, quasi in una sorta di retro-mondo [ivi, 23 / 15-16]».

²⁷ *Ivi*, § 31 192 / 184.

²⁸ *Ivi*, § 32 202 / 191.

Il *pre* della comprensione porta Heidegger a elucidare un altro concetto chiave, quello di circolo ermeneutico. Il procedere della scienza che non può ammettere di partire dagli assunti che mira a dimostrare²⁹, deve essere distinto dalla comprensione in senso proprio, la quale può muovere solo dalla precondizione in cui il *Dasein* si trova situato. Qui si colloca infatti la rivalutazione del circolo ermeneutico come *circolo virtuosus*: «L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nel modo giusto»³⁰. In questo modo Heidegger tenta di garantire una legittimità al discorso filosofico, mostrando come l'interpretazione non debba muovere dalle precondizioni comuni, ma al contrario, seguendo il metodo fenomenologico, essa fa emergere pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione «dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema»³¹.

La seconda questione centrale per i nostri scopi è il rapporto di Heidegger con la metafisica, che viene intesa come storia della dimenticanza dell'essere. Il concetto di *Destruction* è già presente nel § 6 di *Sein und Zeit*, dove Heidegger rielabora la *Abbau* fenomenologica sottolineando il bisogno di distruggere la tradizione in quanto ciò che copre l'essere e ne fa dimenticare la storicità³². Come ha sottolineato Grondin³³, la distruzione rappresenta un aspetto

²⁹ «Le regole più elementari della logica ci insegnano che il *circolo* è *circulus vitiosus*. Ne deriva la rimozione a priori dell'interpretazione storiografica del dominio del conoscere rigoroso [ivi, 202 / 194]».

³⁰ Ivi, 203 / 194.

³¹ Ivi, 203 / 195.

³² «Se il problema dell'essere stesso deve venire in chiaro quanto alla propria storia autentica, è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi. Questo compito è da noi inteso come la *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi sotto il problema dell'essere, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida [ivi, § 6, 30 / 41]. Si noti che tale lettura heideggeriana della metafisica precedente la *Kehre* culmina emblematicamente nell'opera *Kant und das Probleme der Metaphysik*, in HGA III, dove viene ripreso il confronto con Kant anticipato in *Sein un Zeit* e non portato a termine in quella sede.

³³ Cfr. J. Grondin, *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, cit., pp. 42 sgg. Per una corretta comprensione del concetto di distruzione si veda inoltre quanto affermato nell'importante testo del 1927 dal titolo *Die Grundprobleme der Phenomenologie*, da non confondere con quello dall'omonimo titolo ma risalente a prima di *Sein und Zeit*. Il testo del '27 costituisce uno sviluppato dei temi lasciati non sviluppati in *Sein und Zeit* e che Heidegger stesso decide di pubblicare per primo nella HGA. In quella sede egli aveva affermato: «Le tre componenti fondamentali del metodo fenomenologico, la riduzione, la costruzione e la distruzione, appartengono essenzialmente l'una all'altra e debbono essere fondate in questa loro appartenenza reciproca. La costruzione della filosofia è necessariamente distruzione [*Destruction*], vale a dire è una decostruzione [*Abbau*] di ciò che è stato tramandato attuata con un ritorno storico

[segue alla pagina successiva]

complementare della *Auslegung*, connessa al bisogno di far emergere la cosa stessa, ovvero l'essere, occultato dalle riflessioni metafisiche³⁴. Il rapporto con la metafisica intesa come storia della metafisica si radicalizza nel periodo della *Kehre*. A metà degli anni '30 Heidegger opera un ripensamento della propria concezione, ripensamento che lo porta a cogliere la possibilità per l'esserci di comprendere l'essere non più solo dal punto di vista negativo di *Sein und Zeit* (come nulla dell'ente nell'angoscia): vi è per l'esserci la possibilità di cogliere l'essere nel suo accadere come «evento [*Ereignis*]»³⁵. Tutto ciò comporta una radicalizzazione della tematica della temporalità – centrale già nei primi corsi di Heidegger, oltre che ovviamente in *Sein und Zeit* – dal punto di vista della storia, in particolare con la storia della metafisica, intesa però come *Geschichte* e non come *Historie*, ovvero come storiografia. In questo contesto si colloca il confronto serrato con due autori fondamentali: Hölderlin da una parte e Nietzsche dall'altra.

Non possiamo qui entrare troppo nel dettaglio di questa lettura heideggeriana. Occorre però schematicamente richiamare che in quegli anni Heidegger individua nel pensiero pre-socratico un momento originario in cui l'essere non era ancora ridotto all'ente: la dimenticanza della differenza ontologica avviene in primo luogo con la filosofia platonica³⁶, passando

[*historischen*] alla tradizione. Questo non significa negare la tradizione o condannarla all'annullamento: vuol dire invece appropriarsi positivamente di essa [M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in HGA XIV, 31 / 21]».

³⁴ Questa concezione, come precisa lo stesso Heidegger, non indica una visione negativa *tout court*, ovvero una demolizione della metafisica, piuttosto essa mira a far emergere dall'occultamento della tradizione la questione dell'essere: «La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo*; la sua funzione negativa resta inesplicita e indiretta [*ivi*, 31 / 41]».

³⁵ Questo percorso della svolta culmina poi nel celebre *Brief über den «Humanismus»*, in HGA IX, 313-364 / 267-315, redatto in risposta all'incontro con Jean Beaufret: esso indica il tentativo di Heidegger di aprire la propria filosofia all'incontro con la Francia, a partire dal quale avrà origine una nuova *Heidegger-Renaissance*. Lo stesso Heidegger, nella prefazione al *Nietzsche* del 1961, ha mostrato la centralità di questo testo nell'arco del suo percorso: «La pubblicazione, pensata nel suo insieme, vorrebbe nel contempo dare un'idea del cammino speculativo che ho percorso dal 1930 fino al *Brief über den «Humanismus»* (1947). Infatti le due brevi conferenze stampate nel detto periodo, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) e *Vom Wesen der Wahrheit* (1943), furono concepiti già negli anni 1930/31. Le delucidazioni su *Hölderlins Dichtung* (1936), contenenti una trattazione e conferenze del periodo tra il 1936 e il 1943, solo indirettamente consentono di riconoscere qualcosa di questo cammino [M. Heidegger, *Nietzsche*, in HGA V, XII / 20]».

³⁶ In un *excursus* di storia dell'estetica presente nel corso *Der Wille zur Macht als Kunst*, Heidegger inserisce come primo momento del pensiero e dell'arte la «grande arte [*große Kunst*]» che fiorisce nel periodo della greicità pre-filosofica: «La grande arte greca rimane priva di una corrispondente riflessione speculativo-concettuale che la pensi, e che non dovrebbe essere necessariamente identica all'«estetica» [M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, in HGA VI. 1, 77/ 88]». Il

[segue alla pagina successiva]

successivamente attraverso la traduzione latina dei termini greci³⁷, che culmina in un'ulteriore perdita dell'essere con l'età moderna, di cui Descartes costituisce il discrimine, portando l'essere a identificarsi con il soggetto moderno³⁸. Tale progressiva dimenticanza della differenza ontologica, che caratterizza intrinsecamente la metafisica, giunge fino a Nietzsche: quest'ultimo si colloca sul limite della tradizione restando ancora all'interno della metafisica³⁹. I numerosi corsi dedicati all'*Aus-einander-setzung* con il pensiero di Nietzsche confluiscono nella raccolta *Nietzsche* (1961), il filo conduttore della quale è il passaggio dalla «domanda guida [*Leitfrage*]» sull'essere dell'ente, all'interno del quale tutta la metafisica resta invischiata – Nietzsche incluso – alla «domanda fondamentale [*Grundfrage*]» sull'essere vero e proprio⁴⁰. Il contesto di quest'opera diviene comprensibile tenendo conto della nuova impostazione heideggeriana, testimoniata dall'opera, pubblicata postuma, dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* in cui emerge il tentativo di ripensare la storia della metafisica per poter accedere a un «nuovo inizio» del pensiero come pensiero dell'essere⁴¹. Coerentemente con questo percorso, il corso del 1935-

secondo momento sarebbe invece quello legato alla dissoluzione di questa «grande arte» a seguito della fine della «grande filosofia» intesa come filosofia pre-socratica: cfr. *ivi*, 77 / 89.

³⁷ Così afferma Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerkes*: «Questa traduzione latina dei termini greci non è per nulla quel processo “innocuo” che è ancor oggi ritenuto. Dietro questa traduzione letterale, e quindi apparentemente garantita, si nasconde invece il tradursi [*übersetzen*] in un modo di pensare diverso dalla sperimentazione greca dell'essere. Il pensiero romano assume i termini greci senza la corrispondente sperimentazione cooriginarietà di ciò che essi dicono, senza la parola greca. La mancanza di base del pensiero occidentale incomincia proprio con questo genere di traduzione [M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in HGA V, 8 /12]».

³⁸ Il mondo moderno segna una svolta nell'oblio della differenza ontologica, a seguito del quale si colloca al centro della riflessione l'uomo come soggetto: «Il riandare agli stati dell'uomo, al modo in cui l'uomo stesso sta in rapporto all'ente e in rapporto a se stesso, implica che adesso la libera presa di posizione dell'uomo, il suo modo di trovare e sentire le cose, in breve: il suo gusto [*Geschmack*], diventi il tribunale che giudica dell'ente. Nella metafisica ciò si manifesta nel fatto che la certezza [*Gewißheit*] di tutto l'essere e tutta la verità viene fondata sull'autocoscienza del singolo io: *ego cogito ergo sum* [M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, in HGA VI. 1, 81 / 91]».

³⁹ La lettura heideggeriana di Nietzsche come pensatore della metafisica costituisce, come vedremo, un discrimine centrale tra la posizione di Gadamer e quella di Derrida.

⁴⁰ *Ivi*, 2-3 / 22.

⁴¹ La redazione dei *Beiträge*, inizia proprio nel 1936 e prosegue fino al 1938. Il concetto di «altro inizio» del pensiero non indica certo un recupero naif delle istanze pre-socratiche, ma un ripensamento di esse che tiene conto della specifica situazione storica della modernità: «Il superamento della metafisica non è tuttavia un ripudio [*Abstoßen*] della filosofia invalsa finora, bensì il salto [*Einsprung*] nel suo primo inizio senza voler ripristinarlo, proposito che sarebbe storiograficamente irrealistico e storicamente impossibile. [...] Quel che vale per la “metafisica” in

[segue alla pagina successiva]

36 dedicato a Nietzsche, *Der Wille zur Macht als Kunst*, appare particolarmente rilevante poiché conduce al momento limite della metafisica, che Heidegger mira a varcare per poterla superare, da una duplice prospettiva: il pensiero di Nietzsche come momento ultimo della metafisica e l'estetica come disciplina che gode di un ruolo euristico peculiare⁴². Nietzsche avrebbe solo rovesciato il dualismo platonico tra sensibilità e intelligibilità restando così ancora all'interno della metafisica; occorre invece passare dalla *Überwindung* della metafisica nietzscheana alla *Verwindung*, intento questo che caratterizza il pensiero di Heidegger di quegli anni⁴³.

Come *pendant* della figura di Nietzsche si colloca quella di Hölderlin, il quale sarebbe in grado, a differenza del primo, di andare oltre la metafisica con la sua poesia. A ciò si lega la terza questione che tornerà nella trattazione, ovvero il rapporto di Heidegger con l'arte. Infatti negli stessi anni dell'inizio del confronto con Nietzsche, Heidegger dedica numerosi saggi e corsi universitari al tema dell'arte, tramite il quale egli tenta di ripensare il rapporto con l'«essere» dopo il «fallimento» di *Sein und Zeit* come momento di manifestazione della verità dell'essere⁴⁴. In realtà egli non intende certo inserirsi, con le sue riflessioni sull'arte, all'interno della tradizione dell'estetica in quanto disciplina, la quale deve invece essere superata in quanto ancora legata all'ambito della metafisica. Si pensi in proposito a quanto affermato nelle parole di apertura all'opera dedicata alla poesia di Hölderlin: «Le seguenti *Delucidazioni* non pretendono di essere contributi alla ricerca storiografica sulla letteratura o all'estetica. Esse

generale vale dunque anche per la meditazione sull'«origine dell'opera d'arte», che prepara una decisione storicamente transitoria. Anche in questo caso ai fini dell'illustrazione è preferibile scegliere l'alba del primo inizio, al tempo stesso si deve però sapere che ciò che essenzialmente si presenta nell'arte greca non può né vuole mai essere colto tramite ciò che dobbiamo sviluppare come sapere essenziale sull'arte [M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in HGA LXV 504 / 448]. In questa sede Heidegger afferma che «si tratta qui di pensare e cioè di essere in modo storico [*geschichtlich zu denken und d.h. zu sein*], anziché calcolare in termini storiografici [*historisch zu rechnen*] [*ibidem*].

⁴² Il tema del nichilismo e del suo rapporto con la storia della metafisica rappresenta un tema fondamentale del pensiero di Heidegger, si pensi tra gli altri testi a *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940), in HGA VI.2, 23-229 / 563-763. Inoltre, a questo si collega il tema della tecnica presente nel pensiero heideggeriano degli ultimi anni, la tecnica come *Gestell* rappresenta l'ultimo esito della metafisica, come emerge in *Bremer und Freiburger Vorträge*, in HGA LXXIX.

⁴³ «Per Platone il soprasensibile è il vero mondo. Esso sta sopra in quanto ciò che è determinante. Il sensibile sta sotto in quanto mondo apparente. Il principio è ciò che da principio e in modo esclusivo è determinante e, quindi, auspicabile. Dopo il rovesciamento – formalmente è un calcolo facile da seguire – il sensibile, il mondo apparente, sta sopra, e il soprasensibile, il mondo vero, sotto [M. Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, 197]».

⁴⁴ Si veda per questa tesi: G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2000³, pp. 109 sgg.

scaturiscono da una necessità del pensiero»⁴⁵. Secondo Heidegger, occorre superare la concezione tradizionale propria dell'estetica, dal momento che quest'ultima, figlia della «metafisica del soggetto», considera l'arte come una mera esperienza vissuta [*Erlebnis*] da parte del fruitore (soggetto) rispetto all'opera d'arte (oggetto). Al contrario, occorre invece porre la centralità dell'arte come esperienza che ha a che fare con la verità [*Erfahrung*]: proprio nell'opera d'arte Heidegger individua uno dei fenomeni privilegiati per accedere al disvelamento dell'essere come «evento [*Ereignis*]»⁴⁶.

In particolare, nell'insieme di corsi e conferenze tenuti da Heidegger parallelamente nel 1935-36 e dedicati all'estetica, il riferimento alla sentenza hegeliana sul «passato dell'arte» ritorna in maniera costante. Si tratta oltre al già citato *Der Wille zur Macht als Kunst*, del corso *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (questi costituiscono il confronto con la disciplina estetica, una sorta di *pars destruens*) e, inoltre, la celebre conferenza dal titolo *Der Ursprung des Kunstwerkes*⁴⁷ (in essa, intesa come *pars construens*, Heidegger tenta di ripensare, con categorie nuove, l'esperienza artistica). Quest'ultimo saggio svolge un ruolo fondamentale nella filosofia heideggeriana non solo in relazione al tema dell'arte, ma soprattutto per l'esplicitazione del concetto di verità come «disvelamento [*Unverborgenheit*]» e il ripensamento del rapporto tra essere e verità nell'ottica della *Kehre* del pensiero. Degli stessi anni è inoltre la conferenza *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936)⁴⁸, in cui egli individua in Hölderlin l'emblema della poesia stessa, contro il soggettivismo dello *Erlebnis*. L'arte costituisce dunque un ripensamento del rapporto con la verità non più intesa come *adequatio* ma come *aletheia*, ponendo l'accento sul fatto che l'essere, nel suo manifestarsi, mantiene necessariamente una zona d'ombra, un momento di non disvelamento⁴⁹. Come vedremo, questo tema sarà centrale nell'influenza delle letture di Gadamer e di Derrida sull'arte.

⁴⁵ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in HGA IV 7 / 3.

⁴⁶ Sul tema del rapporto tra *Erlebnis* ed *Erfahrung* si veda L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 198-223 e la più recente raccolta L. Amoroso, *Da Kant a Heidegger. Saggi di estetica*, ETS, Pisa 2017.

⁴⁷ Frutto della rielaborazione di tre conferenze tenute tra il 1935-1936, l'opera è dunque cronologicamente parallela ai due corsi universitari.

⁴⁸ Per altri saggi dedicati a Hölderlin si veda M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Germanien» und «Der Rhein»*, in HGA XXXIX; Idem, *Hölderlins Hymne «Andenken»*, in HGA LII; idem, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, in HGA LIII.

⁴⁹ Su questo importante saggio, così come sulla differenza tra la lettura heideggeriana di Hölderlin e il ruolo della poesia in Gadamer e Derrida torneremo nel capitolo 4 della trattazione.

Infine, in connessione con il tema dell'arte si colloca la centralità attribuita da Heidegger al linguaggio, il quale, accennato nel § 34 di *Sein und Zeit*⁵⁰, acquista piena centralità nel periodo della *Kehre*. Infatti il "fallimento" di *Sein und Zeit* viene da Heidegger attribuito al fatto di avere ancora utilizzato un lessico troppo vicino a quello della metafisica⁵¹. Erede su questo punto della concezione nietzscheana del linguaggio in quanto strettamente connesso al pensiero metafisico, Heidegger tenta nel dialogo con i poeti un ripensamento dell'esperienza del linguaggio, nella quale l'essere può manifestarsi. Si pensi alla celebre formulazione del *Brief über den Humanismus*: «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora»⁵².

Il rapporto di Heidegger con il linguaggio è stato uno dei punti più criticati o addirittura ridicolizzati del suo pensiero. Il suo intento è in realtà, a nostro parere, coerente con la questione dalla quale il suo pensiero ha preso le mosse, ovvero il tentativo di rendere la vita (nei primi scritti) e l'essere (nel pensiero maturo) nella propria dinamicità, svincolandolo dai rischi di concettualizzarlo e dunque di ridurlo a una sorta di super-ente. Per questa ragione Heidegger mira a tendersi lontano dai tecnicismi del linguaggio, di contro a una lettura strumentale di esso; al contrario, egli opera all'interno del lessico della tradizione facendolo implodere, forzandolo in direzione di un senso più originario rimasto nascosto (con ciò non vogliamo certo sostenere che le etimologie heideggeriane abbiano valore filologico). Il rapporto con il linguaggio e il suo ripensamento al fine di slegare l'essere dall'entificazione, pensato ora come ciò che «si dà [*es gibt*]»⁵³, occupa dunque buona parte degli ultimi anni del pensiero heideggeriano, come emerge nella celebre raccolta *Unterwegs zur Sprache*.

1.1 La riabilitazione gadameriana della tradizione e la critica al linguaggio della metafisica

Troppo spesso la figura di Gadamer è stata appiattita su un rapporto di diretta filiazione con Heidegger; in particolare, a partire dalla ormai classica lettura di Habermas, Gadamer è stato considerato come colui che ha ripreso la filosofia heideggeriana dopo la *Kehre* depurandola

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in HGA II, § 34, 213-222 / 203-211.

⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in HGA IX, 145 / 29.

⁵² *Ivi*, 147 / 32.

⁵³ Dopo la svolta di *Sein und Zeit*, Heidegger tenterà di elaborare, anche graficamente, una nuova determinazione del *Sein* che possa essere distinta dall'essere come era inteso nella metafisica tradizionale. Si trovano pertanto sia la grafia «*das Sein*» (in *Zur Seinsfrage*, del 1955), sia «*das Seyn*» (nei *Beiträge*).

dall'irrazionalismo e misticismo – ciò si compendia nella nota affermazione di «urbanizzazione della provincia heideggeriana»⁵⁴. A differenza del filone interpretativo che ritiene Gadamer un mero prosecutore o addirittura un glossatore della dottrina heideggeriana⁵⁵, riteniamo invece qui necessario riaffermare la centralità dell'autonomia di pensiero che Gadamer elabora rispetto al maestro. Gadamer, partendo dal sentiero di Heidegger, procede in modo pienamente autonomo in direzione dell'ermeneutica filosofica, la quale risulta in grado di fare i conti con molte questioni lasciate irrisolte da Heidegger stesso.

Innanzitutto, occorre chiarire come nel pensiero di Gadamer l'*eredità* di Heidegger non può essere circoscritta ad un'unica fase del pensiero del maestro⁵⁶. Gadamer ha seguito in prima persona le lezioni heideggeriane che precedono la stesura di *Sein und Zeit*, rese disponibili a decenni di distanza grazie alla loro pubblicazione nella *Gesamtausgabe*⁵⁷. In seguito all'allontanamento personale tra i due (a causa del severo giudizio di Heidegger, nonché del successivo coinvolgimento di questi nel regime)⁵⁸, Gadamer riallaccia i legami con il maestro in occasione delle conferenze sull'opera d'arte che Heidegger tiene tra il 1935 e il 1936,

⁵⁴ Habermas fa riferimento a tre ponti gettati da Gadamer in relazione al ripensamento della storia come critica allo storicismo di Dilthey, al recupero della tradizione umanista e alla riabilitazione del contenuto della filosofia di Platone e di Hegel. Su questa lettura si veda J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz* (1979), in *Philosophische-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 392-401. Trad. it. di R. Cristin, in «aut-aut», 217-218 (1987) p. 21-27: 25.

⁵⁵ In proposito, tra coloro che hanno identificato in Gadamer un mero prosecutore della filosofia di Heidegger si vedano: R. Bernasconi, *Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer*, in «Research in Phenomenology», 16 (1986), pp. 1-19 che lo ha accusato di “banalizzare” la filosofia heideggeriana; F.J. Ambrosio, *Gadamer on the Ontology of Language. What Remains Unsaid*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 17 (1986), pp. 124-142, il quale ha criticato l'assenza di elaborazione di una dottrina della verità. Per una giustificazione dell'assenza di una teoria della verità come punto di forza della concezione gadameriana si veda invece: J. Grondin, *La définition derridienne de la déconstruction*, «Archives de philosophie» 62 (1999), pp. 5-16.

⁵⁶ In realtà il pensiero heideggeriano non può essere diviso in fasi troppo rigide; lo stesso Gadamer è stato tra coloro che hanno maggiormente insistito sulla continuità del pensiero heideggeriano. Indubbiamente tuttavia si possono individuare degli elementi conduttori che si modificano, pur restando costante l'interrogazione di fondo che muove il pensiero di Heidegger.

⁵⁷ Per una ricostruzione del rapporto di Gadamer con Heidegger si veda la biografia curata da J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999. Trad. it. di G.B. Demarta, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004.

⁵⁸ Tutto ciò è ben presente in Gadamer, *Selbstdarstellung*, così come in J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, cit.

inaugurando la cosiddetta *Kehre* del pensiero⁵⁹. Da quel momento in poi Gadamer resterà in contatto con Heidegger, guadagnandosi la fama di suo più fedele allievo⁶⁰.

Nel complesso, Gadamer ha seguito più o meno da vicino l'intero percorso del maestro; di conseguenza, come ha ben sottolineato Grondin, tracciare una netta filiazione con un periodo specifico del pensiero di Heidegger costituirebbe un'eccessiva volontà di sistematizzazione del pensiero di entrambi gli autori. Lo stesso Gadamer, nell'introduzione all'edizione italiana di *Heideggers Wege*, ammonisce dal rischio di sistematizzare il pensiero di Heidegger. Rispetto all'espressione heideggeriana sul proprio pensiero, «Sentieri, non opere [*Wege, nicht Werke*]», egli sottolinea di preferire «Cenni, non opere [*Winke, nicht Werke*]»⁶¹: «i sentieri che uno ha già battuto infondono in chi li ripercorre la fiducia che la meta si trovi in una prossimità più sicura. I cenni sono invece dei segnali; seguirli significa anche rischiare di persona»⁶². L'eredità non può essere considerata come un monolite che si mantiene intatto; lo stesso vale dunque per l'influenza di Heidegger nel pensiero di Gadamer.

1.1.1 *Tradition come Überlieferung*

Nei numerosi saggi che Gadamer ha dedicato a ripensare l'eredità del maestro, specie del periodo di Friburgo e Marburgo – saggi che costituiscono anche una preziosa testimonianza del pensiero heideggeriano di quegli anni –, egli ricorda la peculiarità dell'incontro con Heidegger a partire dal famoso *Natorp-Bericht*⁶³: la lettura heideggeriana di Aristotele lo colpì «come una scossa elettrica»⁶⁴. Con le parole di Gadamer: «proprio questo fu importante per me, in particolare per il mio addentrarmi in Aristotele, ossia il fatto che Heidegger volle rendermi

⁵⁹ Si veda in particolare la nota conferenza *Der Ursprung des Kunstwerkes* 1935/36 poi inserita in *Holzwege, Gesamtausgabe* V.

⁶⁰ In *Dekonstruktion und Hermeneutik*, così Gadamer ha riassunto il proprio rapporto filosofico con il maestro: «Certamente ho mantenuto il concetto di “ermeneutica”, che Heidegger aveva sospinto al centro della sua ontologia dell'esserci, contro la sua decisione più tarda. Ma con ciò non penso in alcun modo di mantenere la sua ontologia fondamentale pensata in senso trascendentale. Piuttosto sono proprio le nuove direzioni prospettiche del tardo Heidegger, in virtù delle quali i temi dell'opera d'arte, della cosa, del linguaggio sono inclusi nella dimensione ermeneutica, ad avermi dato una conferma per il mio cammino in proprio [H.G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in GW X 139 / 271]».

⁶¹ H.G. Gadamer, *Prefazione all'edizione italiana*, in SH XVII.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Si tratta del famoso manoscritto heideggeriano che Gadamer riceve da Natorp durante la sua convalescenza. Su questo testo fondamentale torneremo nel prossimo capitolo.

⁶⁴ H.G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in GW X, 4 / ERM 5.

chiaro che Aristotele non era il “realista” di fronte all’“idealista” Platone»⁶⁵. Sull’influenza fondamentale della lettura heideggeriana della filosofia di Platone e di Aristotele (e sulla differenza radicale che caratterizza la posizione gadameriana) torneremo nel secondo capitolo. Ora vogliamo invece porre l’attenzione su un secondo punto particolarmente importante per Gadamer, ovvero il ripensamento heideggeriano della *storicità*, ripensamento all’interno del quale si colloca anche la riflessione sulla filosofia antica. Per Gadamer ciò ha costituito la rottura rispetto al neokantismo, i cui limiti apparivano così in tutta la loro evidenza⁶⁶:

L’impressione incredibile che questi primi incontri con Heidegger fecero su di me aveva anche un altro retroscena. Ciò di cui avevo sentito la mancanza nella mia formazione neokantiana a Marburgo e che non ero stato capace di colmare con studi occasionali, che sia delle opere di Dilthey, Max Weber o Ernst Troeltsch, mi si fece incontro in carne e ossa nel giovane Heidegger⁶⁷.

La questione posta dallo Heidegger delle lezioni friburghesi riguardava infatti il tentativo di rendere la vita nella sua «fatticità»⁶⁸, superando l’astrazione positivista a cui la filosofia di quegli anni si era fermata. Prosegue Gadamer:

⁶⁵ *Ivi*, GW X, 6/ERM 9.

⁶⁶ Su come Gadamer intenda la concezione heideggeriana e l’influenza di quella riflessione sui concetti di tradizione si veda quando affermato in *Selbstdarstellung*: «Contro questa sedicente sovrastoricità l’obiezione della scepsi storico-relativistica era convincente, e non si lasciava controbattere. Solo, l’aver imparato da Heidegger a far fruttare il pensiero storico nel recupero delle problematiche della tradizione, fece sì che le antiche questioni divenissero così comprensibili e così vive da poter essere considerate domande proprie. Quel che sto descrivendo è l’esperienza ermeneutica, così come la descriverei oggi [H.G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in GW II, 484 / VM2 462]».

⁶⁷ H.G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in GW X, 8 / ERM 13.

⁶⁸ Gadamer, in un bilancio di quegli anni iniziali di contatto con Heidegger, sottolinea: «Con la fatticità di pensa quindi l’uomo. Conformemente alla cosa stessa, con ciò si pensa ancora qualcosa di più. Sulla formazione di questa parola è stato per me motivo di pensieri su che cosa la “fatticità [Faktizität]” poggiasse propriamente. “Fatto [Faktum]” è pure propriamente bastevole. Ora, nel neokantismo il fondamento ultimo dell’apriorismo era la scienza. È proprio questo che non dovrebbe più bastare [H.G. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in GW X, 63 / ERM 123]».

Non ne andava più solamente della scienza e della sua legittimazione in una teoria della conoscenza, e nemmeno dell'estensione magistrale, che Husserl aveva apportato, delle analisi a priori del mondo della vita. Ne andava essenzialmente della storicità dell'esserci umano, della soluzione del relativismo storico – meglio, dell'interpretazione sul retroscena della posizione problematica nella quale il relativismo storico si mostra come insolubile⁶⁹.

Sia contro lo storicismo sia contro il recupero dell'«assoluto» in filosofia, Heidegger tenta di fornire una nuova risposta al fenomeno della vita: «Ciò che conta essenzialmente sarebbe piuttosto trovare il radicamento del domandare umano nell'esserci umano fattizio [*im faktischen menschlichen Dasein*]»⁷⁰. Così Gadamer spiega giustamente il riferimento al concetto heideggeriano di «ermeneutica della fatticità», in quanto risposta elaborata da Heidegger alla filosofia di Dilthey: «Questo storicismo fu la sfida alla quale fu sottoposto il filosofare durante la mia giovinezza. Era il problema del relativismo storico quello dinanzi al quale ci si vedeva posti»⁷¹.

Gadamer individua l'origine della vocazione all'ermeneutica nel momento in cui l'uomo, caratterizzato dalla gettatezza, mostra la consapevolezza del carattere *finito* che lo contraddistingue. Contro il tentativo del neokantismo di elucidare il *fatto* nella sua totalità, Gadamer sottolinea che l'ermeneutica, lungi dal costituire una comprensione totale dell'altro, si confronta con ciò che è «incomprensibile [*Unverständliches*]»:

L'ermeneutica viene sfidata dall'incompreso o dall'incomprensibile, e da ciò viene portata sul cammino del domandare e viene costretta a comprendere. In ciò non risiede affatto un padroneggiamento preliminare di tutto ciò che è dotato di senso. Piuttosto è un rispondere alla sfida, che si rinnova sempre di nuovo, posta da qualcosa di altro, estraneo, oscuro – e forse più profondo, che dovremmo comprendere⁷².

Si noti, come ha mostrato Grondin⁷³, che lo stesso Heidegger sembra essere successivamente caduto nel tentativo di mettere in luce in maniera completa la situazione ermeneutica in cui il *Dasein* si trova, il che significa tentare di comprenderla totalmente. Heidegger, infatti, tramite la lettura di Aristotele ha spostato la questione dall'ermeneutica della fatticità all'essere vero e proprio. Così ricorda Gadamer:

⁶⁹ H.G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in GW X, 8 / ERM 13.

⁷⁰ H.G. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in GW X, 63 / ERM 123.

⁷¹ *Ivi*, GW X, 62 / ERM 121.

⁷² *Ivi*, GW X, 63 / ERM 123. Traduzione modificata.

⁷³ Si veda J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, cit.

Heidegger ha cercato aiuto ben presto in Aristotele per ciò che l'essere è propriamente. In uno dei suoi primi scritti si trova la frase: "Dall'ermeneutica della fatticità a ritroso ad A." Ciò vuol dire naturalmente Aristotele⁷⁴.

Tenuto conto di queste importanti testimonianze, ci interessa mettere in luce i due punti fondamentali rispetto ai quali, a nostro parere, Gadamer si separa dalla filosofia di Heidegger: l'elaborazione dei concetti, fondamentali per l'ermeneutica, di «tradizione» e di «linguaggio». Emblematicamente, in un saggio della raccolta *Heideggers Wege*, Gadamer afferma che «la parola chiave con cui Heidegger affrontava allora la tradizione della metafisica era: distruzione»⁷⁵; sottolineando tuttavia come ciò non costituisca un mero abbandono della metafisica: «l'oltrepassamento [*Überwindung*] heideggeriano della metafisica non doveva rappresentare affatto una prevaricazione [*Übertrumpfung*]. In seguito lo ha definito esplicitamente "superamento [*Verwindung*]" dalla metafisica»⁷⁶. A partire da questa precisazione – rispetto alla quale Gadamer fa poi esplicito richiamo alla differente lettura datane da Derrida⁷⁷ – egli prosegue mettendo in luce come lo stesso Heidegger, in un dialogo costante con la tradizione, abbia sempre continuato a parlare il linguaggio della metafisica, facendo emergere l'impossibilità di fuoriuscire dal linguaggio stesso⁷⁸. Gadamer tuttavia difende Heidegger dall'accusa di aver tentato, con il concetto di *Destruktion*, un ritorno al pensiero greco *tout-court*:

«Distruzione» non significa mai, in Heidegger, devastazione, ma demolizione. Essa deve ricondurre coniare concetti irrigidite alla loro esperienza originaria di pensiero per portarle a parlare. Una tale distruzione non serve per niente allo scopo di rimandare a un'origine oscura, a un'archè o a quant'altro. Questo è un fraintendimento fatale che si ci premura di far valere soprattutto contro il tardo Heidegger⁷⁹.

Procediamo ora mettendo in luce come il concetto di «tradizione», uno dei più fraintesi della filosofia di Gadamer, emerga all'interno della sua opera e come esso venga elaborato in dialogo

⁷⁴ H.G. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in GW X, 64 / ERM 125. Traduzione modificata.

⁷⁵ H.G. Gadamer, *Die Geschichte der Philosophie*, in GW III, 299 / SH 140.

⁷⁶ *Ivi*, GW III, 306 / SH 148. Traduzione modificata.

⁷⁷ Cfr. *infra* par. 1.3.

⁷⁸ Cfr. H.G. Gadamer, *Die Geschichte der Metaphysik*, in GW III, 306 / SH 148. «L'itinerario del pensiero metafisico è infatti l'unico che abbia segnato la traccia di un pensiero nel fondamento del linguaggio e delle lingue che ci sono familiari, il greco, il latino e le lingue moderne. Senza questa traccia anche l'interrogare retrospettivo con cui Heidegger risale fino all'inizio di questo sentiero non avrebbe alcuna parola [*Ivi*, GW III, 307 / SH 149.]».

⁷⁹ H.G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in GW X 145 / 283.

con la filosofia di Heidegger ma prendendo distanza da questa. In particolare tale concetto emerge a partire dalla seconda parte di *Wahrheit und Methode*, dedicata al ruolo della storia nelle scienze dello spirito – preceduta dalla parte dedicata al ruolo dell’arte e seguita da quella sul linguaggio –, dove Gadamer entra nel vivo della fondazione dell’ermeneutica filosofica. Questa seconda parte dell’opera è costituita da due capitoli: nel primo, dal titolo *Geschichtliche Vorbereitung*, viene tracciata una storia dell’ermeneutica dall’origine biblico-filologica passando per l’ermeneutica romantica (Schleiermacher) fino allo storicismo di Dilthey. Il secondo capitolo, intitolato *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*, tratta invece la novità della filosofia ermeneutica⁸⁰. Il punto di vista adottato da Gadamer rispetto ai propri predecessori risulta fortemente critico: quegli autori sarebbero accomunati dall’errore di aver tentato di rendere ragione delle scienze dello spirito mutuandone il paradigma dalle scienze della natura⁸¹. Ciò ha condotto, secondo Gadamer, all’ingenuità dello storicismo, aspramente criticato in quanto, seguendo un portato positivistico, avrebbe creduto di potersi porre di fronte ai testi della tradizione concepita come un soggetto superiore che trascende la storia. A questo filone dell’«ermeneutica tradizionale» Gadamer oppone il ruolo di Heidegger, il quale ha prodotto una radicale rottura rispetto al concetto del «comprendere»: proprio rispetto a Heidegger infatti la teoria di Gadamer si pone in continuità nella fondazione di un’«ermeneutica filosofica»⁸².

⁸⁰ Gadamer ha ricordato di aver privilegiato il termine ermeneutica filosofica quasi per una sorta di timore verso il termine filosofia ermeneutica, che gli aveva invece attribuito Heidegger: «Inizio a comprendere perché Heidegger, di fronte a me, abbia designato i miei tentativi di pensiero non come ermeneutica filosofica, ma sempre come filosofia ermeneutica. Da parte mia, il mio uso linguistico non era un disconoscimento dell’eredità romantica che era all’opera nella mia ripresa dei compiti di pensiero. Non osavo soltanto usare la parola pretenziosa “filosofia” per me, e tentavo di impiegarla solo in senso attributivo [H.G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in GW X, 199 / ERM 391]».

⁸¹ Nonostante i limiti di questa ricostruzione, come sottolinea Di Cesare, Gadamer ha qui il merito di portare alla luce alcuni aspetti di autori della tradizione ermeneutica che altrimenti sarebbero stati dimenticati: cfr. D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 97-115.

⁸² Si noti inoltre che Gadamer ritorna su tale tema, distinguendo tra ermeneutica tradizionale ed ermeneutica filosofica in modo più diffuso in un testo che costituisce la rielaborazione della stesura della voce enciclopedica al *Dizionario storico della filosofia* di J. Ritter (1974), poi rielaborato e incluso nei GW II. In quella sede Gadamer traccia anche un bilancio del rapporto della propria ermeneutica filosofica con le correnti filosofiche contemporanee (filosofia analitica, Habermas, psicoanalisi), facendo inoltre riferimento in senso oppositivo a Derrida. Anche qui il riferimento a Heidegger viene considerato come momento spartiacque per il ripensamento del ruolo dell’ermeneutica [cfr. in particolare H.G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, in GW II, 102 sgg. / CCV 71 sgg.]. Si noti come Heidegger viene legato a

[segue alla pagina successiva]

Secondo Gadamer, la novità dell'impostazione heideggeriana consiste nella presa di consapevolezza dell'*universalità* del comprendere, non più ridotto all'ambito specifico delle scienze dello spirito (come in Dilthey), ma inteso in senso universale come modalità dell'esserci stesso: «*Resta vero che ogni comprensione di questo tipo è sempre in definitiva una autocomprensione*»⁸³. Coerentemente con il proprio metodo di storia dei concetti, Gadamer analizza il significato di «comprendere [*Verstehen*]» muovendo dal senso giuridico originario, che indicava l'azione di rappresentare una causa davanti a un tribunale:

Che questo significato di *Verstehen* come *Stehen für...*, «rispondere di...», introdotto da Heidegger, valga in realtà anche davanti all'*altro*, lo renda capace di rispondere e, *insieme* a lui, si faccia appello al «giudizio»: tutto ciò costituisce i momenti della «controversia» che emergono nel dialogo «autentico», il quale nella terza parte della presente ricerca viene fatto risaltare esplicitamente contro la «dialettica» di Hegel⁸⁴.

Si noti come Gadamer miri qui a mostrare la continuità con la filosofia di Heidegger, ponendo una distanza rispetto alla dialettica hegeliana, con l'intento di prendere distacco da una concezione appropriativa dell'ermeneutica⁸⁵.

Ripercorrendo il progressivo distacco di Heidegger dalla fenomenologia di Husserl, Gadamer sottolinea che «*era piuttosto l'idea stessa della fondazione che subiva una trasformazione radicale*»⁸⁶; egli esplica così la centralità del recupero della *storia* nella filosofia

Nietzsche, così come, alcuni passi successivi, Gadamer si richiama a Derrida ponendolo in continuità con Nietzsche. Afferma in proposito: «Mi appare comprensibile l'opposizione, portata avanti da Derrida, tra la teoria della decostruzione e l'ermeneutica. L'esperienza ermeneutica, tuttavia, difende i propri diritti di fronte a una siffatta teoria della decostruzione del "senso". Ricercare il "senso" nell'*écriture* non ha – a dispetto di Nietzsche – nulla a che fare con la metafisica [*Ivi*, GW II 114 / CCV 96]». Su questo torneremo nel corso del presente capitolo.

⁸³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 265 / VM 541. Corsivi di Gadamer. Sul fatto che il concetto di «autocomprensione» debba essere ben distinto da quello di origine hegeliana di autocoscienza Gadamer è tornato successivamente: «"Autocomprensione" è forse un'espressione fuorviante che ho usato e che trovai naturalmente rifacendomi alla teologia protestante moderna – ma pur anche alla tradizione linguistica di Heidegger. La nuova parola allude in verità al fatto che qui non si tratti proprio della certezza irremovibile dell'autocoscienza. [...]. Per l'uomo l'autocomprensione è qualcosa che non può essere compiuto, un'impresa sempre nuova e una sempre nuova sconfitta [H.G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in GW X 142 / 277]». Su questo tema si veda il saggio *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, in GW II 121-132 / VM2 77-85.

⁸⁴ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 265 / VM 541. Nota di Gadamer.

⁸⁵ Nel capitolo successivo ci occuperemo del forte legame di Gadamer con la dialettica di Hegel.

⁸⁶ *Ivi*, GW I, 261 / VM 533. Corsivi di Gadamer.

di Heidegger: «La tesi heideggeriana era che l'essere stesso è tempo»⁸⁷. In base a questi presupposti, Heidegger poteva sostenere che la stessa fenomenologia di Husserl si trovasse ancora all'interno della metafisica. Gadamer si richiama a *Sein und Zeit*, sostenendo poi come il pensiero del cosiddetto «secondo Heidegger» si mostri in sostanziale continuità con gli intenti dei primi scritti: «Ciò che Heidegger chiamò poi la *Kehre*, la svolta, non fu un mutamento di direzione nell'ambito della riflessione trascendentale, ma appunto chiarificazione e l'esecuzione di questi compiti»⁸⁸.

Gadamer fa riferimento al concetto di «ermeneutica della fatticità», elaborato da Heidegger nei corsi friburghesi precedenti *Sein und Zeit* e ascoltati direttamente da Gadamer (di queste lezioni, giova ripeterlo, all'epoca della pubblicazione di *Wahrheit und Methode* non erano ancora stati pubblicati i testi)⁸⁹:

Con l'istituire una «ermeneutica della fatticità» Heidegger affermava nei confronti della fenomenologia e della distinzione, su cui essa si fondava, tra fatto ed essenza, un'esigenza paradossale. Non il puro *cogito* inteso come struttura essenziale dell'universalità doveva costituire la base della problematizzazione fenomenologica, ma l'infondabile e indeducibile fatticità dell'esserci, l'esistenza: un'idea altrettanto audace quanto difficile da svolgere nelle sue conseguenze⁹⁰.

Prima di procedere nell'esplicazione del ruolo della tradizione nella filosofia di Gadamer, risulta interessante mostrare come questi abbia attuato un'operazione di progressivo ripensamento proprio dall'interno della filosofia di Heidegger. Come ha ben messo in luce Risser⁹¹, per evitare semplificazioni e fraintendimenti del concetto di tradizione occorre mostrare come questo venga elaborato a partire dal confronto con il tema della «fatticità

⁸⁷ *Ivi*, GW I, 261 / VM 533.

⁸⁸ *Ivi*, GW I, 263 / VM 535. Traduzione modificata.

⁸⁹ Lo stesso Gadamer afferma: «Adesso possiamo leggere il giovane Heidegger degli anni Venti, quindi gli inizi del giovane docente in via di maturazione, in due volumi dell'edizione integrale. In questo testo rientra anche il corso di lezioni che io stesso, naturalmente con insufficiente comprensione, ho ascoltato per primo a Friburgo nel 1923 e che recava questo titolo sbalorditivo: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [H.G. Gadamer, *Heidegger und die Griechen*, in GW X, 32 / ERM 61]». Si noti inoltre che già nell'importante testo *Le problème de la conscience historique*, su cui torneremo nel prossimo capitolo, Gadamer aveva dedicato a Heidegger un intero capitolo dal titolo *Hermeneutik der Faktizität* [cfr. H.G. Gadamer, PCS 49-58 / 37-46].

⁹⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 259 / VM 529. Traduzione modificata.

⁹¹ J. Risser, *Interpreting Tradition*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 34 (2003), pp. 297-308.

[*Faktizität*]]⁹². In altri termini la fondamentale eredità heideggeriana nel pensiero di Gadamer, come ha segnalato Di Cesare, è costituita dalla centralità della *finitezza* che caratterizza il *Dasein*, la quale Heidegger esprimeva in quegli anni nel concetto di *fatticità*⁹³ che abbiamo prima richiamato. In particolare in relazione al nuovo senso attribuito all'ermeneutica in grado di rendere la fatticità della vita, a differenza dell'ermeneutica tradizionale che tramite Schleiermacher giungerebbe fino a Dilthey

Nel già citato corso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger aveva trattato infatti della centralità del concetto di *autocomprensione* che egli fa coincidere con l'*autointerpretazione*: «L'esser-desto filosofico, ciò significa: esso è vivo in un'originaria autointerpretazione che la filosofia si è data di sé stessa, di modo che essa costituisca una decisiva possibilità ed un decisivo modo dell'incontro con sé stesso dell'esserci»⁹⁴. Infine, un ulteriore aspetto fondamentale per la lettura di Gadamer consiste nella critica heideggeriana al concetto di «coscienza storica», in contrapposizione a ciò che per Heidegger costituisce il vero intento della filosofia:

La coscienza storica si pone ora fondamentalmente, cioè sulla base della predeterminazione tematica del passato come esser-espressione di, davanti a tutta la molteplicità dell'essente così. Il che significa: il concepire ed il determinare storico richiede in sé stesso, corrispondentemente alla sua più intima tendenza al riferimento, il non uscire fuori da questo atteggiamento di seguire e osservare. L'esaminare osservativo come un determinato permanere presso-⁹⁵.

In contrapposizione si pone la *filosofia* secondo la quale «bisogna determinare il riferimento guida al suo oggetto da parte del comportamento conoscitivo del filosofare; insieme a ciò il “*come che cosa*” nel quale diventa tematico come tale il tema della filosofia. Il modo del

⁹² Sebbene, come ricorda Grondin nella biografia di Gadamer, egli abbia inizialmente prestato più attenzione alla rilettura dei greci che non al concetto di ermeneutica elaborato nel corso heideggeriano; si veda Grondin, *Gadamer. Eine Biographie*, cit., pp. 165-166. Su questa parola così si pronuncia Gadamer nel saggio *Heidegger und die Griechen*: «Con ciò Heidegger vuol dire questo: tra il linguaggio concettuale della metafisica a noi familiare e il linguaggio della fatticità. La stessa parola “fatticità” è già una testimonianza importante. È una parola che vuol essere palesemente una contro parola, una parola contro tutto ciò che era in voga nell'idealismo tedesco in quanto coscienza, autocoscienza, spirito, oppure anche in quanto *ego* trascendentale di Husserl. In questa parola “fatticità” si avverte subito il nuovo influsso di Kierkegaard, che a partire dalla Prima Guerra Mondiale scosse il pensiero coevo, e indirettamente anche l'influsso di Dilthey [H.G. Gadamer, *Heidegger und die Griechen*, in GW X, 34 / ERM 65]».

⁹³ Si veda su questo D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 114-115.

⁹⁴ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in HGA LXIII 18 / 27.

⁹⁵ *Ivi*, HGA LXIII 53 / 57.

riferimento a- diventa da parte sua visibile nell'analisi del carattere operativo del comportarsi nei confronti di-»⁹⁶.

Tale riferimento al testo heideggeriano mostra quanto Gadamer sia stato influenzato dal ripensamento del concetto di *ermeneutica* e dalla contrapposizione alla *coscienza storica*. Un'esplicita conferma del legame di Gadamer con il progetto di Heidegger si trova nel paragrafo che conclude il primo capitolo della seconda parte di *Wahrheit und Methode*:

Sullo sfondo di questa analisi esistenziale dell'esserci, con tutte le sue vaste e ancora inesplorate conseguenze per i problemi metafisici generali, la problematica dell'ermeneutica delle scienze dello spirito si presenta con un aspetto assai diverso. Proprio all'elaborazione di questo aspetto nuovo del problema ermeneutico è dedicato il presente lavoro⁹⁷.

Gadamer prosegue subito dopo mostrando la peculiarità della posizione heideggeriana:

Nella misura in cui riproponeva il problema dell'essere e si poneva in tal modo al di là di tutta la metafisica precedente, e non solo nel culmine rappresentato dal cartesianismo della scienza moderna e della filosofia trascendentale, Heidegger si collocava, rispetto alle aporie dello storicismo, in una posizione radicalmente nuova⁹⁸.

Heidegger costituisce il filo conduttore che dal capitolo dedicato ai precursori dell'ermeneutica conduce *in medias res* nel secondo capitolo, che si apre con il riferimento alla scoperta della precomprensione: «Questa struttura esistenziale dell'esserci deve manifestarsi anche nella comprensione del passato storico; per questo intendo ora seguire la linea dell'indagine heideggeriana»⁹⁹. Gadamer riprende qui la concezione heideggeriana successiva a quella del corso del '23, come viene sviluppata in *Sein und Zeit*: dalla scoperta dell'universalità del comprendere, in quanto «esistenziale» dell'esserci, consegue che il comprendere abbia a che fare con un *progetto*, il quale, tuttavia, essendo un «progetto gettato», ha sempre a che fare con una precomprensione della situazione in cui si trova¹⁰⁰.

⁹⁶ Ivi, HGA LXIII 58 / 60-61.

⁹⁷ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 264 / VM 539.

⁹⁸ Ivi, GW I, 264 / VM 539.

⁹⁹ Ivi, GW I, 269 / VM 549.

¹⁰⁰ Per una distinzione tra i due differenti momenti dell'ermeneutica intesa da Heidegger si veda Grondin, [*Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, cit., pp. 57 sgg.]: la fase dell'ermeneutica della fatticità è infatti più legata all'aspetto esistenziale di *Dasein*, mentre in *Sein und Zeit* la centralità è posta sull'essere, la terza è ermeneutica in quanto storia della metafisica. Nessuna di queste due fasi può essere detta coincidere con l'elaborazione di ermeneutica di Gadamer.

Come abbiamo ricordato, in questo contesto Heidegger aveva potuto riabilitare l'immagine del circolo del comprendere¹⁰¹, trasformandolo da circolo *viciosus* a circolo *virtuosus*. Egli in *Sein und Zeit* aveva infatti affermato che l'apertura dell'esserci al mondo corrisponde al comprendere¹⁰², per arrivare poi, nei densi paragrafi 31 e 32, a parlare della *comprensione* come di un *esistenziale*¹⁰³: «Il fatto che interpretiamo la comprensione come un esistenziale fondamentale sta a significare che questo fenomeno è concepito come modo fondamentale dell'essere dell'Esserci»¹⁰⁴. Oltre tale innalzamento ontologico del comprendere, secondo Gadamer è fondamentale per il fatto di legare il *comprendere* a un *progetto*¹⁰⁵ e la rilevanza della *precomprensione*, connessa al tema del circolo¹⁰⁶. Soprattutto a questo secondo punto Gadamer si richiama più volte in modo esplicito:

Anche la comprensione, in quanto apertura del Ci, riguarda sempre l'essere-nel-mondo nella sua totalità. In ogni comprensione del mondo è insieme compresa l'esistenza, e viceversa. Ogni interpretazione si muove inoltre nella pre-struttura che abbiamo descritta. L'interpretazione che è promotrice di una nuova comprensione deve aver già compreso l'interpretando¹⁰⁷.

Il concetto heideggeriano di precomprensione che caratterizza il *Dasein* viene recuperato da Gadamer declinato in direzione del fenomeno del comprendere in contrapposizione alla tendenza dello scientismo. È qui che Gadamer compie il passo oltre Heidegger, pur senza dichiararlo in modo troppo esplicito: la *precomprensione* in cui ci troviamo situati coincide con il *pregiudizio*, da cui deriva la rivalutazione di esso a discapito dell'accezione negativa

¹⁰¹ Si veda quanto anticipato nel paragrafo dedicato a Heidegger.

¹⁰² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, in HGA II, 192 / 184.

¹⁰³ Sul rapporto di Heidegger con l'ermeneutica di veda J.F. Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, in HGA II, 190 / 176-177.

¹⁰⁵ «Perché la comprensione, in tutte le dimensioni essenziali di ciò che è in essa apribile, procede sempre secondo possibilità? Ciò dipende dal fatto che la comprensione ha in se stessa la struttura essenziale che noi chiamiamo *progetto* [*den Entwurf*] [*Ivi*, § 31, HGA II 193 / 179]».

¹⁰⁶ Così Gadamer ha ricordato la centralità di questo riferimento heideggeriano: «Ho così cominciato con la critica all'idealismo e al metodologismo, propri dell'epoca nella quale s'impose un predominio epistemologico. In particolare divenne importante per me l'approfondimento del concetto di comprensione da parte di Heidegger che ne fece un esistenziale, ossia una determinazione categoriale fondamentale dell'Esserci umano. È stato questo impulso che mi ha indotto a un superamento critico della discussione di carattere metodico e a un ampliamento dell'interrogazione ermeneutica che includeva nella sua prospettiva non solo la scienza, comunque essa sia stata intesa, ma anche l'esperienza dell'arte e quella della storia [H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 331 / VM2 292]».

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, in HGA II 202 / 188.

impostasi a partire dalle teorie illuministe (rispetto alle quali sia il romanticismo si è mostrato solidale, sia lo storicismo si è mantenuto in continuità affermando la potenza della ragione che si erge al di sopra della storia).

Prendendo origine dalla riflessione di Heidegger, Gadamer è giunto a elaborare la propria concezione dell'ermeneutica fondata sulla tradizione e sulla storia in senso qui fortemente divergente rispetto allo stesso Heidegger. Di questo scarto Gadamer appare parzialmente consapevole quando afferma, all'inizio del capitolo, che

Heidegger prese ad occuparsi del problema dell'ermeneutica e della critica storica solo per sviluppare su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione. Per noi il problema si pone invece in senso inverso, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze, sia riuscita a riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere¹⁰⁸.

Tale consapevolezza di uno scarto da Heidegger emerge in *Wahrheit und Methode* a differenza di quanto Gadamer dichiarava in un saggio di solo un anno precedente, *Vom Zirkel des Verstehens* (1959), che egli ha ripreso quasi alla lettera in questa parte dell'opera; in quel saggio, infatti, sottolineando la distanza dallo storicismo, Gadamer deduce in modo diretto dalla riflessione heideggeriana le proprie acquisizioni sul pregiudizio, sulla tradizione e sulla centralità della distanza storica:

La teoria del comprendere culminava in un atto divinatorio – una trasposizione totale nell'autore – per cui si dissolveva ogni elemento estraneo e inatteso. Heidegger per contro riconosce che la comprensione del testo è costantemente definita dal momento anticipante della precomprensione. Ciò che Heidegger descrive in questo modo altro non è che la necessità di concretizzare la coscienza storica¹⁰⁹.

Nella prefazione alla seconda edizione (1965) di *Wahrheit und Methode*, Gadamer appare invece pienamente consapevole della distanza. Se infatti afferma di essere partito dalla definizione di ermeneutica utilizzata dal giovane Heidegger¹¹⁰, si mostra tuttavia consapevole della distanza rispetto allo sviluppo del concetto di tradizione: «Non voglio tuttavia negare che, da parte mia, nell'universale contesto dei momenti del comprendere, ho messo in primo piano l'aspetto dell'appropriazione del passato e della tradizione»¹¹¹. Gadamer procede poi, consapevole della differenza dal pensiero di Heidegger: «Anche Heidegger, come vari miei

¹⁰⁸ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 270 / VM 551.

¹⁰⁹ H.G. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*, in GW, II, 61 / VM2 61.

¹¹⁰ H.G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage, Wahrheit und Methode*, in GW, II, 440 / VM2 1003.

¹¹¹ *Ivi*, GW, II, 447 / VM2 1011.

critici, potrebbe trovare che qui il mio discorso manca di radicalità nello sviluppo delle conseguenze»¹¹².

Procedendo nell'argomentazione, Gadamer sottolinea che «chi si mette a interpretare un testo, attua sempre un progetto»¹¹³; contro un'idea appropriativa dell'interpretazione dei testi in funzione dell'interprete, il rapporto con il testo in quanto alterità avviene dal punto di vista di un *urto*, riprendendo qui la formulazione heideggeriana rispetto all'opera d'arte (si noti, non come lo *Stoß* di Heidegger¹¹⁴, ma come *Anstoß*):

Bisogna dire che in generale quello che ci costringe a riflettere, e richiamare la nostra attenzione sulla possibilità di un uso diverso del linguaggio che ci è familiare, è l'esperienza di un «urto» che si verifica di fronte a un testo sia che il testo non esibisca alcun senso, sia che il suo senso contrasti irriducibilmente con le nostre aspettative¹¹⁵.

Se Heidegger mostra che il comprendere è alla base dell'essere e che ogni comprendere è autocomprensione, Gadamer sviluppa le conseguenze che ne derivano: il rapporto con l'*altro* e il contesto in cui si trova situato. Dalla pre-comprensione al pre-giudizio: da ciò deriva la necessaria rivalutazione della tradizione intesa come la voce dell'altro. In proposito, in una tarda intervista rilasciata a Grondin¹¹⁶, Gadamer, facendo i conti con l'eredità di Heidegger, mostra in maniera diretta la derivazione dal tema (già husserliano) del recupero del concetto della «cosa stessa», intesa però come la *questione* che emerge una volta eliminati i ricoprimenti¹¹⁷. In questa osservazione di Gadamer si condensa il suo rapporto con la fenomenologia e con il pensiero di Heidegger:

¹¹² *Ivi*, GW II, 447 / VM2 1011. In generale è evidente che l'autonomia del pensiero gadameriano, esplicitata nella fondazione dell'ermeneutica filosofica, determina il distacco da Heidegger, per il quale tra l'altro l'ermeneutica viene considerata dopo la *Kehre* come figlia della metafisica del soggetto. Cfr. Lettera di Martin Heidegger a Otto Pöggeler del 5/1/1973, in cui Heidegger scrive: «La “filosofia ermeneutica” è la cosa di Gadamer [O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, München-Freiburg i. Br. 1983. Trad. it. A. De Ceri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, L'officina tipografica, Roma 1994, p. 395]».

¹¹³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 271 / VM 553.

¹¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in HGA IV, 64 / 53.

¹¹⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 272 / VM 555.

¹¹⁶ L'intervista è avvenuta tra il 3 e il 24 marzo 1996, poi raccolta in *Gadamer Lesenbuch*, hrsg. von J. Grondin, Mohr Siebeck, Tübingen 1997 e tradotta in CCV, 162-198.

¹¹⁷ «Bisogna chiarirsi su quel che significa autenticamente “la cosa”. La cosa, *Die Sache*, è sempre la questione controversa, la cosa contesa, *die Streitsache* [H.G. Gadamer, J. Grondin, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werke und dessen Wirkungsgeschichte*, p. 174]».

Così quando Heidegger parla della cosa stessa e del fenomeno che mostra se stesso, egli intende con ciò la distruzione di ciò che è coprente, il che implica l'intera costruzione temporale e storica. La messa allo scoperto dei pregiudizi, che deve condurre al riconoscimento del fatto che l'essere mostra se stesso, è una conseguenza dell'analisi della temporalità condotta in *Essere e tempo*. Dei pregiudizi, sulla base dei quali si giudica, non si è per nulla consapevoli. Per questo, la cosa [*Sache*] è sempre una questione controversa [*Streitsache*]¹¹⁸.

Da questo punto di vista chi si avvicina al testo non può pensare di farlo andando oltre i propri pregiudizi, ma solo tenendo conto di essi: bisogna essere consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e possa far valere il suo contenuto veritativo. Il tema del pregiudizio, tuttavia, è stato spesso frainteso; in realtà esso non deve essere considerato come una base infondata. Infatti Gadamer riconosce che vi sono sia pregiudizi buoni sia cattivi, ma che non è possibile in partenza distinguerli, il che implicherebbe una conoscenza assoluta di questi. Se inoltre in Heidegger il tema della precomprensione si esauriva nell'orizzonte del *Dasein*, qui esso viene ampliato alla dimensione del passato e dell'incontro con l'altro della tradizione:

Proprio questo è il punto da cui deve muovere criticamente il tentativo di costruire un'ermeneutica storica. Il superamento di tutti i pregiudizi, che è una specie di precetto generale dell'illuminismo, apparirà esso stesso come un pregiudizio, dalla cui revisione dipende la possibilità di un'adeguata conoscenza della finitezza che costituisce non solo la nostra essenza di uomini, ma anche la nostra coscienza storica¹¹⁹.

Il vero obiettivo gadameriano, occorre ripeterlo, è quello di mettere in discussione lo storicismo impostosi a partire dal diciottesimo secolo, rispetto al quale le scienze dello spirito, muovendo in modo subordinato (in ultima istanza) alle scienze della natura, hanno finito per seguire un criterio fallimentare, ponendosi dal punto di vista della ragione che vorrebbe superare la storia. La vera posta in gioco, aperta dalla riflessione di Heidegger, consiste, per Gadamer, nel portare il comprendere al rango di attività universale rispetto al quale le scienze della natura manifestano il loro aspetto secondario. In modo emblematico così si esprime Gadamer:

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 174-175.

¹¹⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 280 / VM 571.

Non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia. Molto prima di arrivare ad una autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario¹²⁰.

Si tenga presente inoltre che il recupero della tradizione non deve essere intesa come *Tradition*, in senso monolitico, ma come *Überlieferung*, ovvero trasmissione nella storia. Una delle accuse principali rivolte a Gadamer è stata infatti quella di conservatorismo, accusa rispetto alla quale egli ha preso distacco più volte¹²¹. Si pensi in particolare a quanto emerge nel post-scritto alla terza edizione di *Wahrheit und Methode* del 1972: «In verità la tradizione, che non è la difesa delle consuetudini pervenuteci, ma la progressiva trasformazione della vita etico-sociale, riposa sempre sulla presa di coscienza che assume il compito in piena libertà»¹²².

Gadamer inoltre ha molto insistito sul fatto che non è possibile leggere la tradizione in opposizione alla ragione, avendo ogni tradizione in quanto tale ricevuto un assenso dalla ragione: «*La comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano*»¹²³. Così, la *distanza temporale*, lungi dal costituire un ostacolo da superare come per l'ermeneutica romantica – la quale mirava a comprendere un testo ricostruendo il contesto dell'autore –, indica invece un fenomeno fondante la possibilità stessa del comprendere¹²⁴; da ciò deriva la fondamentale affermazione gadameriana: «è sufficiente dire che, quando in generale si comprende, si comprende diversamente [*man anders versteht*]»¹²⁵.

¹²⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 281 / VM 573.

¹²¹ Si veda in proposito l'obiezione mossa da J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in *Hermeneutik und Dialektik I*, cit., Trad. it. di G. Ripanti, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1992², pp. 131-167.

¹²² H.G. Gadamer, *Nachwort zur 3. Auflage, Wahrheit und Methode*, in GW II p. 470 / VM2 1033. Prosegue poi: «É la cecità nei confronti di questo aspetto della finitezza umana che porta alla astratta parola d'ordine dell'Illuminismo e alla denigrazione di ogni forma di autorità – ed è un grave fraintendimento qualora dalla constatazione di questo stato di cose debba seguire una presa di posizione politica che porti alla difesa dell'ordine esistente [*Ivi*, GW II, 470 / VM2 1033.]».

¹²³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 295 / VM 601. Corsivi di Gadamer.

¹²⁴ «La distanza temporale, perciò, non è qualcosa che debba essere superata. Questo semmai era l'ingenuo presupposto dello storicismo, per il quale ci si doveva trasporre nello spirito dell'epoca, pensare secondo i suoi concetti e secondo la sua mentalità e non secondo la propria, perché solo così si sarebbe potuta raggiungere l'obiettività storica. In realtà, invece, si tratta di riconoscere nella distanza temporale una positiva e produttiva possibilità del comprendere. [...] Non è esagerato parlare di un'autentica produttività dell'accadere [*ivi*, GW I, 302 / VM 615]».

¹²⁵ *Ivi*, GW I, 302 / VM 615.

Gadamer ritiene dunque di porsi in continuità con Heidegger sia per l'importanza esistenziale attribuita al comprendere sia per l'interpretazione temporale offerta del modo di essere dell'esserci, richiamandosi a *Sein und Zeit*. Egli afferma, andando in realtà oltre Heidegger: «Un pensiero autenticamente storico dev'essere consapevole anche della propria storicità. [...] Un'ermeneutica adeguata dovrebbe mettere in luce la realtà della storia anche nello stesso comprendere»¹²⁶. Così lo stesso concetto, estremamente frainteso, di «coscienza della determinazione storica» si costituisce nell'alveo della filosofia di Heidegger, eppure in distanza da questi¹²⁷, come lo stesso Gadamer ha sottolineato in un saggio dal titolo *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985):

La mia ermeneutica filosofica cerca appunto di mantenere la direzione del questionare del tardo Heidegger, e di renderla accessibile in una nuova maniera. Io sapevo che per raggiungere tale scopo dovevo accettare di restare attaccato al concetto di coscienza, contro la cui funzione fondante si era rivolta la critica di Heidegger. E tuttavia cercai di limitare questo stesso concetto. Heidegger ha senza dubbio visto in ciò una ricaduta in una dimensione da lui superata, anche se non gli sfuggì che la mia intenzione andava proprio nella direzione del suo pensare¹²⁸.

Il rapporto di Heidegger con la tradizione era sottoposto alla parola chiave della *Destruktion*, sulla quale Gadamer è tornato a più riprese, specificando il vero intento heideggeriano: «Nell'uso linguistico degli anni Venti non significa ciò che di essa hanno in mente i nostri traduttori inglesi e francesi, ossia che ciò sia distruttivo, che dimostri devastazione e nichilismo»¹²⁹; al contrario Heidegger parla di «demolizione per la messa allo scoperto [*Abbau zur Freilegung*]». Si tratta cioè di quel processo di ricoprimento che avviene in ogni momento autoesplicitante dell'uomo, ovvero il comprendere nel suo ambiente e nel suo linguaggio: «In tal senso c'è ricoprimento sempre e ovunque e c'è anche sempre distruzione di ricoprimenti»¹³⁰.

¹²⁶ Ivi, GW I, 305 / VM 621. Si noti che nella nota inserita successivamente lo stesso Gadamer successivamente si è mostrato consapevole del rischio che la comprensione poteva portare a rendere l'altro come «appropriato».

¹²⁷ Gadamer ha ripreso la critica mossagli da Heidegger in *Hermeneutik auf der Spur*: «Del mio uso della parola “coscienza” Heidegger si è di certo particolarmente scandalizzato. In verità “coscienza della determinazione estetica” è soltanto un'espressione d'emergenza che vuole mettere l'accento sulla temporalità dell'essere [H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW 155 / ERM 303]».

¹²⁸ H.G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik*, in GW II, 10-11 / ERM 502. Analogamente egli mostra il rischio di fraintendimento del concetto di «coscienza» e la critica rivoltagli da Heidegger nel carteggio con Strauss: cfr. H. G. Gadamer, *Correspondence concerning Wahrheit und Methode (with Leo Strauss)*, in «The Independent Journal of Philosophy», 2 (1978) p. 5-12;

¹²⁹ H.G. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in GW X, 65 / ERM 127.

¹³⁰ Ivi, GW X, 65 / ERM 127.

Ricollegandosi a questa definizione del termine *Destruktion*, Gadamer compie un ulteriore passo oltre Heidegger¹³¹; ovvero, a partire dall'enfasi posta sulla quotidianità della situazione e della sua ineliminabilità, egli pone la centralità del concetto di *linguaggio*. Su questo tema si verifica il distacco maggiore di Gadamer da Heidegger, fatto che non è tuttavia esplicito nella terza parte di *Wahrheit und Methode*, dal titolo *Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*, dedicata interamente al linguaggio, dove il nome di Heidegger non compare – su questa parte Gadamer tornerà a più riprese sviluppando in numerosi saggi successivi il tema del linguaggio.

1.1.2 Dalla *Geschichtlichkeit* alla *Sprachlichkeit*

In continuità con il tema della tradizione, Gadamer termina la densissima argomentazione che conclude la seconda parte dell'opera facendo riferimento al *dialogo* come unico luogo in cui avviene il fenomeno ermeneutico, espresso nella suggestiva immagine di «fusione degli orizzonti»¹³². Egli arriva a mostrare che in ultima istanza il dialogo stesso può avvenire solo nell'orizzonte del linguaggio: «La direttiva dell'ulteriore sviluppo della ricerca è che la fusione di orizzonti che accade nella comprensione è l'opera specifica del linguaggio»¹³³. In particolare Gadamer introduce qui il concetto fondamentale di «linguisticità [*Sprachlichkeit*]» da distinguere da quello di «linguaggio [*Sprache*]», esprimendo così l'intento che muove la terza parte:

¹³¹ In *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik*, Gadamer sottolinea le critiche di coloro che hanno visto in Heidegger una ricaduta nella metafisica per l'utilizzo di concetti della tradizione, nominando Derrida e facendo riferimento a *Ousia et grammé* in MRG 49- 50 / 77. Afferma infatti: «Questo argomento è stato similmente portato da Derrida contro Heidegger. A Heidegger non sarebbe riuscito il superamento della metafisica, che sarebbe stato in realtà compiuto da Nietzsche. L'ultima ricezione di Nietzsche in Francia sfocia conseguentemente, per via di una tale argomentazione, nel dissolvimento di ogni questione sull'essere e sul senso in generale [*ivi*, GW II, 11 / VM2 503]».

¹³² «La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro [H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 311 / VM 633 (corsivi di Gadamer)]». Esso si collega infatti al ripensamento del ruolo della distanza storica rispetto allo storicismo e all'introduzione del concetto di *Wirkungsgeschichte* e a quello ad esso relativo di *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*. Su questo tema fondamentale torneremo nel capitolo successivo, in relazione alla filosofia di Hegel.

¹³³ *Ivi*, GW I, 383 / VM 777.

Mentre prima abbiamo messo in evidenza, nell'essenza del dialogo, il significato costitutivo della domanda per il fenomeno ermeneutico, si tratta ora di mettere in luce come momento ermeneutico la linguisticità del dialogo, che sta a sua volta alla base del domandare¹³⁴.

La distanza dalla concezione heideggeriana del linguaggio della metafisica¹³⁵ emerge già in questi riferimenti, nei quali Gadamer pone l'accento sul concetto di «linguaggio comune» che rende possibile il dialogo¹³⁶. Nella terza parte dell'opera dovrebbe infatti verificarsi un innalzamento *ontologico* del linguaggio – Gadamer nel titolo di questa terza parte parla di *Wendung*, piuttosto che della heideggeriana *Kehre* –, innalzamento che avviene progressivamente. Gadamer mostra infatti che innanzitutto il linguaggio costituisce il *medium* all'interno del quale fattivamente il dialogo può avvenire: «l'oggetto privilegiato dell'interpretazione è di natura linguistica»¹³⁷. Inoltre, la linguisticità costituisce anche *l'atto ermeneutico* stesso: «non solo l'oggetto privilegiato del comprendere, cioè la tradizione è di natura linguistica; il comprendere stesso ha un rapporto fondamentale con la linguisticità»¹³⁸.

Fatte queste considerazioni, Gadamer procede nel secondo paragrafo a una storia del concetto di linguaggio; in questa parte si mostra fortemente, anche se in modo non dichiarato, l'influenza della filosofia di Heidegger. Gadamer sostiene infatti che nel pensiero greco vi fosse un'originaria comunanza tra la cosa e il nome, che invece proprio il pensiero filosofico ha sradicato, mostrando come la *cosa* sia più del suo *nome*. In questo contesto – in modo molto diverso rispetto alla lettura di Platone come ispiratore dell'ermeneutica che attraversa l'intero pensiero gadameriano¹³⁹ – Platone viene considerato il momento iniziale di una *perdita* o *nascondimento* del ruolo del linguaggio. Facendo riferimento al *Cratilo*, Gadamer mostra come in Platone emerga per la prima volta il tentativo di mostrare il primato delle *vere essenze*, ovvero le idee, per distinguerle dal virtuosismo linguistico dei sofisti:

¹³⁴ *Ivi*, GW I, 384 / VM 779.

¹³⁵ Così Gadamer definisce il concetto di linguaggio della metafisica impiegato da Heidegger: «A questo punto è necessario riflettere ancora, se si vuole dare un'espressione al “linguaggio della metafisica”. Con ciò non si vuole certo intendere che la lingua in cui è stata sviluppata per la prima volta la metafisica è la lingua filosofica dei greci. Si vuole dire, piuttosto, che nelle lingue vive delle odierne comunità linguistiche sono presenti impronte concettuali che derivano da un tale linguaggio originario della metafisica [H.G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in GW II, 365 / ERM 326]».

¹³⁶ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 384 / VM 779.

¹³⁷ *Ivi*, GW I, 393 / VM 795.

¹³⁸ *Ivi*, GW I, 399 / VM 807.

¹³⁹ Per questo tema si veda *infra*, cap. 2.1.

Si deve dire dunque che, in conclusione, la scoperta platonica delle idee nasconde l'essenza vera del linguaggio [*das eigene Wesen der Sprache (...) verdeckt*] ancor più fundamentalmente di quanto non avessero fatto i sofisti, che avevano sviluppato la loro specifica arte (*technē*) proprio come uso e abuso del linguaggio¹⁴⁰.

Si noti inoltre che, proseguendo in questo percorso di storia del linguaggio, Gadamer impiega qui l'espressione «oblio del linguaggio [*Sprachvergessenheit*]» facendo riferimento alla tradizione inaugurata da Sant'Agostino: «C'è però un'idea che non è greca e che rende meglio l'essenza del linguaggio, per cui l'oblio di tale essenza che si verifica nel pensiero occidentale non è da considerarsi assoluto. È l'idea cristiana della *incarnazione*»¹⁴¹. Secondo Gadamer, infatti, contro la tradizione platonica che condurrebbe a ritenere il linguaggio come un segno – emblema di questa tradizione sarebbe infatti il tentativo leibniziano di una *characteristica universalis* – si colloca invece la tradizione cristiana in cui il *verbum* si fa carne: così la parola umana, nella propria finitezza, viene dotata di valore in quanto specchio della parola divina¹⁴². In questo contesto viene introdotto il concetto, su cui torneremo, di *Mitte der Sprache* (e non semplicemente di *Medium*) come ciò in cui «ci si trova situati»¹⁴³:

*Attraverso la penetrazione dell'idea greca di logica nella teologia cristiana nasce invece qualcosa di nuovo, e cioè la «medietà» del linguaggio, nella quale la mediazione operata dall'incarnazione si rivela nella sua piena verità*¹⁴⁴.

Nel paragrafo successivo Gadamer si richiama a Wilhelm von Humboldt per mettere in luce la centralità del linguaggio per l'ermeneutica: «il suo vero significato per l'ermeneutica è [...] il riconoscimento della lingua come visione del mondo [*der Sprachansicht als Weltansicht*]»¹⁴⁵; così Gadamer mostra l'originario rapporto tra linguaggio e mondo: «non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo»¹⁴⁶. L'ermeneutica assurge alla propria vocazione

¹⁴⁰ *Ivi*, GW I, 412 / VM 833.

¹⁴¹ *Ivi*, GW I, 422 / VM 853.

¹⁴² Degno di nota è il fatto che in questa storia del linguaggio Heidegger faccia un rapido riferimento a Cusano, senza però soffermarsi sul periodo umanistico-rinascimentale che invece aveva un peso importante nella prima parte di *Wahrheit und Methode*. Si può ipotizzare che proprio l'influenza dell'impostazione heideggeriana comporti di tralasciare l'umanesimo, ampiamente criticato da Heidegger, si pensi in particolare al già citato *Brief über den «Humanismus»* (1947).

¹⁴³ Nel prossimo capitolo metteremo in luce come tale concetto venga elaborato da Gadamer in relazione alla filosofia di Hegel.

¹⁴⁴ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 432 / VM 873. Corsivi di Gadamer.

¹⁴⁵ *Ivi*, GW I, 446 / VM 901.

¹⁴⁶ *Ivi*, GW I, 447 / VM 903.

ontologica, in quanto il linguaggio si caratterizza come la struttura universale alla base di ogni esperienza del comprendere¹⁴⁷.

Come accennato poco sopra, in questa parte Gadamer non fa alcun riferimento alla concezione heideggeriana del linguaggio – si noti comunque che la raccolta heideggeriana *Unterwegs zur Sprache* è del 1959, quando *Wahrheit und Methode* era già in stampa. Gadamer stesso ricorda in altri testi che il linguaggio aveva costituito la vera novità del pensiero di Heidegger: «Ora, che cos'era autenticamente sovversivo in questi primi testi di Heidegger che adesso conosciamo? Per me allora, non lo posso dire abbastanza energicamente, era tutto nuovo, ma soprattutto il linguaggio»¹⁴⁸. Tuttavia Gadamer matura successivamente la consapevolezza che proprio la differente concezione del linguaggio costituisca la distanza fondamentale dal pensiero heideggeriano. Ciò emerge già nel testo del 1968 dal titolo *Die Sprache der Metaphysik*, fino all'esplicitazione nel saggio dal titolo *Heidegger und die Sprache* del 1990¹⁴⁹, inserito nella *Festschrift* in onore di Löwith. Si noti inoltre che nei saggi in cui Gadamer mostra la distanza dal concetto di linguaggio, egli pone anche la contrapposizione con la filosofia di Derrida¹⁵⁰. Il rapporto di Heidegger con la tradizione risulta strettamente legato al ripensamento

¹⁴⁷ *Ivi*, GW I, 965 / VM 965. Di qui la tanto discussa proposizione, «l'essere che può venir compreso è linguaggio [*Ivi*, GW I, 478 / VM 965]». Altrove egli è ritornato su tale tema cercando di chiarirlo, come ad esempio in *Text und Interpretation*: «Quando scrissi la frase “l'essere che può essere compreso è linguaggio”, intendevo anche dire che ciò che è non può mai venire compreso del tutto, perché tutto ciò che un linguaggio reca con sé trascende sempre il contenuto dell'espressione. Ciò che assume una veste linguistica resta ciò che deve venire compreso – esso tuttavia viene accolto come un qualcosa – come qualcosa di vero. È questa la dimensione ermeneutica in cui l'essere si “manifesta”. L'ermeneutica della fatticità costituisce una trasformazione del senso dell'ermeneutica [H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 334-335 / VM2 295-296.]. Senza entrare qui in tale questione, rispetto alla quale Gadamer si è più volte espresso chiarendo il senso della sua affermazione, rimandiamo alla raccolta *«L'essere, che può essere compreso, è linguaggio»*. Omaggio a Hans-Georg Gadamer, a cura di D. Di Cesare, Il melangolo, Genova 2001.

¹⁴⁸ H.G. Gadamer, *Heidegger und die Griechen*, in GW X, 33 / ERM 63.

¹⁴⁹ Inoltre in *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* afferma: «Il confronto nel quale, a tal riguardo, sono rimasto impigliato a proposito di Heidegger riposa sulla concezione del linguaggio della metafisica, nel quale si cadrebbe sempre di nuovo. Ritengo questo modo di parlare sgradevole e indifferenziato. Non c'è nessun linguaggio della metafisica. C'è sempre soltanto la propria lingua, nella quale è ancora viva, con trasmutazioni e sovrapposizioni, la formazione dei concetti della tradizione metafisica [H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in HGA X, 123 / 257]».

¹⁵⁰ Su questo punto fondamentale torneremo nel corso del capitolo.

del linguaggio¹⁵¹: le stratificazioni successive al linguaggio dei greci avrebbero condotto all'occultamento dell'essere. Al contrario, secondo Gadamer, solo il linguaggio costituisce l'orizzonte del pensiero:

È solo il linguaggio della metafisica che produce questo continuo diventare-linguaggio del nostro essere-nel-mondo? Certamente è il linguaggio della metafisica, e più ancora dietro ad esso il linguaggio della grande famiglia indoeuropea, che ha formulato questo pensiero. Ma è giusto chiamare linguaggio del pensiero metafisico un linguaggio o una famiglia linguistica solo perché in esso la metafisica è stata pensata, o magari, per usare un'espressione ancora più forte, anticipata?¹⁵²

Quella che in questo testo appariva come una domanda, emerge in modo più esplicito nel saggio prima citato del 1990, dove Gadamer ripercorre la novità fondamentale apportata dal linguaggio di Heidegger, mostrando come questi abbia consentito di riportare le parole alla loro origine greca, eliminandone le stratificazioni che avevano irretito il linguaggio con la metafisica moderna¹⁵³. Tuttavia Gadamer sottolinea qui come, nonostante in *Sein und Zeit* fosse già presente la problematica del linguaggio, «quando egli tratta del significato del linguaggio e del discorso tutto ciò è in fondo l'esplicazione di un monologo, anche quando ne è cosciente e sottolinea che il discorso è diretto a qualcuno»¹⁵⁴. Al contrario Gadamer mira a riproporre la centralità del dialogo: «Il fatto che soltanto il colloquio sia linguaggio ed emani la sua lucentezza rimane ai margini»¹⁵⁵.

Lo stesso Heidegger aveva scoperto successivamente il limite del linguaggio impiegato in *Sein und Zeit*, cosa che lo spinse a parlare «del superamento della metafisica o del linguaggio della metafisica, e del passaggio nel quale ci troveremmo. Il linguaggio della metafisica era per lui qualcosa in cui ricadiamo sempre»¹⁵⁶. Secondo Gadamer, così come non è possibile superare la metafisica, tanto più non è possibile superare il linguaggio della metafisica, dal momento che

¹⁵¹ In particolare Gadamer fa riferimento all'ambivalenza di Heidegger verso Platone e Hegel, rappresentanti emblematici della tradizione metafisica. Riprenderemo questo aspetto in *infra* 2.1 e 2.2.

¹⁵² H.G. Gadamer, *Die Sprache der Metaphysik*, in GW III, 236 / SH 69-70.

¹⁵³ Rispetto al primo incontro con Heidegger nel 1923, Gadamer ricorda: «Così tutto ciò che, in quanto fuga nei lögöi, è derivato da Platone e dal suo Socrate viene quindi preso sul serio. Vale a dire il linguaggio e ciò che il linguaggio dice. D'un colpo la logica della tradizione, che stava ancora alla base dell'idealismo tedesco, si tramuta nella vitalità effettiva del mondo della vita [*in die Lebendigkeit lebensweltlicher Wirklichkeit*]. Quest'ultima si fa incontro in quanto linguaggio [H.G. Gadamer, *Heidegger und die Sprache*, in GW X, 21 / ERM 39]».

¹⁵⁴ *Ivi*, GW X, 26-27 / ERM 49-51.

¹⁵⁵ *Ivi*, GW X, 27 / ERM 51.

¹⁵⁶ H.G. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in GW X, 69 / ERM 135.

il linguaggio costituisce l'orizzonte in cui sempre ci troviamo situati. Così egli commenta il tentativo heideggeriano:

Che cos'è il linguaggio della metafisica? Che cosa significa qui "linguaggio"? Spesso non ho potuto seguire le forzature linguistiche di Heidegger, come le sue interpretazioni forzate, e mi sono sforzato di sviluppare ugualmente l'impulso ermeneutico che avevo ricevuto da Heidegger¹⁵⁷.

Contro la concezione heideggeriana di «oblio dell'essere», Gadamer afferma un rapporto dialogico con la tradizione:

Non ho tentato di passare in rassegna le tappe del pensiero dell'Occidente come un cammino regolato, ma ho radunato ogni sforzo ermeneutico per giungere a un colloquio con Platone e Plotino, Agostino o Tommaso o chi per loro, per prendere parte alla nostra aspirazione rivolta a trovare il linguaggio giusto per quanto cercato.¹⁵⁸

Ogni linguaggio adoperato, anche quello della filosofia, «tenta piuttosto una fluidificazione di ciò che è linguisticamente offerto»¹⁵⁹. Prendendo distacco dalla lettura heideggeriana, Gadamer pone qui in modo esplicito la propria considerazione:

Una tale trasformazione non deve avvenire necessariamente attraverso un metodo, nello stile della dialettica hegeliana, o della potenza e violenza linguistica di Heidegger. I concetti che io adopero nel mio contesto sono nuovamente definiti tramite il loro uso. Non sono neanche tanto i concetti della metafisica aristotelica classica, come essi ci sono stati nuovamente esplicitati dalla ontoteologia di Heidegger. Essi appartengono piuttosto alla tradizione platonica. Espressioni come *mīmēsis*, *methéxis*, *partecipazione*, *anàmñēsis*, *emanatio*, delle quali io spesso, con un leggero mutamento, faccio uso, come ad esempio nel caso di *Repraesentation*, sono coniazioni concettuali platoniche¹⁶⁰.

Così Gadamer prende distacco dal tentativo heideggeriano di ascoltare la parola poetica di Hölderlin: «Non l'ho seguito nel suo sforzo incessante, e soggetto sempre di nuovo a fallimento, di aggirare il linguaggio della metafisica tradizionale, la sua concettualità e il suo discorso sulla conoscenza dell'essenziare, e di rendere utilizzabile per il pensiero la forza evocativa della parola dettatoria di Hölderlin. Ciò non mi pare necessario – e alla fine nemmeno possibile»¹⁶¹.

¹⁵⁷ *Ivi*, GW X, 69 / ERM 135.

¹⁵⁸ *Ivi*, GW X, 69 / ERM 135.

¹⁵⁹ H.G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik*, in GW II, 11-12 / ERM 503.

¹⁶⁰ *Ivi*, GW II, 12. / VM2, 53.

¹⁶¹ H.G. Gadamer, *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, in GW X, 105-106 / ERM 203- 205.

A più riprese Gadamer ritorna in numerosi saggi sulla distanza rispetto a Heidegger nella concezione del linguaggio¹⁶²: contro l'aspirazione a un superamento della metafisica, Gadamer mette in luce il fatto che il linguaggio è ciò che può essere pensato nell'orizzonte del colloquio. Rifacendosi qui esplicitamente a Heidegger, in relazione alla sua affermazione che «il linguaggio parla [*die Sprache spricht*]»¹⁶³, così Gadamer si riallaccia a quella concezione facendola dialogare con Socrate:

Anche un dialogo come quello che Platone fa condurre a Socrate, nel quale l'interlocutore nel colloquio sembra soltanto colui che è condotto, rimane nondimeno un colloquio [*Gespräch*]. [...] Il gioco aperto di domanda e risposta non si gioca tra interlocutori che sanno, ma che interrogano. [...] La vera arte di condurre un colloquio è tale che in esso sono entrambi gli interlocutori a venire condotti. È questo allora un vero colloquio che conduce poi a qualche cosa¹⁶⁴.

Ancora, nel saggio *Mit der Sprache denken* emerge la messa in discussione del concetto di linguaggio della metafisica in relazione a Heidegger. In particolare, proponendo il concetto di «linguisticità [*Sprachlichkeit*]» Gadamer sottolinea come con ciò non si intenda una lingua concreta che ha dato origine alle altre:

Mi riferisco alla linguisticità, per mezzo della quale, e a partire dalla quale soltanto, hanno potuto formarsi le lingue, e dalle quali si è andata costituendo la diversità delle lingue che non sono solo quelle della nostra sfera culturale¹⁶⁵.

Gadamer prosegue poi mostrando l'imprescindibile legame dell'ermeneutica con il linguaggio, dal momento che «non si può tralasciare di dire che l'indissolubile nesso problematico di pensiero e linguaggio costringe l'ermeneutica a divenire filosofia»¹⁶⁶. L'universalità dell'ermeneutica si lega all'universalità del linguaggio pensato come linguisticità, la quale ha la sua radice nella filosofia greca¹⁶⁷. In particolare qui Gadamer sottolinea il primato che Aristotele avrebbe dovuto attribuire, più che alla vista, all'udito:

¹⁶² Ciò emerge in modo evidente dalla raccolta in traduzione italiana *Linguaggio* in cui sono presenti i testi che dal 1968 al 1998 testimoniano la continua elaborazione da parte di Gadamer di questo tema. Si veda D. Di Cesare, *Introduzione a Gadamer, Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. V-XXI.

¹⁶³ H.G. Gadamer, *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, in GW X, 107 / ERM 207.

¹⁶⁴ *Ivi*, GW X, 107 / ERM 207.

¹⁶⁵ H.G. Gadamer, *Mit der Sprache denken*, in GW X, 352 / ERM 92.

¹⁶⁶ *Ivi*, GW X, 352 / ERM 92.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, GW X, 352 / ERM 92.

Non si fa qui che ripetere quel che Aristotele ha già sostenuto rilevando l'universalità della vista e la ricchezza delle differenze che questa è in grado di cogliere. Ma dall'altra parte Aristotele doveva anche ammettere il primato dell'udito che non conosce limitazioni nella misura in cui di quel che può essere ascoltato fa altresì parte il linguaggio, che, in quanto *lògos*, abbraccia tutto¹⁶⁸.

Analogamente, in un importante saggio del 1992, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, così si esprime Gadamer:

Non è esatto quello che Heidegger dice a proposito del linguaggio della metafisica, nel quale il pensiero finirebbe ogni volta per scadere. Heidegger vuole dire sicuramente che gli manca il linguaggio per dire quello che vorrebbe. Ma si deve considerare che in questo modo di dire che ricorre anche nella vita quotidiana – «mi mancano le parole» oppure «sono senza parole» – significa propriamente che ci si è imbattuti in qualcosa di sorprendente e inatteso per cui mancano le espressioni giuste, le espressioni per dire cioè quel che si vuole dire¹⁶⁹.

In conclusione, si può così sintetizzare con le parole di Gadamer che il momento costitutivo dell'ermeneutica, in opposizione al tema della fondazione ultima, abbia la sua base nel recupero della finitezza del linguaggio: «Se contro l'idea della fondazione ultima si dovesse indicare un comun denominatore positivo, si dovrebbe pensare piuttosto al concetto di “gioco linguistico” [*Sprachspiel*]»¹⁷⁰.

1.2 Derrida sulla via di Heidegger: dalla *Destruction* alla *Déconstruction*

A differenza di Gadamer, allievo diretto di Heidegger, il rapporto di Derrida con la filosofia heideggeriana risulta, per ovvi aspetti, più difficile da delineare. Occorre tenere infatti presente che Derrida si confronta con la filosofia di Heidegger attraverso la ricezione di questi in ambito francese, laddove questa si configurava mediante uno stretto rapporto tra Husserl e Heidegger,

¹⁶⁸ *Ivi*, GW X, 352 / ERM 92. Gadamer afferma subito dopo: «Qui sta il motivo per cui il progetto di una ermeneutica filosofica deve sempre ritornare alla filosofia greca». A questo tema ci dedicheremo ampiamente nel capitolo successivo.

¹⁶⁹ H.G. Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1993), in GW VIII, 427 / L 181.

¹⁷⁰ *Ivi*, GW VIII, 436 / L 191. Egli indica in questo concetto di gioco Kant, Schiller e Nietzsche come propri precursori. Successivamente Gadamer ha poi riconosciuto in Wittgenstein il comune interesse per il rapporto tra gioco e linguaggio.

veicolato dal pensiero di Lévinas¹⁷¹. A seconda delle differenti letture da parte della critica, l'influenza di Heidegger nel pensiero di Derrida è stata più o meno enfatizzata – un certo filone soprattutto decostruzionista tende in particolare a sottolinearne il rapporto con la linguistica, minimizzando invece l'influsso di Heidegger, soprattutto nel pensiero derridiano più maturo. In questa trattazione ci poniamo invece in continuità con quel filone di studi che pone Derrida nella scia delle questioni lasciate aperte da Heidegger¹⁷².

Il nostro obiettivo è qui quello di mettere in luce l'influenza che Heidegger ha avuto a partire dalla prima fase del pensiero di Derrida, ovvero i testi degli anni '60, ritenendo che le riflessioni successive di Derrida (in cui vengono sviluppate problematiche etico-politiche) possano essere considerate, da questo punto di vista, in continuità con quanto emerge in questo primo momento. Derrida muove infatti dall'orizzonte heideggeriano di distruzione della metafisica, per poi andare oltre Heidegger, rivolgendo a questi la medesima critica: essere rimasto nell'ambito della *presenza*. Contrapponendo alla *présence* la *différance*¹⁷³ (più originaria, ma proprio per questo più differita della «differenza ontologica»), a nostro parere, Derrida si può considerare ancora, sotto questo aspetto, all'interno del cammino aperto da Heidegger¹⁷⁴.

Ci interessa qui in particolare come Derrida abbia elaborato il ruolo della *tradizione* (la quale non ha formalmente la stessa rilevanza che in Gadamer, ma che risulta altrettanto fondamentale costituendo il «testo della metafisica»): secondo Derrida, a differenza di Heidegger, ogni tentativo di fuoriuscire dalla metafisica consisterebbe in un'operazione marcatamente metafisica. L'unica alternativa possibile è per Derrida quella di situarsi sul *margin*e della metafisica, decostruendola dall'interno; analogamente il *linguaggio* della tradizione risulta portatore dei segni della metafisica e viene dunque utilizzato per forzarlo dall'interno,

¹⁷¹ L'ormai classico testo di D. Janicaud, *Heidegger en France*, 2 voll., Albin Michel, Paris 2001 mette in luce il ruolo di Derrida nel contesto francese. Derrida rappresentava una posizione non prettamente heideggeriana, a differenza invece dei partecipanti alle conferenze di Le Thor.

¹⁷² In modo molto equilibrato Vergani sottolinea un quadruplice riferimento per la filosofia di Derrida, di cui dunque Heidegger costituisce un momento fondamentale ma non esaustivo: si aggiungono infatti Husserl, Freud e la linguistica; cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., pp. 23 sgg.

¹⁷³ Su questo concetto sono state proposte differenti traduzioni. Per garantire uniformità faremo qui riferimento all'originale francese, difficilmente traducibile in italiano.

¹⁷⁴ Si veda in proposito l'interessante analisi proposta da R. Esposito, *op.cit.* Inoltre fondamentale è il debito heideggeriano rispetto al tema del *don*o, come ricorda Vergani M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., pp. 96. Su questo tema decidiamo qui di non soffermarci dal momento che l'eredità heideggeriana di Derrida e la complementarità del suo pensiero con quello di Gadamer emergono già a partire dai primi testi derridiani, rispetto ai quali il tema del dono costituisce un naturale sviluppo.

portandolo al punto limite in cui esso lascia intravedere il *differimento* dell'origine che la filosofia ha tentato di occultare.

Al debito verso la filosofia heideggeriana Derrida si è più volte richiamato; si pensi in particolare alla fondamentale intervista con H. Rose del 1967 raccolta in *Positions*:

Nessuno dei miei tentativi sarebbe infatti stato possibile senza l'apertura [*ouverture*] delle domande heideggeriane. [...]. E tuttavia, malgrado questo debito verso il pensiero heideggeriano, o anzi proprio per esso, io tento di riconoscere nel testo heideggeriano [...] i segni che lo mostrano appartenere ancora alla metafisica o a ciò che esso chiama onto-teologia¹⁷⁵.

Come lo stesso Heidegger era stato consapevole di aver impiegato il linguaggio della metafisica, così occorre ripartire dalla *differenza* tra essere ed ente, in quanto impensato della filosofia di Heidegger. Derrida si pone qui nella direzione aperta da Heidegger:

Bisognerebbe forse, allora, con un gesto che sarebbe più nietzschiano che heideggeriano, aprirsi, percorrendo fino in fondo il pensiero della verità dell'essere, a una *différance* che non fosse ancora determinata, nella lingua dell'Occidente, come differenza fra l'essere e l'essente. Certo, un simile gesto non è possibile oggi, ma forse si potrebbe mostrare com'esso si prepari. In Heidegger, anzitutto¹⁷⁶.

Nella stessa intervista, Derrida traccia un bilancio dei propri testi apparsi fino a quel momento: *De la grammatologie* potrebbe essere considerato il testo fondamentale – attraversato nelle due parti costituenti dall'opera *L'écriture et la différence*¹⁷⁷. Inoltre, in un'architettura filosofica classica *La voix et le phénomène* verrebbe prima, dal momento che in tale testo viene messo in luce il privilegio della *voce* nella tradizione occidentale; questo testo a sua volta può considerarsi *recto* o *verso*, come l'altra faccia di un precedente saggio, *Introduction à l'Origine de la géométrie* di Husserl.

Il nostro obiettivo è ora quello di ripercorre questi testi fondamentali posti all'origine del pensiero di Derrida, mostrando in essi la presenza del pensiero di Heidegger, per arrivare poi ai due testi esplicitamente heideggeriani *La différence* e *Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*. Si tratta naturalmente di una scelta di delimitazione temporale dei testi di Derrida, legata alla convinzione che la lettura che egli fornisce di Heidegger resti sostanzialmente invariata negli scritti successivi: non possiamo qui soffermarci su tutti i numerosi testi specificamente dedicati a Heidegger, così come sugli innumerevoli rimandi heideggeriani che ogni testo derridiano porta con sé. In generale, infatti, dalla metà degli anni

¹⁷⁵ Derrida, P 18 / 48.

¹⁷⁶ Idem, P 19 / 48.

¹⁷⁷ Così come, egli precisa, viceversa *L'écriture et la différence* può essere considerato attraversato da *De la grammatologie*. Cfr. P 12 / 44.

'60 Derrida dedica numerosi saggi alla questione heideggeriana, a partire da *Fins de l'homme* (su cui anche torneremo), *De l'esprit* e il volume *La main de Heidegger*. In questi testi viene mostrato come *da un lato* Heidegger sia rimasto all'interno della metafisica, *dall'altro* come egli abbia aperto la via per un pensiero della differenza – una via ancora tutta da percorrere, sulla quale si pone la decostruzione. Si pensi in particolare a *De l'esprit*, dove Derrida mostra come nei testi heideggeriani il concetto di «spirito [*Geist*]» venga ad assumere progressivamente un ruolo centrale, intendendo una sorta di «raccolgimento [*Versammlung*]» che mostra il debito verso la filosofia platonico-scolastica¹⁷⁸. A partire da ciò risulta possibile compiere un passo oltre, fino a mostrare come lo spirito indichi in realtà un raddoppiamento dell'origine: ovvero lo spirito come il doppio, il fantasma. Nei testi che compongono *La main de Heidegger*, Derrida sottolinea invece come a partire da una doppia lettura di Heidegger sia possibile far emergere dal concetto di «differenza ontologica» una disseminazione originaria del senso, propria della «differenza sessuale» che precede il dualismo sessuale¹⁷⁹.

1.2.1 L'eredità logocentrica della tradizione

Prima di procedere a considerare i testi “classici” della fine degli anni Sessanta, vogliamo soffermarci su un corso di lezioni che Derrida ha tenuto preso l'Ens-Ulm tra il 1964 e il 1965, dal titolo *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire* (la cui traduzione italiana è apparsa recentemente). Come avvertono i curatori, questo testo consente di restituire un'immagine più ampia, e per certi aspetti differente dalle letture invalse del rapporto di Derrida con il pensiero di Heidegger. Queste lezioni testimoniano infatti un sincero interesse di Derrida verso il testo heideggeriano (in particolare *Sein und Zeit*, uscito all'epoca solo parzialmente in traduzione francese, ritradotto dunque personalmente da Derrida stesso). In questo corso emergono sia la centralità del rapporto con Heidegger, sia la presenza, in *nuce*, degli elementi fondamentali che costituiranno il pensiero derridiano.

In questo testo Derrida precisa innanzitutto la scelta del titolo: egli afferma il bisogno di considerare che in Heidegger si debba parlare di «questione dell'essere» piuttosto che di «ontologia», poiché il concetto di ontologia originaria presente in *Sein und Zeit* viene successivamente rimesso in discussione da Heidegger stesso dal momento che ogni ontologia risulta in ultima istanza metafisica. Il secondo punto messo in luce da Derrida riguarda invece il fatto che l'essere può essere spiegato solo nell'orizzonte della *storicità*. Queste riflessioni costituiscono infatti anche un momento fondamentale da parte di Derrida per ripensare il modo

¹⁷⁸ Cfr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, in DE 13 sgg. e 15 sgg. / 19 sgg. e 24 sgg.

¹⁷⁹ J. Derrida, *La main de Heidegger*, in PSY2 400-436 / 39-79.

di procedere heideggeriano della *Destruktion*. Qui egli sembra ben consapevole del significato che questa aveva per Heidegger, non come devastazione della tradizione precedente, ma come eliminazione degli strati:

Come la confutazione hegeliana, la distruzione heideggeriana non è né la critica di un errore, né l'esclusione semplicemente negativa di un passato della filosofia. È una distruzione, vale a dire una decostruzione, una de-strutturazione, vale a dire la scossa necessaria per far apparire le strutture, gli strati, il sistema delle sedimentazioni¹⁸⁰.

Interessante il fatto che Derrida inizi il corso tentando di definire l'operazione heideggeriana in confronto con quella hegeliana¹⁸¹ (l'obiettivo è distinguere la *Destruktion* da una mera confutazione, ma anche dal superamento [*Widerlegung*] della filosofia di Hegel)¹⁸². La questione posta da Derrida riguarda dunque il fatto che tale *Destruktion* non possa avvenire mettendo tra parentesi la tradizione passata, ma nemmeno utilizzando i termini della stessa tradizione. Derrida esprime così il nucleo del procedere heideggeriano:

In quale linguaggio potrà esporsi, trattarsi la questione dell'essere nel suo rapporto con la storia, al grado di radicalità assoluta che Heidegger ha scelto, ossia al fondo dell'originarietà che da una parte la distruzione avrà messo a nudo, e in primo luogo, e d'altra parte, a partire dal quale la distruzione stessa ha potuto essere intrapresa <?>¹⁸³.

La *Destruktion* si colloca dunque all'interno di questa ambivalenza rispetto alla tradizione, dal momento che essa può avvenire nella *storicità* che è caratterizzata dal linguaggio:

¹⁸⁰ J. Derrida, SQ 34 / 33.

¹⁸¹ «Malgrado la prossimità tra questo rapporto hegeliano alla storia della filosofia e il rapporto heideggeriano alla storia della filosofia, permane una differenza decisiva sulla quale vorrei fermarmi un istante, verificando per la prima volta, ma non per l'ultima, che, come indicano l'itinerario di Heidegger e la moltiplicazione crescente dei suoi riferimenti a Hegel, è nella differenza tra Hegel e Heidegger che risiede il nostro problema. La *Distruzione* della storia dell'ontologia non è una *confutazione* neppure in senso hegeliano [J. Derrida, SQ 30 / 29]».

¹⁸² Interessante il fatto che Derrida avvicina Heidegger e Hegel (nonostante riconosca una fondamentale distinzione), analogamente a quanto propone Gadamer in molti saggi successivi a *Wahrheit und Methode*. Torneremo sul rapporto con Hegel nel prossimo capitolo.

¹⁸³ J. Derrida, SQ 53 / 48.

Dove si attingono i concetti, i termini, le forme di concatenazione, necessarie dal discorso della Distruzione, al discorso distruttore? È ovvio che non sia possibile prenderli semplicemente in prestito dalla tradizione che si sta decostruendo, non li si può semplicemente riprendere, è troppo evidente. Ma non si può nemmeno, poiché la distruzione non è una demolizione o un annientamento, cancellarli o abbandonarli in qualche rimessa concettuale, come strumenti definitivamente obsoleti¹⁸⁴.

Derrida recupera così i concetti di tradizione e di linguaggio come fondamentali all'interno del testo di Heidegger, mostrando come il linguaggio stesso deve tentare di esprimere l'essere da un punto di vista differente: «La *Destruction*, essendo simile nel suo gesto a una *Wiederholung*, una ripetizione, non può né servirsi, né privarsi del logos tradizionale»¹⁸⁵. Il linguaggio per Heidegger costituisce la pre-condizione in cui ci troviamo situati; Derrida mostra di aver compreso fino in fondo la lezione heideggeriana: «Dal momento che l'essere non è un ente, appare solo nel linguaggio. È nel linguaggio. Se il linguaggio scomparisse, anche l'essere e la differenza tra l'essere e l'ente crollerebbe. Dunque il linguaggio è il *rifugio* dell'essere, il linguaggio protegge l'essere»¹⁸⁶. Aggiunge poi mostrando lo stretto legame tra linguaggio e storicità: «Questo rifugio è storico, vale a dire che non è stato già da sempre costituito (determinazione storica); è la storia stessa, vale a dire che è un rifugio costruito, che si costruisce, che si assembla: una abitazione»¹⁸⁷.

In questo testo Derrida appare inoltre più vicino a Heidegger che a Husserl (al quale aveva già tuttavia dedicato la tesi magistrale tra il 1953 e il 1954, intitolata *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*) mostrando come nella consapevolezza della storicità del *Dasein* heideggeriano si compia un importante passo avanti (anche rispetto alla teoria husserliana):

¹⁸⁴ Idem, SQ 54 / 48.

¹⁸⁵ *Ibidem*. Derrida cita qui in proposito il testo di Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* (1955): «Questo cammino in direzione di una risposta alla nostra domanda non è una rottura con la storia, non è una negazione della storia ma, al contrario, un'appropriazione e una trasfigurazione di ciò che ci è stato tramandato. Con la parola “distruzione” si è voluto intendere una tale appropriazione della storia. Il senso della parola è chiaramente definito nel paragrafo 6 di *Sein und Zeit*. Distruggere non significa annientare ma smantellare, estirpare e accantonare - per l'appunto le asserzioni meramente storiografiche sulla storia della filosofia [M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, in HGA XI, 20 / 35]».

¹⁸⁶ J. Derrida, SQ 101 / 88.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

Se si pensa che il *Dasein* heideggeriano è una nozione che ci fa discendere al di qua delle distinzioni proprie all'idealismo trascendentale (attività-passività, coscienza, soggetto, oggetto, ecc.), distinzioni cariche di presupposti metafisici, parlare di storicità del *Dasein* è già andare molto lontano, seppure a titolo preliminare¹⁸⁸.

All'interno di questa attenta lettura della filosofia di Heidegger, in particolare di *Sein und Zeit*, Derrida mostra alcuni cenni in direzione della propria filosofia e della lettura di Heidegger che caratterizzerà i testi successivi. Ovvero nell'analisi ermeneutica condotta da Heidegger, che muove dal *Dasein* per giungere alla temporalità del *Sein*, egli individua un legame con tutta la tradizione: nel ricondurre l'essere alla lettura, sminuendo invece la scrittura¹⁸⁹. Qui Derrida mostra quello che costituirà il passo oltre Heidegger: «Heidegger, in maniera molto tradizionale, direi quasi platonica, pensa che l'origine della scrittura, la modificazione della parola in scrittura sia piuttosto un decadimento, una letargia, dunque già una esautorazione, un oblio della parola viva»¹⁹⁰.

Derrida mostra in questo testo come il concetto di storicità si collochi al centro della sua riflessione sul testo di Heidegger: la tesi che sviluppa concerne il fatto che, a partire dai paragrafi 5 e 6, «il tema della storicità è innestato sul tema della temporalità»¹⁹¹. Si noti come in questo confronto serrato con *Sein und Zeit* Derrida elabori il concetto fondamentale di «innesto», facendo emergere un elemento apparentemente secondario dell'opera di Heidegger che in realtà ha un collegamento diretto con la radice. Così si esprime infatti:

¹⁸⁸ Idem, SQ 76 / 67.

¹⁸⁹ «Questa metafora della lettura che fa dell'essere un senso leggibile in un testo – come se il testo o il libro non fossero essi stessi una forma di ente ancor più determinata del *Dasein* – questa metafora della lettura, per quanto discreta sia qui la sua comparizione, non è affatto un accidente nello stile di Heidegger; non più di quanto lo sia mai stata, credo, in tutti i luoghi in cui essa ha operato. In tutti i luoghi in cui essa ha operato, vale a dire dappertutto, credo, dovunque nella totalità del discorso occidentale almeno, da Platone a Heidegger (Platone, *Fedro*) [J. Derrida, HQ 127 / 110]».

¹⁹⁰ Idem, HQ 130 / 114.

¹⁹¹ Idem, HQ 145 / 126.

Dovremo per ragioni economiche e in ragione della nostra scelta iniziale, operare un'*astrazione*; la nostra attenzione dovrà estrarre da *Sein und Zeit* questo tema della storia che ho detto fosse *innestato*. Naturalmente, l'immagine dell'innesto sarebbe molto infelice se facesse pensare ad una installazione o una importazione, all'addomesticamento di un concetto estraneo. Con innesto, qui occorre pensare ad un ramo derivato che è sorto con una relativa autonomia e che noi siamo obbligati a considerare in questo caso come distinto dal resto. Ma vedremo come l'innesto ci riconduca necessariamente alla radice¹⁹².

Secondo Derrida la questione della *Destruktion* si lega strettamente al ripensamento della storicità; egli individua da un lato l'abbandono, dopo *Sein und Zeit*, del tema della temporalità, ma, dall'altro lato, quello della storicità acquisisce un ruolo fondamentale in quanto storia dell'essere¹⁹³. Tuttavia in questo contesto Derrida individua un'ambivalenza fondamentale nel pensiero di Heidegger (benché qui egli sembri ancora circoscriverlo a *Sein und Zeit* e dunque in accordo con lo stesso Heidegger che ne aveva mostrato il limite):

Sein und Zeit, in questo senso, annuncia la fine di questa epoca ma le appartiene ancora poiché la storicità che descrive, la descrive di sicuro nell'orizzonte *stavolta esplicito* dell'essere – e questo è il progresso –, la questione dell'essere è posta in quanto tale sin dalle prime pagine di *Sein und Zeit*. Ma – ed è per questo che resta ancora nell'epoca della metafisica –, la descrizione della storicità in *Sein und Zeit* riguarda ancora la storicità di una forma di ente, l'ente come *Dasein*¹⁹⁴.

Derrida coglie dunque nella storicità il legame con il passato, concentrandosi sugli ultimi capitoli di *Sein und Zeit* (in particolare si trova il riferimento alla critica al concetto hegeliano di tempo alla quale dedicherà il fondamentale saggio *Ousia et grammé*). Da questo punto di vista emerge un interesse nuovo di Derrida verso Heidegger, differente rispetto ai temi al centro dei testi successivi. Egli appare qui partire dal medesimo contesto gadameriano, comprendendo Heidegger nel concetto di storicità e di rapporto alla tradizione, imprescindibilmente legato al linguaggio. Si noti inoltre che lo stesso concetto di *Destruktion* viene poi modificato in «sollecitazione»¹⁹⁵, o, avvicinandosi in modo impressionante al concetto poi sviluppato anche da Gadamer, di «vigilanza»¹⁹⁶:

¹⁹² Idem, HQ 146 / 127.

¹⁹³ Idem, HQ 241 sgg. / 207 sgg.

¹⁹⁴ Idem, HQ 217 / 186-187.

¹⁹⁵ «Non avevamo potuto superare questa tappa preliminare che a seguito della *sollecitazione* (che ora chiamerei *sollecitazione*, piuttosto che *distruzione*) della metafisica e dell'onto-teologia in quanto determinazione dell'essere come Presente e Presenza del Presente [Idem, HQ 263 / 225]».

¹⁹⁶ Su tale tema in Gadamer si veda D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 149 sgg.

Quindi se con una metafora si chiama vigilanza questo pensiero che distrugge la metafora essendo consapevole di quello che fa [...]. Dunque, non si tratta di sostituire una metafora all'altra, che è il movimento stesso del linguaggio e della storia, ma di pensare il movimento in quanto tale, di pensare la metafora metaforizzandola in quanto tale, di pensare l'essenza della metafora (è questo che vuole fare Heidegger)¹⁹⁷.

Nell'apertura della questione heideggeriana Derrida individua un aspetto fondamentale nel rapporto con il passato, il quale deve essere pensato diversamente da un essere-stato-presente: «Poiché la storia è radicata nel tempo, ciò che si coglierà con il nome di passato storico è qualcosa che non sarà mai stato dapprima presente, ma possibile e passato di un avvenire, giacché ciò che chiamiamo presente passato non è che la dissimulazione di questo passato dell'avvenire che gli è originario»¹⁹⁸. Questo rapporto con il passato, ovvero con la tradizione, che mette in discussione una lettura basata sul presente e dunque propria della metafisica, viene individuata da Derrida nel concetto di «ripetizione»:

È a partire dall'avvenire che lo storico deve ripetere e deve ripetere verso un passato che è stato anche apertura verso l'avvenire, che non è mai stato fatto presente e positivo. La sola apertura di questa *ripetizione*, la possibilità stessa della ripetizione, crea un elemento primordiale di generalità o di universalità. La ripetizione storica non può aprirsi che nel linguaggio ed è dunque sin dall'inizio, in un certo senso, generale¹⁹⁹.

Quanto emerso finora dal testo del corso derridiano mostra l'interesse e il legame con il pensiero di Heidegger, restituendo un'immagine di Derrida come lettore attento del testo heideggeriano e incentrato sul concetto della storicità e del linguaggio (facendo emergere un punto di contatto maggiore con l'ermeneutica); all'interno di questo percorso Derrida prenderà avvio per la propria riflessione, basata sui concetti di ripetizione, di traccia e di innesto che affiorano già a questa altezza cronologica²⁰⁰.

Iniziamo ora l'analisi dei testi più "classici" partendo dal testo *Introduction à l'origine de la géométrie*: si tratta dell'introduzione ad un'opera, collocata come appendice III al paragrafo 9

¹⁹⁷ J. Derrida, HQ 279 / 238-239.

¹⁹⁸ Idem, HQ 310 / 264.

¹⁹⁹ Idem, HQ 311 / 265.

²⁰⁰ Si noti che anche rispetto all'ermeneutica, qui legata alla figura di Heidegger, Derrida non ha ancora maturato il giudizio più severo successivamente espresso. Ovvero egli sottolinea come Heidegger modifichi il tentativo di Dilthey di fornire una base alle scienze dello spirito offrendone un radicamento nella storicità del *Dasein*. Derrida afferma così: «Questa radice comune non soltanto non riduce l'originalità di ogni scienza e della sua propria storia. Al contrario, la rende possibile [Idem, HQ 322 / 275]».

del testo di Husserl *Krisis*²⁰¹. Tenendo conto del fatto che per Derrida non è possibile uscire dalla tradizione metafisica, la filosofia si costituisce come una pratica di riscrittura a margine della tradizione; per questo i testi di Derrida sono spesso delle introduzioni a testi filosofici della tradizione. In *Introduction à l'origine de la géométrie*, partendo dal testo di Husserl, Derrida individua una tensione: Husserl, nella sua ricerca di un pensiero *puro*, ha tentato di trovare un fondamento ultimo delle verità della geometria (ovvero un'origine). Egli si pone la questione di come l'esistenza geometrica passi dall'essere una realtà psichica a una realtà oggettiva: «Questa possibilità si chiama in primo luogo linguaggio»²⁰². Derrida tenta di fare leva su questo accenno husserliano al ruolo del linguaggio, e, in particolare, della scrittura, per metterne in luce una contraddizione da sviluppare in direzione della critica al *logocentrismo* della metafisica:

Dopo aver tanto pazientemente strappato la verità tematica del «*Sachverhalt*» all'idealità linguistica ed a tutte le idealità «*incatenate*», Husserl sembra così *ridiscendere* verso il linguaggio come medium indispensabile e condizione di possibilità dell'oggettività ideale assoluta, della *verità* stessa, che sarebbe ciò che è solo mediante la sua messa in circolazione storica e intersoggettiva²⁰³.

Il passo ulteriore compiuto da Husserl riguarda non solo il linguaggio, ma la scrittura: «È la possibilità della scrittura che assicurerà la tradizionalizzazione assoluta dell'oggetto, la sua oggettività ideale assoluta, vale a dire la purezza del suo rapporto con una soggettività trascendentale universale»²⁰⁴. Così a partire dall'apertura husserliana Derrida muove verso il concetto di differenza: «La differenza originaria dell'Origine assoluta che può e che deve indefinitamente [...] la sua forma pura concreta, [...] è forse ciò che è sempre stato detto sotto il concetto di "trascendentale", attraverso la storia enigmatica dei suoi spostamenti. Trascendentale sarebbe la differenza»²⁰⁵.

L'opera immediatamente connessa a questa è anch'essa legata a un testo husserliano, la prima delle *Logische Untersuchungen: La voix et le phénomène*. Se nel saggio precedente non vi era ancora nessun riferimento diretto a Heidegger, qui emerge la matrice heideggeriana di Derrida. Egli parte dalla considerazione husserliana secondo cui occorrerebbe distinguere,

²⁰¹ Il manoscritto di Husserl non aveva titolo: esso risale al 1936 e poi pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1954 con il titolo *Der Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, (si trova in *Husserliana* VI, Nijhoff, Den Haag 1954, pp. 365-386). Derrida lo traduce in francese nel 1962 con il titolo *L'origine de la géométrie*.

²⁰² Derrida, IOG 56 / 117. Egli fa leva sull'affermazione secondo cui «è per mezzo della mediazione del linguaggio che le procura, si potrebbe dire, la sua carne linguistica [Idem, IOG 69/ 128.]».

²⁰³ Idem, IOG 69 / 128-129.

²⁰⁴ Idem, IOG 84 / 141.

²⁰⁵ Idem, IOG 171 / 214.

all'interno del segno, tra *indice* ed *espressione*, dove il primo viene declassato in quanto privo di significato²⁰⁶. Secondo Derrida questa critica del *segno impuro* rientra nel primato della coscienza in relazione alla *presenza*, ovvero nella tradizione della metafisica: è qui dunque che emerge il riferimento heideggeriano. Nel V paragrafo dell'opera derridiana si trova esplicitato il riferimento a Heidegger nel passaggio dalla *presenza* alla *voce*, ovvero Derrida utilizza Heidegger per procedere oltre Heidegger, introducendo la tematica del segno:

Non possiamo qui considerare le mirabili analisi delle *Vorlesungen* di cui Heidegger disse, in *Sein und Zeit*, che sono le prime, nella storia della filosofia, a rompere con il concetto di tempo ereditato dalla *Fisica* di Aristotele e determinato a partire dalle nozioni di «adesso», di «punto», di «limite» e di «centro». Cerchiamo tuttavia di prendervi qualche punto di riferimento dal punto di vista che qui è il nostro²⁰⁷.

Husserl sarebbe rimasto ancora all'interno della metafisica dal momento che, alla ricerca della purezza, egli avrebbe eliminato il riferimento segnico: la *Bedeutung* viene infatti associata al *vouloir dire* francese, ovvero a un primato della *voce*, che per Derrida consiste nella presenza a sé della coscienza. Così infatti afferma Derrida in questo denso passo:

La coscienza è la presenza a sé del vivere, dell'*Erleben*, dell'esperienza. Quest'ultima è semplice e non è mai, per essenza, intaccata dall'illusione, poiché si riferisce soltanto a sé in una prossimità assoluta. [...]. Il linguaggio e la sua rappresentazione verrebbero ad aggiungersi ad una coscienza semplice e semplicemente presente a sé, ad un vissuto, in ogni caso, che può riflettere in silenzio la propria presenza. [...]. Il segno sarebbe estraneo a questa presenza a sé, fondamento della presenza in generale. È perché il segno è estraneo alla presenza a sé del presente vivente che lo si può dire estraneo alla presenza in generale, in ciò che si crede di poter riconoscere sotto il nome di intuizione o di percezione²⁰⁸.

Il riferimento a Heidegger è in questo testo ancora sporadico, tuttavia si comprende come il paradigma qui adottato per rivolgere la critica a Husserl sia basato sulla critica heideggeriana alla tradizione. Così, in una nota al primo capitolo, egli sottolinea come il proseguimento della metafisica nella filosofia moderna sia un tema prettamente heideggeriano, aggiungendo: «Perciò, su questi problemi di partenza nella pre-comprensione del senso di una parola [...], è soltanto per una lettura superficiale dei testi di Heidegger che si potrebbe concludere che questi

²⁰⁶ «Secondo Husserl vi sono dei segni che non esprimono nulla perché non trasportano – dobbiamo ancora dirlo in tedesco – nulla che si possa chiamare *Bedeutung* o *Sinn*. Questo è l'indice. Certo, l'indice è un segno, come l'espressione. Ma a differenza di questa, esso è, in quanto indice, privo di *Bedeutung* o di *Sinn: bedeutungslos, sinnlos* [J. Derrida, VP 17 / 47]».

²⁰⁷ Idem, VP 68/ 96.

²⁰⁸ Idem, VP 65 / 92-93.

ultimi cadono sotto il colpo di tali obiezioni. Noi pensiamo, al contrario, senza poterci qui dilungare, che non vi si era mai sfuggiti meglio, prima di loro»²⁰⁹.

Si noti inoltre che in questo testo Derrida eredita la questione heideggeriana del *finito*, proponendo rispetto all'infinità la differenza in sé: «Tutto il discorso fenomenologico è preso, l'abbiamo visto sufficientemente, nello schema di una metafisica della presenza che si affanna instancabilmente a far derivare la differenza»²¹⁰. In contrapposizione, secondo Derrida, solo a partire dalla differenza, dal pensiero impuro, è possibile pensare l'infinito, ovvero dal punto di vista del finito (si noti su questo una convergenza con la filosofia di Gadamer che sia richiama proprio al radicamento finito dell'uomo nell'infinitezza del dialogo):

L'apparire della dif-ferenza infinita è esso stesso finito. Da questo momento, la dif-ferenza, che non è nulla fuori da questo rapporto, diventa la finitezza della vita come rapporto essenziale a sé come alla sua morte. *La dif-ferenza infinita è finita*. Non la si può dunque più pensare nell'opposizione della finitezza e dell'infinità, dell'assenza e della presenza, della negazione e dell'affermazione²¹¹.

Così qui Derrida definisce la tradizione, di cui Husserl fa parte: «*la storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare assoluto*»²¹²; tuttavia tale storia appare *chiusa* (ma non finita) in quanto il tentativo di sentirsi-parlare eliminando la differenza porta con sé la morte stessa.

Arriviamo ora al testo fondamentale di Derrida, *De la grammatologie*: in questo testo il debito verso Heidegger emerge in maniera evidente. Derrida infatti mette in luce come tutta la tradizione sia rimasta vittima della metafisica, pensando l'essere come presenza. Il sintomo di ciò (qui la novità di Derrida rispetto a Heidegger, che deriva dal retroterra strutturalista, totalmente estraneo a Heidegger, come a Gadamer) consisterebbe nella centralità della *voce* (il famigerato *logocentrismo* della metafisica) a scapito della *scrittura* e del segno (*gramma*), considerati dalla tradizione come meramente accessori. Già nell'esergo egli sottolinea come lo stesso Heidegger sarebbe stato vittima di tale ambivalenza: nel tentativo di superare la metafisica sarebbe in realtà rimasto al suo interno²¹³. L'obiettivo di Derrida è quello di mostrare come la propria epoca sia pronta per un passaggio dalla centralità del linguaggio a quella della scrittura, la quale riassumerebbe in sé il linguaggio stesso:

²⁰⁹ Idem, VP 27 / 56. Nota di Derrida.

²¹⁰ Idem, VP 114 / 142.

²¹¹ Idem, VP 114 / 143. Corsivi di Derrida.

²¹² Idem, VP 115 / 143. Corsivi di Derrida.

²¹³ Cfr. Idem, G 11-12 / 20.

Ora, con un lento movimento la cui necessità si lascia appena percepire, tutto ciò che da almeno circa venti secoli tendeva ed alla fine giungeva a raccogliersi sotto il nome di linguaggio, comincia a lasciarsi spostare o almeno riassumere sotto il nome di scrittura²¹⁴.

Con ciò Derrida intende concentrarsi su ciò che è sempre stato considerato sussidiario e derivato nel dualismo tra *significato* e *significante* – emblema dei dualismi della metafisica, *in primis* quello tra mente e corpo –, ovvero recuperando il ruolo del significante; tutto ciò, come egli precisa a più riprese, non vuole tuttavia condurre a un primato del significante, ovvero a una metafisica del significante. Esso indica invece il continuo rimando che il significante, chiamato anche gramma, traccia ecc., porta con sé, ovvero il differimento infinito privo del tentativo di cercare una nuova origine. Si noti inoltre che per Derrida, in accordo con Heidegger, il primato del logocentrismo non si costituisce come un fenomeno possibile da evitare, ma, al contrario, esso ha a che fare con un destino storico: «Il privilegio della *phonē* non dipende da una scelta che si sarebbe potuto evitare. Esso corrisponde a un momento dell'*economia* (diciamo, della “vita” della “storia” o dell’“essere come rapporto a sé”)²¹⁵».

Il riferimento a Heidegger occupa numerose pagine della prima parte dell’opera, in particolare nel capitolo dal titolo *L’être écrit*, in cui Derrida sottolinea che anch’egli sarebbe rimasto all’interno della metafisica della voce, citando sia il *Nachwort zu «Was ist metaphysik?»* sia *Sein und Zeit*:

Il logos dell’essere, «il Pensiero che obbedisce alla voce dell’Essere» è la prima ed ultima risorsa del segno, della differenza tra il *signans* e il *signatum*. [...]. Non è un caso che il pensiero dell’essere, come pensiero di questo significato trascendentale, si manifesti per eccellenza nella voce: cioè in una lingua di parole. La voce *intende se stessa* – non c’è dubbio che si tratti di ciò che si chiama la coscienza – [...]²¹⁶.

Heidegger, nell’interrogarsi sulla parola originaria che costituisce l’*essere*, afferma che essa rappresenta la condizione di comprensione di tutte le altre; a differenza di quanto avviene in Gadamer, il concetto di *pre-comprensione* porta Derrida a sottolineare il residuo metafisico che la parola stessa porterebbe con sé. Secondo Derrida, dopo aver teorizzato il concetto di «parola dell’essere», Heidegger è giunto ad affermare che «essa è silenziosa, muta, insonora, senza parola, originariamente a-fona. La voce delle sorgenti non si sente»²¹⁷. Heidegger parlerebbe dunque di una rottura tra l’*essere* e la *parola*:

²¹⁴ Idem, G 15-16 / 24.

²¹⁵ Idem, G 17 / 25.

²¹⁶ Idem, G 33 / 40.

²¹⁷ Idem, G 36 / 42.

Rottura fra il senso originario dell'essere e la parola, [...], fra la «voce dell'essere» e la *phonē*, [...]; una simile rottura, che ad un tempo conferma una metafora fondamentale e la sospetta accusandone lo scarto metaforico, traduce bene l'ambiguità della situazione heideggeriana riguardo alla metafisica della presenza ed al logocentrismo. Vi è compresa e la trasgredisce a un tempo. Ma è impossibile dividerla. Lo stesso movimento della trasgressione la trattiene talvolta al di qua del limite²¹⁸.

Derrida mostra l'evoluzione del pensiero di Heidegger che nella *Einführung in die Metaphysik* rinuncia al progetto e alla parola *ontologia*; così lo stesso Heidegger aveva messo in luce che la parola *essere* ha la propria base in una specifica forma linguistica: «la metafisica occidentale, come limitazione del senso dell'essere nel campo della presenza, si produce come dominazione di una forma linguistica»²¹⁹. Inoltre, la barratura all'essere, proposta da Heidegger in *Zur Seinsfrage*, costituisce qualcosa che si cancella restando visibile: «In quanto de-limita l'onto-teologia, la metafisica della presenza ed il logocentrismo, quest'ultima scrittura è anche la prima scrittura»²²⁰.

Derrida mette dunque in luce la direzione della propria indagine, riformulando il concetto heideggeriano di «differenza ontologica» in un differimento più originario, la *différance*:

Ente ed essere, ontico e ontologico, «ontico-ontologico» sarebbero, in uno stile originale, derivati nei riguardi della *differenza*; e, in rapporto a ciò che più avanti chiameremo la *dif-ferenza*, concetto economico che designa la produzione del differire, nel doppio senso della parola. La differenza ontico-ontologica ed il suo fondamento [*Grund*] nella «trascendenza del *Dasein*» non sarebbero assolutamente originari. La *dif-ferenza tout court* sarebbe più «originaria», ma non si potrebbe più chiamarla «origine» né «fondamento»²²¹.

1.2.2 Dalla *ontologische Differenz* alla *différance*

Il richiamo al concetto di *différance* e il confronto pieno con la filosofia di Heidegger avviene per Derrida nella fondamentale conferenza dall'emblematico titolo *La différence* del 1968. In questo testo Derrida precisa come non si tratti di un sistema ma di un *fascio* di pensieri, per indicare il groviglio lo caratterizza. In particolare proprio la nota sostituzione della *e* con la *a* indica lo scarto tra voce e scrittura, dal momento che leggendo si perde la differenza: «questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza marcata tra due notazioni

²¹⁸ Idem, G 36 / 42.

²¹⁹ Idem, G 37 / 43.

²²⁰ Idem, G 38 / 44.

²²¹ *Ibidem*.

apparentemente vocali, tra due vocali, resti puramente grafica: essa si scrive o si legge, ma non si sente [*ne s'entend pas*]»²²². Per mettere in luce la *différance*, Derrida segnala che tale differenza non può essere *esposta*, cosa che porterebbe a renderla *presente*; per questo Derrida (qui usando un procedimento che può essere avvicinato a Gadamer) decide di tentare un'analisi semantica che mette in luce l'origine della parola francese *différence* – in controtendenza, si noti, con la concezione heideggeriana che aveva invece stigmatizzato come una perdita di essere la traduzione nelle lingue latine²²³. Per Derrida, invece, nel caso del *diapherein* si perderebbe una parte del senso del *differre* latino: questo rimanda da un lato al *temporeggiamento*, dall'altro allo *spaziamento*; così come la desinenza in *-ance* rimanda sia all'attivo sia al passivo della *différance*:

Il *differre* latino non è la semplice traduzione del *diapherein* greco e ciò non sarà per noi senza conseguenze, dato che lega questo discorso a una lingua particolare e a una lingua che passa per essere meno filosofica, meno originalmente filosofica dell'altra. Poiché la distribuzione del senso del *diapherein* greco, non comporta uno dei due motivi del *differre* latino, cioè l'azione di rimandare a più tardi, [...], una deviazione, un ritardo, una riserva, [...], tutti concetti che riassumerò qui in un termine di cui non mi sono mai servito ma che si potrebbe iscrivere in questa catena: *il temporeggiamento [temporisation]*²²⁴.

Così Derrida collega il segno alla presenza differita, ovvero alla differenza che non viene letta; se nella tradizione il segno viene pensato come secondario rispetto alla presenza, si tratta ora di opporre una differenza *originaria*, che vive del paradosso di non potersi più definire tale. Così egli esplicita il legame con Heidegger: «Appare già che il tipo di questione a cui siamo così ricondotti è, diciamo, quello heideggeriano, e la *différance* sembra riportarci alla differenza ontico-ontologica»²²⁵. Aggiungendo poi l'intento di tornare su questo tema poco dopo:

²²² Idem, *La différance*, in MRG 4 / 30. Traduzione modificata.

²²³ Interessante il fatto che qui Derrida sembra contrapporsi a Heidegger, richiamando il valore etimologico della parola latina rispetto a quella greca; Heidegger aveva invece sostenuto, come si è visto, che la traduzione latina dei vocaboli greci aveva dato origine a un'ulteriore distanza rispetto all'essere, declinato invece come ente. Cfr. in proposito M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in HGA V 75-113 / 91-136.

²²⁴ J. Derrida, *La différance*, in MRG 8 / 34.

²²⁵ Idem, *La différance*, in MRG 10 / 37.

Noterò soltanto che tra la differenza come temporeggiamento – temporalizzazione, che non si può pensare più nell’orizzonte del presente, e ciò che Heidegger dice in *Sein und Zeit* della temporalizzazione come orizzonte trascendentale della questione dell’essere, che va liberato da dominio tradizionale e metafisico del presente e dell’ora, la comunicazione è stretta, anche se non è esaustiva e irriducibilmente necessaria²²⁶.

Derrida ripercorre successivamente i precursori di questa presa di consapevolezza del *rimando* che caratterizza l’origine, citando Nietzsche e Freud, per poi ritornare, come aveva anticipato, al confronto con Heidegger, che occupa la parte finale del testo:

Poiché l’essere non ha mai avuto «senso», non è mai stato pensato o detto come tale se non dissimulandosi nell’ente, la *différance*, in una certa e assai strana maniera, (è) più «vecchia» della differenza ontologica o della verità dell’essere. È a questa età che la si può chiamare gioco della traccia. Di una traccia che non appartiene più all’orizzonte dell’essere a il cui gioco sostiene e forma il bordo del senso dell’essere: gioco della traccia o della *différance* che non ha senso e che non è²²⁷.

Derrida si concentra sull’analisi del testo heideggeriano *Der Spruch des Anaximander* (1946), confluito nella raccolta *Holzwege*, aprendo dunque il confronto con le riflessioni dopo la *Kehre*²²⁸. In questo testo Derrida individua infatti una presa di consapevolezza fondamentale che anticipa la propria riflessione: Heidegger ha per primo compreso che la *dimenticanza* dell’essere comporta la dimenticanza della *differenza* tra essere ed ente; così, ancora, questa dimenticanza, per essere tale, comporta la dimenticanza della traccia stessa di questa differenza²²⁹.

Derrida sottolinea dunque che la perdita della traccia fa sì che quello che viene considerato il presente consista in realtà in una traccia stessa: «La traccia non essendo una presenza ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura»²³⁰. Egli parla del fatto che «nel linguaggio della

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ivi*, MRG 23/ 51.

²²⁸ Si pensi a questo paragrafo heideggeriano: «L’Essere si sottrae disascondendosi nell’essente. È così che l’Essere si trattiene in sé con-tenendo la sua Verità. Questo trattenersi-in-sé è la modalità primigenia del suo disascondere. Il segno primigenio del trattenersi-in-sé è la ‘*Ἀλήθεια* Solo la ‘*Ἀλήθεια*, recando in-ascosità dell’essente, istituisce ascosità dell’Essere. Rimane però nascondimento nel tratto del diniego trattenentesi in sé. [M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in HGA IV, 338 / 399]».

²²⁹ «Dunque, quello che Heidegger vuol marcare è questo: la differenza dell’essere dall’ente, ciò che la metafisica ha obliato, è scomparsa senza lasciar traccia. La traccia stessa della differenza è sprofondata [J. Derrida, *La différence* in MRG 24 / 52-53]».

²³⁰ *Ivi*, MRG 25 / 53.

metafisica» quella che prima veniva considerata la sostanza, diviene ora solo la traccia della perdita della traccia stessa. Così egli sottolinea che il «testo della metafisica» può tornare a essere compreso mostrando in esso il rimando che è sempre stato ignorato. A questo punto tuttavia, dal punto di vista del linguaggio, Derrida si distanzia da Heidegger²³¹: ovvero il tentativo heideggeriano di trovare il nome più originario fa già parte della metafisica, dal momento che non è possibile esprimere ciò nel linguaggio della metafisica:

Per noi, la *différance* resta un nome metafisico e tutti i nomi che essa riceve nella nostra lingua sono ancora, in quanto nomi, metafisici. [...] Più «vecchia» dell'essere stesso, una *différance* siffatta non ha nome alcuno nella nostra lingua. Ma noi «sappiamo già» che, se essa è innominabile, ciò non è un fatto provvisorio, perché la nostra lingua non ha ancora trovato o ricevuto questo *nome*, o perché bisognerebbe cercarlo in un'altra lingua, al di fuori del sistema finito della nostra²³².

Da questo punto di vista risulta chiaro come per Derrida il nome stesso di *différance* sia provvisorio, dal momento che la differenza sfugge al nome; a differenza invece di Heidegger che aveva tentato di fuoriuscire dal linguaggio della metafisica per un linguaggio più originario:

Non ci sarà nome unico, foss'anche il nome dell'essere. E bisogna pensare ciò senza *nostalgia*, cioè fuori dal mito della lingua puramente materna o puramente paterna, della patria perduta del pensiero. Bisogna al contrario *affermare* ciò, nel senso in cui Nietzsche mette in gioco l'affermazione, con un certo riso e con un certo passo di danza. A partire da questo riso e da questa danza, a partire da quest'affermazione estranea a ogni dialettica, viene in questione quell'altra faccia della nostalgia che chiamerei la *speranza* heideggeriana. Non ignoro ciò che questa parola può avere qui di urtante. La arrischio tuttavia, senza escluderne alcuna implicazione, e la metto in rapporto con ciò che *Il detto di Anassimandro* mi sembra ancora conservare della metafisica: la ricerca della parola propria e del nome unico²³³.

Si noti inoltre come per Derrida il linguaggio è quello della scrittura, in contrapposizione al linguaggio della voce. La questione della metafisica è strettamente legata a quella del linguaggio della metafisica, così come era avvenuto per Heidegger; a differenza di questi

²³¹ In una nota egli sottolinea infatti che questi ha tentato di cercare il proprio dell'essere, la decostruzione mira invece a mostrare che il proprio è sempre improprio: «La *différance* non è una “specie” del genere *differenza ontologica*. Se “la donazione di presenza è proprietà dell'*Ereignen*”, la *différance* non è un processo di appropriazione in un senso quale che esso sia. Essa non è né la posizione (appropriazione) né la negazione (espropriazione), ma l'altro. Pertanto, sembra, ma noi marchiamo qui piuttosto la necessità di un percorso avvenire, essa non sarebbe, più dell'essere, una specie del genere *Ereignis*. [ivi, MRG 27 nota 1 / p. 55, nota 12]».

²³² Ivi, MRG 28 / 56.

²³³ Ivi, MRG 29 / 57.

tuttavia secondo Derrida non è possibile alcuna *speranza* in un linguaggio più proprio, così come non è possibile fuoriuscire dalla metafisica – questo stesso tentativo non sarebbe altro che l’emblema stesso della metafisica. In modo emblematico infatti Derrida afferma:

*Non ha alcun senso non servirsi dei concetti della metafisica per far crollare la metafisica; noi non disponiamo di alcun linguaggio – di alcuna sintassi e di alcun lessico – che sia estraneo a questa storia; non possiamo enunciare alcuna proposizione distruttrice che non abbia già dovuto insinuarsi nella forma, nella logica, nei postulati impliciti a quello stesso che essa vorrebbe contestare*²³⁴.

Analogamente si comprende il rapporto di Derrida con la parola «decostruzione»: questa ha un valore fondativo, proprio perché ogni definizione rischia di far perdere di vista il rimando che caratterizza la differenza. Da questo punto di vista Derrida mostra la propria distanza da ogni tentativo di definizione: «Ogni frase tipo “la decostruzione è X” o “la decostruzione non è X” manca *a priori* di pertinenza, è a dir poco falsa»²³⁵. È chiaro tuttavia che il termine proviene dal concetto di *Destruction* (che ha già una matrice husserliana) che Heidegger adopera per riassumere il proprio rapporto con la tradizione. Derrida stesso lo ricorda nel testo *Lettre à un ami japonais*, raccolto in *Psyché*, in cui afferma:

Quando ho scelto questa parola, o quando mi si è imposta, credo fosse in *De la grammatologie*, non pensavo che le sarebbe stato riconosciuto un ruolo tanto centrale nel discorso che allora mi interessava. Desideravo, tra l’altro, tradurre e adattare ai miei scopi i termini heideggeriani *Destruction* e *Abbau*. In quel contesto significavano entrambi un’operazione relativa alla *struttura* o all’architettura tradizionale dei concetti fondatori dell’ontologia o della metafisica occidentale²³⁶.

Derrida mostra dunque qui lo heideggerismo presente in *De la grammatologie*, tentando di distinguersi da Nietzsche: «Ma in francese il termine “distruzione” implicava troppo scopertamente un annichilimento, una riduzione negativa forse più vicina alla “demolizione” nietzscheana che non all’interpretazione heideggeriana o al tipo di lettura che proponevo io»²³⁷ – torneremo su questo aspetto nel paragrafo successivo. Per ora ci interessa notare come la posizione di Derrida verso Heidegger possa essere riassunta dalle parole dell’intervista *Positions*: «Il testo di Heidegger è per me di un’estrema importanza; credo ch’esso costituisca un progresso inedito e irreversibile, e che si sia ancora molto lontani dall’averne sfruttato tutte le risorse critiche»²³⁸. Prosegue tuttavia precisando:

²³⁴ J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in ED 412 / 362.

²³⁵ J. Derrida, *Lettre à un ami japonais*, in PSY 380 / 12.

²³⁶ *Ivi*, PSY2 376 / 8.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ J. Derrida, *Positions*, P 73 / p. 87.

Quanto io scrivo non mi sembra *assomigliare* (diciamo così) a un testo di filiazione heideggeriana [...], io ho marcato molto esplicitamente e in tutti i saggi che ho pubblicato (chiunque potrà verificarlo) uno *scarto* rispetto alla problematica heideggeriana²³⁹.

Derrida individua nei concetti heideggeriani di «origine» e di «caduta», così come in quello di «proprio» i momenti di distinzione dalla decostruzione, in quanto impossibilità dell'origine stessa. Derrida richiama in particolare il testo *Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, inserito in *Marges de la Philosophie*²⁴⁰. In questo testo Derrida mira a compiere un'operazione fortemente heideggeriana ma tentando di andare oltre Heidegger stesso. Il riferimento è infatti quello del pensare il *tempo* in relazione alla *presenza* come ciò che costituisce la metafisica: «Fino a un certo punto, la distruzione della metafisica resta interna alla metafisica, non fa che esplicitare il suo motivo»²⁴¹. Egli muove dall'aporia di Aristotele nella *Fisica* per cui il tempo da un lato è ente, dall'altro non lo è; successivamente viene poi mostrato come la concezione hegeliana della filosofia della natura ripeta in realtà quella aristotelica. A questo punto Derrida mira a mettere in luce un perno [*cheville*], che si trova già nel testo di Aristotele come un *non-pensato* dell'intera tradizione, ovvero il *tempo* concepito in relazione allo *spazio*.

Da questo punto di vista la stessa concezione heideggeriana che mira a contrapporre un tempo originario a un tempo volgare resta nella metafisica; tuttavia, Derrida afferma, «la questione che poniamo resta interna al pensiero di Heidegger. Non è chiudendo, è interrompendo *Sein und Zeit* che Heidegger si domanda “se la temporalità originaria” conduce al senso dell'essere»²⁴². Da questo punto di vista, secondo Derrida, Heidegger ha così messo da parte la questione della temporalità; in *Sein und Zeit* i concetti di *Anwesenheit* e di *Gegenwärtigkeit* coincidevano, successivamente invece la seconda diviene una restrizione della prima. Derrida afferma così il proprio rapporto con la filosofia di Heidegger e con la sua lettura della tradizione metafisica:

²³⁹ Idem, *Positions*, P 73 / p. 87.

²⁴⁰ Torneremo su questo testo nel capitolo successivo a proposito del rapporto di Derrida con Aristotele e Hegel.

²⁴¹ J. Derrida, *Ousia et grammé*, in MRG 54 / 80. Traduzione modificata.

²⁴² *Ivi*, MRG 74 / 100.

Questa catena di determinazione della presenza (*Anwesenheit*), determinazione inaugurale del senso dell'essere da parte dei Greci, precisa la questione della lettura dei testi della metafisica da parte di Heidegger e quella della nostra lettura dei testi di Heidegger²⁴³.

Così Derrida esprime il fatto che Heidegger si sia fermato a un certo punto, a partire dal quale si colloca il recupero del concetto di *gramma* e di *différance*:

Nel primo caso, gli spostamenti si manterrebbero all'interno della metafisica (della presenza) in generale; e l'urgenza o l'estensione del compito spiegano come questi spostamenti intrametafisici occupino *quasi* tutto il testo di Heidegger, dandovisi come tali, cosa che è già rara. L'altro gesto, il più difficile, il più inaudito, quello che sottopone maggiormente ad interrogazione, quello per il quale siamo meno preparati, si lascia solamente abbozzare, si annuncia in certe incrinature calcolate del testo metafisico²⁴⁴.

In conclusione, l'operazione della decostruzione emerge emblematicamente da questo testo: Derrida si pone sulla via heideggeriana ma superando lo stesso Heidegger, inserito nella medesima tradizione della metafisica occidentale. Il rapporto di Derrida con la tradizione si iscrive sotto il tema del *margin*: proprio perché non è possibile fuoriuscirne si può compiere un lavoro parallelo. Alla lettura del testo della tradizione si affianca un lavoro che mira a mettere in luce la crepa, il punto di non tenuta che tradisce la presenza del differimento, che la tradizione ha tentato di nascondere. Così si può riassumere l'operazione derridiana: «due testi, due mani, due sguardi, due ostacoli. Ad un tempo insieme e separatamente»²⁴⁵.

1.3 Nietzsche come spartiacque tra ermeneutica e decostruzione

Il rapporto con la tradizione e con il linguaggio rappresenta l'elemento di distinzione fondamentale tra Gadamer e Derrida; finora abbiamo richiamato come Gadamer, pur inserendosi nella via aperta da Heidegger a partire dal concetto di «ermeneutica della fatticità» e di situazione ermeneutica, modifichi poi la propria concezione mettendo in discussione la lettura heideggeriana di critica della tradizione sotto la categoria di «metafisica». Il rapporto con la tradizione può avvenire solo a partire dalla *partecipazione* a essa; così Gadamer ha sempre negato che si possa parlare di un «linguaggio della metafisica». La differenza fondamentale deriva dal fatto che, contro una lettura della tradizione sotto il segno dell'oblio dell'essere, a cui

²⁴³ *Ivi*, MRG 75 / 101.

²⁴⁴ *Ivi*, MRG 45 / 101.

²⁴⁵ J. Derrida, *Ousia et grammé*, in MRG 75 / 101.

applicare la *Destruktion*, l'ermeneutica muove dalla *Mitte*, ovvero il momento in cui ciascuno si trova situato e a partire dal quale ogni questione può essere posta. Questa differenza è in realtà anche quella presente rispetto a Derrida; in più testi infatti Gadamer associa Heidegger e Derrida, ponendoli sulla stessa linea.

Derrida, da parte sua, supera Heidegger criticando l'impossibilità di fuoriuscire dalla metafisica, ovvero quella che egli ritiene la «speranza» heideggeriana. Sotto questo rispetto sia Gadamer sia Derrida sono eredi dell'apertura della questione heideggeriana costituita dal radicamento nella *finitezza*; entrambi inoltre si collocano dopo l'esperienza heideggeriana della fallimentarità del progetto di fuoriuscire dalla metafisica. Tuttavia in questo senso ci sembra che Derrida mantenga il medesimo paradigma heideggeriano, mostrando però come lo stesso Heidegger sia in ultima istanza rimasto nella metafisica.

Come hanno sottolineato numerosi interpreti²⁴⁶, un punto di distanza fondamentale di Derrida da Heidegger si basa sulla lettura che quest'ultimo aveva fornito di Nietzsche, considerato come culmine della storia della metafisica. Questa stessa distanza, a nostro parere, risulta fondamentale come spartiacque tra l'ermeneutica e la decostruzione, cosa che sia Gadamer sia Derrida non hanno mancato di evidenziare²⁴⁷. In questa sede non possiamo certo entrare nel merito delle singole letture della filosofia di Nietzsche, tuttavia questo tema interessa poiché il differente rapporto con la filosofia nietzscheana mette in luce il diverso rapporto con la

²⁴⁶ Cfr. in proposito E. Behler, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*, Schöningh, cit. Lo stesso Gadamer si richiama a questa lettura di Behler mostrandosi in accordo con la sua analisi; cfr. *die Hermeneutik und die Dilthey-Schule*, in GW X 200 / ERM 393. Si veda inoltre P. Schwab, *Interprétation et différence, Derrida, lecteur de Nietzsche et de Heidegger*, in *Jacques Derrida entre France et Allemagne*, a cura di C. Ferrié, J. Rogozinski, Press Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2016, pp. 143-163.

²⁴⁷ In particolare Gadamer ha sottolineato il discrimine rappresentato della diversa lettura di Nietzsche rispetto a Derrida: «Come si vede, Nietzsche rappresenta qui un punto critico. Pertanto, se vogliamo confrontare e soppesare le prospettive che si aprono davanti ai due modi descritti di allontanarsi dalla dialettica, converrà discutere, tenendo conto anche di Nietzsche, le possibilità che si offrono a un pensiero che non può più proseguire sulla via della metafisica [H.G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in GW II, 368 / ERM 330]. E ancora, a conclusione del testo, Gadamer prosegue su questo tema: «Così, la critica di Derrida all'interpretazione heideggeriana di Nietzsche – una interpretazione che in effetti mi persuade – può servire per illustrare la problematica aperta, di fronte a cui ci troviamo. Da un lato c'è un continuo gioco di sfaccettature e l'infinito gioco di maschere in cui sembrano disperdersi, in una molteplicità inafferrabile, le audaci e arrischiate intuizioni nietzscheane, dall'altro c'è la domanda su tutto ciò che questo significa [ivi, GW II, 372 / ERM 334]».

tradizione e con il linguaggio²⁴⁸. O meglio, la decostruzione derridiana si colloca in continuità con Nietzsche, contrapponendosi alla lettura di Heidegger; l'ermeneutica di Gadamer privilegia invece il modo di procedere di Platone, emblema per Nietzsche dell'inizio della metafisica²⁴⁹. A nostro avviso sia Gadamer sia Derrida hanno enfatizzato la divergenza nella lettura del rapporto Heidegger-Nietzsche proprio con l'obiettivo di costituire un elemento di distinzione tra ermeneutica e decostruzione. Gadamer, dopo aver esplicitamente richiamato l'unicità della comunanza filosofia con Derrida nella scena francese, in particolare in relazione alla lettura di Heidegger mediante Aristotele²⁵⁰, afferma:

Un punto di partenza comune ha sempre anche il suo punto di conflitto. Qui tale punto di conflitto risiede nell'interpretazione di Nietzsche da parte di Heidegger. È palesemente questo il punto in cui Derrida intende emanciparsi dall'influsso di Heidegger, [...]. Ora, giusto sul punto dell'interpretazione di Nietzsche, la mia convinzione è che Heidegger, questo grande maestro di imponenti interpretazioni, abbia presentato in questo caso un'interpretazione straordinariamente perspicace e, nel contempo, adeguata. Così, agli occhi di Derrida io ho anche sostenuto, per così dire, quanto di peggio in Heidegger²⁵¹.

Gadamer, in numerosi scritti, inserisce Derrida tra i persecutori di Heidegger che hanno portato avanti la critica al linguaggio della metafisica, ponendo questa critica in continuità con il pensiero di Nietzsche. Mettendo in discussione uno degli aspetti problematici della filosofia di Heidegger, ovvero la lettura della storia dell'essere come progressiva decadenza nel rapporto tra essere ed ente, Gadamer mostra come la filosofia francese si sia riacciata alla concezione heideggeriana secondo la quale il processo di oblio dell'essere non si costituisce come una mancanza avvenuta ad opera dell'uomo, dal momento che ci troviamo già posti nella differenza. Pur senza fare riferimento qui in maniera diretta a Derrida, Gadamer afferma nel già citato saggio *Hermeneutik und ontologische Differenz*: «Sono, come noto, lo heideggerismo o il nietzschianesimo francesi che si sono riacciati a questo senso di differenza e al seguito di Heidegger, ispirati da lui, hanno scritto di proposito la parola *différence* in modo sbagliato,

²⁴⁸ Per tale motivo abbiamo deciso di trattare in questo capitolo del rispettivo rapporto di Gadamer e Derrida con la filosofia nietzscheana, anziché inserirlo nel capitolo successivo dedicato al rapporto dei due filosofi con la storia della filosofia. Il ruolo di Nietzsche viene infatti qui considerato come momento di discriminazione fondamentale dei due approcci alla filosofia di Heidegger, solo a partire dal quale si può comprendere la più ampia questione del rapporto con la storia della filosofia.

²⁴⁹ In proposito, interessante il testo, a cui faremo riferimento anche nel prossimo capitolo: K. H. Zuckert, *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

²⁵⁰ Torneremo su questo punto fondamentale nel prossimo capitolo.

²⁵¹ H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X 125 / 243.

usando al suo posto *différance*»²⁵². Riprendendo qui la celebre conferenza *La différance*, Gadamer afferma infatti la continuità rispetto alla filosofia di Heidegger:

Questo mutamento vuole evidentemente rendere cosciente il doppio senso latino che risiede in *differre*, ossia proroga o distinzione. La distinzione non è quindi qualcosa che si fa da sé, che si schiude come un abisso. Qualcosa si frantuma. Ha luogo uno sbocciare²⁵³.

Inoltre anche in relazione al linguaggio, Gadamer sottolinea la propria differenza non solo con Heidegger ma anche con Derrida; in particolare nel testo *Die Sprache der Metaphysik* del 1969, che precede di un decennio l'incontro tra i due filosofi, Gadamer fa riferimento in nota all'opera derridiana uscito in quell'anno, *L'écriture et la différence*:

Il linguaggio non è sempre il linguaggio della terra natia e della realizzazione del ritrovarsi-in-patria nel mondo? E questo non significa che il linguaggio non conosce limiti e non fallisce mai perché tiene pronte infinite possibilità del dire? Qui a mio avviso si introduce la dimensione ermeneutica, che prova la sua interna infinità nella parola del dialogo²⁵⁴.

Poco dopo aggiunge:

Concetto e giudizio non rimangono forse inseriti nella vita significativa della lingua che parliamo e nella quale sappiamo esprimere ciò che pensiamo? * Sicuramente J. Derrida non concorderebbe con questa domanda retorica. Egli vi ravviserebbe piuttosto un'estrema mancanza di radicalità, che ricaccerebbe anche Heidegger nella «metafisica». Agli occhi di Derrida solo Nietzsche rappresenta colui che ha veramente superato il pensiero metafisico, subordinando di conseguenza il linguaggio alla *écriture* (Cfr. *L'écriture et la différence*)²⁵⁵.

Rispetto alla questione del linguaggio si noti qui *en passant* come Gadamer abbia modificato la propria concezione del linguaggio anche in relazione al dibattito con Derrida. L'eccessiva fiducia nel linguaggio propria di *Wahrheit und Methode* lo portava ad affermare: «In questo senso, il linguaggio sta sempre al di là di ogni critica dei suoi limiti. La sua universalità va di pari passo con l'universalità della ragione»²⁵⁶. Procede poi:

²⁵² H.G. Gadamer, *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in GW X, 60 / ERM 117.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ H.G. Gadamer, *Die Sprache der Metaphysik*, in. GW III, 236-237 / SH 69.

²⁵⁵ *Ivi*, GW III, 237 / SH 69. Gadamer prosegue poi nella nota rimarcando il contrasto tra ermeneutica e successori post-strutturalisti di Nietzsche, rimandando al proprio testo *Text und Interpretation*.

²⁵⁶ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 405 / VM 819.

Se ogni comprensione è in un essenziale rapporto di equivalenza con la sua possibile interpretazione e se, d'altra parte, la comprensione non ha fundamentalmente limiti, bisogna che anche il linguaggio entro il quale l'interpretazione si formula abbia in sé una infinità capace di oltrepassare tutti i limiti²⁵⁷.

Un cambiamento si registra invece nel saggio dal titolo *Grenzen der Sprache* (1984) – cambiamento che si può a ragione ipotizzare influenzato anche dal dibattito con Derrida – in cui Gadamer discute i limiti dell'orizzonte linguistico, mostrando come ciò comporti l'impossibilità stessa per un dialogo di giungere ad un vero accordo: «Forse si dovrebbe aggiungere che, per questo, non vi è in fondo dialogo che giunga realmente alla fine, poiché un accordo reale [*Einverständnis*], un accordo perfetto tra due persone, contraddice l'essenza dell'individualità»²⁵⁸.

Tornando al rapporto con Nietzsche, si noti che Gadamer, autore che tiene in considerazione numerosi filosofi della tradizione, sia stato sempre reticente verso il filosofo di Röcken (si pensi alla penuria di riferimenti in *Wahrheit und Methode*)²⁵⁹ – Gadamer ha poi dedicato a Nietzsche il breve testo *Das Drama Zarathustras* (1986)²⁶⁰. In *Wahrheit und Methode* infatti egli appare contrapporre a Dilthey il ruolo di Nietzsche per la formazione di Heidegger²⁶¹; Gadamer mette

²⁵⁷ *Ivi*, GW I, 405 / VM 819.

²⁵⁸ H.G. Gadamer, *Grenzen der Sprache*, in GW VIII, 359 / L 69.

²⁵⁹ I riferimenti sono piuttosto scarsi rispetto ad altri autori; Gadamer muove a Nietzsche la medesima critica mossa allo storicismo. In particolare sul concetto di orizzonte: «Dire con Nietzsche, che la coscienza storica è caratterizzata dal fatto che ci insegna a collocarci nei più diversi orizzonti, è sbagliato. Chi opera questa totale dimenticanza di sé stesso dimostra proprio di non avere un orizzonte storico, e la critica di Nietzsche sul pericolo che la storia rappresenta per la vita non colpisce, in realtà, la coscienza storica come tale, ma l'estraniamento a cui essa va incontro quando scambia i metodi della scienza moderna per la propria essenza [H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 310 / VM 631]».

²⁶⁰ In questo testo in cui egli tenta una interpretazione complessiva delle quattro parti dell'opera, afferma anche il rapporto ambivalente verso la filosofia di Nietzsche: «Piuttosto quel libro rappresenta per me, e da molto tempo, una sorta di sfida. Profondamente diviso fra ammirazione e disagio colgo l'occasione del centenario della sua pubblicazione per tentarne una valutazione. E a tal proposito io non sono né uno studioso di Nietzsche, né un pensatore della sua stessa razza, come Martin Heidegger, il quale si è costruito un suo proprio Nietzsche [H.G. Gadamer, *Das Drama Zarathustras*, in GW IV, 448 / DZ 2]». Egli cita tra l'altro le interpretazioni di Derrida e di Deleuze in contrapposizione a Heidegger. Gadamer fa inoltre riferimento al testo *Éperons* in relazione all'analisi del frammento nietzscheano «Ho perso l'ombrello» come esempio di concentrazione su aspetti secondari dell'opera.

²⁶¹ «Il vero precursore della posizione heideggeriana del problema dell'essere e del suo contrapporsi all'orientamento della metafisica occidentale non poteva perciò essere né Dilthey né Husserl, ma

[segue alla pagina successiva]

in luce come proprio la critica al platonismo, in quanto tradizione metafisica per Nietzsche e poi per Heidegger costituisca il discrimine profondo rispetto alla propria lettura della tradizione.

Tuttavia, ci sembra che Gadamer utilizzi strategicamente la figura di Nietzsche come discrimine rispetto alla decostruzione, mostrando come occorra in realtà mantenere una distanza tra Heidegger e Nietzsche: «Nietzsche però era entrato a pieno titolo piuttosto tardi, solo dopo *Sein und Zeit*, nell'orizzonte di Heidegger. Ed è un fraintendimento attribuire a Heidegger eccessive simpatie nei confronti di Nietzsche»²⁶². In maniera esplicita Gadamer critica la lettura di Derrida in relazione al rapporto Nietzsche-Heidegger, ribadendo invece il fatto che Heidegger riesca a pensare insieme l'eterno ritorno e la volontà di potenza in relazione al pensiero dell'oblio dell'essere, con l'intento di compiere all'inverso il cammino nietzscheano²⁶³. Gadamer tenta qui di allontanare Heidegger da Nietzsche per tracciare così una separazione dalla decostruzione:

Anche l'impresa di Derrida, di sorpassare Heidegger per mezzo di Nietzsche, non trae assolutamente le giuste conseguenze dall'impostazione heideggeriana: infatti l'estrema dissoluzione dell'intenzionalità di senso, rappresentata dalla critica di Nietzsche alla coscienza, deve essere intesa agli occhi di Heidegger sempre ancora a partire dalla metafisica, come il suo non-essere²⁶⁴.

Tra i numerosi testi in cui Gadamer tenta di distanziare Heidegger da Nietzsche (con l'obiettivo di affermare la propria differenza rispetto a Derrida) si ricordi ancora *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1993). In questa sede egli dedica un'ampia parte a mettere in discussione la filosofia di Nietzsche, facendo riferimento a Derrida; di quest'ultimo egli sottolinea il debito heideggeriano: «la spinta impressa da Heidegger porta evidentemente Derrida ad un confronto diretto con l'analisi del tempo in Husserl sollecitandolo poi a proseguire per le proprie vie»²⁶⁵. Da questo punto di vista Gadamer concorda con Derrida, mentre il punto di distanza si basa proprio sulla lettura di Nietzsche:

prima e più profondamente Nietzsche. Può darsi che di ciò Heidegger si sia reso conto solo in seguito. Ma, retrospettivamente, si può dire che i compiti che, coerentemente con l'impostazione, si ponevano già in *Sein und Zeit* erano proprio questi: innalzare la radicale critica di Nietzsche contro il "platonismo" al livello della tradizione da lui criticata, porsi di fronte alla metafisica occidentale sul suo stesso piano, riconoscere l'impostazione trascendentale come conseguenza del soggettivismo moderno e come tale superarla [H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 262 / VM 535]».

²⁶² H.G. Gadamer, *Die Geschichte der Philosophie*, in GW III, 306 / SH 148.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ H.G. Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, in GW VIII, 418 / L 171.

Derrida sbaglia quando non riconosce in Nietzsche, che vuole imprimere al divenire lo stampo dell'essere, la sua segreta dipendenza dalla metafisica, quando anzi dall'accusa di metafisica che Heidegger rivolge a Nietzsche, intesa in realtà criticamente, trae viceversa la conclusione di una ricaduta di Heidegger nella metafisica²⁶⁶.

Per quanto riguarda Derrida il rapporto con Nietzsche e con Heidegger appare spesso ambivalente: in *Positions* egli ha rimarcato che il gesto per il superamento della metafisica dovrebbe essere forse più nietzscheano che heideggeriano²⁶⁷. Ovvero, riprendendo quanto abbiamo già richiamato sopra, contro la speranza heideggeriana di un nuovo inizio, che lo fa ricadere nella metafisica, Derrida oppone, come si è visto, la potenza del pensiero di Nietzsche: «Bisogna al contrario affermare ciò, nel senso in cui Nietzsche mette in gioco l'affermazione, con un certo riso e con un certo passo di danza»²⁶⁸. Tuttavia se in *La voix et le phénomène* Derrida sembrava propendere per Heidegger contro Nietzsche²⁶⁹, in *De la grammatologie* i due filosofi appaiono sullo stesso piano, se non addirittura con un primato attribuito a Nietzsche, nel tentativo di liberare quest'ultimo dalla «lettura heideggeriana»²⁷⁰. Tuttavia non si può parlare di un percorso teleologico che prevede un progressivo allontanamento da Heidegger e avvicinamento a Nietzsche: si pensi almeno al già citato testo in *Psyché* in cui Derrida afferma di volersi allontanare da Nietzsche²⁷¹.

Ambivalente risulta dunque il rapporto della decostruzione con Nietzsche e con Heidegger, mentre ciò che si mantiene come punto stabile riguarda la lettura che Heidegger aveva fornito di Nietzsche e che, a nostro parere, viene sempre più radicalizzata con l'obiettivo di rappresentare una distinzione dall'ermeneutica. Ciò emerge pienamente a partire dal noto testo *Éperons* del 1972, così come in *Otobiographies* fino alla tarda intervista apparsa nel 1994 con il titolo (inglese) *Nietzsche and the Machine*. In quest'ultima infatti egli riassume quanto sostenuto nei testi precedenti: «É importante, in questo contesto, prendere in mano il *Nietzsche* di Heidegger e mostrare che vi sono *altre* possibilità in Nietzsche non programmate da una storia della

²⁶⁶ *Ivi*, GW VIII, 419 / L 172. Gadamer aggiunge infatti di non essere d'accordo con la lettura derridiana del Nietzsche di Heidegger così come di Lévinas, come espressa nel testo, citato da Gadamer, *L'écriture et la différence*; cfr. H.G. Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, in GW VIII, 419 / L 172.

²⁶⁷ Cfr. Derrida, P 19 / 48.

²⁶⁸ J. Derrida, *De la différence*, in MRG 29 / 57.

²⁶⁹ Si confronti la nota già citata in Derrida, VP 27 / 56.

²⁷⁰ Cfr. Derrida, G 32-33 / 38-39.

²⁷¹ In *Force et signification* egli aveva associato a Nietzsche il tema della differenza non ancora pensato, a quell'altezza cronologica, come *différance*: «La divergenza, la *différence* tra Dioniso e Apollo, tra lo slancio e la struttura non si cancella nella storia, perché essa non è *nella* storia [J. Derrida, *Force et signification*, in ED 47 / 36]».

metafisica, [...]. In breve: esiste una riserva, in Nietzsche, che permette di leggere genealogicamente lo stesso pensiero di Heidegger»²⁷².

In *Éperons* Derrida esplicita di voler mettere in discussione la famosa lettura heideggeriana di Nietzsche – così come già aveva fatto la tradizione francese²⁷³ – raccolta nella monumentale opera *Nietzsche*²⁷⁴. Qui Derrida mette in discussione la lettura di Nietzsche come ultimo pensatore della metafisica il quale si sarebbe limitato a capovolgere (*Umdrehen*) il platonismo²⁷⁵: «È proprio l'orizzonte di questo interrogativo heideggeriano, là dove orienta la più esigente lettura, che dovremo fra poco, forse, una volta usciti da questa svolta in cui ci troviamo, rompere»²⁷⁶. Egli afferma infatti di voler spostare la lettura, partendo dall'analisi dell'aforisma 60 di *Die fröhliche Wissenschaft*, «Le donne e il loro effetto a distanza [*ihre Wirkung in die Ferne*]»²⁷⁷ insieme alla seconda parte del paragrafo *Come il mondo vero finì per diventare favola. Storia di un errore* presente in *Götzen-Dämmerung* e dedicato al tema del divenire *donna* della verità²⁷⁸. Questo tema, secondo Derrida, viene trascurato nella lettura heideggeriana:

²⁷² J. Derrida, NM 38.

²⁷³ Derrida afferma di inserirsi nella tradizione francese delle letture di Heidegger, in cfr. J. Derrida, *Éperons*, in E 28 / 40.

²⁷⁴ Si veda *infra* capitolo 1.

²⁷⁵ Cfr. *ivi*, E 63 / 74-75.

²⁷⁶ *Ivi*, E 67 / 78.

²⁷⁷ «Se un uomo sta in mezzo al *suo* tumulto, in mezzo alla sua risacca di sortite e progetti: ecco veder passar scivolando, sotto i suoi occhi, placidi, incantevoli esseri e anela alla loro felicità e riservatezza: *sono le donne*. [...] L'incanto e il più potente effetto delle donne è, per usare il linguaggio del filosofo, un effetto a distanza, una *actio in distans*: ma ci vuole appunto, in primo luogo e soprattutto – *distanza!* [F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Idem, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. V/2, de Gruyter, Berlin 1973. Trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V/2, Adelphi, Milano 1965, pp. 105-106]». Il tema del divenire donna della verità costituisce un tema rilevante nella filosofia di Nietzsche che non possiamo qui approfondire; sulla lettura derridiana di questo tema si veda H. Kimmerle, *Zu Jacques Derrida: Die "Wahrheitsfrau" bei Nietzsche. Verbunden mit Wörtern der Erinnerung an Karel Mächa*, in *Eine Stimme aus sieben Einsamkeiten. Der Philosoph Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Erbert Utz, München 2002, 45-58.

²⁷⁸ «Il mondo vero, per adesso irraggiungibile, ma promesso per il saggio, il pio, il virtuoso («per il peccatore che fa penitenza»). (Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile, – *diventa donna*, diventa cristiana...) [F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in Idem, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VI/3, de Gruyter, Berlin 1969. Trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/3, Adelphi, Milano 1970, p. 59].

Heidegger cita questa sentenza, [...], ma il suo commento – come sempre, a quanto pare – evita la donna, le gira attorno. Vengono analizzati tutti gli elementi del testo, senza eccezione, tranne il divenir-donna (*sie wird Weib*) dell'idea, il quale si trova così messo da parte, un po' come si salta un'immagine troppo corposa in un libro di filosofia, o come si strappa una pagina illustrata, o una rappresentazione allegorica in un libro serio²⁷⁹.

Derrida mostra qui la propria dichiarazione di intenti sul modo di procedere rispetto a Heidegger: «Osservando più da vicino il *sie wird Weib*, non ci situeremo *all'opposto* di Heidegger, il che significherebbe restare ancora dentro la traiettoria del suo proprio gesto. Non faremo il contrario di ciò che egli fa, il che sarebbe, ancora una volta, fare la stessa cosa»²⁸⁰. Derrida infatti fa leva sul farsi donna della verità per mostrare in ciò un momento che scardina la logica dualistica della metafisica, il che consente di leggere Nietzsche, contrapponendosi alla riconduzione a un unico pensiero (quello dell'essere), secondo la molteplicità irriducibile che caratterizza il testo nietzscheano. In questo senso egli parla di «onto-ermeneutica» come del tentativo heideggeriano di sottomettere Nietzsche al pensiero dell'essere, ovvero di ricondurlo nell'alveo del concetto di «appropriazione» che Derrida rimprovera in ultima istanza al pensiero di Heidegger:

Ogni volta che nasce il problema del proprio, nei campi dell'economia (in senso stretto), della linguistica, della retorica, della psicoanalisi, della politica ecc., la forma onto-ermeneutica dell'interrogativo mostra il proprio limite²⁸¹.

Secondo Derrida, la stessa questione posta da Heidegger, ovvero se Nietzsche appartenga alla metafisica, ha il limite di pensare in modo unico il concetto di «appartenenza»²⁸²; al contrario, in contrapposizione all'ermeneutica, pensata in modo semplicistico come raggiungimento ultimo del senso, Derrida pone il proprio intento:

²⁷⁹ J. Derrida, *Éperons*, in E 68-70 / 79-80.

²⁸⁰ *Ivi*, E 70 / 80.

²⁸¹ *Ivi*, E 93 / 104.

²⁸² «Nell'ambizione di penetrare nel più intimo della volontà pensante di Nietzsche [vedi più sopra], tale lettura dà come conclusione che quest'ultima *appartenga* ancora alla storia della metafisica, di cui rappresenterebbe il compimento. Il che è probabile, purché si continui supporre che il valore di *appartenenza* abbia un qualche senso unico e abbia una sua fissità [*ivi*, E 94 / 105]».

A partire dal momento in cui il problema della donna sospende l'opposizione decidibile del vero e del non-vero, [...], squalifica il progetto ermeneutico – che postula il senso vero di un testo –. Libera la lettura dal senso dell'essere o della verità dell'essere, [...], a partire da questo momento ciò che si scatena è il problema dello stile in quanto problema della scrittura, il problema di una operazione spronante, più potente di ogni contenuto, di ogni tesi, di ogni senso²⁸³.

Nel famoso dibattito del 1981 proprio la contrapposizione Nietzsche-Heidegger aveva giocato un ruolo fondamentale nel tentativo di distinguere l'ermeneutica dalla decostruzione. In particolare Gadamer individua, in quello che poi sarà pubblicato sotto il titolo di *Text und Interpretation*, il momento distintivo dalla tradizione francese che si richiama a Heidegger nel ruolo di Nietzsche. La critica derridiana al fatto che Heidegger sia rimasto sostanzialmente all'interno del logocentrismo della metafisica – «Heidegger parlerebbe pure sempre il linguaggio della metafisica, che si rivolge al senso come a qualcosa che è al tempo stesso presente e da rinvenire» – si basa sul fatto che Nietzsche sarebbe più radicale nel rapporto con la metafisica, sottomettendo il senso alla volontà di potenza. Per questo motivo Gadamer deve respingere la lettura che Derrida ha fornito di Nietzsche:

Nietzsche non costituirebbe il punto estremo dell'oblio dell'essere, che culmina nei concetti di valore e di efficacia, bensì il vero oltrepasamento della metafisica, in cui Heidegger resterebbe irretito quando pone la questione dell'essere, nel senso dell'essere inteso come un logos che vada rinvenuto²⁸⁴.

Secondo Gadamer, al contrario, la radicalità di Heidegger consiste proprio nell'essere andato oltre il neokantismo così da riconoscere in Nietzsche il momento più alto dell'oblio della metafisica²⁸⁵:

²⁸³ *Ivi*, E 86 / 97-98.

²⁸⁴ H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*. in GW II, p. 333 / VM2 294.

²⁸⁵ Egli fa riferimento al già citato all'epistolario con Leo Strauss in cui Heidegger verrebbe avvicinato a Nietzsche e Gadamer a Dilthey: in realtà Gadamer mira qui a mostrare che l'operazione heideggeriana si colloca già al di là dell'orizzonte di Nietzsche. Cfr. *ivi*, GW VII. 334 / ERM 295.

Io non trovo che i seguaci francesi di Nietzsche abbiamo colto nel suo autentico significato l'aspetto sperimentale del pensiero di Nietzsche. Solo per questo motivo, a mio avviso, essi possono pensare che l'esperienza dell'essere, che Heidegger si sforza di scoprire dietro alla metafisica, sia ancora superata, quanto a radicalità, dall'estremismo di Nietzsche²⁸⁶.

Il testo del colloquio proposto da Derrida in quel convegno dell'81, che è stato accusato di essere incentrato su un argomento differente dal tentativo di dialogo con Gadamer, aveva come argomento il rapporto Nietzsche-Heidegger²⁸⁷. Proprio questo tema tradisce in realtà, a nostro parere, una presa di posizione rispetto all'ermeneutica e il tentativo di individuare nella lettura heideggeriana di Nietzsche uno spartiacque. Derrida si concentra infatti su due questioni fondamentali della lettura nietzscheana: il nome «Nietzsche» e il concetto di «totalità»²⁸⁸. Dalla differente lettura di questi aspetti egli mira a tracciare la distinzione con l'ermeneutica. Partendo dal nome «Nietzsche» vengono individuate due possibili alternative: la prima consiste nel ripensamento in maniera problematica del nome come moltitudine di *maschere* e di *similitudini*. Questo è il cammino di Derrida; la seconda alternativa è invece quella percorsa da Heidegger, che si concentra sul *pensiero* di Nietzsche lasciando cadere gli aspetti biografici, in questo però ricadendo egli stesso all'interno della tradizione metafisica²⁸⁹.

La seconda questione che Derrida discute riguarda il rapporto con il concetto di «totalità». Heidegger considera la metafisica come quel pensiero dell'ente che dimentica l'essere dell'ente. A questa lettura heideggeriana Derrida oppone la concezione nietzscheana secondo cui la *vita* non viene subordinata a un concetto di *totalità* e opposta alla morte. Heidegger inoltre vede la volontà di potenza come principio di conoscenza dell'eterno ritorno²⁹⁰. Il problema è dunque come conciliare volontà di potenza ed eterno ritorno. Entrambe le questioni però comportano una concezione di Nietzsche come metafisico; la contraddizione potrebbe essere eliminata partendo invece dal fatto che Nietzsche non è un pensatore dell'ente e dunque della totalità.

Quanto messo in luce finora mostra dunque un sostanziale accordo tra Gadamer e Derrida nell'individuare la lettura heideggeriana di Nietzsche come un momento di spartiacque fra i rispettivi percorsi, da cui deriva un rapporto differente con la tradizione e con il linguaggio – la messa in luce della diversità di questi due concetti nei due autori costituiva infatti l'obiettivo di questo capitolo. Nel prossimo tenteremo, in continuità con questo, di mettere in luce come il

²⁸⁶ Cfr. H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 334 / VM 2 295.

²⁸⁷ Come abbiamo già ricordato, il testo è stato pubblicato successivamente in tedesco con il titolo *Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche / Heidegger)*.

²⁸⁸ Cfr. J. Derrida, *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*, in D.P. Michelfelder e R.E. Palmer, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, Albany (NY) 1989, pp. 58.

²⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 62.

²⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 69.

differente rapporto con la dialettica costituisca un emblematico esempio del differente rapporto con la storia della filosofia, o con quella che, nell'ottica heideggeriana, costituiva la storia della *metafisica*.

Prima di concludere, si tenga conto ancora di un'ultima considerazione. Abbiamo mostrato come sia Gadamer sia Derrida abbiano compreso il limite di Heidegger: ovvero nell'apertura dell'orizzonte della finitezza, Heidegger avrebbe poi tentato una chiarificazione di questo momento. Al contrario l'ermeneutica è consapevole dell'impossibilità di elucidare in maniera integrale (come vorrebbe una certa lettura positivista) la situazione in cui ci si trova; così come ovviamente la decostruzione pone in luce il margine invalicabile della tradizione. Entrambe queste strade costituiscono in realtà una precisa reazione alle aporie della filosofia di Heidegger: la ricerca di un nuovo inizio che, come ha più volte sottolineato Gadamer, porta con sé una concezione lineare tra *inizio* e *fine* della metafisica. Per questa ragione invece l'ermeneutica risulta «ametafisica»²⁹¹; la decostruzione di Derrida ha analogamente ben compreso questo punto nodale, eliminando dunque la speranza heideggeriana a cui opporre il gioco nietzscheano: tentare di superare la metafisica costituisce il supremo atto di affermazione di essa. In questo contesto ci appare tuttavia che la risposta di Derrida abbia il rischio di mantenere questa recriminazione verso la ricaduta nella metafisica – si pensi appunto a Rorty che accusa Derrida della medesima accusa che questi aveva rivolto a Heidegger (e che Heidegger aveva rivolto a Nietzsche)²⁹². In questo contesto l'ermeneutica gadameriana ci appare maggiormente in grado di spezzare tale serie di rimandi situandosi a partire dal centro, riuscendo forse più di Derrida a mettere in discussione una concezione orientata della metafisica.

²⁹¹ Ovvero, a differenza del superamento heideggeriano (o della decostruzione derridiana) della metafisica, l'ermeneutica adotta una prospettiva a-metafisica dal momento che la lettura gadameriana della storia della filosofia non consiste in un processo di progressiva decadenza e allontanamento dall'essere. Sull'interpretazione dell'ermeneutica come ametafisica cfr. D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 236.

²⁹² Rorty rivolge a Derrida la medesima critica che questi aveva rivolto a Heidegger, mostrando come entrambi rientrino in realtà nel contesto della filosofia hegeliana; cfr. R. Rorty, *The philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida*. Trad. it. di F. Elefante, *La filosofia come genere di scrittura: saggio su Derrida*, in *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

2 IL CONFRONTO CON LA «STORIA DELLA METAFISICA»

La dialettica, in questa sua più elevata configurazione, è quella platonica in senso proprio, è la dialettica speculativa che non termina con un risultato negativo, ma mostra l'unione degli opposti che si sono annullati [G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über di Geschichte der Philosophie*].

Questa voce dei Greci ci tocca come se si trattasse di udire noi stessi, e tuttavia ci giunge come un invito dall'altra riva, sulla quale noi, sospinti lontano da una forte corrente, non possiamo più fare ritorno [H.G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*].

La filosofia dialettica, nella forma *antica* di Platone e in quella *moderna* di Hegel, ha rappresentato per un certo filone interpretativo della filosofia novecentesca la metafisica occidentale *par excellence*¹. In continuità con la rivoluzionaria lettura nietzscheana della filosofia platonica come emblema della tradizione metafisica², Heidegger, nella storia dell'essere, colloca la filosofia di Hegel come apice del soggettivismo della metafisica³.

¹ Si noti che il concetto di «storia della metafisica» viene qui adoperato per Platone e Hegel in riferimento alla concezione heideggeriana, con l'obiettivo di mostrare in questa sede come, rispettivamente, Gadamer e Derrida divergono da tale lettura.

² «Ho riconosciuto Socrate e Platone come sintomi di declino, come strumenti della dissoluzione greca, come pseudogreci, come antigreci (*Nascita della tragedia* 1872) [F. Nietzsche, *Götzen-Dammerung*, cit., p. 50]». Inoltre: «Con Socrate il gusto greco si rovescia a vantaggio della *dialettica*; che cosa accade veramente allora? Prima di tutto il gusto *nobile* viene sconfitto; con la dialettica la plebe alza la testa [*ivi*, p. 5]».

³ Dopo la *Kehre*, Heidegger infatti si apre a una dimensione storica dell'essere, a partire dalla quale Hegel rappresenterebbe pienamente la metafisica intesa come ontoteologia. Ovvero Hegel avrebbe compreso che l'essere può essere pensato solo in relazione alla storia, tuttavia esso sarebbe poi stato ridotto al concetto assoluto, ovvero al pensiero che pensa se stesso: «L'essere è l'assoluto pensare se stesso del pensiero. Soltanto il pensiero assoluto è la verità dell'essere, “è” essere. In tale contesto, “verità” significa sempre la consapevolezza certa di se stessa che è possibile sapere in quanto tale. Nondimeno, Hegel pensa la cosa del suo pensiero anche in modo appropriato. Egli è anzi il primo che deve e può pensare in questo modo. Il rapporto di Hegel con la storia della

[segue alla pagina successiva]

Tuttavia, Heidegger *in primis* ha lasciato irrisolta la questione del rapporto con la filosofia dialettica: se, a una prima lettura, sembrerebbe che Platone, come iniziatore, e Hegel, come apogeo, rappresentino in modo emblematico la *Seinsvergessenheit* della metafisica, tuttavia il rapporto di Heidegger con i due filosofi risulta più ambivalente di quanto possa apparire⁴. Lo stesso Gadamer ha bene evidenziato tale problematicità nel pensiero del maestro: «Per lungo tempo, nel pensiero di Heidegger, due tra i più grandi classici del pensiero filosofico, Platone e

filosofia è speculativo, e solo in quanto tale è storico [M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in HGA XI, 54 / 55-56]. Ancora, in quel saggio, Heidegger contrappone il concetto di passo indietro [*Schritt zurück*] allo *Aufhebung* della metafisica: «Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento ma il passo indietro [ivi, 58 / 63]». Tale lettura della filosofia hegeliana, in particolare dell'*Aufhebung* come mero superamento della tradizione nel pensiero dell'assoluto, viene enfatizzata in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in HGA XIV 61-80 e in *Mein Weg in der Phänomenologie*, in HGA XIV, 91-102. C. H. Zuckert, sottolinea che la differenza fondamentale tra la lettura platonica di Nietzsche e quella di Heidegger dipende dal fatto che quest'ultimo abbandoni l'aspetto morale, per il quale Platone avrebbe voluto dare inizio alla metafisica, parlando piuttosto di un destino e di una rivelazione che dipende dall'essere e non dagli uomini; cfr. C. H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago press, Chicago 1996, pp. 30-31.

⁴ Non possiamo qui approfondire questo tema, che richiederebbe un'altra trattazione. Sul complicato rapporto di Heidegger con Platone, tra i molti contributi, risulta degno di nota il saggio di P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, il Mulino, Bologna 2002. Rispetto al rapporto con Hegel, lo stesso Heidegger ne ha ammesso la propria ambivalenza: si veda la lettera di Heidegger a Gadamer del 2 dicembre 1971, tradotta in italiano in H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pp. 185-187. Si veda inoltre, dopo l'assimilazione avvenuta in *Sein und Zeit* con il pensiero di Hegel, la presa di distanza di qualche anno successivo: «Se vi è un luogo nel quale è un controsenso scorgere un qualche avviso della problematica di *Sein und Zeit*, quello è il pensiero hegeliano. Difatti la tesi: l'essenza dell'essere è il tempo – è proprio il contrario di ciò che Hegel ha cercato di dimostrare in tutta la sua filosofia [M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA XXXIII. Trad. it. di S. Caianiello, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000, p. 209]». Inoltre sul rapporto di Heidegger con Hegel e con l'idealismo degno di nota è il corso tenuto nel semestre estivo del 1936, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in HGA XLII. In particolare la parte della *Vorbetrachtung* è dedicata al rapporto tra Hegel e Schelling. A differenza di Hegel, Schelling, posto in connessione con l'esistenzialismo, sarebbe consapevole dell'impossibilità di una chiusura del sistema e del rapporto tra pensiero e realtà. Si veda la prima parte di M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in HGA XLII, 25-172 / 49-169.

Hegel, sono rimasti confinati in uno stato di penombra, caratterizzandosi sia per la loro affinità sia per la loro radicale distanza»⁵.

Partendo da questo punto di vista, Gadamer e Derrida si collocano all'interno dell'eredità heideggeriana, confrontandosi in modo rilevante, a più riprese, sia con la filosofia di Platone sia con quella di Hegel, tentando di risolvere le ambiguità lasciate aperte dalla filosofia di Heidegger. La scelta di trattare del rapporto tra ermeneutica e decostruzione a partire dal comune confronto con la dialettica, a differenza di una buona parte degli studi in merito, deriva dalla convinzione che tale comune riferimento risulti tutt'altro che estraneo nella filosofia di entrambi gli autori – fatto questo non scontato, si pensi in particolare al fronte anti-dialettico nato in Francia in quegli anni⁶. Se nel precedente capitolo abbiamo mostrato come Gadamer e Derrida riprendano e modifichino i temi heideggeriani di tradizione e di linguaggio, evidenziando come Nietzsche (in particolare la lettura che di questi aveva fornito Heidegger) costituisca un discrimine fondamentale nell'approccio di ermeneutica e decostruzione alla storia della filosofia, si tratta ora di entrare nel vivo della questione, mostrando in Platone e in Hegel due momenti emblematici delle differenti strade intraprese dall'ermeneutica e dalla decostruzione (anche rispetto alla filosofia heideggeriana).

Il confronto con la dialettica costituisce infatti un elemento che, sottotraccia, ricorre anche nei pochi scambi diretti che Gadamer e Derrida hanno avuto; soprattutto si tratta però di un confronto teoretico e tematico il quale, partendo dalla comunanza storico-filosofica di interessi per la dialettica antica e per quella hegeliana, mette in luce il differente esito di due delle più importanti tradizioni filosofiche novecentesche eredi del pensiero di Heidegger⁷. Tale confronto con la dialettica consente inoltre di gettare uno sguardo sulle due differenti risposte che Gadamer e Derrida hanno fornito al rapporto con la storia della filosofia. Se Heidegger aveva affermato che Nietzsche era rimasto in ultima istanza all'interno della metafisica, Derrida, seguendo Heidegger, rivolge a quest'ultimo la medesima accusa in ragione del tentativo di fuoriuscire dalla metafisica. Condividendo la critica derridiana circa l'impossibilità di superare la metafisica, Gadamer si differenzia invece fortemente da Derrida, affermando l'impossibilità di distinguere un «linguaggio della metafisica» e mostrando nel dialogo l'unica possibilità di

⁵ H.G. Gadamer, *Die Sprache der Metaphysik*, in GW III, 229 / SH 61.

⁶ Tale fronte, richiamandosi in particolare all'eredità di Nietzsche, tende a criticare duramente il concetto di dialettica, trattandolo in chiave meramente negativa: si pensi a filosofi come Deleuze, Foucault, Lyotard. La relazione di Derrida con tali pensatori nello specifico della dialettica viene messa bene in luce da M. Vergani in un paragrafo, dal titolo *Il fronte anti-dialettico*, del saggio *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 47-69.

⁷ Il fatto che un'analisi del comune confronto di Gadamer e Derrida con la dialettica di Platone e quella di Hegel sia a oggi un *desideratum* nel contesto degli studi in proposito viene espresso chiaramente da D. D. Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., p. 197.

rapportarsi con la tradizione senza cadere nell'*impasse* heideggeriana⁸. Tutto ciò emerge in maniera peculiare nelle rispettive letture dei testi di Platone e di Hegel. Lo stesso Gadamer ricorda infatti:

In realtà la rottura con la tradizione realizzata dal pensiero di Heidegger ne rappresentava al tempo stesso un incomparabile rinnovamento: solo lentamente gli allievi compresero quanta critica comportasse questa appropriazione, e quanta appropriazione si annidasse in questa critica. Per lungo tempo, nel pensiero di Heidegger, due tra i più grandi classici del pensiero filosofico, Platone e Hegel, sono rimasti confinati in una strana penombra, caratterizzandosi sia per la loro affinità sia per la loro radicale distanza⁹.

Dal punto di vista metodologico, non si nasconde che la chiave di lettura adottata in questa sede prende spunto dall'approccio ermeneutico, il quale identifica come propria stessa origine la complementarità di dialettica platonica e dialettica hegeliana: secondo Gadamer, l'apertura infinita, intrinseca al dialogo socratico-platonico, viene saldata con la scoperta moderna del soggetto da parte di Hegel. Ci è sembrato tuttavia che, *mutatis mutandis*, tale continuità tra Platone e Hegel si riscontri anche nella decostruzione di Derrida¹⁰, cosa che potrebbe apparire a prima vista meno evidente, anche tenendo conto del fatto che, per ovvie ragioni, i riferimenti derridiani ai due filosofi risultano disseminati all'interno delle sue opere e non trattati sistematicamente.

Tanto l'ermeneutica quanto la decostruzione si collocano nell'orizzonte heideggeriano della finitezza dell'esistenza, andando oltre Heidegger stesso nella riattualizzazione della filosofia dialettica, con esito decisamente fecondo per lo sviluppo delle rispettive filosofie. Per Gadamer, infatti, a differenza di Heidegger, Platone e Hegel costituiscono l'alternativa possibile al soggettivismo della filosofia otto-novecentesca, in virtù del portato veritativo, depurato però dalla metafisica dell'infinità. Anche per Derrida, d'altro canto, la filosofia dialettica svolge un ruolo fondamentale: pur mostrando in molti casi una maggiore continuità con la filosofia heideggeriana – usando i concetti di «platonismo» e di «hegelismo» come paradigmatici della metafisica –, egli sviluppa in molti saggi un originale ripensamento dei concetti dialettici, si

⁸ Quanto di più distante da Gadamer l'ormai celeberrima frase di Nietzsche «temo che non riusciamo a liberarci di Dio perché crediamo ancora alla grammatica [F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, p. 58]».

⁹ H.G. Gadamer, *Die Sprache der Metaphysik*, in *Heideggers Wege*, in GW III 229 / SH 60-61.

¹⁰ Sempre M. Vergani ha riflettuto sulla rilevanza, poco messa in luce dalla critica, della dialettica platonica e di quella hegeliana per il pensiero di Derrida; cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 80.

pensi a quello di *chōra* (Platone)¹¹ e di *differenza impura* (Hegel)¹², tanto da poter considerare questi due autori dei precursori della decostruzione stessa.

Si noti, infine, che non si pretende in questa sede esaustività dei temi in merito data la mole del *corpus* (e della critica) degli autori oggetto di confronto in questo capitolo, ovvero Platone e Hegel; il *focus* della questione è infatti la *Auseinandersetzung* di Gadamer e Derrida con due momenti fondamentali della storia della filosofia (platonismo e hegelismo) e di come questa abbia influito nei rispettivi percorsi filosofici¹³.

Tenendo presenti tali considerazioni, l'obiettivo è qui quello di tratteggiare in due distinti sottocapitoli il rapporto che Gadamer e Derrida intrattengono, rispettivamente, con la dialettica platonica e con quella hegeliana. Secondo una struttura simmetrica, all'interno di ciascun sottocapitolo si procederà ad analizzare le rispettive interpretazioni che i due filosofi hanno fornito di Platone (nel primo) e di Hegel (nel secondo), per concludere con un paragrafo in cui si tenta di tirare le somme sulle conseguenze teoriche di queste letture per il dialogo «ininterrotto» tra ermeneutica e decostruzione.

¹¹ Nel racconto cosmologico del *Timeo*, la *chōra* [49a-50a] costituisce un genere intermedio tra il sensibile e l'intelligibile: «Ora, invece, il ragionamento ci costringe a cercare di chiarire con le parole anche questo terzo genere difficile ed oscuro. Quale potenza e natura dobbiamo pensare che abbia? Questa soprattutto: di essere il ricettacolo di tutto ciò che si genera, come una nutrice [Platone, *Timeo* 49b, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, pp. 1375-1376]».

¹² Nella *Wissenschaft der Logik*, nella sezione dedicata alla differenza assoluta, Hegel sottolinea il fatto che la differenza non può essere pura, ma essa ha sempre all'origine la non-differenza: «La differenza in sé è la differenza che si riferisce a se stessa e così essa è la negatività di se stessa, la differenza non da un altro, ma di se stessa; non è lei stessa ma il suo altro. Ma il differente della differenza è l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la differenza; questo è l'intero e il suo momento [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, in *Idem, Werke in zwanzig Bänden*, voll. V-VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di A. Moni, edizione rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2011¹⁰, pp. 464-465]».

¹³ Per questa ragione, in questa sede, il centro di interesse riguarda il rapporto di relazionalità tra le due differenti letture della tradizione, non potendo pretendere esaustività nella delineazione del rapporto che, rispettivamente Gadamer e Derrida, hanno intrattenuto con la dialettica di Platone e quella di Hegel; analogamente, non sarà possibile entrare qui in specifiche questioni riguardanti la filosofia platonica e quella hegeliana.

2.1 La dialettica platonica

Sia per Gadamer sia per Derrida il confronto con la filosofia antica costituisce un momento fondamentale del proprio percorso filosofico. Non si tratta tuttavia solo di una comunanza di riferimenti; entrambi, infatti, ricevono la riflessione sulla filosofia antica come eredità heideggeriana, sviluppandola però secondo modalità differenti¹⁴. Seguendo una traccia fornita direttamente da Gadamer, si può affermare che entrambi approdano a Heidegger attraverso la lettura che questi forniva di Platone e di Aristotele nel corso degli anni Venti e Trenta tra Friburgo e Marburgo¹⁵. Si legga in proposito quanto sostiene Gadamer all'inizio del saggio *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (1987):

Sono decenni che io seguo l'opera di Derrida. All'interno della scena francese nel suo complesso era colui che condivideva con me la maggior parte dei punti di partenza. Anche lui proveniva da Heidegger. A differenza di quasi tutti gli altri, egli ha cominciato effettivamente con Aristotele, e non solamente con Heidegger, per comprendere lo stesso Heidegger. Ma questa è una delle condizioni fondamentali senza le quali, in generale, non è possibile prendere sul serio un colloquio su Heidegger. Così nel corso dei decenni ho iniziato con *La voix et le phénomène* (1967) e *Ousia et grammé* (1968), tentando di impraticarmi nel mondo dei pensieri di Derrida¹⁶.

Lo stesso Derrida, seppur nel costante tentativo di sottolineare la distanza da Heidegger, fa emergere la centralità che la riflessione heideggeriana sulla filosofia antica ha svolto nel suo pensiero. A esempio all'interno del testo *Nous autres Grecs* (1992) si legge:

La lettura di Heidegger mi ha dato e non cesserà mai di darmi da pensare nel modo più abissale e più imprevedibile, ne sono sicuro. Poiché l'ho spesso riconosciuto preferisco rischiare delle note (certamente molto insufficienti e troppo preliminari) su ciò di cui qui ci occupiamo. La maggior parte delle mie questioni, riserve, perplessità, critiche davanti al testo di Heidegger, in un momento o nell'altro, concernono fondamentalmente la questione greca¹⁷.

La scelta di continuare il «dialogo ininterrotto» tra i due pensatori prendendo le mosse dal comune riferimento alla filosofia antica e in particolare a Platone dipende, da un lato, da questa

¹⁴ Gadamer ha infatti affermato: «Così tra il decostruzionismo e l'ermeneutica come filosofia sussistono delle concordanze che ci dovrebbero guidare in avanti. In fondo c'era un comune punto di partenza per entrambi, ossia la critica inaugurata da Heidegger alla sopravvivenza dimenticata dell'ontologia greca [H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 157 / ERM 307]».

¹⁵ In particolare, solo recentemente quei testi heideggeriani sono stati pubblicati, permettendoci di avere accesso ad essi nella *Gesamtausgabe*.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X, 125 / ERM 243.

¹⁷ J. Derrida, NG 274.

comune origine bio-bibliografica, la quale inciderà profondamente nell'impianto filosofico dei due autori; dall'altro lato, all'interno del confronto di entrambi con la tradizione metafisica, Platone rappresenta il momento fondativo, a partire dal quale Gadamer e Derrida procederanno poi secondo posizioni divergenti.

Che il confronto verta qui in particolare sulla dialettica platonica dipende dal fatto che, se è vero che entrambi hanno iniziato il rapporto con Heidegger mediante Aristotele, risulta evidente che l'attenzione dei due filosofi (come emblematicamente dell'intera generazione di allievi che avevano assistito alle lezioni heideggeriane)¹⁸ si concentri principalmente sulla filosofia di Platone, alla quale Gadamer e Derrida ritornano a più riprese durante l'intero corso delle rispettive vite. La nascita dell'interesse verso Platone negli allievi di Heidegger si può ricondurre alla particolare lente aristotelica che questi aveva utilizzato per spiegare la filosofia platonica: Heidegger segue le critiche aristoteliche alla dottrina delle idee di Platone¹⁹.

Proprio a partire da questo primo contatto con la filosofia heideggeriana entrambi gli autori sviluppano aspetti decisivi per la rispettiva filosofia: nel caso di Gadamer il lavoro sul linguaggio che Heidegger propone al contatto con la filosofia antica gli consente di guadagnare la centralità della dimensione linguistica nella filosofia ermeneutica e di superare così la visione heideggeriana di un «linguaggio della metafisica». Nel caso di Derrida, invece, è a partire in particolare dalla lettura heideggeriana del concetto di tempo in Aristotele che egli matura la concezione della distruzione (decostruzione) della metafisica, superando però Heidegger rispetto all'impossibilità di fuoriuscire realmente da questa e facendo emergere la centralità del concetto di scrittura.

Rispetto all'eredità platonica ricevuta da Heidegger, Derrida risulta vicino alla lettura aristotelizzante di Platone, che vede quest'ultimo come un momento di passaggio, non ancora completo, verso l'*episteme* aristotelica. Il fatto di considerare la concezione del *logos* platonico da un punto di vista intuizionista (e non come *logos* discorsivo) implica che questo venga

¹⁸ Si pensi alla generazione di allievi di Heidegger che avevano assistito alle lezioni sul *Sofista* platonico: Hannah Arendt, Hans Jonas, Günther Anders, solo per citarne alcuni. In particolare, specificamente su Socrate, si veda il saggio di Arendt recentemente tradotto in italiano: H. Arendt, *Socrates*, in Eadem, *The Promise of Politics*, Schocken, New-York 2005. Trad. it. a cura di I. Possenti, *Socrate*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

¹⁹ Sulla lettura che Heidegger propone tramite la lente aristotelica si veda S. Rosen, *The question of Being. A Reversal of Heidegger*, St. Augustin's Press, New Haven-London 1983. In realtà nel caso di Heidegger si tratta di un mutamento di interpretazione rispetto a Platone, come messo bene in luce dal saggio di P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, cit.

assimilato alla immediatezza della presenza e della voce: ciò fa di Platone l'iniziatore del fonocentrismo della metafisica²⁰.

Differentemente, Gadamer, a partire dalle lezioni heideggeriane (nel suo caso, fatto non irrilevante, ascoltate in prima persona) giunge a rovesciarne l'interpretazione: egli legge Aristotele mediante Platone e il Socrate platonico²¹, facendo leva sulla discorsività del *logos* all'origine dei dialoghi platonici. Di conseguenza Gadamer rifiuta la concezione di una storia di decadenza iniziata con la filosofia platonica («l'oblio dell'essere» per Heidegger, «l'esclusione della scrittura» per Derrida), ponendo su un piano differente il confronto con la dialettica platonica, la quale viene opposta all'imporsi del soggettivismo del mondo moderno. Si noti dunque come il contatto con la filosofia antica costituisca per entrambi un momento fondamentale nell'elaborazione dei rispettivi sentieri filosofici.

Gadamer e Derrida sono accumulati invece dalla distanza rispetto ai temi heideggeriani (dopo la *Kehre*) del «nuovo inizio» del pensiero e del rifugio nelle parole dei pre-socratici²². Per Gadamer, Socrate è la figura chiave che si trova dietro l'ermeneutica: egli ha compreso infatti quanto sia più difficile domandare che rispondere, mettendo così in luce per la prima volta il nucleo fondamentale della filosofia gadamerianamente intesa.

Anche per Derrida l'inizio della filosofia deve essere individuato nella coppia Socrate-Platone, ma, cambiando di segno rispetto a Gadamer, proprio questa coppia risulta responsabile dell'inizio del logocentrismo della metafisica occidentale²³. Il testo platonico viene decostruito da Derrida al fine di far emergere al suo interno quell'elemento di rottura che consente di scorgere una traccia della differenza. L'ambivalenza dell'opera platonica viene poi

²⁰ Si veda in proposito quanto sostenuto da F. Trabattoni in *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

²¹ Si è parlato infatti di una risocratizzazione di Platone; in particolare si veda F. Renaud, *Die Resokratizierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, samkt Augustin 1999. Sul tema del fruttuoso fraintendimento heideggeriano a opera di Gadamer cfr. J. Taminioux, *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu*, in *Gadamer et les Grecs*, a cura di J.C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004, pp. 109-138.

²² Così Gadamer sottolinea tale recupero del pensiero pre-socratico da parte di Heidegger, recupero dal quale egli si distanzia: «Heidegger ha creduto di trovare in Anassimandro, in Eraclito, in Parmenide e poi di nuovo in Eraclito, l'esperienza dell'essere, la testimonianza del coappartenersi di disvelamento e nascondimento, ha creduto di trovare in Anassimandro la stessa presenza essenziale e il durare limitato della sua essenza, in Parmenide il cuore senza battito della *alētheia*, in Eraclito la *physis*, che ama nascondersi [H.G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in GW II, 363-364 / 326].

²³ Sia per Gadamer sia per Derrida il Socrate che viene considerato è quello che emerge dai dialoghi platonici.

progressivamente enfatizzata da Derrida tanto che, soprattutto negli scritti più tardi, alcuni termini del linguaggio platonico verranno assunti come elementi scardinanti le opposizioni della metafisica.

Nella presente trattazione si procederà dunque a tracciare in due paragrafi distinti il ruolo che la dialettica platonica ha ricoperto nel percorso filosofico di entrambi i filosofi, senza avanzare con ciò alcuna pretesa di completezza; l'obiettivo è infatti quello di far dialogare nel paragrafo conclusivo le due interpretazioni, mostrando come, dalla comune eredità heideggeriana, emergano due cammini *divergenti* ma in un certo senso *complementari*. Rispetto alla tendenza ad assimilare Gadamer all'interno della «urbanizzazione della provincia heideggeriana» si tenterà di mostrare l'altrettanta radicalità che la filosofia gadameriana, al pari di quella derridiana, può rivendicare proprio a partire dalla lettura di Platone.

2.1.1 Socrate e Platone precursori dell'ermeneutica gadameriana

Innanzitutto, da un punto di vista biografico, la filosofia antica ha costituito l'inizio degli interessi di Gadamer nel percorso di studi svolto a Marburgo sotto la supervisione del neokantiano Natorp. Proprio quest'ultimo, nel 1923, gli fornisce il manoscritto heideggeriano sulle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (il famoso *Natorp-Bericht*)²⁴, determinando così la decisione di Gadamer di spostarsi a Friburgo per seguire i corsi di Heidegger. Lo stesso Gadamer ha sottolineato la crucialità dell'incontro con quel testo, il quale lo «colpì come una scossa elettrica»²⁵.

La filosofia platonica si manterrà un interesse costante e fondamentale nella filosofia di Gadamer, fornendogli anche un rifugio dopo la delusione procuratagli dal severo giudizio di Heidegger nei suoi confronti²⁶. Egli divenne infatti filologo classico sotto la guida di Friedländer: questa sua vocazione costituirà un forte elemento distintivo rispetto al pensiero di Heidegger, nonostante il successivo riavvicinamento tra i due.

Il continuo studio della filosofia di Platone consente a Gadamer di restare immune dalla lettura heideggeriana di un Platone aristotelizzato: si pensi in proposito in maniera emblematica al celebre corso che Heidegger ha dedicato al *Sofista*. Gadamer individua nel dialogo platonico

²⁴ In proposito si veda J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, cit.

²⁵ H.G. Gadamer, *Erinnerungen an Heidegger Anfänge* (1986), in GW X, 4 / ERM 5. Gadamer ha curato la pubblicazione del testo heideggeriano con l'aggiunta di una prefazione dal titolo *Heideggers «theologische» Jugendschrift*, in «Dilthey Jahrbuch», 6 (1989), pp. 228-234.

²⁶ Cfr. F. Bianco *Gadamer e l'antico*, in *Gadamer: bilanci e prospettive*, a cura di M. Gardini, G. Matteucci, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 75-96.

quell'elemento di discorsività che permette l'apertura all'altro, senza che questo debba necessariamente concludersi nel *logos* definitorio aristotelico.

Le lezioni heideggeriane ascoltate prima a Friburgo e poi a Marburgo hanno lasciato un segno indelebile nel pensiero gadameriano²⁷: lo stesso Gadamer ha a più riprese sottolineato ciò in molti scritti successivi²⁸. Sono in particolare i due concetti di *phronesis* e *logos* elaborati da Heidegger, a fornire, come ricorda Gadamer in *Selbstdarstellung*, uno stimolo fondamentale per la propria filosofia²⁹. Il concetto di *phronesis* come saggezza pratica, che Gadamer contrappone alla *techne* (a differenza di Heidegger che lo lega alla *sophia*), diviene un concetto fondamentale per l'ermeneutica filosofica in quanto filosofia pratica, la quale indica proprio il distacco da un puro teoreticismo³⁰. Analogamente la centralità attribuita nelle lezioni di Heidegger al concetto di *logos* porta Gadamer a comprendere che alla base di ogni possibile intesa o rapporto con l'altro si situa la dimensione linguistica. Ciò avviene in realtà a partire da un fruttuoso fraintendimento della concezione heideggeriana di quegli anni marburghesi, dove dalla filosofia antica Heidegger avrebbe poi elaborato la propria concezione di distruzione della tradizione, incentrata sulla metafisica della presenza³¹. Su tale fraintendimento lo stesso Gadamer così si pronuncia nella *Selbstdarstellung*:

²⁷ Gadamer segue a Friburgo il corso su *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* e il seminario dedicato all'*Etica Nicomachea*. Nel 1922 Heidegger tiene importanti corsi su Aristotele: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, HGA LXII, 1-339 e *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in HGA, 341-419. E successivamente, a Marburgo: nel semestre invernale del '23-'24 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, in HGA XIX; il corso del semestre invernale '24-'25: *Platon: Sophistes*, in HGA XIX; nel semestre estivo del '25, il corso dal titolo *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in HGA XIX.

²⁸ Oltre alla fondamentale *Selbstdarstellung*, Gadamer ritorna sul tema in vari saggi, tra cui: *Erinnerungen an Heidegger* in GW X, 3-13 / ERM 3-23; *Anfänge, Heidegger und die Sprache*, in GW X 31-45 / ERM 59-87; *Heidegger und die Griechen*, in GW X, 31-45 / ERM 59-87.

²⁹ H.G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in GW II, 285-286 / VM2 463-464.

³⁰ In Heidegger invece la *phronesis* è paragonata alla «coscienza»; ne consegue dunque un approccio differente. Si veda su questo punto P.C. Smith, *Phronêsis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 169-185.

³¹ Si veda in proposito lo scritto già citato di J. Taminiaux, *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu*, in *Gadamer et les Grecs*, a cura di J. C. Gens, P. Kontos e P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004, pp. 109-138. A nostro parere l'interessante analisi dell'autore mostra però come limite quello di riferire l'influenza heideggeriana in Gadamer all'ermeneutica di *Sein und Zeit* e non a quella precedente di *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Sulla differente interpretazione

[segue alla pagina successiva]

Soprattutto però ci gettò in sua balia l'intensità con la quale Heidegger esorcizzò la filosofia greca. Che questa dovesse essere più una figura rovesciata che un modello della sua filosofia non ci era affatto chiaro. La distruzione della metafisica di Heidegger era però diretta non soltanto all'idealismo coscienzialistico della filosofia moderna, ma anche alla sua origine nella metafisica greca³².

Successivamente infatti Gadamer stesso risulta consapevole dello scarto teorico rispetto al proprio maestro nella lettura della filosofia di Platone:

Quando Heidegger iniziò i suoi studi su Kierkegaard e su Aristotele e aveva sotto gli occhi la metafisica di Aristotele, ciò significava allora effettivamente il fatto che l'«essere» divenisse manifesto nel suo essere tale nell'ente supremo, nel divino. Così ho compreso anch'io, allora, la metafisica. Con ciò concorda il fatto che Heidegger, come ha fatto ancora in appendice nella sua opera su Nietzsche, abbia visto in Platone la preparazione alla posizione aristotelica della questione dell'essere in quanto essere³³.

Infatti, Gadamer afferma, in contrapposizione: «Ciò non è però, dico io oggi, del tutto convincente per Platone, quando si veda come egli abbia cercato proprio “al di là dell'essere” l'ascesa della dialettica al bene stesso, al bello o all'Uno»³⁴.

Rispetto al ruolo centrale che le riflessioni heideggeriane sul linguaggio nella filosofia antica hanno svolto nel pensiero di Gadamer, egli stesso così si pronuncia in un saggio di molto successivo, emblematicamente intitolato *Heidegger und die Griechen* (1990):

Heidegger ha caricato delle parole della nostra lingua di funzioni concettuali e ha nuovamente rinfrescato la vita del linguaggio del pensiero, affinché nel suo uso cominci a parlare a partire dall'esperienza linguistica dell'uomo molto di ciò che ci rende evidente che cosa voglia dire un concetto³⁵.

L'influenza degli studi platonici consente dunque a Gadamer di non aderire, seppur inconsapevolmente, alla lettura di Platone fornita da Heidegger e dunque anche di rifiutare l'idea che esista un «linguaggio della metafisica». Paradossalmente proprio l'analisi che Heidegger aveva fornito del linguaggio della greco convince Gadamer dell'impossibilità di tentare un superamento del «linguaggio della metafisica»: al contrario, il linguaggio costituisce

della filosofia greca tra Heidegger e Gadamer si veda, tra gli altri: G. Xiropaidis, M. Michalski, *L'idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer*, in *Gadamer et les Grecs*, a cura di J. C. Gens, P. Kontos e P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004, pp. 139-165.

³² H.G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in GW II, 484 / VM2 462.

³³ H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 150 / ERM 347.

³⁴ *Ibidem*. Traduzione modificata.

³⁵ *Ivi*, GW X, 40 / ERM 77.

ciò in cui da sempre ci troviamo situati [*in der Mitte*]. Perciò il tema della «distruzione [*Destruktion*]» della metafisica secondo Gadamer non deve essere inteso come una «devastazione [*Zerstörung*]», quanto come «una demolizione degli strati sovrapposti fino a ritornare alle esperienze originarie di pensiero, che alla fine [...] non si fanno incontro altrimenti che nel linguaggio effettivamente parlato»³⁶.

2.1.1.1 L'influenza della filosofia platonica nei primi scritti gadameriani

Ripercorrendo il confronto di Gadamer con la filosofia antica, occorre iniziare dalla prima opera, pubblicata nel 1931 col titolo di *Platos dialektische Ethik*, con l'aggiunta del sottotitolo *Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*: essa consiste nella elaborazione della tesi di abilitazione, discussa alla presenza di Heidegger. La rilevanza di questo scritto deriva dal fatto che vi sono presenti *in nuce* i nodi tematici che emergeranno poi nel 1960 con *Wahrheit und Methode*.

Nell'introduzione Gadamer esplicita l'intento di mostrare che la riflessione sull'etica portata avanti da Platone nel *Filebo* risulta imprescindibile per comprendere il nucleo dell'etica aristotelica. Infatti è con Platone che viene posto il problema del bene nella vita umana: «È proprio con l'idea ontologica universale del bene che deve venire giustificato il bene dell'effettiva esistenza umana»³⁷. Di contro dunque a quella lettura di Platone, iniziata *in primis* da Aristotele e sostenuta da Heidegger, per cui nella concezione platonica del bene questi avrebbe subordinato la singolarità dell'individuo alla teoria delle Idee, Gadamer, usando categorie heideggeriane, mira a mettere in luce come in Platone vi sia proprio l'attenzione all'esistenza umana. Secondo Gadamer, infatti, benché la critica aristotelica a Platone possa sotto certi aspetti considerarsi corretta, essa perde molta della forza espressiva appartenente alla filosofia platonica. Nello spiegare ciò egli ricorre infatti alla seguente metafora: «La realtà viva che può penetrare nel concetto rappresenta sempre un appiattimento, alla stessa maniera che la proiezione appiattisce sulla superficie una corporeità fisica»³⁸. Si comprende già da queste prime pagine che il punto di vista gadameriano debba senz'altro essere considerato più platonico che non aristotelico, anzi si potrebbe quasi parlare di Gadamer come di un «anti-aristotelico»³⁹: ciò a differenza di quanto sembra emergere da una lettura che si limita alle pagine di *Wahrheit und Methode* dedicate ad Aristotele.

³⁶ Idem, *Heidegger und die Sprache*, in GW X, 17 / ERM 31.

³⁷ Idem, *Platos dialektische Ethik*, in GW V, 5 / SP1 6.

³⁸ *Ivi*, GW V, 9 / SP2 10.

³⁹ Si veda in proposito quanto sostenuto da D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 188.

La figura che per Gadamer sta dietro Platone è quella di Socrate e, non solo dietro Platone, ma alla base della stessa filosofia greca. Gadamer afferma infatti che «a fare di Platone un socratico e di Socrate la figura in cui Platone esprime le proprie intenzioni filosofiche è precisamente il fatto che la sua opera letteraria presenti con caratteri di espressività letteraria l'esistenza, per nulla letteraria e dogmatica, di Socrate»⁴⁰. Secondo Gadamer infatti la filosofia platonica ha una vocazione fortemente politica e nasce proprio dall'esperienza drammatica dell'uccisione di Socrate e dal fallimento della democrazia ateniese. Tale lettura si manterrà costante per tutto il pensiero gadameriano fino agli ultimi saggi degli anni Novanta. Contro la tendenza a sistematizzare Platone in una compiuta dottrina della Idee, Gadamer recupera l'ispirazione socratica e sottolinea il carattere di finitezza che contraddistingue il dialogo platonico, il quale indica la costante apertura dell'interrogazione nel suo tendere verso l'infinito (si pensi all'aspirazione erotica del *Fedro*)⁴¹. Si legge infatti:

La filosofia platonica è una dialettica, non soltanto perché il comprendere si mantiene in cammino verso il concetto, ma anche perché, comprendendo in questo modo, essa considera lo stesso uomo come un tale essere «in cammino [*Unterwegs*]» e «tra [*Zwischen*]». Il carattere socratico di questa dialettica sta appunto nel fatto che essa stessa attua quella che ritiene essere l'esistenza umana⁴².

Dopo l'introduzione, il testo gadameriano è diviso in due parti: una prima dedicata alla dialettica platonica e una seconda incentrata specificamente sulla lettura del *Filebo*. È nella prima parte che vengono poste le basi per la lettura della dialettica platonica come momento intermedio tra il dialogo socratico e il suo compimento nell'*episteme* aristotelica. Gadamer afferma:

La scienza aristotelica è, infatti, caratterizzata dalla sua indipendenza da qualsiasi forma di consenso più o meno esplicito da parte dell'interlocutore; essa è un presentare con necessità, senza preoccuparsi dell'effettivo consenso degli altri. La dialettica invece vive della forza intrinseca all'intesa dialogica, della partecipazione comprendente dell'altro, e ad ogni passo del suo cammino, è sostenuta dall'accertato consenso dell'interlocutore⁴³.

Gadamer sottolinea dunque il fatto che gli interlocutori di Socrate nei dialoghi platonici non abbiano una funzione meramente strumentale, ma, al contrario, il loro consenso ad ogni passo indica proprio il nucleo di una filosofia basata sul dialogo e sul tentativo di accordo con l'altro.

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Plato dialektische Ethik*, GW V, 5 / SP1 6.

⁴¹ Si pensi alla palinodia pronunciata da Socrate sull'amore e la celebre metafora del carro alato: cfr. Platone, *Fedro*, 244a-252d, in *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2005, pp. 552-561.

⁴² H.G. Gadamer, *Plato dialektische Ethik*, in GW V, 6-7 / SP1 7.

⁴³ *Ivi*, GW V, 15 / SP1 17.

Gadamer, da un lato, mette in luce il valore dialogico della filosofia di Platone, andando oltre Heidegger; al contempo, però, egli si riallaccia al radicamento esistenziale aperto dalla filosofia heideggeriana. Citando esplicitamente *Sein und Zeit*, egli afferma che la scienza ha il proprio radicamento solo nell'esistenza umana: «Ogni esserci è un mondo, e precisamente in modo da "avere" un proprio mondo, esso cioè si trova già da sempre in una comprensione di se stesso e del mondo in cui vive»⁴⁴.

Gadamer parte dal fatto che in Platone il *logos* venga inteso come «rendere ragione» per affermare la dimensione comunitaria insita nella sua filosofia, dove il linguaggio indica sempre uno scambio dialogico con l'altro, guidato dal criterio della comunicabilità. Così si pronuncia in proposito: «L'essere per la cosa, raggiunto nel sapere, avanza quindi la pretesa alla comunicabilità, per cui, a sua volta, può essere preteso dall'altro in modo che, con la messa in luce della causa, l'ente risulti comprensibile a tutti nel suo essere»⁴⁵. E, ancora, a proposito dell'aspirazione comunitaria della filosofia platonica, Gadamer afferma: «In quanto presentazione fondante, il *discorso* avanza la significativa pretesa di esprimersi in maniera universale e necessaria sul singolo ente in quanto tale. Un tale *discorso* è quindi eminentemente un *parlare, che permette all'altro di interloquire*»⁴⁶.

Gadamer interpreta dunque Platone come anticipatore della filosofia ermeneutica, a partire dal duplice significato di *logos* come *discorso* e come il *linguaggio*. In questo contesto egli mette inoltre preliminarmente in guardia contro le successive accuse al comprendere ermeneutico come mera appropriazione dell'altro, finalizzato al raggiungimento del consenso che esaurisce la questione in analisi. Gadamer sottolinea infatti che proprio nell'incontro dialogico con l'altro non deve emergere la singola posizione, ma deve disvelarsi la *Sache selbst*, e che tanto più ciò accade quando l'intesa non viene raggiunta, mantenendo così aperto l'orizzonte del dialogo. In un passo particolarmente illuminante in proposito si legge:

L'idea dell'intesa, qui dominante, non è l'idea di un accordo sulla cosa di cui si parla e neppure mira alla sicurezza dello scoprimento di quest'ultima, ma piuttosto al reciproco svelamento mediante il discorso su di essa. Un tale colloquio non è perciò fondamentalmente meno fecondo là dove *non* ci si può intendere sulla cosa, in quanto proprio in questo modo ognuno si rivela espressamente all'altro nel proprio essere⁴⁷.

In questo scritto, a differenza di quelli successivi, Gadamer enfatizza maggiormente la contrapposizione tra il dialogo platonico e (quella che lui considera) la tendenza obiettivante del

⁴⁴ *Ivi*, GW V, 18/ SP1 21.

⁴⁵ *Ivi*, GW V, 22 / SP1 26.

⁴⁶ *Ivi*, GW V, 23 / SP1 26.

⁴⁷ *Ivi*, GW V, 28-29 / SP1 33.

trattato scientifico inaugurato da Aristotele, nel quale si prescinderebbe totalmente dal rapporto con l'altro.

Partendo dalla centralità del dialogare, Gadamer afferma qui quello che sarà un elemento distintivo della propria concezione: ogni lettura, anche se avviene in maniera silenziosa, prevede in realtà un colloquio con il testo e con se stessi. Si legge infatti che «pure il pensare silenzioso è un parlare, solo che l'altro, con il quale in questo caso parlo, sono io stesso»⁴⁸.

Nel *logos* in quanto linguaggio risulta possibile per Socrate indicare per la prima volta il rapporto tra l'unità e la molteplicità: è il rendere ragione infatti che consente di trovare l'identità nella diversità⁴⁹. Proprio questo significherebbe secondo Gadamer l'emblematica espressione del *Fedone*, «la fuga nei *logoi*», la quale segna l'inizio della filosofia: «Il linguaggio, quindi, dalla molteplicità del dato della mutevole percezione, astrae l'identica universalità di un'essenza e designa il singolo ente in base a ciò che esso è sempre»⁵⁰.

Nella seconda edizione dell'opera *Platos dialektische Ethik* nel 1968 vengono aggiunti altri saggi in cui emerge la potenza della figura di Socrate. Emblematico in particolare quanto espresso all'inizio del saggio *Dialektik und Sophistik im siebten platonischen Brief* (1964):

Che cos'è la dialettica platonica? Che alla sua origine stanno i «discorsi introduttivi», per i quali Socrate è divenuto un avvenimento europeo, che la sua penetrazione logica abbia portato a quella teoria tecnica della formazione dei concetti che, in quanto metodo dell'ipotesi e della *diairesis*, costituisce, secondo Platone, l'arte del dialettico, è oggi riconosciuto universalmente⁵¹.

In un altro interessante saggio, dall'emblematico titolo *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag von Philologen* (1987), Gadamer mostra che l'intero edificio della filosofia platonica può essere inteso come una costruzione utopica, nel senso che tramite i sentieri del dialogo si mantiene l'apertura delle possibilità. Addirittura, la stessa ermeneutica filosofica viene definita un «pensare in utopie»:

⁴⁸ *Ivi*, GW V, 31 / SP1 36. Questo primato della lettura e della voce risulta uno dei punti di distacco rispetto alla teoria derridiana della scrittura, la quale tratteremo nel successivo paragrafo.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, GW V, 48 / SP1 55. Su questo punto si veda quanto espresso da D. Di Cesare in *Gadamer*, cit, p. 177.

⁵⁰ *Ivi*, GW V, 52 / SP1 60. Analogamente a proposito del *Fedro* Gadamer afferma: «La dialettica si rivela così come una condizione previa del perfetto dominio del discorso. Essa è la capacità di ricondurre la molteplicità dell'esperienza a una medesima unità [*ivi*, GW V, 64 / SP1 75]».

⁵¹ *Idem*, *Dialektik und Sophistik im siebten platonischen Brief*, in GW VI, 90 / SP1 239.

La ricerca in cammino verso il vero, nel dar conto speculativamente, viene legittimata attraverso il riferimento a una realtà superiore ulteriore. Anche il pensare in utopie a cui si arrischia il dialogo socratico o platonico non vuole offrire l'utopico come reale o realizzabile, ma trascinare nell'incondizionato il dialogo dell'anima pensante con sé che mai può essere portato a compimento. (Teet. 189 c; Sof. 263 e). Il nostro tema è l'utopia come modo di pensare⁵².

Inoltre, nel saggio *Amicus Plato magis amica veritas* (1968) Gadamer esplicita la propria lettura del rapporto Platone-Aristotele: tracciando un *excursus* storico su come dal medioevo veniva interpretato tale rapporto, egli sottolinea la continuità tra i due autori. Per secoli, infatti, Platone e Aristotele erano stati letti sulla stessa linea di sviluppo, mentre solo con l'imporsi della tradizione storicista nel XIX secolo i due sono stati contrapposti. Qui Gadamer, diversamente che nell'opera del 1931, elimina l'opposizione tra Platone e Aristotele; inoltre in questo testo Gadamer appare più consapevole della distanza che lo separa dalla lettura heideggeriana:

Alcuni decenni fa, – sotto l'influenza delle interpretazioni aristoteliche di Heidegger, che ancora nascondevano il loro intento di critica dell'ontologia e, in fondo, ripetevano la critica di Aristotele a Platone nella forma della critica filosofico-esistenziale e situazionale alla tradizione idealistica – io ho cercato di affrontare il problema, fissando un diverso rapporto con il *concetto*, che sarebbe stato raggiunto pienamente solo con Aristotele⁵³.

2.1.1.2 Gadamer, un «allievo di Platone per tutta la vita»: da *Wahrheit und Methode* a *Die Ideen des Guten zwischen Plato und Aristoteles*

Quanto mostrato finora consente di comprendere meglio il ruolo che Platone svolge nell'opera più famosa di Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960). Nel progetto gadameriano di fornire una nuova base per le scienze dello spirito [*Geisteswissenschaften*] egli afferma che occorre opporre al soggettivismo moderno un nuovo paradigma epistemologico in grado di superare la distinzione tra soggetto ed oggetto. In questo contesto, come si accennava sopra, è stata molto spesso enfatizzata la presenza di Aristotele: in particolare nel paragrafo dal titolo *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, collocato nella seconda parte dell'opera, viene posta la centralità della *phronesis* e dell'applicazione all'ambito pratico della conoscenza. Se infatti i riferimenti a Platone in quest'opera risultano esigui⁵⁴, tenendo conto degli altri scritti, si

⁵² Idem, *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen*, in GW VII, 283 / ASP 82.

⁵³ Idem, *Amicus Plato magis amica veritas*, GW VI, 79 / SP1 274.

⁵⁴ Addirittura nella parte di *Wahrheit und Methode* dedicata al linguaggio Platone viene heideggerianamente accusato di essere responsabile dell'oblio del linguaggio. Del concetto di *Sprachvergessenheit* abbiamo accennato in *infra* 1.2.1.

può comprendere quanto la dialettica platonica abbia influito sull'intera impostazione della questione in *Wahrheit und Methode*. Una spia di ciò si ritrova nelle pagine molto dense che Gadamer pone a conclusione della seconda parte, nel paragrafo *Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*, dove viene inserito un paragrafo dedicato al modello della dialettica platonica rispetto al primato ermeneutico della domanda.

Gadamer precisa come proprio nel dialogo socratico venga messo in luce il primato della domanda sulla risposta, in quanto la domanda costituisce l'apertura delle possibili risposte. Analogamente questo criterio è quello fondamentale nel rapporto con il testo (intendendo con testo ogni realtà a cui l'uomo si relaziona comprendendosi). Esso è il motore stesso dell'ermeneutica dal momento che proprio il testo pone una domanda e a sua volta l'interprete tenta di elaborare questa domanda ponendone un'altra al testo. In questo Socrate e, poi, Platone con i suoi dialoghi sarebbero stati i primi a cogliere il bisogno di superare la singola opinione, che impedisce l'apertura della vera domanda, non con lo scopo di vedere primeggiare l'individualità ma di far emergere dal dialogo la verità della cosa. In questa direzione l'apertura della domanda è possibile solo a partire dal non-sapere socratico: «Ciò che viene in luce nella sua verità è il logos stesso, che non è né mio né tuo, e che perciò sta al di là di ogni opinare soggettivo degli interlocutori, al punto che anche colui che guida il dialogo rimane sempre uno che non sa»⁵⁵.

In particolare, sulla rilevanza della forma dialogica di Platone, Gadamer così si esprime:

In esso [*scil.* nel dialogo] il linguaggio, attraverso il contrapporsi e il coincidere delle opinioni, realizza quella comunicazione di senso che poi, nella forma della tradizione letteraria, costituirà l'oggetto specifico del lavoro ermeneutico. È quindi qualche cosa di più che una pura metafora, ma anzi rappresenta un ricordo dell'origine il fatto che l'ermeneutica si costituisca come un venire in dialogo con il testo. [...]. L'oggetto comunicato in forma letteraria viene in tal modo recuperato, dall'estraniamento in cui si trova, al presente vivo del dialogo, la cui forma originaria è sempre quella del domandare e del rispondere⁵⁶.

Proprio la forma dialogica dunque consente di mettere in luce uno dei concetti cardine dell'ermeneutica filosofica ovvero quello di «fusione degli orizzonti», il quale si connette con il linguaggio. Il *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* è appunto consapevole della tradizione in cui il testo si colloca e della domanda che esso pone all'interprete. Questo è stato il merito di Platone per Gadamer: «In Platone stesso il fenomeno ermeneutico è già presente in un preciso senso»⁵⁷.

⁵⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 373-374 / VM 757-759.

⁵⁶ *Ivi*, in GW I, 374 / VM 759.

⁵⁷ *Ivi*, GW I, 374 / VM 759.

Si noti inoltre che *Wahrheit und Methode* termina con un importante riferimento alla filosofia di Platone nel paragrafo dal titolo *Der universale Aspekt der Hermeneutik*. In particolare, infatti, data la svolta ontologica che egli stesso sottolinea di aver impresso alla propria opera, è possibile richiamarsi al concetto di bello così come esso è stato inteso dalla tradizione platonica: «Se ci si richiama a Platone, viene in luce un tutt'altro aspetto del fenomeno del bello, ed è questo che ci interessa per la nostra ricerca storica»⁵⁸. Gadamer ha qui in mente la superiorità che nell'opera platonica il *bello* acquista sul *bene* in relazione alla propria automanifestazione⁵⁹; citando il *Fedro* infatti l'idea del bello ha la caratteristica di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile⁶⁰. Sul legame tra questa idea di bello e quella di verità, in riferimento al *Filebo*, Gadamer afferma inoltre:

È questa la disvelatezza [*aletheia*] di cui Platone parla nel *Filebo*, che appartiene all'essenza del bello. La bellezza non è semplicemente la simmetria, ma l'apparire stesso [*der Vorschein selbst*] che su di essa si fonda. Essa ha la natura del risplendere. [...] La bellezza ha il modo di essere della luce⁶¹.

L'aspetto peculiare del bello risulta per Gadamer il fatto di «avere la funzione ontologica più importante, cioè quella di mediazione tra idea e fenomeno», aggiungendo poi che «si sa che è qui il punto cruciale metafisico del platonismo. Esso si concentra nel concetto di partecipazione e concerne sia il rapporto del fenomeno all'idea, sia il rapporto delle idee fra di loro»⁶².

Gadamer è qui capace di attualizzare tale concetto di bello affermando che esso risulta valido anche al di là del portato metafisico dello spirito infinito: «L'analisi della posizione del concetto di bello nella filosofia classica greca ci conduce dunque a riconoscere che questo aspetto di tale metafisica ha un significato produttivo ancora oggi»⁶³. Non solo, egli arriva a dire che l'esperienza ermeneutica ha in comune con quella del bello il carattere di evento, il quale risulta possibile solo a partire dalla finitezza: «L'accadere del bello come l'evento ermeneutico presuppongono entrambi fondamentalmente la finitezza dell'esistenza umana»⁶⁴.

Prima di procedere ad analizzare gli altri testi dedicati all'argomento, occorre porre l'attenzione su una questione fondamentale per la lettura gadameriana di Platone. Il confronto di Gadamer con la filosofia platonica è stato letto infatti come la progressiva emancipazione dalla

⁵⁸ *Ivi*, GW I, 484 / VM 977.

⁵⁹ Torneremo su questo tema nell'ultimo capitolo, specificamente dedicato al rapporto con l'arte e il bello.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, GW I, 485 / VM 979.

⁶¹ *Ivi*, GW I, 486 / VM 981.

⁶² *Ivi*, GW I, 485 / VM 979.

⁶³ *Ivi*, GW I, 488 / VM 985.

⁶⁴ *Ivi*, GW I, 489 / VM 987.

concezione heideggeriana a proposito del rapporto Platone-Aristotele⁶⁵. A differenza di quanto è invalso con la tradizione storicistica, si tratta infatti di delineare come Platone anticipi la filosofia aristotelica proprio sulla questione della conoscenza pratica⁶⁶. Il tema etico-comunitario costituisce un elemento fondamentale dell'ermeneutica filosofica gadameriana. In proposito, nelle opere precedentemente illustrate è già emerso il tentativo gadameriano di mettere in luce come la concezione platonica del bene non possa essere liquidata come una subordinazione del bene del singolo individuo all'Idea del Bene. Se però in Platone ciò avveniva ancora sulla base di una opposizione tra Platone e Aristotele, negli scritti più tardi Gadamer esplicita la diretta filiazione tra la filosofia platonica e quella aristotelica.

In questo senso risulta emblematico che Gadamer ritorni su questo tema in un'opera fondamentale dall'emblematico titolo: *Die Ideen des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978). Qui emerge la prospettiva guadagnata da Gadamer rispetto a Heidegger (si noti che questo testo vede la pubblicazione solo dopo la morte del maestro)⁶⁷. Nonostante ciò, nell'introduzione Gadamer richiama ancora una volta il proprio debito rispetto allo stimolo fornito da Heidegger, il quale viene qui presentato in senso oppositivo. Ovvero la reazione alla riflessione heideggeriana su Platone come origine della dimenticanza dell'essere ha spinto Gadamer all'intera elaborazione del proprio progetto filosofico:

Per decenni ho dedicato il mio insegnamento all'elaborazione e alla verifica di quella che qui ho denominato l'unità dell'influenza platonico-aristotelica. Ma alla base di ciò stava la costante sfida per me rappresentata dal cammino personale di Heidegger nel pensiero e, in particolare, della sua interpretazione di Platone quale passo decisivo nella direzione della dimenticanza dell'essere, che caratterizza il pensiero metafisico. Come io abbia cercato di fronteggiare teoreticamente questa sfida, si può vedere dall'elaborazione del mio progetto di un'ermeneutica filosofica, affidato all'opera *Wahrheit und Methode*⁶⁸.

Gadamer vuole mostrare che le critiche che Aristotele rivolge a Platone fossero in realtà già state anticipate dallo stesso Platone, facendo sì che di fatto Aristotele resti un platonico anche

⁶⁵ Tale tesi viene sostenuta da F. Bianco in *Gadamer e l'antico*, in *Gadamer: bilanci e prospettive* cit., pp. 75-96.

⁶⁶ Si può concordare con O. Rossi sul fatto che «Gadamer ha corretto Platone con Aristotele e Aristotele con Platone. Questa correzione si chiama ermeneutica [O. Rossi, *Gadamer e le arti*, Transeuropa, Ancona 2004², p. 197]».

⁶⁷ Si veda in proposito il già citato saggio di F. Bianco, *Gadamer e l'antico*, in *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 75-96. Inoltre lo stesso Gadamer avrebbe scritto una lettera a Heidegger a proposito di questo testo; si veda: G. Xiropaidis, M. Michalski, *L'idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer*, in *Gadamer et les Grecs*, cit., pp. 139-165.

⁶⁸ H.G. Gadamer, *Die Ideen des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in GW VII, 130 / SP2 153.

quando tenta di criticare alcune tesi del maestro. *Phronesis* era infatti già in Platone uno dei modi con i quali poteva essere intesa la dialettica. Nei dialoghi platonici Gadamer individua un punto fondamentale del discorso di Socrate quando questi afferma che l'*areté* non può essere insegnata come se si trattasse di una qualunque delle *technai*. Il cuore dell'ermeneutica risiede nel processo dialogico che consente di mettere in discussione le proprie convinzioni: «Soltanto sottoponendo ad esame se stessi e il sapere che si pensa di possedere, abbiamo a che fare con la dialettica. Soltanto nel dialogo – con se stessi e con gli altri – si possono superare i meri pregiudizi delle convenzioni dominanti»⁶⁹.

Se la *aretè* non può essere insegnata, ciò significa che ad essa si può accedere solo facendo ricorso ad un processo di rammemorazione di ciò che esisteva già precedentemente nell'anima. In questa concezione platonica Gadamer individua un'anticipazione del concetto ermeneutico di precomprensione, in quanto originario «essere situati in un mondo»:

Tale «precomprensione» è pertinente soprattutto all'autocomprensione dell'*areté* e al problema del bene [...]. La struttura dell'*anamnesis* ha in fondo la stessa ampiezza della possibilità di interrogare. L'interrogare è un cercare e, in quanto tale, sta sotto la guida dell'oggetto cercato. Si può cercare soltanto se si sa cosa si cerca⁷⁰.

L'obiettivo di Gadamer è quello di mostrare come sia per Platone sia per Aristotele si imponga una distinzione tra il sapere pratico-morale e quello tecnico: «Ciò trova la sua espressione non da ultimo nel fatto che qui non si dà una vera insegnabilità, quale si ha invece nel caso della scienza e del sapere tecnico»⁷¹. Principio cardine dell'ermeneutica, il *comprendere* ha sempre un risvolto pratico: «Il generale compito ermeneutico, presente ovunque e consistente nel concretizzare un sapere universale, include qui anche sempre il compito opposto dell'universalizzazione del concreto»⁷². Platone, tenendo fermo il riferimento alla finitezza dell'uomo, individua nel dialogo l'apertura alla ricerca infinita verso il Bene: a buon diritto egli può essere considerato da Gadamer l'iniziatore della filosofia ermeneutica⁷³.

⁶⁹ *Ivi*, GW VII, 151 / SP2 178.

⁷⁰ *Ivi*, GW VII, 160 / SP2 188.

⁷¹ *Ivi*, GW VII, 221 / SP2 254.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cfr. *ivi*, GW VII, 226-227 / SP2 260.

2.1.2 Platone all'origine del fono-logocentrismo della metafisica

Riprendendo la traccia suggerita da Gadamer⁷⁴, anche Derrida ha iniziato il confronto con Heidegger a partire dalla lettura che quest'ultimo aveva fornito di Aristotele. In questo caso non si tratta però di una partecipazione diretta alle lezioni heideggeriane, come era avvenuto nel caso di Gadamer. Derrida, influenzato senz'altro dalla *Heidegger-Renaissance* che stava prendendo piede in Francia negli anni Sessanta, accede alla critica alla metafisica della presenza sviluppata in *Sein und Zeit*. In particolare, nel contesto della dimenticanza della differenza ontologica avvenuta a partire dalla filosofia greca, Derrida si concentra sull'analisi del concetto di tempo in relazione ad Aristotele, accennato da Heidegger all'inizio dell'opera e ripreso solo sbrigativamente in una nota finale (ciò avviene non a caso, segnalando l'incompletezza di *Sein und Zeit*)⁷⁵. Da questo stimolo egli inizia il confronto con Heidegger e con la filosofia antica, innestando nella riflessione aperta da questi, la propria visione (derivatagli dal contatto con lo strutturalismo)⁷⁶ dell'esclusione della scrittura nella tradizione metafisica.

Per Derrida, prima ancora di Aristotele, all'origine del fono-logocentrismo che ha caratterizzato l'intera tradizione si trova Platone, col quale egli intrattiene un costante confronto durante tutta la vita. A differenza di Gadamer che dedica un cospicuo numero di saggi specificamente a Platone, nel caso di Derrida i riferimenti platonici risultano per lo più disseminati nei testi⁷⁷. Derrida infatti, più che alle specifiche questioni della filosofia antica, appare interessato ad alcuni elementi chiave [*chevills*] che gli consentono di considerare la filosofia di Platone all'interno della propria rilettura, o meglio riscrittura, della storia della metafisica⁷⁸.

Inoltre occorre precisare che Derrida, pur essendo stato molto spesso assimilato al fronte anti-dialettico che si era sviluppato in Francia in quegli anni, si mantiene invece su una posizione meno bellicosa rispetto alla dialettica platonica. Nonostante ciò, egli risente della lettura platonica fornita da Nietzsche prima e da Heidegger poi, secondo la quale il platonismo

⁷⁴ Ovvero, il comune inizio di Gadamer e Derrida con le letture aristoteliche di Heidegger.

⁷⁵ Si veda in proposito M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, cit.

⁷⁶ Lo stesso Gadamer ha riconosciuto il portato strutturalista che agisce nella filosofia di Derrida: «Più forte della nostra tradizione idealistica e fenomenologica, della quale Derrida fa parte, pare essere essenzialmente nei lavori di Derrida lo stile francese del critico-letterario. Non è consentito voler comprendere Derrida solo a partire da Husserl e da Heidegger. Lo si deve anche vedere a partire dal suo confronto con la teoria dei segni e con lo strutturalismo [H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 158 / ERM 309]».

⁷⁷ Non c'è un equivalente derridiano ai tre volumi di Gadamer dal titolo *griechische Schriften* presenti nei GW.

⁷⁸ Anche su questo punto egli si differenzia da Gadamer, il quale, invece, proprio da filologo classico di formazione si è pronunciato su specifiche questioni della filosofia platonica.

verrebbe a coincidere con la metafisica. Derrida riceve infatti da Heidegger la lettura di Platone mediata da Aristotele, rispetto alla quale il *logos* platonico, concepito intuizionisticamente, viene a coincidere con la presenza della voce, facendo così della filosofia platonica l'inizio dell'esclusione della scrittura⁷⁹.

Ciò che qui ci interessa mostrare è come a partire dalla comune eredità heideggeriana della filosofia antica, Derrida sia però giunto a prendere una strada differente rispetto a quella gadameriana. Ciò dipende dalle modalità stesse attraverso le quali avviene tale lettura.

2.1.2.1 Derrida sulla scia di Heidegger: Socrate e Platone nelle opere degli anni Sessanta

Il confronto di Derrida con Heidegger avviene a partire da uno dei paragrafi di *Sein und Zeit* di cui Derrida risulta più debitore, *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*. In esso Heidegger sottolinea che, nelle riflessioni sull'essere sviluppate nella filosofia greca, il *tempo* è stato pensato in relazione al *presente*, iniziando così il percorso che attraverso Descartes e Kant giunge fino a Hegel⁸⁰. Heidegger afferma che l'essere «viene dunque interpretato in riferimento al presente, cioè viene concepito come presenzialità (ὄνσία)»⁸¹. Alla fine del medesimo paragrafo Heidegger segnala che occorrerebbe un'elaborazione dettagliata dell'interpretazione del tempo soprattutto nell'ontologia greca, ma che egli si limiterà a trattare solo in parte tale questione, rimandando in nota a un passo della *Fisica* di Aristotele⁸². Da questo riferimento Derrida sviluppa la propria riflessione. Ma se è vero che Derrida pone alla filosofia greca la stessa questione di Heidegger, ciò non deve però essere considerato come una

⁷⁹ Si veda in proposito l'interessante analisi di F. Trabattoni, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009. In accordo con questa lettura anche M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002.

⁸⁰ «L'ontologia greca e la sua storia, che attraverso tutta una serie di filiazioni e distorsioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia, sta a dimostrare che l'Esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal "mondo", e che l'ontologia così sorta cade schiava di una tradizione che la degrada a qualcosa di ovvio e a materiale di semplice rielaborazione (come fu per Hegel) [M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, in HGA II, 30-31 / 35]».

⁸¹ *Ivi*, § 6, HGA II 35 / 40.

⁸² «Nel quadro della seguente elaborazione fondamentale del problema dell'essere non è possibile esporre dettagliatamente l'interpretazione temporale dei fenomeni dell'ontologia antica, soprattutto per quanto concerne Aristotele, col quale essa ha raggiunto il suo grado più alto e più puro [*Ibidem*]».

mera ripetizione dell'operazione heideggeriana. Rispetto a tale tema Derrida ha più volte sottolineato la distanza da quest'ultimo.

In proposito occorre qui richiamare il saggio del 1968, *Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*. Nella decostruzione del testo heideggeriano, Derrida sottolinea come Heidegger, dopo aver posto la questione della *presenza* a partire dal mondo greco, releghi l'analisi a una nota posta nella parte finale dell'opera. Afferma infatti Derrida che occorre attendere la fine della parte pubblicata di *Sein und Zeit* perché essa «sia di nuovo esibita, questa volta senza ellissi e come la concatenazione stessa della storia dell'ontologia»⁸³. In questo saggio appare chiaramente, da un lato, la cornice heideggeriana nella quale si colloca l'analisi di Derrida, che individua a partire dalla concettualità greca l'inizio dell'identificazione dell'essere con la mera presenza (qui in particolare con la definizione di tempo di Aristotele come ciò che è a metà tra ente e non ente); dall'altro lato, però, Derrida propone l'apertura di una nuova prospettiva insita nello stesso testo aristotelico, la quale consentirebbe di pensare il tempo come *gramma*. Si legge infatti:

Benché siano compresi a partire dall'essere come presenza in atto, il moto e il tempo non sono né gli enti (presenti) né dei non-enti (assenti). La categoria del desiderio o del moto, in quanto tali, la categoria del tempo in quanto tale, sono dunque ad un tempo *assoggettate* e *sottratte*, già o ancora nel testo di Aristotele, tanto alla de-limitazione della metafisica come pensiero del presente, che al suo semplice rovesciamento⁸⁴.

In questo saggio appare chiaramente la direzione dell'intero percorso derridiano e la centralità che viene assegnata al pensiero greco, il quale deve essere reinterrogato ma senza tentare di opporre, come ha invece fatto Heidegger, al «tempo volgare» di Aristotele (durato fino a Bergson) un «tempo originario»⁸⁵.

L'opera coeva nella quale emergono le conseguenze delle letture heideggeriane di Derrida è *La pharmacie de Platon*, pubblicata nel 1968 nella rivista *Tel Quel* e successivamente nel 1972 nel volume *La Dissémination*. In quest'opera viene analizzato, o, sarebbe meglio dire, decostruito, il mito di Theut raccontato nel *Fedro* platonico, esempio questo dell'operazione derridiana di doppia scrittura a margine dei testi della tradizione metafisica. Dal punto di vista della storia della metafisica in questo testo Derrida si concentra proprio sul momento iniziale della filosofia dove nasce il fono-logocentrismo: ovvero il primato del *logos* e della *voce* a discapito della *scrittura* e della *differenza*.

Per comprendere però questo testo e il ruolo che in esso è riservato a Platone, occorre preliminarmente inquadrarlo nella riflessione filosofica che Derrida stava elaborando in quegli

⁸³ J. Derrida, *Ousia et grammé*, in MRG 35 / 63.

⁸⁴ *Ivi*, MRG 72 / 98.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, MRG 75 sgg. / 101 sgg.

anni, nell'insieme di scritti usciti tutti nell'arco di due o tre anni, tra il 1967 e il 1969. In questo periodo infatti Derrida, come abbiamo ricordato, partendo dal confronto con la filosofia di Husserl e appropriandosi della critica heideggeriana alla metafisica, mette in luce come, nonostante alcune aperture di Husserl verso il tema della scrittura, egli resti fondamentalmente all'interno della metafisica, a causa della ricerca della purezza espressiva a scapito dell'impurità del segno. Ciò costituisce l'argomento dei due saggi *Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl* (1961) e *La voix et le phénomène* (1967).

Successivamente in *De la grammatologie* (1968) Derrida tenta di fornire una "sistematizzazione" della propria concezione del *gramma*, facendo emerge l'ambivalenza rispetto al pensiero heideggeriano, al quale dedica, nello stesso anno, la conferenza dal titolo *La Différance* (1968). In quest'ultima appare evidente, come abbiamo precedentemente mostrato, come Derrida segua Heidegger andando oltre Heidegger stesso nell'affermazione che, più originaria della differenza ontologica, risulta la *différance* in quanto traccia della differenza dimenticata⁸⁶.

Tornando invece al primo capitolo di *De la grammatologie* risulta emblematico come esso si apra con il seguente esergo: «Socrate, colui che non scrive [Nietzsche]»⁸⁷. In maniera paradigmatica qui Socrate svolge la parte dell'avversario *par excellence* rispetto al progetto derridiano di riportare al centro la scrittura, di contro al primato della voce della tradizione metafisica. Seguendo Nietzsche, Socrate avrebbe dato inizio alla metafisica; tuttavia, a differenza di Nietzsche e in accordo con Heidegger, Derrida sottolinea che «il privilegio della *phonē* non dipende da una scelta che si sarebbe potuto evitare»⁸⁸ ma che ha a che fare con la storia stessa della metafisica. Tale tradizione ha sempre posto al centro il *logos* ed esso è stato connesso con la voce⁸⁹. Così Derrida elenca tra i vari elementi dell'etnocentrismo *la storia della metafisica* «che, ad onta di ogni differenza, e non solo da Platone a Hegel (passando pure per Leibniz) ma anche, al di fuori dei suoi limiti apparenti, dai presocratici a Heidegger, ha sempre assegnato al *logos* l'origine della verità in generale»⁹⁰.

Derrida segue la lettura heideggeriana della metafisica al punto di estenderla a Heidegger stesso, affermando che anch'egli sarebbe di fatto rimasto all'interno della tradizione dalla quale ha tentato di uscire. Si legge infatti:

⁸⁶ Cfr. Idem, *La différance*, in MRG 24 / 52 sgg. Come abbiamo già mostrato, in tale contesto viene analizzando il saggio heideggeriano *Der Spruch des Anaximander*, in HGA IV.

⁸⁷ Idem, G 15 / 23.

⁸⁸ Idem, G 17 / 25.

⁸⁹ Sul fatto che il passaggio da fonocentrismo a logocentrismo non venga giustificato da Derrida si veda, tra i tanti, l'interessante analisi di F. Trabattoni, *Attualità di Platone*, cit. pp. 140-163.

⁹⁰ J. Derrida, G 11-12 / 20.

Il logocentrismo sarebbe dunque solidale con la determinazione dell'essere dell'ente come presenza. Un tale logocentrismo, nella misura in cui non è del tutto assente dal pensiero heideggeriano, lo trattiene forse ancora in questa epoca dell'onto-teologia, in questa filosofia della presenza, cioè nella *filosofia*. Ciò vorrebbe dire che non si esce dall'epoca di cui si può disegnare la chiusura⁹¹.

Secondo Derrida infatti più che tentare di uscire dalla metafisica, cosa che implicherebbe restare all'interno di essa, occorre parlare di una chiusura di quell'epoca filosofica a seguito della riscoperta dell'*écriture*. Solo scardinando il bipolarismo della tradizione che distingueva tra due tipi di scrittura, quella buona dell'anima e quella cattiva del segno, sarà possibile chiudere l'epoca della metafisica. Afferma Derrida che nella tradizione «ci sono dunque una scrittura buona ed una cattiva: quella buona è naturale, l'iscrizione divina nel cuore e nell'anima; e quella perversa ed artificiale, quella tecnica, esiliata nell'esteriorità del corpo»⁹². Proprio perché la buona scrittura è «sempre stata *compresa*»⁹³ la tradizione metafisica, nonostante l'esclusione della scrittura, è sempre stata una tradizione del *Libro* il quale rappresenta «l'idea di una totalità, finita o infinita, del significante»⁹⁴.

Torniamo ora a parlare dell'opera *La pharmacie de Platon*. Il procedimento decostruttivo di Derrida mira qui a mettere in luce l'ambivalenza insita nella filosofia platonica, a partire dalla parola *pharmakon*: da un lato rimedio e cura, dall'altro, droga e sortilegio. Memore della concezione heideggeriana sul linguaggio egli afferma infatti:

Tutte le traduzioni nelle lingue eredi e depositarie della metafisica occidentale producono dunque sul *pharmakon* un *effetto di analisi* che lo distrugge violentemente, lo riduce ad uno dei suoi elementi semplici interpretandolo, paradossalmente, a partire da quello ulteriore che esso ha reso possibile. Una tale traduzione interpretativa è dunque tanto violenta quanto impotente: distrugge il *pharmakon*, ma nello stesso tempo impedisce di raggiungerlo e lo lascia intatto nella sua riserva⁹⁵.

Secondo Derrida, Platone ha riconosciuto l'ambiguità insita nel *logos* e tuttavia il suo limite consiste nell'aver introdotto una polarità tra buono e cattivo, sovrasensibile e sensibile ecc. Alla base della «scena di famiglia» vi sarebbe infatti il riconoscimento che anche il *logos* è un figlio rispetto al sommo Bene, tuttavia il «figlio legittimo», al contrario della scrittura che sarebbe il «figlio bastardo».

⁹¹ Idem, G 23-24 / 31.

⁹² Idem, G 30 / 37.

⁹³ Idem, G 30 / 37.

⁹⁴ Idem, G 30 / 37.

⁹⁵ Idem, *La pharmacie de Platon*, in DIS 122 / 89-90.

Analogamente al rapporto tra buona e cattiva scrittura, viene distinta una buona memoria, la *memne*, che è priva di supporto e una cattiva memoria, la *hypomnesis*, la quale è invece caratterizzata dal supporto:

Secondo uno schema che dominerà tutta la filosofia occidentale, una buona scrittura (naturale, viva, sapiente, intelligibile, interiore, parlante) viene opposta ad una cattiva scrittura (artificiosa, moribonda, ignorante, sensibile). E quella buona non può essere designata che nella metafora di quella cattiva. La metafora è la logica della contaminazione e la contaminazione della logica⁹⁶.

Lo stesso Socrate è portatore di tale ambiguità⁹⁷: se la scrittura da rimedio si trasforma in veleno, in maniera rovesciata la morte di Socrate tramite la cicuta diviene liberazione dal corpo grazie al *logos* socratico⁹⁸. È proprio a partire dalla morte di Socrate che Platone inizia a scrivere.

In conclusione, secondo Derrida, l'intento platonico di fissare gli opposti costituisce il limite della sua dialettica, mentre essi rappresenterebbero il movimento proprio della *différance*:

È a partire da questo gioco o da questo movimento che gli opposti o i differenti sono fermati da Platone. Il *pharmakon* è il movimento, il luogo e il gioco, (la produzione de) la differenza. È la differenza della differenza. [...] Le contraddizioni e le coppie di opposti si sollevano dal fondo di questa riserva diacritica e dif-ferente. Già dif-ferente, questa riserva [...] non ha quindi la semplicità puntuale di una *coincidentia oppositorum*⁹⁹.

In questa lettura il platonismo indica dunque l'intera tradizione metafisica che, partendo dall'ambivalenza platonica, confina la scrittura nel *fuori*. In questo senso con Socrate e Platone ha inizio il fono-logocentrismo che giunge fino ad Husserl; a quest'ultimo infatti Derrida si riallaccia citando l'analisi da lui stesso svolta in *La voix et le phénomène*¹⁰⁰.

2.1.2.2 Il confronto di Derrida con Platone negli ultimi scritti: il concetto di «chōra» come indecidibile

Circa a metà della produzione derridiana si situa un saggio *sui generis* dal titolo *Renvois* inserito nella raccolta *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* pubblicata nel 1980. In quest'opera compaiono una serie di cartoline scritte tra 1977 e il 1979 nelle quali il destinatario

⁹⁶ *Ivi*, DIS 186-187 / 146.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, DIS 146 / 110.

⁹⁸ *Ivi*, DIS 157 / 120.

⁹⁹ *Ivi*, DIS 158 / 121.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, DIS 168 / 130. Nota di Derrida.

non è esplicitato, così come la certezza di giungere a destinazione: ciò indica la disseminazione derridiana del senso¹⁰¹.

In una di queste cartoline Derrida afferma di aver trovato in una biblioteca di Oxford una raffigurazione in cui Platone, posto dietro, detta a Socrate, il quale, nell'atto di scrivere, ha in una mano una penna e nell'altra un rasoio. Questo espediente letterario porta Derrida a mettere in discussione la linearità della storia, nella quale persino Nietzsche sarebbe ricaduto. Lo stesso varrebbe inoltre per l'analisi condotta da Derrida stesso sul movimento di fonocentrismo che ha l'origine in Socrate persistendo fino a Husserl:

La carta [*chartre*] fa contratto di ciò, semplicemente, bisogna crederlo: Socrate viene *prima* [*avant*] di Platone, vi è tra i due – e in generale – un ordine di generazione, un'irreversibile sequenza ereditaria. Socrate è avanti, non d'avanti ma avanti Platone, quindi dietro di lui, e la carta [*chartre*] ci lega a quest'ordine [...]. Socrate, colui che non scrive, come diceva Nietzsche [...]. Non ha capito nulla della catastrofe iniziale, almeno di questa perché se ne intendeva delle altre. Ha creduto, come tutti, che Socrate non scrivesse, che venisse prima di Platone il quale scriveva più o meno sotto sua dettatura e dunque lo lasciava scrivere da solo [...]. Da questo punto di vista N. ha creduto a Platone e non ha rovesciato proprio niente. Tutto il «rovesciamento» è rimasto compreso nel programma di questa credulità¹⁰².

In questo testo dunque lo stesso concetto di eredità viene messo in discussione da Derrida. Esso ha sempre un rapporto biunivoco: come Platone ha ereditato il pensiero di Socrate, così Socrate ha dovuto richiedere a Platone il permesso di divenire suo insegnante. Socrate ha dovuto morire per far sì che Platone iniziasse a scrivere. Qui Derrida pone in maniera decisa il distacco rispetto alla concezione heideggeriana della storia come destino [*Geschick*]; le cartoline scritte da Derrida vogliono indicare come, essendo l'origine sempre differita e demandata, non sia possibile una destinazione ultima.

A riprova del progressivo mutamento dell'interpretazione derridiana, in direzione di una maggiore apertura verso la filosofia platonica occorre citare un saggio risalente al 1993 dal titolo *Chōra*¹⁰³. Al suo interno viene preso appunto in analisi il termine *chōra* di cui Platone tratta nel *Timeo* e che viene assunto al rango di un *indecidibile*, il quale va oltre la logica binaria di sensibile e intelligibile. Anche per questa ragione esso non deve essere preceduto da un

¹⁰¹ Cfr. idem, CP 162-163 / 170- 171.

¹⁰² Idem, CP 25 / 46.

¹⁰³ Su tale progressivo mutamento di Derrida verso Platone si veda S. Petrosino, *Ancora su il Pharmakon di Derrida*, in J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007², pp. 7-47.

articolo determinativo che ne indicherebbe una cosa tra le altre, ma, privato di articolo, *chōra* indica un nome proprio:¹⁰⁴

Chōra riceve, per dare luogo, tutte le determinazioni, ma non ne possiede alcuna in proprio. [...] Questa assenza di supporto, che non si può tradurre in supporto assente o in assenza come supporto, provoca e resiste ad ogni determinazione binaria o dialettica, ad ogni controllo di *tipo* filosofico, diciamo più rigorosamente di tipo *ontologico*¹⁰⁵.

Lo stesso Socrate viene inoltre paragonato a *chōra*, partendo dal fatto che nel dialogo socratico egli non si colloca né tra coloro che sono filosofi né tra gli artisti. Si noti dunque come Socrate, iniziatore del fono-logocentrismo a causa del rifiuto della scrittura, divenga qui egli stesso una figura in grado di mettere in discussione il bipolarismo della metafisica:

Socrate non è *chōra*, ma le somiglierebbe molto se essa fosse qualcuno o qualcosa. In ogni caso egli mette al suo posto, che non è un posto fra gli altri, ma forse il *posto stesso*, l'insostituibile posto. Irrimpiazzabile ed insituabile posto da cui riceve la parola di coloro dinnanzi ai quali egli diviene meno visibile, ma che la ricevono anche da lui, dal momento che li fa parlare. E noi anche, implacabilmente¹⁰⁶.

Infine, proprio partendo dalla struttura dialogica stessa dell'opera, Derrida mostra l'ambivalenza del testo platonico: se da un lato sembrerebbe che lo stesso Platone risponda alla legge filosofica che, da Aristotele fino a Hegel, vede il mito come un discorso incompleto rispetto al vero discorso scientifico, dall'altro lato proprio il mito risulta più adeguato a rendere ragione di ciò che sfugge alle leggi della definizione, come il caso di *chōra*¹⁰⁷. Infatti nel *Timeo* il racconto sull'origine della città di Atene viene riportato da Crizia, il quale richiama al suo avo (anch'esso di nome Crizia), che lo ha sentito da Solone, il quale a suo volta lo ha ascoltato da un egiziano. In questo procedere a ritroso, mediante quello che viene definito come un sogno, frutto di un *logos* come «figlio bastardo», Derrida individua l'origine sempre demandata del discorso platonico. Emblematico poi il fatto che gli Ateniesi possano accedere al loro proprio passato solo tramite la memoria di un altro popolo, quello egiziano, che, grazie alla scrittura, ne ha conservato le tracce.

Derrida in questo saggio si spinge a dire che il concetto di *chōra* indica, in modo paradigmatico per la filosofia, l'origine sempre differita: «Il discorso su *chōra* gioca dunque per

¹⁰⁴ J. Derrida, C 53. A causa della difficoltà di reperire l'edizione originale, faremo riferimento a questo testo unicamente dalla traduzione italiana.

¹⁰⁵ *Ivi*, 57.

¹⁰⁶ *Ivi*, 69.

¹⁰⁷ *Ivi*, 69-70.

la filosofia un ruolo analogo a quello che gioca *chōra* “stessa” per ciò di cui parla la filosofia, ossia il cosmo formato o informato dopo il paradigma¹⁰⁸.

Anche rispetto alla concezione heideggeriana, Derrida guadagna a questa altezza cronologica una definitiva distanza proprio a partire dal concetto di *chōra*. Heidegger aveva visto in tale concetto della filosofia platonica un’anticipazione della differenza ontologica tra essere ed ente. Tuttavia egli aveva poi mostrato come essa era venuta a coincidere con il concetto cartesiano di *res extensa*; in proposito Derrida afferma:

Incontreremo più tardi una breve allusione di Heidegger a *chōra*, non quella del *Timeo*, ma fuori da ogni citazione e da ogni referenza precisa, quella che in Platone disegnerebbe il luogo (*Ort*) tra l’essente e l’essere, la «differenza» di luogo tra i due¹⁰⁹.

E ancora poco dopo, egli aggiunge:

Quanto all’interpretazione heideggeriana di *chōra*, le nostre questioni devono indirizzarsi anche a certe decisioni di Heidegger ed al loro orizzonte stesso, a ciò che forma l’orizzonte della questione del senso dell’essere e delle sue epoche¹¹⁰.

Derrida sottolinea dunque che occorre operare quelle forzature del testo platonico al fine di far emergere le forze clandestine e parassitarie che mostrano il differimento dell’origine. Proprio questa lettura derridiana sarà oggetto di confronto diretto da parte di Gadamer: nel prossimo paragrafo ci occuperemo di far dialogare queste due posizioni.

2.1.3 Gadamer e Derrida, «due facce di Socrate»

Nei due paragrafi precedenti si è tentato di mettere in luce come, partendo dalla comune eredità heideggeriana, Gadamer e Derrida abbiano preso due strade differenti proprio a partire dalla lettura di Platone. Gadamer vede nelle figure di Socrate e di Platone un’anticipazione della propria filosofia ermeneutica: nel continuo dialogo platonico si mostra l’apertura del comprendere che non giunge mai a un fondamento ultimo. Tale lettura, che prende le mosse da un fraintendimento dell’interpretazione heideggeriana, consente a Gadamer di guadagnare un’autonomia di pensiero proprio rispetto alla filosofia del maestro: egli rifiuta la concezione di una storia della metafisica segnata dalla dimenticanza dell’essere e il conseguente tentativo di

¹⁰⁸ *Ivi*, 85.

¹⁰⁹ *Ivi*, 61. Derrida fa qui riferimento al saggio heideggeriano *Was heißt Denken?* (1952), in HGA VII 127-143.

¹¹⁰ J. Derrida, C 79.

distruzione della tradizione. Al contrario per Gadamer il linguaggio è ciò in cui da sempre siamo situati e proprio per quello il rapporto con la *Wirkungsgeschichte* della tradizione è ciò che ci costituisce più nel profondo.

Derrida risulta invece su questo aspetto più vicino a Heidegger, in quanto aderisce alla lettura di Platone mediata dalla critica aristotelica: infatti, tramite la lente del *logos* definitorio aristotelico, Platone costituirebbe un momento preparatorio e incompleto (a partire dal ricorso alla mitologia) tale per cui la concezione del *logos* a lui associata sarebbe quella di un *logos* intuizionistico. Per questo motivo egli viene considerato l'iniziatore della metafisica del fonologocentrismo che privilegia il *logos* come voce e presenza, screditando invece il *gramma*. Tale visione appare però mitigata negli scritti più tardi in cui alcuni concetti della filosofia platonica risultano in grado di mettere in discussione la logica binaria della metafisica.

Dalla differente interpretazione della filosofia platonica derivano due concezioni altrettanto differenti della storia della metafisica. Gadamer appare qui più distante da Heidegger, quando, proprio a partire dal fatto che non esista un linguaggio della metafisica, afferma che il rapporto con la storia debba essere inteso come una mutua partecipazione:

A questo punto devo confessare che anche l'interpretazione heideggeriana della metafisica aristotelica come onto-teologia, [...] oggi, in base alle mie ricerche platoniche, non mi sembra più del tutto convincente, né credo sia l'ultima parola della sapienza. *In ogni caso è chiaro che lo schema dell'ontoteologia o della metafisica, come già insegna il termine metafisica, è del tutto inadeguato per Platone*¹¹¹.

Secondo Gadamer stabilire un *inizio* della tradizione indica necessariamente anche determinarne una *fine*. Così la concezione heideggeriana, ma anche quella derridiana, implicherebbero in realtà il tentativo di produrre una fine della metafisica:

Dunque principio e fine sono legati fra loro e inseparabili l'uno dall'altra. Dal punto di arrivo dipende lo sviluppo del principio, il suo dirigersi. [...]. Un altro concetto di fine [...] è quello secondo il quale il punto di arrivo sarebbe la razionalità delle scienze, la cultura scientifica. [...]. La razionalità della scienza sarebbe il destino dell'umanità, e quindi della stessa metafisica. A questo proposito si potrebbe citare [...] il concetto heideggeriano dell'oblio dell'essere¹¹².

A tale concezione teleologicamente orientata della storia, Gadamer oppone invece proprio il concetto platonico di «partecipazione». Si legga infatti quanto affermato all'inizio del saggio *Die Ideen des Guten zwischen Plato und Aristoteles*:

¹¹¹ H.G. Gadamer, *Platos Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen*, GW VII, 280 / ASP 78.

¹¹² H.G. Gadamer, INF 21. Testo rielaborato di una conferenza tenuta in italiano da Gadamer presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nel 1988 e pubblicata con il titolo *L'inizio della filosofia occidentale*.

Si consideri questi saggi come un tentativo di leggere i classici greci in maniera diversa, non dall'alto della superiorità critica dei moderni, [...] bensì nella convinzione che la «filosofia» sia un evento perenne, che caratterizza l'uomo in quanto tale e nel quale, invece di un progresso [*Fortschritt*], è possibile soltanto la partecipazione [*Teilhabe*]. Che ciò continui a valere anche per una civiltà come la nostra, impregnata di spirito scientifico, suona incredibile, eppure mi sembra vero¹¹³.

Derrida invece risulta molto più vicino a Heidegger nella lettura della filosofia di Platone come inizio della metafisica, connotata in senso negativo. A differenza di Heidegger però, secondo Derrida, non si tratta di una progressiva decadenza, ma di un percorso che da Platone si mantiene lineare fino a Husserl. Inoltre l'aspetto sul quale Derrida si sente più distante nei confronti di Heidegger consiste nel fatto che quest'ultimo sarebbe ricaduto nella metafisica sostenendo la possibilità di uscire da essa a partire da un «nuovo inizio». Rispetto a ciò Derrida afferma invece che, solo nel continuo movimento di riscrittura, che avviene ai margini della tradizione, è possibile *chiudere* l'epoca metafisica, senza che però sia possibile parlare di *fine*¹¹⁴.

Tuttavia, benché Derrida voglia essere più radicale di Heidegger, muovendogli la stessa critica che questi aveva rivolto alla metafisica, si può notare come proprio rispetto alla lettura di Platone e, più in generale, della filosofia antica, egli resti fortemente radicato allo schema interpretativo che, da Nietzsche e soprattutto con Heidegger, identifica il platonismo con la metafisica. In moltissimi testi derridiani si ritrova la triade Platone-Saussure-Husserl che, ripetuta quasi come una formula fissa, indicherebbe l'esclusione della scrittura all'interno della filosofia. Tra i numerosi esempi che si possono fornire, si pensi a quanto espresso in un passo di *La pharmacie de Platon*:

¹¹³ Idem, *Die Ideen des Guten zwischen Plato und Aristotle*, in GW VII, 130 / SP2 154.

¹¹⁴ Lo stesso Gadamer ha riconosciuto da un lato la maggiore continuità di Derrida con il pensiero heideggeriano sulla metafisica, ma dall'altro il riconoscimento dell'impossibilità di operare una fuoriuscita da essa: «In questo entrambi, Heidegger come Derrida, sono ben coscienti del fatto che la filosofia non potrà mai staccarsi del tutto dalla sua provenienza storica nella metafisica occidentale. Così Heidegger introduce la formula più debole “superamento della metafisica [*Verwindung der Metaphysik*]”, e appunto su questo Derrida fondò l'instancabilità del suo sforzo decostruttivo. Anche queste sono chiare comunanze che danno da pensare [Idem, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 150 / ERM 293]».

Basterebbe prestare un'attenzione sistematica [...] alla permanenza di uno schema platonico che assegna l'origine e il potere della parola, precisamente del *logos*, alla posizione paterna. [...] Ma che il «platonismo», che installa tutta la metafisica occidentale nella sua concettualità, non sfugga alla generalità di questa costrizione strutturale, anzi la manifesti con evidenza e sottigliezza incomparabili, è un fatto ancor più significativo¹¹⁵.

Per Gadamer invece il «platonismo» indica quel processo di sistematizzazione della filosofia di Platone iniziato, tuttavia, dopo Platone a partire da Aristotele: si può dunque affermare che Platone non era un platonico. Alla rigida dottrina del «platonismo» deve essere opposta l'apertura dialogica della filosofia socratico-platonica. Si legge infatti:

Veramente si potrebbe scrivere una storia della metafisica come storia del platonismo. [...]. Il primo platonico in questa serie sarebbe nientemeno che Aristotele. [...]. Non si tratterebbe naturalmente di un lavoro «storico». Poiché dietro ciò non vi sarebbe l'intenzione di completare l'idea heideggeriana di una storia dell'oblio dell'essere come una storia della rimembranza dell'essere¹¹⁶.

Anche tenendo conto però dei saggi più tardi di Derrida, si può sostenere che la lettura che questi fornisce di Platone non sia in realtà meramente negativa. Sotto alcuni aspetti Gadamer e Derrida mostrano un'immagine simile del concetto platonico, differenti sono invece le conseguenze che ne traggono¹¹⁷. Entrambi riconoscono infatti l'ambiguità del *logos* platonico in quanto «intreccio [*symploké*]» e tentativo di risolvere il rapporto tra l'uno e i molti.

Per quanto riguarda Gadamer, nel saggio *Zur Vorgeschichte der Metaphysik* (1950), egli prende in esame uno degli aspetti centrali della dottrina platonica rispetto a questo tema:

Platone riconosce la forza di confusione, presente nel *logos*. [...] L'*excursus* della *VII Lettera* come l'esigenza di un esercizio dialettico, avanzata nel *Parmenide* platonico, concordano nel fatto che il *logos* stesso non può mai difendersi dalla caduta nella difformità della cosa. [...] Il *logos*, dunque – sia in Platone sia in Aristotele –, viene pensato come sintesi, intreccio, mescolanza di determinazioni¹¹⁸.

In un saggio dedicato al confronto con le interpretazioni delle dottrine non scritte di Platone fornite dalla scuola di Tubinga, Gadamer prende distacco da quella lettura di Platone, che contribuiva a renderne una teoria sistematizzata. Al contrario, sottolinea Gadamer:

¹¹⁵ J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in DIS 95 / 64-65.

¹¹⁶ H.G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, in GW II, 502-503 / VM2 488.

¹¹⁷ Sulla somiglianza di letture del *logos* platonico come intreccio in Gadamer e Derrida si veda S. Petrosino, *Ancora su il Pharmakon di Derrida*, in J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007², pp. 7-47.

¹¹⁸ H.G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, in GW VI, 23-24 / SP2 18-19.

Se nelle dottrine di Platone non si deve cercare un sistema deduttivo fisso, ma al contrario la sua dottrina della diade indeterminata intende giustificare proprio l'inconcludenza di un tale sistema, la teoria platonica si presenta come una teoria generale della relazione, che ha come conseguenza convincente il carattere di infinitudine della dialettica. Alla base starebbe il convincimento seguente: il *logos* richiede sempre che esista un'idea assieme a un'altra¹¹⁹.

Rispetto a Derrida, abbiamo visto come in *La pharmacie de Platon* venga messo in luce come il *logos* non sia esso stesso il padre, ma un figlio (benché legittimo) che ha costante bisogno dell'aiuto del padre¹²⁰: «Il discorso allora è intaccato. Il *logos* paterno è sottosopra»¹²¹. Platone stesso ricorre alla metafora delle lettere dell'alfabeto per spiegare il funzionamento della dialettica:

La «metafora» scritturale interviene ogni volta che la differenza e la relazione sono irriducibili, ogni volta che l'alterità introduce la determinazione e mette un sistema in circolazione. Il gioco dell'altro dell'essere, Platone è costretto a designarlo come scrittura in un discorso che si vorrebbe parlato nella sua essenza, nella sua verità, e che tuttavia si scrive¹²².

Derrida coglie la multiformità appartenente al *logos* platonico; la sua lettura non è totalmente escludente, ma, come è caratteristico della decostruzione, egli si rapporta in modo duplice, ambivalente rispetto al testo platonico. Se infatti il *logos* è definito come un «intreccio»¹²³, il limite che Derrida individua in Platone consiste nel tentativo di porre una distinzione tra ciò che può essere accettato e ciò che occorre escludere.

Una testimonianza della rilevanza della questione platonica per il rapporto tra ermeneutica e decostruzione emerge dal testo gadameriano *Hermeneutik auf der Spur*, una parte del quale viene dedicato a discutere l'analisi derridiana del concetto di *chōra* come emblema del rapporto di Derrida con i concetti della tradizione¹²⁴. A partire dal saggio di Derrida, che Gadamer sottolinea avere dei punti di interesse, emergono però anche i limiti del procedere decostruttivo. In particolare, Derrida avrebbe colto nel concetto di *chōra* del *Timeo* un momento in grado di superare il dualismo della metafisica, collegandolo a un concetto della *Repubblica*, ovvero

¹¹⁹ Idem, *Plato ungeschriebene Dialektik*, in GW VI, 151 / SP2 145.

¹²⁰ Cfr. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in DIS 95 / 65.

¹²¹ *Ivi*, DIS 206 / 163.

¹²² *Ivi*, DIS 204 / 161.

¹²³ *Ivi*, DIS 152 / 116.

¹²⁴ Gadamer dedica l'intera parte III di quel saggio a discutere questo tema non solo in relazione alla specifica concezione derridiana di questo tema platonico, ma come esempio del limite della lettura decostruzionista che applica alla filosofia di Platone la critica di logocentrismo.

quello di «al di là dell'essere»: «Perciò questo terzo genere lo ha attratto subito», afferma Gadamer «poiché qui la distinzione tra essere e divenire viene dichiarata insufficiente»¹²⁵.

Gadamer rivendica in proposito la propria differente impostazione affermando: «Noi seguiamo il principio ermeneutico fondamentale di domandare nel contesto più ampio»¹²⁶. Infatti il principio derridiano si basa su una tradizione neoplatonica che collega il concetto di *chōra* con quello di «al di là dell'essere», senza che questo legame fosse in realtà presente in Platone. Ciò deve essere ricondotto a quella storia degli effetti che, a partire da Aristotele, individua il nucleo della filosofia platonica nella distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile:

Ora qual è il fenomeno testuale sulla base del quale Derrida rivolge la sua interrogazione decostruttiva contro ciò che chiama metafisica? È evidentemente il fatto che sia la dottrina dei due mondi ciò che Derrida pone alla base del suo saggio interessante e ricco di fantasia¹²⁷.

Secondo Gadamer invece occorre considerare il concetto di *chōra* in relazione alla centralità che la matematica riveste nella filosofia di Platone, tenendo presente la componente di ironia che anima i suoi testi e a partire dalla quale essa deve essere considerata: «La conduzione platonica del pensiero conserva qualcosa del mistero del linguaggio e dell'intesa umana con il linguaggio, che pratichiamo quotidianamente»¹²⁸.

Si noti come la medesima argomentazione viene riproposta nel contesto di un incontro avvenuto tra i Gadamer e Derrida nel convegno tenutosi a Capri il 28 febbraio 1994 e dedicato al tema della religione¹²⁹. Nell'intervento di Derrida il concetto di «*chōra*» veniva infatti considerato una dei termini chiave che consentirebbero di mettere in discussione la tradizione metafisica:

¹²⁵ H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X, 159 / ERM 331.

¹²⁶ *Ivi*, GW X, 168 / ERM 329.

¹²⁷ *Ivi*, GW X, 170 / ERM 333.

¹²⁸ *Ivi*, GW X, 172 / ERM 337.

¹²⁹ Abbiamo già ricordato nell'introduzione alla presente trattazione che gli atti del convegno si trovano in «Annuario Filosofico Europeo». *La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995.

Chōra, la «prova di *chōra*», sarebbe, almeno secondo l'interpretazione che ho ritenuto di poter tentare, il nome di luogo, *un* nome di luogo, e molto singolare, per *questa* spaziatura che, non lasciandosi dominare da alcuna istanza teologica, ontologica o antropologica [...] non si annuncia nemmeno come «al di là dell'essere», secondo una via negativa. [...]. Non sarà mai entrata nella religione e non si lascerà mai sacralizzare, santificare, umanizzare, teologizzare, coltivare, storicizzare¹³⁰.

La critica di Gadamer, coerente con la sua impostazione di procedere tramite una «storia dei concetti», si appunta sul fatto che in realtà il termine *chōra* fa riferimento alla tradizione pitagorica; più che essere a metà tra sensibile e soprasensibile, la *chōra* viene pensata da Platone interamente nell'ambito dell'intelligibile. Derrida, contrariamente al proprio intento, sarebbe dunque rimasto all'interno di una tradizione, o meglio di una *Wirkungsgeschichte*, che, a partire da Aristotele, ha individuato in Platone la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, distinzione che avrebbe dato così origine al pensiero metafisico del logocentrismo. Emblematicamente così si pronuncia Gadamer:

Anche se in Platone giocano certamente un ruolo molte tracce di un grande orgoglio nei confronti della logica e della matematica contemporanea, tuttavia non sono in grado di riconoscere in ciò alcun logocentrismo. Piuttosto proporrei che la metafisica che da Aristotele in poi ha fatto scuola venisse chiamata, nelle condizioni della moderna cultura della lettura, «monologocentrismo»¹³¹.

Al contrario Gadamer enfatizza l'aspetto dialogico della filosofia di Platone, che lo distanzia da una lettura metafisicizzante:

La condizione platonica del pensiero conserva qualcosa del mistero del linguaggio e dell'intesa umana con il linguaggio, che pratichiamo quotidianamente. [...]. La dialettica deve divenire sempre di nuovo dialogo, e il pensiero deve mettersi alla prova sempre nell'uno-con-l'altro del colloquio¹³².

A partire dalla differente interpretazione della filosofia di Platone, Gadamer si ricollega ad essa per esprimere il nucleo fondamentale dell'ermeneutica filosofica, sottolineando come essa abbia origine da un elemento di rottura che avviene nella comprensione, ciò che risulta in comune con Derrida, benché con esito divergente. Si legge in proposito:

¹³⁰ J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, cit., p. 22.

¹³¹ H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X, 172 / ERM 337.

¹³² *Ibidem*.

L'interpretazione è sempre una cosa spinosa, Ciò risiede già nel fatto che essa, secondo la sua essenza (e secondo la parola) sia "interruzione [*Zwischenrede*]". Essa interrompe l'attuazione del con-andare. [...] Tale interruzione, a causa di ciò, non è quindi superflua. Dove ci imbattiamo nell'incomprensibile, ci viene in aiuto l'interpretazione. Ma essa adempie il suo vero scopo soltanto quando apporta un ausilio all'attuazione che altrimenti sarebbe frenata dall'incomprensibilità¹³³

A partire dall'eredità heideggeriana, la quale ha aperto l'orizzonte della finitezza che caratterizza l'essere umano, Gadamer e Derrida si confrontano entrambi con la questione della rottura o dell'interruzione che contraddistingue il *comprendere*. Ritenere infatti che l'ermeneutica non tenga in considerazione la rottura significherebbe sminuirla a una mera pratica assimilativa dell'altro. La distinzione tra ermeneutica e decostruzione si basa invece sul fatto che la prima ritiene che alla base vi sia sempre l'*accordo*, mentre la seconda afferma che la *rottura* caratterizza in maniera originaria il rapporto con l'altro¹³⁴. Lo stesso Gadamer ha così espresso questo concetto: «L'ermeneutica tiene ferma un'esperienza e non è un metodo per constatare il senso "giusto", come se quest'ultimo fosse raggiungibile di volta in volta così. È questo il tema del mio confronto con Derrida. La differenza è nell'identità. Il pensiero contiene proroga e distanza, altrimenti il pensiero non sarebbe pensiero»¹³⁵

Per esemplificare il concetto di rottura e di straniamento, entrambi gli autori si rifanno a un termine mutuato dalla filosofia greca: l'*àtopon*. In un saggio dal titolo *Sprache und Verstehen* (1970) Gadamer esprime esplicitamente tale concetto:

I greci avevano una bella parola per questo interrompersi del nostro comprendere; essi lo chiamavano l'*àtopon*. Ciò significa propriamente ciò che non ha luogo, ciò che non si lascia ordinare negli schematismi delle nostre aspettative concettuali, e che pertanto ci lascia sorpresi. La famosa dottrina platonica che la filosofia comincia con lo stupore, intende proprio questo restare di stucco, questo non riuscire ad andare avanti con le aspettative schematizzanti del nostro orientamento del mondo; un non riuscire che ci porta a pensare¹³⁶.

Poco dopo, in relazione al ruolo della rottura all'interno del comprendere, Gadamer aggiunge:

¹³³ *Ivi*, GW X, 173 / ERM 339.

¹³⁴ Si veda in proposito l'illuminante analisi di D. Di Cesare, *Hermeneutics and Deconstruction*, in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, cit., pp. 471-480.

¹³⁵ H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW 137 / 267.

¹³⁶ *Idem*, *Sprache und Verstehen*, in GW II, 285 / VM2 152.

Noi dobbiamo smettere di voler leggere il fenomeno del comprendere sulla base del disturbo del comprendere, se vogliamo realmente avere un'autentica visione del posto che esso occupa all'interno del nostro esser uomini, anche del nostro essere sociale. L'essere d'accordo è sempre presupposto laddove vi sia un disturbo dell'accordo¹³⁷.

Derrida, dal canto suo, in *La pharmacie de Platon* sottolinea come il concetto di *àtopos/àtopon* sia in grado di rendere l'idea del gioco platonico, emblema del continuo differire da sé:

O il gioco non è nulla (è la sua sola possibilità), non può dar luogo ad alcuna attività, ad alcun discorso degno di questo nome, cioè carico di verità o almeno di senso. Allora è *àlogos* o *àtopos*. O il gioco comincia ad essere qualcosa e la sua presenza stessa dà adito a qualche confisca dialettica¹³⁸.

Questo *àtopos* secondo Derrida non viene accettato da Platone, il quale tenta mediante un pensiero, per così dire "rassicurante", di riappropriarsi del gioco tramite il concetto:

Questa (non)-logica del gioco e della scrittura permette di capire ciò che ha tanto stupito: perché, subordinando e condannando la scrittura e il gioco, Platone ha così scritto, presentando, *a partire dalla morte di Socrate*, i suoi scritti come giochi [...]¹³⁹.

Ritornando dunque alla diversità della lettura platonica fornita da Gadamer e da Derrida essa può essere ricondotta al differente approccio con la rottura che avviene nel comprendere. Partendo dal comune riconoscimento del concetto di *àtopos* impersonato dalla figura di Socrate si può portare avanti questa immagine affermando che Gadamer e Derrida rappresentano «due facce di Socrate»¹⁴⁰. Gadamer rappresenterebbe infatti l'aspetto dialogico della filosofia di Socrate e il suo carattere comunitario (si pensi alle discussioni che Socrate intrattiene con gli ateniesi nella *agorà*); Derrida verrebbe invece a identificarsi con l'aspetto distruttivo delle certezze che vengono proposte dagli interlocutori di Socrate, i quali sostengono di possedere la verità.

Per concludere, che la filosofia antica costituisca un terreno di dialogo tra i due filosofi è testimoniato dal fatto che, nel famoso primo incontro avvenuto a Parigi nel 1981, una delle questioni di maggiore incomprensione tra i due riguarda il tema della «buona volontà di

¹³⁷ *Ivi*, GW II, 186 / VM2 153.

¹³⁸ J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in DIS 195 / 153

¹³⁹ *Ivi*, DIS 197 / 155.

¹⁴⁰ Tale espressione è usata come titolo nel saggio di J. Risser, *The two faces of Socrates: Gadamer/Derrida*, cit., pp. 176-185.

comprendersi»¹⁴¹. Come abbiamo già ricordato, questo concetto gadameriano viene infatti accusato da Derrida di costituire un residuo della metafisica del soggetto¹⁴², mentre Gadamer precisa di richiamarsi in realtà al concetto platonico di *eumeneis elenchoi*. Per Gadamer infatti la buona volontà di comprendersi rappresenta quel principio per il quale, in una conversazione, si è pronti a mettere in discussione le proprie posizioni per fare posto al pensiero dell'altro:

Ciò che intendevo l'ho detto con chiarezza anche nella conferenza che ho tenuto a Parigi: volontà «buona» significa ciò che Platone chiama *eumeneis elenchoi*. Ciò vuol dire: non mirare soltanto ad avere ragione e quindi ad individuare le debolezze dell'altro, ma cercare piuttosto di dargli la massima forza, in modo che ciò che dice ne riceva chiarezza. Questo procedere mi pare essenziale per ogni comunicazione. [...]. Non posso pensare che Derrida non sia d'accordo con me su questa constatazione. Chi apre bocca vuole essere compreso: altrimenti non parlerebbe né scriverebbe¹⁴³.

In *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (1987), Gadamer fa riferimento a Socrate come tramite nel «dialogo ininterrotto» con Derrida:

In ciò che troviamo in Socrate c'è [...] un punto dal quale si deve partire e dal quale anche io sono partito, quando ho cercato di intendermi con Derrida. Si deve cercare di comprendere l'altro – e ciò significa il fatto che si debba essere pronti a essere anche dalla parte del torto¹⁴⁴.

2.2 La dialettica hegeliana

La filosofia di Hegel svolge un ruolo di confronto fondamentale sia per l'ermeneutica, come Gadamer ha più volte dichiarato, sia per la decostruzione, cosa che può apparire meno immediata a un primo sguardo sulle opere di Derrida¹⁴⁵.

Nel caso di Gadamer, l'intento è quello di sanare la frattura teorica lasciata aperta da Heidegger con la filosofia di Hegel, mostrando nell'orizzonte del linguaggio una prossimità

¹⁴¹ H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 343 / VM2 304.

¹⁴² J. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (Une réponse a Hans Georg Gadamer)*, in TI 151 / BVP 59.

¹⁴³ H.G. Gadamer, *Und dennoch: Macht des guten Willens* (1981), in TI 59-62 / TPV 61.

¹⁴⁴ Idem, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X, 130 / ERM 253.

¹⁴⁵ Tra i saggi dedicati al rapporto tra Derrida e Hegel, poco numerosi nel complesso dei testi critici dedicati all'opera di Derrida, degni di nota risultano: R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Harvard 1986; J. G. Schulein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Meiner, Amburgo 2016; in lingua italiana, degno di merito, M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, cit.

fondamentale tra i due filosofi. Hegel si costituisce infatti come alternativa all'orizzonte soggettivistico della filosofia a lui contemporanea, la quale fa capo al concetto chiave di *Erlebnis*. L'obiettivo è quello di ripensare le scienze dello spirito da un punto di vista veritativo, nell'intrinseco legame tra storia e linguaggio: da questo punto di vista l'apertura della dialettica hegeliana, riformulata come «dialettica ermeneutica», consente di tematizzare la consapevolezza del procedere storico, *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, senza con ciò rinunciare al punto di vista del finito.

Per quanto riguarda Derrida, se in alcuni testi, sulla scia di Heidegger, Hegel viene individuato come paradigma della metafisica e del primato della voce sull'oralità, al contempo il testo hegeliano viene decostruito per mostrare al suo interno un'ambivalenza che conduce fino al pensiero derridiano stesso: la centralità del segno e del concetto di differenza impura. Da questo punto di vista, la decostruzione derridiana prende in prestito il movimento della dialettica hegeliana come momento fondamentale del processo di decostruzione, in quanto riscrittura a margine della tradizione che la fa saltare dall'interno.

Si tenterà dunque di mostrare come l'ermeneutica e la decostruzione cerchino di elaborare l'eredità lasciata da Heidegger in rapporto alla dialettica di Hegel, situandosi nell'orizzonte della finitezza che la filosofia heideggeriana ha aperto in maniera irrevocabile¹⁴⁶. Il primo paragrafo è dedicato a ricostruire la lettura che Gadamer fornisce della filosofia di Hegel in *Wahrheit und Methode* e in altri saggi dedicati specificamente al ruolo del linguaggio nella filosofia hegeliana. Il secondo paragrafo tratta invece il rapporto che Derrida intrattiene con la filosofia di Hegel, mostrando il ruolo peculiare che questi gli attribuisce nella determinazione del progetto derridiano stesso. Infine, il terzo paragrafo, tirando le somme di quanto emerso nelle analisi precedenti, mostra come Gadamer e Derrida siano stati in grado di confrontarsi con Hegel andando oltre una lettura tradizionalistica e prendendo sul serio la lezione hegeliana, declinandola nello specifico dei rispettivi intenti filosofici. Si potrà così affermare che se Gadamer segue Hegel più nello *spirito* che nella *lettera*, in relazione al contenuto veritativo dell'assoluto, rinunciando però al portato metafisico¹⁴⁷, viceversa, Derrida appare, paradossalmente, più vicino alla *lettera* che non allo *spirito* hegeliano, intendendo con ciò

¹⁴⁶ La difficoltà di comprensione del rapporto heideggeriano con la filosofia di Hegel costituisce un tema che ha occupato lungamente la letteratura critica in proposito. Uno dei saggi più rilevanti, che tenta di ricostruire la lettura dell'opera hegeliana da parte di Heidegger, è l'ormai classico testo di O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität*, in «Hegel-Studien», 30 (1995), pp. 145-166.

¹⁴⁷ Questa definizione del rapporto di Gadamer con Hegel si trova già nell'interessante saggio di R. R. Coltman, *Gadamer, Hegel and The Middle of Language*, in «Philosophy Today», 40 (1996), pp. 151-159.

l'auto-movimento stesso che caratterizza la dialettica, senza ovviamente implicare un recupero del contenuto metafisico di tale movimento.

2.2.1 Il ruolo della dialettica hegeliana nell'ermeneutica

L'ermeneutica gadameriana non può essere compresa prescindendo dal confronto con la filosofia di Hegel: non a caso, nel dibattito filosofico, Gadamer è stato accusato di ricadere nell'idealismo coscienzialistico hegeliano – ciò sia da parte di Heidegger, da un lato, sia di Habermas, dall'altro¹⁴⁸. Dal punto di vista teorico, infatti, il recupero gadameriano della centralità della storia e della consapevolezza di essa come elemento motore della filosofia ermeneutica, emblematizzato nel concetto chiave di «coscienza della determinazione storica», impone a Gadamer la necessità di delimitare la propria posizione rispetto alla filosofia di Hegel¹⁴⁹: «Quando parlo ancora di “coscienza”, per esempio di “coscienza della determinazione storica” non c'è così nessuna professione di fede nei confronti di Aristotele così come di Hegel»¹⁵⁰. D'altro canto, tuttavia, Gadamer si pone apertamente in continuità con la dialettica hegeliana, purché ciò non implichi il recupero del portato metafisico hegeliano:

Così io posso comprendere il fatto che si voglia chiamare il mio tentativo ermeneutico una ermeneutica «dialettica». È vero il fatto che non soltanto Platone, ma anche Hegel mi offra un aiuto costante nel pensiero – Hegel comunque in modo tale che io cerchi di resistere alla sua «mediazione infinita».¹⁵¹

Da un lato, infatti, Gadamer si riferisce in numerosi punti fondamentali di *Wahrheit und Methode* alla filosofia di Hegel come paradigma per il proprio pensiero; dall'altro lato, però, egli si distanzia dalla metafisica hegeliana, situando la dialettica nel contesto della finitezza dell'Esserci.

Gadamer si richiama alla critica hegeliana del soggettivismo in opposizione allo storicismo inaugurato nel XIX secolo, il quale, figlio del positivismo, aveva tentato di ergersi al di sopra della propria specificità, credendo di poter ricostruire completamente il fenomeno storico

¹⁴⁸ Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, in GW II, 241 sgg. / VM2 234 sgg.

¹⁴⁹ Lo stesso Gadamer fa riferimento al fatto che, dopo il suo confronto con la filosofia di Hegel, il rapporto tra ermeneutica e dialettica si è ampliato divenendo al centro di interesse filosofico; numerosi saggi scritti dagli allievi di Gadamer sono confluiti in R. Bubner, K. Cramer, R. Weiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik I/II. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1970.

¹⁵⁰ H.G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik* GW X, 146 / ERM, 285.

¹⁵¹ *Ivi*, GW X, 143 / ERM 279.

passato, facendo astrazione dal momento presente. La critica allo storicismo è fondamentale per comprendere il significato del recupero gadameriano di Hegel, evitando di interpretare l'ermeneutica come una sorta di "hegelismo depotenziato" che si arresta allo spirito oggettivo eliminando il riferimento allo spirito assoluto. Al contrario, proprio questa lettura costituisce l'obiezione che Gadamer muove allo storicismo, il quale, nonostante la convinzione di aver superato la filosofia hegeliana, ne resta in realtà avvinto. Il cuore della lettura gadameriana di Hegel si può sintetizzare invece nel concetto emblematico di «cattiva infinità»¹⁵², su cui Gadamer è tornato a più riprese dopo la prima edizione di *Wahrheit und Methode* per indicare il concetto di dialettica aperta.

Inoltre, il rapporto di Gadamer con la filosofia di Hegel deve essere considerato collocandolo nel sentiero che dalla dialettica platonica conduce fino all'ermeneutica filosofica. Per Gadamer, infatti, Platone e Hegel costituiscono due figure complementari che aprono la via alla propria stessa filosofia, la quale si inserisce però nell'orizzonte della finitezza dell'esistenza umana inaugurato da Heidegger¹⁵³: la dialettica consente l'apertura all'infinito, mantenendo, tuttavia, la centralità del finito. In un saggio dall'emblematico titolo *Das Erbe Hegels* Gadamer specifica di essere stato condotto alla filosofia di Hegel nel proprio itinerario filosofico attraverso lo studio dei dialoghi platonici. Egli fu spinto verso la filosofia hegeliana dalla preoccupazione di Platone di mostrare come il senso di un «enunciato [*Aussage*]» non si esaurisca in ciò che viene detto, contrastando così una lettura meramente logicista. Ripercorrendo il proprio itinerario filosofico, Gadamer afferma: «Dovevano ancora passare degli anni prima che si imponesse al mio pensiero la centralità del dialogo sul piano della teoria ermeneutica e su quello della linguisticità della nostra esperienza del mondo nel suo insieme»¹⁵⁴. Dopo il periodo di immersione nell'ambito della filosofia antica, tramite la mediazione dei neokantiani (e il contatto con Collingwood), Gadamer giunge a un confronto diretto con la filosofia di Hegel. Così si esprime in proposito: «Ciò che dava così forma al mio pensiero era un Hegel personalizzato, un Hegel dialogico, sul

¹⁵² Gadamer ripete in più sedi tale espressione, si vedano l'introduzione all'edizione italiana (1972) di *Verità e Metodo*, VM 1044 e la conferenza, tenuta a Napoli, *Hegel e l'ermeneutica*, trad. it di G. Dolei e E. Tota, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 39.

¹⁵³ J. Risser giustamente sottolinea come, solo tenendo fermo il contesto della finitezza a cui Gadamer si riconnette, si può evitare di fraintendere la filosofia ermeneutica come una ricaduta nell'ambito dell'idealismo; cfr. J. Risser, *In the Shadow of Hegel: Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics*, in «Research in Phenomenology», 32 (2002), pp. 86-102. Un esempio di lettura idealistica della filosofia gadameriana viene proposta da J. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington, 2000.

¹⁵⁴ H.G. Gadamer, *Das Erbe Hegels*, in GW IV, 468 / DH 162.

cui sfondo vi era sempre la domestichezza quotidiana del pensiero con i dialoghi platonici»¹⁵⁵. Sulla complementarità di dialettica platonica e dialettica hegeliana per Gadamer, si legge:

Con ciò affiorava tutt'in una volta, dietro ogni dottrina del metodo delle scienze dello spirito e dietro ogni teoria della conoscenza, l'unità di dialogo e dialettica [*die Einheit von Dialog und Dialektik*], che ponevano in rapporto, in maniera stupefacente, Hegel con Platone e poneva in libertà l'esperienza ermeneutica¹⁵⁶.

Si noti come la rivalutazione, da parte di Gadamer, di Platone e di Hegel inserita nell'orizzonte heideggeriano della finitezza avvenga, in realtà, in controtendenza al pensiero di Heidegger, per il quale, nonostante le ambivalenze, questi due filosofi costituiscono in ultima istanza l'emblema dell'«oblio dell'essere» (essendo Platone l'inizio della metafisica e Hegel l'apice del soggettivismo moderno)¹⁵⁷. In numerosi saggi d'altronde Gadamer ha tentato di sanare la frattura teoretica tra il proprio maestro e Hegel¹⁵⁸; in particolare, sempre nel saggio *Das Erbe Hegels*, Gadamer fa riferimento alla pervasività dell'eredità di Hegel affermando l'impossibilità di avanzare la pretesa di poter valutare tutto quel che ci è pervenuto di Hegel: «A ognuno dovrebbe esser sufficiente essere egli stesso suo erede e di rendersi conto di ciò che ha preso da questa eredità»¹⁵⁹. Non solo lo storicismo, ma anche la filosofia di Heidegger, secondo Gadamer, era costitutivamente immersa nel pensiero di Hegel: la stessa distinzione heideggeriana tra «ontico» e «ontologico» deve essere letta in continuità con la critica di Hegel alla «riflessione esterna»¹⁶⁰. Così, secondo Gadamer, molte delle riflessioni heideggeriane

¹⁵⁵ *Ivi*, GW IV, 468 / DH 161.

¹⁵⁶ *Ivi*, GW IV, 470 / DH 164.

¹⁵⁷ Si pensi a quanto affermato da Heidegger nel saggio *Hegel und die Griechen*, «Col nome “i Greci” pensiamo all'inizio della filosofia, col nome “Hegel” pensiamo al suo compimento. Lo stesso Hegel intende la sua filosofia in questa determinazione [M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in HGA IX 427 / 374]».

¹⁵⁸ Si veda in particolare il saggio gadameriano dal titolo *Hegel und Heidegger* (1971), in GW III, 87-101.

¹⁵⁹ H.G. Gadamer, *Das Erbe Hegels*, in GW IV, 463 / DH 155.

¹⁶⁰ *Ivi*, GW IV, 466 / DH 158. Nella sezione *Die Lehre vom Wesen* della *Wissenschaft der Logik* Hegel afferma a proposito di Kant: «Quella riflessione, cui Kant attribuisce la ricerca dell'universale applicabile al dato particolare, è parimenti, com'è chiaro, soltanto la riflessione esterna [*die äußere Reflexion*], che si riferisce all'immediato come un dato [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, voll. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, *Anmerkung*, p. 30. Trad. it. di A. Moni, edizione rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 2011¹⁰, p. 450]». Si noti che lo stesso Hegel, nello *Zusatz* al §36 ha distinto la filosofia di Platone e di Aristotele da una concezione intellettualizzante: «Nella filosofia speculativa l'intelletto non è certo un momento, ma un momento nel quale non fermarsi.

[segue alla pagina successiva]

sull'essere si avvicinavano alla dialettica speculativa dei concetti più di quanto non avesse fatto il neohegelismo accademico¹⁶¹.

2.2.1.1 La filosofia hegeliana come alternativa allo storicismo

Un testo decisivo per comprendere l'intento filosofico gadameriano è quello frutto della rielaborazione della conferenza tenuta da Gadamer a Lovanio nel 1958 e poi pubblicato nel 1963 in lingua francese con il titolo *Le problème de la conscience historique*. Esso può essere considerato un compendio della filosofia gadameriana che confluirà nella seconda parte di *Wahrheit und Methode*, pubblicata solo due anni dopo la conferenza (al tema dell'arte e a quello del linguaggio si trovano invece solo alcuni cenni).

In tale sede emerge chiaramente la questione fondamentale da cui muove l'intera riflessione di Gadamer, ovvero «l'apparizione di una presa di coscienza storica», definita come «la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna»¹⁶². Partendo dalla considerazione che la scoperta di una distanza storica dalla tradizione costituisca un elemento fondamentale del mondo moderno, Gadamer riflette sulla risposta che a tale scoperta ha fornito lo storicismo, nato a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Si è trattato, infatti, da un lato, dell'imporsi della centralità della storia come ambito proprio delle scienze dello spirito; dall'altro, tuttavia, il metodo di analisi è stato mutuato dal paradigma delle scienze della natura, improntate dal criterio di una scienza rigorosa. Poste tali premesse, secondo Gadamer, ne consegue che le scienze dello spirito siano state considerate come radicalmente imperfette rispetto al criterio di un fondamento ultimo, il quale appare invece pienamente raggiunto dalle scienze naturali¹⁶³.

Partendo da tali considerazioni, Gadamer procede a un confronto critico con le teorie ermeneutiche che lo hanno preceduto, in particolare distanziandosi da Dilthey e mostrando invece la propria continuità rispetto alla filosofia heideggeriana, soprattutto in relazione alla

Platone non è certo un metafisico di tal sorta e Aristotele ancora meno, anche se si è soliti credere il contrario [G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di V. Verra, A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte*, vol. 1, UTET, Torino 2002, p. 187]».

¹⁶¹ Cfr. H.G. Gadamer, *Das Erbe Hegels*, in GW IV, 466 / DH 160.

¹⁶² *Idem*, PCS 23 / 9.

¹⁶³ Del rischio di una lettura troppo semplicistica delle scienze della natura lo stesso Gadamer si è mostrato consapevole, tornando su sua tema nella *Vorwort* alla seconda edizione tedesca [1972] e, soprattutto, nella densa *Nachwort* alla terza edizione tedesca [1972]; si veda rispettivamente: H.G. Gadamer, GW II, 449-478 / VM, 1001- 1011 e GW II, 437-448 / VM 1013-1040.

scoperta del comprendere come dimensione esistenziale dell'uomo: «Se la “comprensione” è una determinazione trascendentale di ogni esistenza, la “comprensione” propria dell'ermeneutica riceve anch'essa una nuova dimensione e una portata universale»¹⁶⁴. Inoltre, viene richiamato il concetto heideggeriano di «ermeneutica della fatticità» a partire dal quale risulta possibile tenere conto dell'inaggrabile finitezza della situazione in cui ci si trova gettati. Ciò costituisce la risposta alla «coscienza storica», la quale, al contrario, credeva possibile un'astrazione al di sopra della propria specifica datità per cogliere in modo universale il fenomeno storico. Nel capitolo conclusivo del saggio – preceduto da un penultimo dedicato al debito verso l'etica aristotelica, che poi verrà sviluppato nel concetto di «applicazione [Anwendung]»¹⁶⁵ – Gadamer pone in luce gli elementi che si ritroveranno alla base della propria concezione ermeneutica, a partire dal ruolo del circolo ermeneutico e della «distanza temporale» come momento di dialogo tra passato e presente:

Si tratta, piuttosto, di considerare, la «distanza temporale» come fondamento di una possibilità positiva e produttiva di comprensione. Essa non è una distanza da superare, ma una continuità vivente di elementi, i quali si accumulano per diventare una tradizione. Quest'ultima è proprio la luce in cui tutto quanto portiamo con noi del nostro passato, tutto quanto ci è trasmesso, fa la sua apparizione.¹⁶⁶

In questo contesto, ci interessa mettere in luce come il riferimento a Hegel svolga un ruolo decisivo (si noti, invece, sorprendentemente, l'assenza di Platone). Secondo Gadamer, contro la riduzione delle scienze dello spirito a mero *organon* di quelle naturali, è possibile assicurare alle prime un vero fondamento solo mediante un fondamento della filosofia stessa come verità della natura e della storia:

Notiamo subito che i quadri elaborati dall'idealismo di uno Hegel (confermati o meno dalle tendenze filosofiche di Dilthey) si adattano più agevolmente a questa impresa filosofica. Una logica delle *Geisteswissenschaften*, possiamo dire, è sempre già una filosofia dello Spirito¹⁶⁷.

Gadamer manifesta la consapevolezza della novità della propria posizione rispetto alla tradizione precedente: le scienze dello spirito si sono avvalse della filiazione dalle scienze della natura, ponendosi in contrapposizione radicale a ogni intrusione metafisica o idealistica. Al contrario, occorre recuperare la filosofia hegeliana come momento fondamentale per l'universalizzazione delle scienze umane:

¹⁶⁴ Idem, PCS 54 / 43.

¹⁶⁵ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 312 / VM 635 sgg.

¹⁶⁶ H.G. Gadamer, PCS 86 / 76.

¹⁶⁷ Idem, PCS 28 / 14.

Bisognerebbe, però, porre il problema di sapere se abbia un senso, se sia valido, il cercare, per *analogia* col metodo delle scienze naturali matematizzate, un metodo autonomo e specifico delle scienze umane, il quale rimanga costante in tutti i settori della sua applicazione¹⁶⁸.

Gadamer prosegue poi domandandosi retoricamente se, in contrapposizione al paradigma scientifico iniziato dal metodo di Descartes, non sia invece possibile recuperare «l'antico concetto greco»¹⁶⁹. Un differente concetto di metodo unisce la filosofia greca, in particolare qui Aristotele, e la filosofia hegeliana. Tanto per Aristotele, quanto per Hegel, infatti, il metodo non può essere pensato indipendentemente dall'oggetto, ma *l'oggetto stesso* «deve determinare il metodo della sua comprensione»¹⁷⁰. Così, infatti, afferma Gadamer:

Bisogna domandarsi se un metodo che autorizza a staccarsi dal dominio interrogato (metodo assai fecondo nel caso della matematizzazione a noi nota delle scienze naturali), non porti nelle scienze umane, al misconoscimento del modo di essere specifico di quel dominio. Questione, questa, che ci condurrà di nuovo vicino a Hegel, per il quale, come sappiamo, ogni metodo è «un metodo legato all'oggetto stesso»¹⁷¹. Una «logica» delle scienze umane avrà qualcosa da apprendere dalla dialettica hegeliana?¹⁷²

La concezione hegeliana consente di superare la distinzione tra soggetto-oggetto, fornendo così un'alternativa allo storicismo e rendendo possibile l'autonomia delle scienze dello spirito¹⁷³. Lo storicismo stesso, sviluppatosi in aperta contrapposizione alla filosofia hegeliana,

¹⁶⁸ Idem, PCS 28 / 15.

¹⁶⁹ *Ibidem*,

¹⁷⁰ Idem, PCS 29 / 15.

¹⁷¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II cit., p. 486 (ed. Lasson citata da Gadamer).

¹⁷² H.G. Gadamer, PCS 29 / 16.

¹⁷³ Si noti in proposito che quando si parla di critica hegeliana al soggettivismo si intende la critica condotta al criticismo kantiano che sarebbe rimasto fermo al momento separatore dell'intelletto; cfr. in proposito G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., vol. I, §§40-60. Trad. it., pp.193-226. Nell'aggiunta n. 2 del § 41 si legge a esempio: «L'esame kantiano delle determinazioni di pensiero è sostanzialmente viziato dal difetto che tali determinazioni non vengono considerate in sé e per sé, ma soltanto dal punto di vista inteso a stabilire se siano *soggettive* o *oggettive*. [...]. Anche l'oggettività kantiana del pensiero è, a sua volta, soltanto soggettiva, in quanto, secondo Kant, i pensieri, sebbene siano determinazioni universali e necessarie, sono però soltanto *nostri pensieri*, e un abisso invalicabile li separa da quello che è *la cosa in sé*. Al contrario, la vera oggettività del pensiero consiste proprio nel fatto che i pensieri non sono soltanto i nostri pensieri, ma anche *l'in sé* delle cose e della oggettività in generale [ivi, pp. 195-196]». Tale critica va tenuta distinta dal concetto di «soggetto» come spirito assoluto che arriva a conoscere l'in sé. L'intento hegeliano emerge nella *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes*: «Cogliere ed esprimere il vero non come sostanza, ma anzi propriamente come soggetto [G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in

[segue alla pagina successiva]

manifesta, tuttavia, anch'esso, seppur in maniera indiretta, l'eredità del pensiero di Hegel, nonostante questo venga innestato nel solco della tradizione positivista.

Il riferimento a Hegel che nel testo citato si configurava solo come un accenno, benché posto in posizione strategica, diviene in *Wahrheit und Methode* un filo conduttore che attraversa l'intera opera¹⁷⁴. Partendo dalla *prima parte, Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst*, Gadamer mira a mostrare come l'esperienza *artistica* abbia costituito un valore paradigmatico per comprendere l'esperienza *ermeneutica*¹⁷⁵. Seguendo questa direzione, secondo Gadamer, occorre, da un lato, mettere in luce i limiti della «coscienza estetica» impostasi nel XIX secolo, a partire dalla quale il fenomeno artistico viene slegato da ogni nesso con la realtà e pensato in relazione al sentimento che questo provoca nel soggetto della fruizione (ciò avviene nella prima sezione, dal titolo *Die Transzendierung der ästhetischen Dimension*). Dall'altro lato, a questa concezione, bisogna opporre un recupero della verità che riesca a rendere ragione del fenomeno artistico in connessione con la verità (contenuto nella seconda sezione, *Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung*). Si tratta cioè di ripensare l'esperienza artistica da «esperienza vissuta [*Erlebnis*]» a «esperienza veritativa [*Erfahrung*]»: in questo contesto l'estetica di Hegel riveste un ruolo fondamentale.

La concezione della «coscienza estetica» secondo Gadamer rientra nell'alveo della «coscienza storica»: proprio per questa ragione ripensare l'esperienza dell'arte consente un punto di vista privilegiato per tematizzare un nuovo ruolo delle scienze dello spirito in rapporto con la verità. Gadamer traccia nella prima sezione il movimento storico che ha condotto all'imporsi di tale visione estetica a partire da Kant. Infatti, il bello acquista un posto peculiare, a discapito però del rapporto con la verità: così l'ambito estetico risulta totalmente altro dalla conoscenza. A partire poi dall'Ottocento, esso si caratterizza nello slittamento dalla nozione di «gusto [*Geschmack*]» a quella di «genio [*Genie*]» il quale pone al centro la figura del soggetto creatore.

Il quadro che emerge dall'analisi gadameriana risulta chiaro: nell'impossibilità da parte delle scienze dello spirito di competere dal punto di vista conoscitivo con le scienze della natura, esse

Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 13]. Inoltre, si noti che l'ultimo momento della *Wissenschaft der Logik* è la *Subjektive Logik* in cui Hegel afferma che il concetto coincide con l'io: «Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tal, che è appunto libera, non è altro che l'io, ossia la pura conoscenza di sé [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 658]».

¹⁷⁴ A differenza del richiamo a Platone, il quale, come abbiamo mostrato sopra, appare maggiormente dalle altre opere, *Wahrheit und Methode* intesse apertamente un dialogo serrato con la filosofia di Hegel.

¹⁷⁵ Sul valore paradigmatico dell'arte nell'ermeneutica torneremo nel capitolo 4 della presente trattazione.

hanno tentato di difendere la propria autonomia salvaguardando fenomeni come quello dell'arte, abdicando però a ogni riferimento veritativo e confinando questa all'interno del mondo dell'apparenza. La tendenza dell'estetica moderna viene riassunta da Gadamer nel concetto di «differenziazione estetica [*ästhetische Unterscheidung*]» connesso alla concezione atemporale della «simultaneità [*Simultaneität*]». Essi appaiono strettamente intrecciati fra loro poiché la coscienza estetica è quella che opera in modo autonomo e selettivo, occupandosi del fenomeno artistico come di un'esperienza individuale. Sul fatto che l'*Erlebnis* estetico abbia un valore paradigmatico così si esprime Gadamer:

L'*Erlebnis* estetico non è solo una specie di *Erlebnis* accanto ad altre, ma rappresenta l'essenza specifica dell'*Erlebnis* in generale. Come l'opera d'arte in quanto tale costituisce un mondo a sé, così ciò che è esteticamente sperimentato e vissuto, come *Erlebnis* si stacca da tutti i nessi con la realtà¹⁷⁶.

Gadamer si propone di ripensare da un punto di vista ontologico il rapporto con l'arte. Per questo egli introduce il concetto paradigmatico di «gioco» nel quale si perde il riferimento a un soggetto, per far emergere «la cosa stessa»: ciò dal punto di vista artistico si caratterizza nell'elemento della «trasfigurazione in forma» che caratterizza l'opera d'arte¹⁷⁷. Così si pronuncia Gadamer:

Ora, l'esperienza dell'arte che dobbiamo difendere dal livellamento della coscienza estetica era appunto che l'opera d'arte non è un oggetto che si contrapponga a un soggetto. L'essenza dell'opera risiede piuttosto propriamente nel fatto che essa diviene un'esperienza che modifica colui che la fa. Il *subjectum* dell'esperienza dell'arte, quello che permane e dura, non è la soggettività di colui che esperisce l'opera, ma l'opera stessa.¹⁷⁸

La cifra caratterizzante di essa si esplica nel mantenersi tale pur nella ripetizione e nel costituire un evento che muta nel profondo colui che ne fa esperienza. Secondo questa prospettiva si ripropone la differenziazione estetica a partire dal suo opposto, una «non-

¹⁷⁶ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 75 / VM 163.

¹⁷⁷ Si noti in proposito che nella traduzione italiana Vattimo rende il termine tedesco «*Die Verwandlung ins Gebilde*» a volte come «trasmutazione in forma» a volte come «trasfigurazione» [cfr. *ivi*, GW I, 116 / VM 245]. Ciò può comportare confusione, soprattutto dal momento che Gadamer distingue la «*Verwandlung*» dalla «*Veränderung* [cambiamento]»: «Trasfigurazione non è cambiamento [...]. Trasfigurazione significa invece che un qualcosa, tutto in una volta e in quanto totalità, è qualcosa di altro, e che questo qualcosa d'altro, che esso come trasfigurato è, è il suo vero essere, di fronte al quale il suo essere precedente non è nulla [*ibidem*. Traduzione modificata].

¹⁷⁸ *Ivi*, GW I, 229 / VM 108.

differenziazione estetica [*die ästhetische Nichtunterscheidung*]», dalla quale dipende la questione centrale dell'arte in Gadamer, ovvero il carattere temporale di essa. Infatti, tramite il riferimento alla riproduzione artistica viene in luce l'aspetto di «contemporaneità [*Gleichzeitigkeit*]» proprio dell'arte, in opposizione alla simultaneità: «contemporaneità [...] vuol significare qui che qualcosa di individuale, che si presenta a noi, per quanto remota possa essere la sua origine, nel suo presentarsi acquista piena presenzialità»¹⁷⁹.

In questo percorso che dall'esperienza vissuta muove verso l'esperienza veritativa, Gadamer appare certamente debitore dell'orizzonte aperto dalla filosofia heideggeriana, la quale, come abbiamo già ricordato, aveva messo in discussione l'estetica in quanto figlia della metafisica del soggetto e tentato di ripensare l'arte al di fuori di essa e in relazione alla verità. L'aspetto che ci interessa qui mettere in luce riguarda il fatto che rispetto a Heidegger la posizione di Gadamer si differenzia dal ruolo riservato da Heidegger all'estetica e, più in generale, alla filosofia di Hegel. Per Heidegger infatti lo spirito hegeliano che arriva a conoscere se stesso costituisce il momento apicale della metafisica del soggetto.

In maniera differente, secondo Gadamer proprio la dialettica hegeliana costituisce una risposta e una possibilità di fuoriuscire dalla concezione soggettivistica dell'arte e della storia. Secondo Gadamer, infatti, Hegel si distingue dalla tradizione della coscienza estetica quando opera uno slittamento gnoseologico traducendo il concetto kantiano di arte come «espressione della moralità [*Ausdruck des Sittlichen*]»¹⁸⁰ in «manifestazione della spiritualità [*Scheinen der Geistigkeit*]»¹⁸¹. Così facendo, egli può opporre una concezione di arte differente da quella della tradizione dello storicismo. Afferma infatti: «L'essenza di ogni arte consiste propriamente nel fatto – come dice Hegel – che essa “porta l'uomo di fronte a sé stesso”»¹⁸². Nello specifico, proprio il sistema hegeliano consente di ripensare l'arte, in quanto manifestazione dello spirito, in relazione alla verità, dispiegata nelle proprie forme storiche; si pensi al fondamentale

¹⁷⁹ *Ivi*, GW I, 132 / VM 277.

¹⁸⁰ Kant aveva infatti affermato: «Il bello è il simbolo del bene morale, e anche solo in questa prospettiva [...] piace, con una pretesa al consenso di ogni altro, mentre l'animo è al contempo consapevole di una certa nobilitazione ed elevazione al di sopra della mera ricettività di un piacere mediante le impressioni dei sensi e stima anche il valore degli altri secondo una massima simile della loro capacità di giudizio [I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 59, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977. Trad. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 2012, p.547]».

¹⁸¹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 54-55 / VM 121-123.

¹⁸² *Ivi*, GW I, 54 / VM 121.

concetto di *Weltanschauung* sviluppato nella *Phänomenologie des Geistes*¹⁸³. In proposito, Gadamer scrive:

Per tale operazione possiamo rifarci alle ammirevoli lezioni di estetica di Hegel. In esse il contenuto di verità che si trova in ogni esperienza d'arte viene magistralmente riconosciuto e messo in rapporto con la coscienza storica. L'estetica diventa così una storia delle *Weltanschauungen*, cioè una storia della verità come essa si rivela nello specchio dell'arte¹⁸⁴.

Tale legame con la filosofia hegeliana viene poi specificato subito dopo in quanto inserito all'interno dell'orizzonte aperto dalla riflessione di Heidegger sulla finitezza. Non si tratta certamente di recuperare il sistema dello spirito assoluto proprio dell'idealismo, ma di collocarne la portata veritativa e antisoggettivistica all'interno del pensiero heideggeriano della finitezza:

L'idealismo speculativo, come questo modo gnostico di liberarsi dalla finitezza, implicava necessariamente il superamento dell'arte da parte della filosofia. All'opposto, per noi si tratterà di tener fermo il punto di vista del finito. Mi sembra sia un risultato fecondo della critica heideggeriana al soggettivismo della filosofia moderna il fatto che la sua interpretazione temporale dell'essere ha aperto per questo specifiche possibilità¹⁸⁵.

Il riferimento paradigmatico all'estetica di Hegel in *Wahrheit und Methode* culmina in una presa di posizione metodologica in cui la filosofia hegeliana nel suo complesso viene contrapposta al metodo schleiermacheriano come modello per l'ermeneutica stessa. Tale contrapposizione anticipa la parte successiva dell'opera in cui Gadamer esplicita la propria discontinuità dalla tradizione ermeneutica che conduce fino allo storicismo, per porsi invece in relazione con la filosofia di Hegel come momento di confronto cruciale per la propria concezione¹⁸⁶. Qui in particolare Gadamer tende ad accentuare i debiti rispetto alla concezione hegeliana, mentre, come vedremo, in molti luoghi successivi egli si premura di mettere in luce anche i punti di distacco. Ciò che gli interessa in questa parte consiste infatti nel distinguere il concetto che egli attribuisce a Hegel di «integrazione [*Integration*]» rispetto a quello

¹⁸³ Hegel nella sezione dedicata alla morale parla di «*moralische Weltanschauung*»: cfr. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 325 sgg.

¹⁸⁴ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 103 / VM 219.

¹⁸⁵ *Ivi*, GW I, 105 / VM 223. Traduzione modificata.

¹⁸⁶ Su questo aspetto Gadamer ritorna nello scritto *Das Erbe Hegels*, mostrando in questa propensione per Hegel in opposizione a Schleiermacher una presa di distanza dalla recedente tradizione dello storicismo a partire da Dilthey; cfr. Idem, *Das Erbe Hegel*, in GW IV, 465 / DH 157.

schleiermacheriano di «ricostruzione [*Rekonstruktion*]»¹⁸⁷. Schleiermacher rientra perfettamente nel paradigma della coscienza storica, ovvero nel tentativo di fare astrazione del presente per poter cogliere il fenomeno passato ricostruendolo. Al contrario, invece, Hegel, a partire dalla presa di consapevolezza dell'impossibilità di far rivivere il passato come tale, nello specifico caso dall'arte classica, manifesta il bisogno di un punto di riferimento più elevato dato dall'autoconsapevolezza della filosofia.

A conclusione della prima parte dell'opera Gadamer si richiama proprio al celebre passo della *Phänomenologie des Geistes* in cui la filosofia impersonificata dalla fanciulla manifesta da un lato la consapevolezza di non poter più far rivivere il passato dell'arte, ma al contempo la superiorità propria del pensiero¹⁸⁸. Il tema, noto come «carattere di passato dell'arte»¹⁸⁹, viene emblematicamente considerato da Gadamer come concetto esplicativo del rapporto di Hegel con il passato:

Nel sapere assoluto della filosofia si compie perfettamente quella autocoscienza dello spirito che, come Hegel dice, comprende in sé «in un modo superiore» anche la verità dell'arte. Per Hegel è quindi la filosofia, cioè la storica autocomprensione dello spirito, quella che viene a capo del compito ermeneutico. È la posizione diametralmente opposta all'oblio di sé che si ha nella coscienza storica.¹⁹⁰

Quanto era in *nuce* nella prima parte dell'opera emerge pienamente in quella successiva dal titolo *Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften*, dedicata al rapporto delle scienze umane con la storia (quanto analizzato nel testo *Le problème de la conscience historique* emerge qui in maniera dettagliata). Come abbiamo già mostrato¹⁹¹, nella seconda sezione, *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung*, si colloca il nucleo fondamentale della concezione gadameriana. Egli imposta la riflessione su uno dei concetti più famosi, e anche più fraintesi della propria filosofia, ovvero quello della *Wirkungsgeschichte*: «La coscienza della determinazione storica è anzitutto coscienza della situazione

¹⁸⁷ Il fatto stesso di attribuire a Hegel il concetto di integrazione mostra un intento appropriativo di Gadamer verso Hegel, il quale avrebbe piuttosto parlato di *Aufhebung*.

¹⁸⁸ All'interno del momento della Religione, nel passaggio da «religione artistica» a «religione rivelata», Hegel mostra come il contenuto artistico debba cedere il passo a una superiore manifestazione, anticipando così il concetto di «carattere di passato dell'arte» presente nella *Ästhetik*. Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 492-493.

¹⁸⁹ Esso costituisce uno dei temi più dibattuti dell'estetica hegeliana; torneremo in parte su questo tema nel capitolo 4.

¹⁹⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, p. 174 / VM 361.

¹⁹¹ Cfr. *infra* cap. 2.1.

ermeneutica»¹⁹². Tale tema, dopo il capitolo dedicato al concetto di applicazione, ritorna poi nell'ultimo capitolo della sezione, *Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*, in cui il confronto con Hegel risulta decisivo.

Contro il tentativo di obiettivismo che mira a fare astrazione dalla storia, al contrario il principio della *Wirkungsgeschichte* mette in luce gli effetti che la distanza storica provoca in noi. Non trattandosi di un mero criterio metodologico, ma di un principio teorico esso indica non solo che vi sono degli effetti della storia, ma che la storia stessa ne risulta creatrice. A questo punto è evidente come il punto focale consista nel confronto con la filosofia hegeliana della storia. Proprio per non ricadere in una concezione dello spirito assoluto, Gadamer precisa subito in proposito:

Che della storia degli effetti si possa divenir coscienti una volta per tutte in modo completo è un'affermazione ibrida come la pretesa hegeliana del sapere assoluto, nel quale la storia sarebbe arrivata alla piena autotrasparenza e quindi alla purezza del concetto¹⁹³.

La filosofia hegeliana viene connessa con l'orizzonte heideggeriano della situazione ermeneutica; di tale situazione non si può avere una conoscenza totale, al contrario essa non può mai esaurirsi totalmente. Emerge dunque in modo evidente la posizione di Gadamer rispetto alla filosofia di Hegel. Questi si propone di compiere all'inverso l'itinerario della *Phänomenologie des Geistes*:

*Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza. Ogni sapere di sé sorge in una datità storica, che possiamo chiamare con Hegel sostanza, in quanto costituisce la base di ogni riflessione e comportamento del soggetto, e quindi definisce e circoscrive anche ogni possibilità, da parte del soggetto, di capire un dato storico trasmesso nella sua alterità. Il compito dell'ermeneutica filosofica si può quindi, su questa base, definire come quello di risalire l'itinerario della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana fino a mettere in luce in ogni soggettività la sostanzialità che la determina*¹⁹⁴.

Nel capitolo conclusivo della seconda parte dell'opera Gadamer pone un paragrafo dall'emblematico titolo *Die Grenze der Reflexionsphilosophie*, il quale viene dedicato al confronto con la filosofia di Hegel, mostrando i limiti delle critiche proposte sia dall'esistenzialismo kierkegaardiano sia dallo storicismo; secondo Gadamer infatti tutti i tentativi di muovere una critica al sistema di Hegel restano essi stessi involuppati all'interno della dialettica hegeliana. Una tesi che Gadamer non si stanca di ripetere consiste nel fatto che lo storicismo, pur dichiarando la propria distanza dalla filosofia hegeliana, trae in realtà la

¹⁹² *Ivi*, GW I, 307 / VM 625. Corsivi di Gadamer.

¹⁹³ *Ivi*, GW I, 306 / VM 623.

¹⁹⁴ *Ivi*, GW I, 307 / VM 625.

propria origine dal concetto di «fondamento ultimo» ricadendo così nella filosofia hegeliana. La posta in gioco viene così sintetizzata da Gadamer:

Dobbiamo ora domandarci se anche il nostro tentativo di costruire una ermeneutica storica si presti alla stessa critica, o se invece sia possibile mantenerci liberi dalle pretese metafisiche della filosofia della riflessione e giustificare adeguatamente l'esperienza ermeneutica, attraverso la ripresa e l'utilizzazione della decisiva critica rivolta a Hegel dai giovani hegeliani¹⁹⁵.

Secondo Gadamer infatti la critica rivolta da Kierkegaard a Hegel secondo cui «l'altro» non deve essere considerato come oggetto ma come alterità sarebbe già presente nell'itinerario stesso della *Phänomenologie*; occorre invece ripartire proprio dal concetto hegeliano di esperienza e riferirsi a Hegel distinguendosi da lui:

Il confronto con Hegel assume un significato centrale per il problema ermeneutico; giacché la filosofia dello spirito hegeliana pretende di attuare una mediazione totale tra storia e presente. In essa non siamo di fronte a un formalismo della riflessione, ma allo stesso contenuto che sta al centro del nostro interesse. Hegel ha portato fino in fondo la riflessione sulla dimensione storica nella quale si radica il problema dell'ermeneutica¹⁹⁶.

In questo contesto, il concetto hegeliano di esperienza come *Erfahrung*, che nella prima parte dell'opera veniva connesso all'arte, mostra ora la propria rilevanza nel delineare la prospettiva dell'ermeneutica stessa. Afferma infatti Gadamer che «proprio questo dobbiamo tenere ben presente per l'analisi della coscienza della determinazione storica: essa ha la struttura dell'*esperienza*»¹⁹⁷. Tuttavia, si noti, Gadamer mira qui a sottolineare più gli elementi di distacco rispetto a quelli di vicinanza alla posizione di Hegel – nel caso della parte dedicata all'arte, invece, come abbiamo notato, la prospettiva di Hegel veniva positivamente contrapposta a Schleiermacher rispetto al rapporto con il passato. In questo punto Gadamer sente invece il bisogno di evitare il fraintendimento della propria posizione con quella hegeliana.

Gadamer, nel riconnettersi all'analisi hegeliana dell'esperienza, sottolinea, come si è già sottolineato, che tale analisi «ha richiamato l'attenzione particolare di Heidegger, che se ne è sentito insieme attratto e respinto»¹⁹⁸. L'obiettivo è infatti quello di seguire la via aperta da Heidegger, il quale ha rilevato che «Hegel non interpreta qui dialetticamente l'esperienza, ma

¹⁹⁵ *Ivi*, GW I, 348 / VM 707.

¹⁹⁶ *Ivi*, GW I, 351 / VM 713.

¹⁹⁷ *Ivi*, GW I, 352 / VM 715.

¹⁹⁸ *Ivi*, GW I, 360 / VM 731.

piuttosto pensa in base all'essenza dell'esperienza la dialettica»¹⁹⁹. In questo senso Gadamer mira a proseguire laddove Heidegger si era interrotto, mostrando come il nucleo del concetto hegeliano consista nella messa in luce, in particolare nella *Phänomenologie*, del carattere negativo proprio dell'esperienza:

Non può dunque essere un oggetto particolare qualunque quello a proposito di cui si fa una esperienza, ma dev'essere tale che, nell'esperienza che si fa, non si acquista solo un miglior sapere su di esso, ma su ciò che prima si riteneva di sapere, cioè su qualcosa di universale. La negazione in virtù di cui ciò accade è una negazione determinata²⁰⁰.

La presa di distanza si basa però sul fatto che per Hegel l'apertura dell'esperienza deve poi essere superata nella verità del concetto; al contrario, secondo Gadamer la verità dell'esperienza consiste nella propria radicale apertura. Per questo l'esperienza ermeneutica ha a che fare con la tradizione, alla quale si relaziona come «un tu» che non potrà mai essere esaustivamente conosciuto: «L'autentica esperienza è quella della finitezza umana»²⁰¹. Il rapporto con la tradizione risulta dunque un rapporto con un'alterità che non potrà mai giungere a risolversi in essa, il che è possibile solo nell'apertura della domanda e dunque nel dialogo: «L'apertura alla tradizione storica [...] è propria della *coscienza della determinazione storica*. Anch'essa trova una autentica corrispondenza nell'esperienza del tu. [...] Ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli»²⁰². È qui che la dialettica hegeliana viene compensata con la dialettica o meglio la dialogica socratico-platonica nel paragrafo di *Wahrheit und Methode* di cui ci siamo occupati più sopra.

Si può dunque mostrare come Gadamer segua nello *spirito* la filosofia di Hegel, ma non nella *lettera*. Egli rinuncia infatti alla concezione del sapere che arriva a conoscere tutto di sé: «La dialettica hegeliana è un monologo del pensiero che crede di poter realizzare una volta per

¹⁹⁹ *Ibidem*. Gadamer stesso rimanda all'originale lettura heideggeriana del concetto hegeliano di esperienza in: Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-1943), in HGA V, 115-208 / 137-245. Sulla lettura heideggeriana di Hegel si veda inoltre il corso tenuto a Freiburg nel semestre invernale 1930-1931, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in HGA XXXII, dedicato all'analisi della *Phänomenologie* fino al momento dell'autocoscienza, dove egli sottolinea l'apertura che caratterizza la filosofia di Hegel. Secondo Heidegger, in sintesi, nella *Phänomenologie* sarebbe ancora presente un'apertura del sistema, che verrebbe invece a chiudersi con il primato dello spirito che pensa se stesso come concetto nella *Enzyklopädie*. È innegabile che Gadamer risenta di questa lettura heideggeriana.

²⁰⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 359 / VM 729.

²⁰¹ *Ivi*, GW I, 363 / VM 737.

²⁰² *Ivi*, GW I, 367 / VM 745.

tutte ciò che invece matura sempre di nuovo in ogni autentico dialogo»²⁰³. Gadamer tuttavia tiene ferma la critica che tutta la filosofia di Hegel ha portato avanti contro il soggettivismo filosofico, richiamando la centralità della verità, ma mantenendo l'apertura della dialettica hegeliana in dialogo con quella platonica.

2.2.1.2 Hegel e la *Wendung* ontologica del linguaggio

L'ultima parte di *Wahrheit und Methode, Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*, comporta un innalzamento al punto di vista ontologico. In questa parte, come avviene in realtà nell'intera opera, Gadamer ritorna circolarmente su alcuni temi trattati ma approfondendoli dal punto di vista teorico. Se infatti nella parte precedente, in base alle parole chiave di *tradizione, storia e dialogo*, si era giunti a mettere in luce l'ambito in cui l'ermeneutica deve muoversi, la terza parte delinea come tale movimento sia reso possibile solo nell'orizzonte ontologico aperto dal linguaggio²⁰⁴. Dalla storicità (*Geschichtlichkeit*) alla linguisticità (*Sprachlichkeit*): la vera novità gadameriana consiste proprio nella consapevolezza di un intrinseco legame tra questi due ambiti.

Questa parte costituisce il momento più problematico dell'intera opera, parte sulla quale Gadamer è tornato a più riprese – si noti inoltre che essa ha una struttura differente dalle altre due, non prevedendo un'ulteriore suddivisione in sezioni, ma costituendo un blocco unico. In questa sede ci interessa richiamare l'attenzione sul penultimo paragrafo che conclude l'opera, dall'emblematico titolo *Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur*: la tesi fondamentale che viene enunciata afferma che è «la *Mitte* del linguaggio quello da cui si sviluppa la nostra esperienza del mondo»²⁰⁵. Qui il confronto con Hegel si mostra in modo esplicito:

²⁰³ Ivi, GW I, 375 / VM 761. Alcuni aspetti della lettura gadameriana della filosofia di Hegel risultano certamente superati, nonostante l'originalità del confronto con la dialettica che Gadamer porta avanti. Per una differente lettura di Hegel si veda l'ormai classico R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.

²⁰⁴ Con *Wendung* ontologica si intende qui lo spostamento di accento da una prospettiva che egli stesso chiama fenomenologica, in relazione al rapporto dialogico del comprendere, alla centralità del linguaggio come momento in cui si esprime l'essere stesso. La questione è qui la stessa della concezione heideggeriana che mostrava nel linguaggio il manifestarsi dell'essere stesso. Si veda in proposito la raccolta già citata D. Di Cesare, «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, cit.

²⁰⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 461 / VM 931.

Il carattere linguistico dell'esperienza umana del mondo, com'è noto, è già il filo conduttore in base al quale la metafisica greca, a partire dalla platonica «fuga nei *logoi*», ha sviluppato il pensiero dell'essere. Dobbiamo dunque porci il problema se e in che misura la risposta che da essa è stata data, e che arriva fino a Hegel, soddisfa al problema come noi l'abbiamo posto²⁰⁶.

Riconnettendosi alle analisi di Heidegger, che avevano messo in luce come il pensiero greco si fosse in ultima istanza arrestato a pensare l'essere come ente, Gadamer mostra qui lo scarto definitivo dalla concezione della storia heideggeriana. Gadamer afferma invece di porre qui la questione su un piano differente, seguendo la critica al soggettivismo già portata avanti da Hegel, innestandola però in una visione dell'esperienza umana:

Non seguiamo questo pensiero [*scil. greco*] nel suo grandioso oblio di sé, e dovremo anche domandarci fino a che punto possiamo seguire il rinnovamento di esso sulla base del moderno concetto di soggettività, rinnovamento operato dall'idealismo assoluto di Hegel. Quello che ci guida, infatti, è il fenomeno ermeneutico. Il fondamento determinante di questo fenomeno, però, è la *finitezza della nostra esperienza storica*.²⁰⁷

Gadamer afferma che l'ermeneutica delle scienze dello spirito acquista la propria dignità se riconnessa «alla dimensione problematica della metafisica classica»²⁰⁸ e, in particolare, al concetto fondamentale di *dialettica*. Da Platone fino a Hegel, «tale concetto attesta la continuità della problematica di tale filosofia con le sue origini greche»²⁰⁹. L'elemento fondamentale viene individuato nella scoperta del negativo a opera di Hegel, dal momento che per il mondo greco la dialettica non costituiva ancora il movimento del pensiero, ma solo quello dell'essere stesso. Gadamer afferma in proposito: «Nella situazione del pensiero moderno quale l'abbiamo delineata, Hegel ha voluto deliberatamente rifarsi al modello della dialettica greca. Chi vuole andare a scuola dai greci, passa sempre attraverso la scuola di Hegel»²¹⁰. A differenza di Heidegger, secondo Gadamer occorre prendere sul serio la critica condotta da Hegel al soggettivismo filosofico, seguendo la corrispondenza di metodo e oggetto che il filosofo propone:

²⁰⁶ *Ivi*, GW I, 460 / VM 929.

²⁰⁷ *Ivi*, GW I, 461 / VM 931.

²⁰⁸ *Ivi*, GW I, 464 / VM 937.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*.

La nostra ricerca è mossa dalle insufficienze del moderno concetto di metodo. Questa insufficienza ha trovato però la sua giustificazione filosoficamente più significativa nell'esplicito richiamo al concetto greco di metodo operato da Hegel. Egli ha criticato come «riflessione esterna» il concetto di un metodo che si eserciti sul suo contenuto come un agire dall'esterno. Il vero metodo è per lui l'agire della cosa stessa²¹¹.

Gadamer fa riferimento al concetto di «dialettica ermeneutica» da distinguere dalla «dialettica metafisica»²¹², in comune esse hanno il concetto di *speculativo*. Egli rilegge in modo originale tale concetto, definendolo come il contrario del dogmatismo: «Chi non si fida immediatamente dell'apparente certezza dei fenomeni o della pretesa evidenza dei fenomeni, ma è capace di riflettere; detto in termini hegeliani, chi riconosce ogni in-sé come un per-me»²¹³. Ovvero, secondo Gadamer, un pensiero si dice «speculativo» quando si lascia pensare solo come un rapporto speculare, in cui il rispecchiante stesso è la pura immagine del rapporto speculare, di modo che i due termini siano totalmente l'uno per l'altro²¹⁴.

La differenza rispetto a Hegel si costituirebbe nel rapporto tra *speculatività* e *dialettica*; secondo la lettura gadameriana, in Hegel infatti è presente una differenza tra speculatività e dialettica solo nella *Phänomenologie*, mentre nel sistema tale aspetto non viene più tematizzato, trattandosi invece di un togliimento di questa differenza nel sapere assoluto²¹⁵. A questo proposito Gadamer afferma:

²¹¹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 467-468 / VM 943-945. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, cit., p. 330 (ed. Lasson citata da Gadamer).

²¹² «Anche nell'esperienza ermeneutica si incontra una specie di dialettica, un agire della cosa stessa, un agire che contrariamente alla metodologia della scienza moderna è piuttosto un patire, un comprendere che è un accadere, un evento [H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 469 / VM 947]».

²¹³ *Ivi*, GW I, 470 / VM 949.

²¹⁴ Cfr. *ibidem*.

²¹⁵ «È per questo che Hegel rivela la differenza tra speculatività e dialettica solo nella prefazione della *Fenomenologia*. Poiché nella realtà della cosa questa differenza si toglie da se stessa, Hegel non ne parlerà più una volta raggiunto il punto di vista del sapere assoluto [*ivi*, GW I, 472 / VM 953.]». Come abbiamo già ricordato, si tratta di un tema nodale della filosofia di Hegel, che non possiamo approfondire in questa trattazione. Ci interessa infatti mettere in luce come Gadamer operi un ripensamento ermeneutico della dialettica di Hegel.

È questo il punto rispetto a cui la nostra prossimità alla dialettica speculativa di Platone e di Hegel incontra un limite fondamentale. Il superamento della distinzione tra speculatività e dialettica, che troviamo nella hegeliana scienza speculativa del concetto, mostra con quanta chiarezza egli fosse consapevole di rappresentare il compimento della filosofia greca del *logos*.²¹⁶

Per Hegel infatti in ultima istanza il linguaggio si chiude nell'orizzonte del concetto e del sapere assoluto; invece Gadamer sottolinea il proprio radicamento nel punto di vista del finito: «All'opposto, quando si dice quel che si ha in mente, quando ci si intende, accade che il detto viene tenuto unito a un'infinità di non detto nell'unità di senso, e solo così viene reso comprensibile»²¹⁷. In questo senso risulta comprensibile la proposizione con la quale Gadamer aveva aperto il paragrafo in relazione al linguaggio: ovvero il linguaggio viene definito «centro [Mitte]». Lungi infatti dal volere essere interpretato come «mezzo [Mittel]», ovvero nel senso di strumento, esso deve essere inteso come «centro» dal quale prorompe la totalità del senso e nel quale l'ermeneutica si trova collocata:

Ogni parola prorompe dal centro di una totalità e ha rapporto con una totalità in virtù della quale soltanto essa è parola. Ogni parola fa risuonare la totalità della lingua a cui appartiene, e fa apparire la totalità della visione del mondo che di tale lingua è alla base. Ogni parola, nell'attimo del suo accadere, rende presente, insieme, il non detto a cui essa, come risposta e come richiamo, si riferisce²¹⁸.

In continuità con quanto emerso in *Wahrheit und Methode*, Gadamer ha dedicato alla filosofia hegeliana un cospicuo numero di scritti, pubblicati tra gli anni '60 e '70 e confluiti nella raccolta *Hegels Dialektik*²¹⁹. Dal primo saggio, *Hegel und die Antike*, (risalente al 1940 in occasione del convegno di Weimar e poi pubblicato nel 1961 nelle *Hegel Studien*) fino all'ultimo, *Hegel und Heidegger* l'elemento conduttore è costituito dal tentativo di integrare la filosofia di Hegel con quella di Platone attraverso il tema del linguaggio, inserendosi, però, come abbiamo tentato di mostrare, nel sentiero aperto da Heidegger, oltre Heidegger stesso. Nei due saggi *Die verkehrte Welt* e *Die Dialektik des Selbstbewußtseins* Gadamer si dedica a mettere in luce specifici temi della dialettica hegeliana in riferimento alla *Phänomenologie*. Su quest'opera, infatti, considerata ben più di un'introduzione al sistema, si concentra la lettura gadameriana di Hegel in quanto momento di apertura del pensiero, a differenza della *Enzyklopädie* in cui invece si sarebbe verificata la chiusura del concetto che arriva a essere

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ivi*, GW I, 473 / VM 955.

²¹⁸ *Ivi*, GW I, 462 / VM 933.

conosciuto. Il saggio dal titolo *Die Idee der Hegelschen Logik* viene invece dedicato al concetto hegeliano *das Logische* facendo leva sulla possibile apertura verso il linguaggio che tale concetto può portare.

Il saggio *Hegel und die antike Dialektik* riveste un ruolo peculiare, dal momento che, precedendo di vent'anni *Wahrheit und Methode*, pone le basi per l'analisi della relazione tra Platone e Hegel che costituisce il cuore dell'ermeneutica filosofica. In questo saggio Gadamer vuole mostrare come la dialettica hegeliana si innesti laddove si era arrestata la dialettica socratico-platonica. Solo comprendendo la base sostanzialistica della filosofia greca su cui poggia la dialettica hegeliana è possibile, secondo Gadamer, leggere la filosofia di Hegel come momento fondamentale contro il soggettivismo moderno. Abbiamo mostrato come tale tesi venga successivamente sviluppata in *Wahrheit und Methode*.

In questa direzione Gadamer anticipa la stessa concezione heideggeriana: si pensi al saggio dal titolo *Hegel und die Griechen*²²⁰, nel quale Heidegger sottolinea il legame tra la filosofia platonica e quella hegeliana ma da un punto di vista oppositivo al proprio pensiero, dal momento che Platone e Hegel rappresentano, rispettivamente, origine e compimento la metafisica. Anche in questo caso Gadamer, come abbiamo già mostrato, pur riconoscendo della centralità di Aristotele nel pensiero hegeliano, pone come momento più originario la filosofia di Platone. L'emblema del progetto hegeliano si esplica secondo Gadamer come segue:

²¹⁹ Essi sono stati poi inseriti in GW III. Nell'edizione italiana sono poi stati inseriti, d'accordo con Gadamer stesso, altri saggi sulla filosofia hegeliana: *Hegel und der geschichtliche Geist*, in GW IV, 384-394 / 108-121 e *Hegel und die Heidelberg Romantik*, in GW IV, 395-405 / 122-135.

²²⁰ Nel saggio *Hegel und die Griechen*, Heidegger mostra la continuità tra la filosofia greca e quella hegeliana a partire dal concetto di verità come *aletheia*. Differenziandosi da Hegel, il quale avrebbe visto nei Greci un momento incompleto rispetto alla filosofia dell'idealismo, secondo Heidegger, il «non ancora» della filosofia antica deve essere individuato nel concetto impensato di verità come dispiegamento: «Questo giudizio di Hegel su ciò che è insoddisfacente nella filosofia greca è pronunciato a partire dal compimento della filosofia. Nell'orizzonte dell'idealismo speculativo, la filosofia dei Greci rimane nel “non ancora” del compimento [M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in HGA IX, 444 / 391].

È sua pretesa riuscire a fluidificare con la dialettica le categorie dell'intelletto, nella cui opposizione era rimasto impigliato il pensiero moderno. La dialettica deve riuscire a togliere la differenza fra soggetto e sostanza, e riuscire a comprendere l'autocoscienza come immersa nella sostanza, e parimenti la sua interiorità pura, essente per sé, come figure non vere dello stesso e medesimo movimento dello spirito²²¹.

In particolare, infatti, la «proposizione speculativa» rende possibile la perdita di riferimento al soggetto, in apertura invece di una centralità di rapporto di identità tra soggetto e predicato. Secondo Gadamer, si può parlare di due elementi fondamentali che costituiscono la continuità tra dialettica platonica e dialettica hegeliana. Il primo consiste nella centralità del concetto di *speculativo*: «Ciò che Hegel, a buona ragione, riconosce nei Greci è ciò che egli riconosce ovunque vi è filosofia: lo speculativo»²²². Il secondo costituisce invece la centralità del linguaggio che resta *in nuce* nella filosofia di Hegel alla quale Gadamer mira a riconnettersi. Il concetto di «istinto logico» del linguaggio si connette alla fluidità dei *logoi* della filosofia platonica:

Per quel che riguarda l'altro lato del suo compito, cioè per l'aiuto speculativo che l'istinto logico del linguaggio può dare al pensiero, la filosofia antica rappresentava un modello senza pari. Hegel, cercando di superare l'alienato linguaggio scolastico della filosofia [...] e sostituendo i termini stranieri e le espressioni artificiali con i concetti del pensare comune, riuscì a riguadagnare lo spirito speculativo del filosofare dei Greci ai suoi primi inizi²²³.

La connessione della filosofia greca con quella hegeliana dal punto di vista del linguaggio costituisce un *impensato* della filosofia di Hegel e mostra l'intento programmatico in cui si inserisce Gadamer:

Solo se si riconosce quest'altro lato della filosofia greca alla dialettica hegeliana, lato su cui Hegel stesso non ha riflettuto a fondo e che in lui trapela soltanto occasionalmente e preliminarmente, il suo richiamo alla dialettica antica può acquistare la piena evidenza di una genuina affinità.²²⁴

Secondo Gadamer la stretta comunanza teorica tra Hegel e Heidegger si colloca nel movimento della filosofia che entrambi hanno saputo riconoscere trattando del legame tra storia e filosofia, benché per Heidegger non più come *Geschichte*, ma, tenendo conto della specifica finitezza, come *Geschick*. Sulla comune capacità di Hegel e Heidegger di rendere fluidi i concetti, a partire dal comune riferimento al linguaggio, Gadamer afferma:

²²¹ Idem, *Hegel und die antike Dialektik*, in GW III, 12 / DH 15.

²²² Ivi, GW III, 25 / DH 31.

²²³ Ivi, GW III, 26 / DH 32.

²²⁴ Ivi, GW III, 27-28 / DH 34.

Vi è una testimonianza eloquente della libertà che Hegel sa serbare nei confronti del proprio metodo, e della vicinanza in cui Heidegger viene a trovarsi rispetto a Hegel, nonostante ogni sua critica ai greci, ed è il rapporto che tanto l'uno quanto l'altro hanno con lo spirito speculativo della lingua tedesca.²²⁵

Il saggio prima citato, *Die Idee der Hegelschen Logik*, dedicato all'idea della logica hegeliana, si riallaccia esplicitamente alla rivalutazione della filosofia hegeliana (in particolare della *Phänomenologie*) avvenuta con Heidegger, da un lato, e con Kojève, dall'altro. Ciò che qui ci interessa mettere in luce riguarda il legame che Gadamer individua tra tale concezione e la filosofia platonica dal punto di vista del linguaggio:

Hegel adopera [...] una nuova espressione caratteristica che, per quanto io sappia, non si trovava prima di lui. Si tratta dell'espressione *das Logische*, l'«elemento logico». Ciò che egli con ciò caratterizza è l'insieme delle idee, come viene svolto dalla filosofia platonica nella dialettica²²⁶.

Secondo Gadamer, nella *Logik* il percorso mantenuto aperto con la *Phänomenologie* viene a essere chiuso²²⁷; nonostante ciò, essa è attraversata dal movimento, il quale si origina appunto nel concetto di speculativo. L'istinto logico del linguaggio non ha infatti a che fare con un'asserzione, ma con il movimento del linguaggio stesso. Afferma Gadamer: «In ciò consiste la massima attualità di Hegel: la proposizione speculativa non è tanto enunciato quanto linguaggio»²²⁸.

²²⁵ *Ivi*, GW III, 98 / DH 149-150.

²²⁶ Gadamer, *Die Idee der Hegelschen Logik*, in GW III, 68 / DH 84. Si veda in proposito quanto affermato da Hegel nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*, unico luogo in cui ricorre il concetto di proposizione speculativa: «Questa natura del metodo scientifico, per la quale esso da una parte non è separato dal contenuto, e dall'altra si determina da se stesso il proprio ritmo, ha – come s'è già ricordato – la presentazione che le è appropriata nella filosofia speculativa [G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, p. 42]. Alla speculatività della filosofia deve connettersi la proposizione speculativa, in grado di fluidificare il rapporto tra soggetto e predicato. Formalmente, quanto s'è detto può venire espresso così: la natura del giudizio o della proposizione in generale, che include entro di sé la differenza fra soggetto e predicato, viene distrutta dalla proposizione speculativa [*ivi*, pp. 45-46]».

²²⁷ La questione del rapporto tra *Phänomenologie* e *Logik*, e in generale con il sistema, ovvero se la prima costituisca un'introduzione o sia essa parte del sistema, rappresenta una delle questioni più complesse della filosofia di Hegel. Si veda tra i moltissimi autori: O. Pöggeler, *Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Karl Alber, Freiburg 1973. Per una lettura più filologica, tra gli autori in lingua italiana: si veda F. Chiereghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

²²⁸ H.G. Gadamer, *Die Idee der Hegelschen Logik*, in GW III, 83 / DH 103.

Infine, un altro testo gadameriano in proposito è quello specificamente dedicato a Hegel e scritto in italiano con l'emblematico titolo *La filosofia di Hegel e l'influsso che ha esercitato fino ad oggi*, frutto della conferenza del 1972. Gadamer in questa sede tira le fila dell'eredità hegeliana facendo riferimento a tre elementi fondamentali della filosofia di Hegel: il rapporto tra fede e sapere, il legame dello spirito con la storia e il rapporto tra natura e storia. L'elemento unificatore è costituito dalla continuità di Hegel con la filosofia dei Greci:

Hegel ha trapiantato sul terreno moderno la grandiosa concezione della metafisica greca ed ha esteso questa prospettiva all'altro emisfero, l'emisfero del mondo storico. Il grandioso tentativo della metafisica greca è stato quello di cercare la ragione nel cosmo [...]. Vedere la ragione nella natura: questa è stata l'eredità dei Greci. Hegel ha cercato di riconoscere la stessa razionalità anche nel campo della storia²²⁹.

2.2.2 Hegel nella decostruzione

Il rapporto di Derrida con la filosofia hegeliana risulta più complesso da definire rispetto a quello gadameriano, soprattutto in relazione al fatto che la lettura derridiana di Hegel viene filtrata dalla ricezione nel contesto della filosofia francese novecentesca. In particolare, sebbene inserito nell'ambito culturale francese caratterizzato da una forte resistenza alla dialettica, Derrida assume in proposito una posizione autonoma, sia, come abbiamo mostrato, rispetto alla dialettica platonica, sia, come tenteremo di esporre ora, rispetto alla dialettica hegeliana.

Innanzitutto, occorre partire dal fatto che Derrida si colloca temporalmente nella generazione successiva al periodo della *Hegel-Renaissance* avvenuto in Francia con le figure fondamentali di Kojève e Hyppolite²³⁰ (di quest'ultimo Derrida è stato allievo). Non potendo qui tracciare con accuratezza la storia di tale ricezione francese, cosa che porterebbe troppo lontano dall'intento della presente trattazione²³¹, ci limiteremo a richiamare quanto lo stesso Derrida ha affermato

²²⁹ H.G. Gadamer, *La filosofia di Hegel e l'influsso che ha esercitato fino a oggi*, pp. 49-65: 63. Originale in «Akademiker Information», III, 1972, pp. 15-21: p. 20.

²³⁰ Questi sono preceduti dalla diffusione di Hegel a opera di J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), che fa capo a una considerazione esistenziale di Hegel, letto in una chiave tragico-romantica promossa dal fenomeno della *Kierkegaard-Renaissance* avviata in Francia in quegli anni (della quale lo stesso Wahl era stato promotore). Si veda in R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974. Si veda inoltre G. Oldrini, *La prima penetrazione "ortodossa" dello hegelismo in Francia*, in «Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli», Anno Sesto, Milano 1963.

²³¹ Sulla ricezione di Hegel in Francia, come ha giustamente segnalato S. Soresi (*Hegel e Derrida, linee per un confronto*, in J. Derrida, *Il Tempo degli addii*, a cura di G. Berto, Mimesis Edizioni,

[segue alla pagina successiva]

tracciando un importante bilancio della ricezione delle figure di Hegel, Husserl e Heidegger all'interno della conferenza *Fins de l'homme* (1968).

Derrida si mostra in disaccordo con le letture antropologiche di Hegel, senza con ciò negare la fecondità che queste hanno avuto nel panorama filosofico francese:

Per un intero suo lato, la lettura antropologica di Hegel, di Husserl, e di Heidegger era un fraintendimento, forse del genere più grave. Era questa lettura che forniva le sue migliori risorse concettuali al pensiero francese del dopoguerra²³².

Egli si distanzia tuttavia anche dalla successiva generazione di filosofi che hanno tentato di mettere da parte la filosofia di Hegel, così come quella di Husserl e di Heidegger, con l'intento di prendere distanza da tale primato dell'uomo.

Si noti che il pensiero heideggeriano venne recepito in Francia in maniera strettamente connessa allo hegelismo, ottenendo così l'effetto di uno Hegel letto in chiave esistenzialista e, viceversa, di uno Heidegger «hegelizzato»; nonostante la reticenza, tanto della critica quanto degli stessi autori (in particolare Koyré e Kojève²³³), a riconoscere i debiti heideggeriani²³⁴.

Derrida in *Fins de l'homme* si colloca invece all'interno del paradigma heideggeriano per il quale l'*antropocentrismo* coincide con la *metafisica*. Decostruendo i testi di Hegel, Husserl e Heidegger, egli arriva a mettere in luce come, per vie differenti, quegli stessi autori avevano aperto al loro interno una strada per mettere in discussione il primato dell'uomo, benché poi essi siano ricaduti all'interno dell'antropocentrismo. Giocando sull'ambivalenza della parola francese *fin*, secondo Derrida, Hegel avrebbe sancito la *fine* dell'uomo ma rendendolo in ultima istanza un *fine* del pensiero²³⁵.

2006, pp. 1-13) vi sono da un lato contributi che tendono a enfatizzare una lettura restrittiva di Hegel (come filosofo dell'identico); dall'altro altri saggi propendono per una lettura che svaluta il portato della filosofia francese. Per quanto riguarda in particolare la prima categoria, si veda l'ormai classico V. Descombes, *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979. Si veda inoltre la più recente opera in due volumi di A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Rubbettino, Catanzaro 2007.

²³² J. Derrida, *Fins de l'homme*, in MRG 173 / 162-163.

²³³ Kojève, nelle sue lezioni, dedica a Heidegger solo alcune note nelle prime due appendici al testo. Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard 1947. Trad. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, pp. 603 sgg., p. 654, p. 680 e p. 717.

²³⁴ Si suole ritenere la lettura di Kojève opposta a quella di Heidegger, ma influenzata dal medesimo orizzonte aperto dal filosofo tedesco. La lettura di D. Pirotte tenta invece di attenuare le differenze tra il pensiero heideggeriano e le riflessioni di Kojève: cfr. D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, in «Les études philosophiques», 2 (1993), pp. 205-221.

²³⁵ Sul riferimento derridiano all'antropologia di Hegel torneremo nel corso della trattazione.

Fatta questa premessa, occorre, in secondo luogo, sottolineare come il rapporto di Derrida con Hegel, come nel caso di Platone, non a caso, non gode di una trattazione specifica – a differenza di Gadamer –, ma risulta disseminato nei vari testi²³⁶. Da un lato, sulla scia di Heidegger, secondo Derrida Hegel rappresenta il modo di procedere tipico del fonologocentrismo della metafisica, in quanto mira (con l'emblematico concetto di *Aufhebung*) a risolvere le opposizioni binarie della metafisica classica in un terzo momento che innalza quelli precedenti riconciliandoli. In contrapposizione, la decostruzione mirerebbe a scardinare il meccanismo della metafisica mantenendo l'irrisolubilità degli opposti, trasformandoli in *indécidibles* (rispondenti alla logica del «né, né»). Derrida, infatti, facendo leva sull'ambivalenza del termine francese, traduce il concetto di *Aufhebung* con il verbo *relever*²³⁷ come procedere emblematico della tradizione – ciò emerge in particolare all'interno del saggio, ora citato, *Fins de l'homme*, in un paragrafo dall'emblematico titolo *La relève de l'humanisme*:

La coscienza è la verità dell'uomo in quanto l'uomo appare in essa a sé stesso nel suo esser-passato, nel suo esser-stato, nel suo passato oltrepassato o conservato, ritenuto, interiorizzato (*erinnert*) e rilevato. *Aufheben* è rilevare [*relever*], nel senso in cui «rilevare» vuol dire ad un tempo spostare, sollevare, rimpiazzare e promuovere in un solo ed unico movimento. La coscienza è l'*Aufhebung* dell'anima o dell'uomo, la fenomenologia è il «rilevamento» dell'antropologia. Essa non è più, ma è ancora una scienza dell'uomo²³⁸.

Emblematicamente, inoltre, nel testo dell'intervista *Positions*, per rispondere alla questione del concetto di *différance*, egli si richiama così alla filosofia di Hegel: «Se si potesse dare una definizione della differenza, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del togliimento hegeliano *ovunque* esso operi»²³⁹.

Dall'altro lato, come cercheremo di mettere in luce, la filosofia di Hegel si colloca in una posizione peculiare, sorprendentemente vicina alla decostruzione stessa rispetto alla quale essa svolge una funzione limite in relazione al concetto di *differenza*. Così Derrida si esprime:

²³⁶ In realtà Derrida dedica più specificamente a Hegel l'opera *Glas* (1974) nella quale, scrivendo il testo su due colonne differenti, analizza da un lato l'opera di Hegel e dall'altro quella di J. Genet. Tuttavia, in questo testo, che definire *sui generis* costituirebbe un eufemismo, più che Hegel, il *focus* appare l'operazione stessa della scrittura e la messa in atto del metodo decostruttivo. Per questo motivo, in questa trattazione abbiamo consapevolmente deciso di trascurare tale opera.

²³⁷ Si veda in proposito, sulla traduzione francese di *Aufhebung*: J.L. Nancy *Le remarque spéculative*, Galilée, Paris 1973.

²³⁸ J. Derrida, *Fins de l'homme*, in MRG 177 / 167.

²³⁹ Idem, P 55 / 75.

Dal momento che è ancora il rapporto con Hegel che bisogna chiarire – lavoro difficile che, in gran parte, resta tuttora da fare e, in certo qual modo, è interminabile – ho tentato di distinguere la *différance* (la cui *a*, fra l'altro, ne marca il carattere produttivo e conflittuale) dalla differenza (*différence*) hegeliana.²⁴⁰

Derrida, andando oltre Heidegger, si confronta con la filosofia di Hegel e in particolare con il concetto di differenza «originariamente impura», fino a fare di Hegel un anticipatore della propria operazione decostruttiva. Così afferma esplicitamente in *Positions*:

La *différance* deve segnare (in una prossimità quasi assoluta con Hegel, come credo di aver messo in luce sia qui che altrove: tutto ciò che è più decisivo si gioca, qui, in quelle che Husserl chiamava “sfumature sottili” e Marx “micrologia”) il punto di rottura col sistema dell'*Aufhebung* e della dialettica speculativa²⁴¹.

2.2.2.1 Hegel, l'ultimo pensatore del Libro

Seguendo il procedimento della pratica decostruttiva, Derrida opera all'interno del testo hegeliano mettendone in luce l'ambivalenza intrinseca: da un lato Hegel ha scorto il carattere impuro della differenza e la conseguente centralità del *segno*, dall'altro egli ha risolto tale scoperta relegandola nel momento *negativo* del quale lo spirito si riappropria. Tale operazione, fortemente debitrice della filosofia di Heidegger, si ritrova disseminata in numerosi testi derridiani degli anni Sessanta.

Partendo innanzitutto da *De la grammatologie*, emerge in modo peculiare la duplicità che caratterizza il rapporto di Derrida con la filosofia di Hegel. In quest'opera, che risulta la più sistematica (contro la volontà del suo stesso autore) dal momento che Derrida mette in luce il nesso tra metafisica della presenza, logocentrismo e fonocentrismo, si trova un riferimento significativo a Hegel. Alla fine del primo capitolo della prima parte, nel capitolo dal titolo *La fin du livre et le commencement de l'écriture*, egli emblematicamente così definisce Hegel: «Ultimo filosofo del libro e primo pensatore della scrittura»²⁴². Derrida delinea, infatti, come la tradizione metafisica abbia sempre privilegiato la voce e, in particolare, l'udito, relegando invece la scrittura a supplemento di supplemento: la voce è infatti a propria volta supplemento dell'anima. Questi elementi, che Derrida individua a partire dal *De Interpretatione* di Aristotele, attraversano, senza eccezioni, la tradizione fino a giungere a Hegel. Nella filosofia hegeliana Derrida mette però in luce un'ambivalenza fondamentale: da un lato essa, nel sapere assoluto, costituisce l'emblema del libro e del primato della coscienza contro l'opacità del sensibile,

²⁴⁰ Idem, P 59 / 78.

²⁴¹ Idem, P 60 / 78-79.

²⁴² Idem, G 41 / 48.

dall'altro però proprio Hegel ha aperto una riflessione sul segno parlando di immaginazione produttiva.

Nell'esergo iniziale, Derrida elenca i tre caratteri tipici del logocentrismo: primato della voce, storia della metafisica che privilegia la verità e sussunzione della scienza alla filosofia. *En passant* Derrida fa riferimento alla storia della metafisica come percorso che va da Platone a Hegel, estendendola poi dai Presocratici a Heidegger²⁴³. In questo senso emerge come egli si collochi in continuità con l'analisi portata avanti da Heidegger sulla storia della metafisica, inserendovi però la filosofia heideggeriana stessa. Secondo Derrida, Hegel si riconnette direttamente alla concezione platonica e all'esclusione della scrittura: «La scrittura è quest'oblio di sé, questa exteriorizzazione, il contrario della memoria interiorizzante, dell'*Erinnerung* che apre la storia dello spirito. È ciò che diceva il *Fedro*»²⁴⁴. Hegel, in quanto pensatore dello spirito assoluto, avrebbe portato il logocentrismo al massimo apice, tanto che l'*Aufhebung* hegeliana viene definita paradigmaticamente come «il concetto dominante di tutte le storie della scrittura. Essa è il concetto della storia e della teleologia»²⁴⁵.

Rispetto alla lettura heideggeriana di Hegel, Derrida si distingue per l'accento posto sul concetto di segno nella filosofia hegeliana. Tale riferimento viene sviluppato da Derrida nell'importante saggio *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel* – frutto della rielaborazione della conferenza tenuta nel 1968 all'interno del seminario di J. Hyppolite e poi pubblicata nel 1971. Derrida analizza la questione del segno come è stato considerato dalla tradizione metafisica in quanto mero supplemento²⁴⁶: «Determinando l'essere come presenza (presenza nella forma dell'oggetto o presenza a sé sotto l'aspetto della coscienza), la metafisica non poteva trattare il *segno* che come un *passaggio*»²⁴⁷. Seguendo qui la concezione heideggeriana, Derrida colloca Hegel come momento apicale della metafisica: «Si dice spesso che lo hegelismo rappresenta il compimento della metafisica, la sua fine e la sua realizzazione. Ci si deve dunque attendere che esso dia a questa cogenza la forma più sistematica e più potente, condotta di conseguenza fino al proprio limite»²⁴⁸.

Ciononostante, secondo Derrida, all'interno di questa tradizione Hegel sembra riconoscere la rilevanza del concetto di segno:

²⁴³ Cfr. Idem, G 11-12 / 19-20.

²⁴⁴ Idem, G 39 / 45.

²⁴⁵ Idem, G 40 / 46.

²⁴⁶ All'inizio del saggio Derrida sottolinea il proprio debito per le riflessioni sul concetto di segno in Hegel svolte da J. Hyppolite; in particolare si veda: J. Hyppolite, *Logique et existence. Essais sur la logique de Hegel* (1952), Presses Universitaires de France, Paris 2012, pp. 27-46.

²⁴⁷ J. Derrida, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in MRG 82 / 108.

²⁴⁸ *Ivi*, MRG 83 / 109-110.

Nell'*Enciclopedia* (§ 458), Hegel lamenta che si introducano in generale «il segno e il linguaggio [...] come *appendici* nella Psicologia, o anche nella Logica; senza che si pensi alla loro necessità e alla loro connessione nel sistema dell'attività dell'intelligenza²⁴⁹.

Nel prosieguo del saggio Derrida mira a mettere in luce come, a partire da tale riconoscimento Hegel abbia poi in ultima istanza relegato il segno a mera esterioresità, rientrando così pienamente all'interno della tradizione metafisica:

Nella parte linguistica della semiologia, Hegel può fare il gesto che sconsigliava quando si trattava della semiologia generale: egli riduce la questione della scrittura al rango di questione accessoria, che viene trattata in appendice, come *excursus*, e, in un determinato senso di questa parola, come supplemento. Questo genere, come è noto, fu già di Platone e di Rousseau, e sarà poi quello di Saussure, per citare solo i punti nodali che sono specifici di uno sviluppo e di un sistema²⁵⁰.

La trattazione hegeliana del segno viene collocata nella *Enzyklopädie* all'interno dello *spirito soggettivo* e, in particolare, nella parte dedicata alla *psicologia*, posta come sintesi di «antropologia» e «fenomenologia»; ciò rispecchia, secondo Derrida, una tradizione iniziata con il *De interpretatione* di Aristotele, per il quale i suoni della voce rappresentano le affezioni dell'anima e, a loro volta, le parole scritte rappresentano le parole della voce. Hegel introduce infatti il concetto di segno per spiegare il rapporto che si crea nel momento dell'immaginazione, distinguendo tra un'immaginazione «riproduttiva»²⁵¹ e una «produttiva»²⁵²: si tratta, infatti, del rapporto tra l'«interiorizzazione [*Erinnerung*]» che passivamente conserva l'immagine proveniente dall'esterno e il momento costruttivo in cui questa viene coscientemente prodotta. Così Derrida richiama le evocative figure hegeliane del «pozzo» e della «piramide», che forniscono il titolo del saggio:

²⁴⁹ *Ivi*, MRG 81 / 107.

²⁵⁰ *Ivi*, MRG 110 / 136.

²⁵¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 455, cit., pp. 312 sgg.

²⁵² Hegel, nella *Enzyklopädie*, parla in realtà di «immaginazione simboleggiante, allegorizzante o poetante [*ivi*, §456, pp. 316 sgg.]». Ovvero il concetto di «immaginazione produttiva» viene inteso in realtà da Hegel come «fantasia [*Phantasie*]». In particolare, come ricorda anche Derrida, nella *Ästhetik* Hegel precisa che occorre tenere distinti i due concetti in relazione all'attività dell'artista: «per quel che concerne in primo luogo la capacità *generale* alla produzione artistica, se si deve ora parlare di capacità, la *fantasia* va indicata come tale facoltà eminentemente artistica. Si deve tuttavia stare attenti a non scambiare la fantasia con l'*immaginazione* meramente passiva. La fantasia è creatrice [Idem, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, voll. XIII-XV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di N. Merker, introduzione di S. Givone, *Estetica*, 2 voll., Einaudi, Torino 19972, p. 316]».

Una strada, noi la percorreremo, conduce da questo pozzo notturno, silenzioso come la morte e risonante di tutte le voci potenziali che esso tiene in riserva, a quella piramide, proveniente dal deserto egiziano, che ben presto si ergerà sul tessuto sobrio e astratto del testo hegeliano, costituendovi la statura e lo statuto del segno.²⁵³

Infatti, se il pozzo rappresenta il momento in cui si trovano custodite le immagini in modo ancora inconsapevole, il processo successivo le porta alla coscienza, indicando nella piramide il concetto di segno: «La piramide diviene il semaforo del segno, il significante della significazione. Non è un fatto indifferente»²⁵⁴. L'aspetto che della dottrina hegeliana interessa Derrida è l'accentuazione dell'arbitrarietà del segno, ovvero l'assenza di ogni consistenza nella differenza tra significante e significato. Secondo Derrida, Hegel appare aprire per un momento il campo a una riflessione del segno come punto di incontro di caratteristiche contraddittorie:

In esso sembrano risolversi tutte le contraddizioni, ma, nello stesso tempo, ciò che si annuncia sotto il nome di segno pare irriducibile o inaccessibile a tutte le opposizioni formali di concetti: essendo a un tempo l'interno e l'esterno, lo spontaneo e il ricettivo, l'intelligibile e il sensibile, [...], il segno non è *né* questo *né* quello²⁵⁵.

Se per Hegel infatti il segno viene legato a una mera esteriorizzazione, «ovvero il mettere all'esterno un contenuto interno»²⁵⁶, tuttavia, fa notare Derrida, «questa produzione fantastica produce nientemeno che *delle intuizioni*»²⁵⁷. Successivamente, analizzando i testi hegeliani, Derrida mostra come nella *Ästhetik* di Hegel la piramide venga risolta nel pozzo, prendendo parte così al movimento della dialettica²⁵⁸; così il segno viene considerato come mera esteriorità, comportando il primato dell'udito sulla vista e, conseguentemente, una concezione gerarchica dei tipi di scrittura, da quella egiziana a quella cinese in base alla progressiva emancipazione dal sostrato sensibile. Su tale aspetto Derrida riscontra la continuità di Hegel con la filosofia di Platone:

²⁵³ J. Derrida, *Le puits et la pyramide*, in MRG 88 / 115.

²⁵⁴ *Ivi*, MRG 96 / 122.

²⁵⁵ *Ivi*, MRG 91 / 118.

²⁵⁶ *Ivi*, MRG 90 / 117.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ Cfr. *ivi*, MRG 104 sgg / 132 sgg. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, trad. it., pp. 401 sgg.

Il posto che Hegel assegna a questo semidio [*scil.* Thot, dio della scrittura] (dio secondario, inferiore al dio del pensiero, servitore animale del grande dio, animale dell'uomo, uomo del dio, ecc.) non modifica in nessun modo la messa in scena del *Fedro*. Anche qui bisogna articolare le catene sistematiche nella loro diversa ampiezza. E domandarsi perché Hegel legga qui i miti egiziani come Platone²⁵⁹.

Il fatto che la dialettica di Hegel venga considerata da Derrida come elemento paradigmatico della tradizione metafisica emerge inoltre nel saggio *Tympan* che apre l'importante raccolta *Marges de la philosophie*: la questione centrale di tutta la filosofia è sempre stata infatti pensare ciò che è *altro* dalla filosofia stessa. Secondo Derrida, l'*Aufhebung* hegeliana ne rappresenterebbe la risposta paradigmatica dal momento che risolve in se stessa l'alterità. Da tali considerazioni emerge la centralità del confronto della decostruzione con la filosofia hegeliana: «rilanciare in ogni senso la lettura dell'*Aufhebung* hegeliana, eventualmente al di là di ciò che Hegel, inscrivendola, s'è inteso [*entendu*] dire o ha inteso [*entendu*] voler dire, al di là di ciò che si è iscritto nella parete interna del suo orecchio»²⁶⁰. Il saggio si apre infatti con tre citazioni hegeliane rispetto alle quali il testo propriamente detto si costituisce come un margine, così come, il saggio, a sua volta, costituirebbe un margine dell'intera raccolta²⁶¹. L'intero intento dell'opera si esplicita in rimando a Hegel dunque: «Fuori perché il suo margine, *il suo* margine, *il suo* fuori suono vuoti, sono fuori: negativo di cui non si saprebbe cosa fare [...], margine rivelato (*aufgehobene*) nella dialettica del Libro»²⁶². Secondo Derrida, occorrerebbe ripensare secondo la logica della contaminazione con ciò che non è filosofia, non per dichiararsi contro di essa, bensì per aprire uno spazio differente in cui ripensare il rapporto della filosofia con il suo altro:

Bisognerebbe ad un tempo, con analisi concettuali rigorose, filosoficamente *intrattabili*, e con l'iscrizione di marchi che non appartengono più allo spazio filosofico, spostare l'inquadratura scelta dalla filosofia per i suoi propri tipi. Scrivere altrimenti²⁶³.

A tale proposito, nella già citata conferenza *La différance* Derrida richiama il senso della propria operazione di decostruzione della tradizione del fono-logocentrismo a partire dalla grafia della parola *différance*. Emblematico il fatto che, dopo aver messo in luce l'operazione insita in tale parola, egli apra un confronto con Nietzsche e Freud e soprattutto con Heidegger

²⁵⁹ J. Derrida, *Le puits et la pyramide*, in MRG 117 / 142-143.

²⁶⁰ Idem, *Tympan*, in MRG II / 6.

²⁶¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., Trad. it. p. 260 e Idem, *Differenz des Ficht'schen Systems der Philosophie*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 12 e p. 17.

²⁶² J. Derrida, *Tympan*, in MRG XX / 20-21.

come anticipatori di tale dinamica. In questo contesto, però, benché in maniera meno diretta, emerge il riferimento alla filosofia hegeliana. Infatti, proprio per spiegare il duplice senso del concetto di *différance*, sia dal punto di vista della temporalizzazione, sia da quello della spazializzazione, egli si richiama alla radice latina della parola del verbo *differe*. In particolare, usando la traduzione di Koyré, egli sottolinea come tale radice, utilizzata da Hegel stesso, voglia indicare il riferimento a una differenza in senso attivo. Ovvero a differenza dell'uso invalso in Hegel dei termini *Unterschied* e *Verschiedenheit*, si nota nella *Logik* dello *Jenaer Systementwurf* la presenza della radice latina *different* *Beziehung*, utilizzata da Hegel: «Scrivere *différant* o *différance* (con la a) potrebbe già avere l'utilità di rendere possibile, senza ulteriori note o precisazioni, la traduzione di Hegel in questo punto particolare che è anche un punto assolutamente decisivo del suo discorso»²⁶⁴. Prosegue ancora in proposito:

Malgrado i rapporti di affinità assai profonda che la *différance* scritta in questo modo intrattiene con il discorso hegeliano, così come questo deve essere letto, essa può in un determinato punto non dico rompere con esso, cosa che non ha alcun senso né possibilità, ma operarne una sorta di spostamento insieme minimo e radicale di cui altrove ho cercato di indicare lo spazio ma di cui mi sarebbe difficile parlare molto rapidamente in questa sede²⁶⁵.

Nonostante Hegel abbia scorto che all'origine non si colloca la differenza *pura*, ma sempre quella *impura*, egli ha poi risolto questa scoperta come momento negativo dello spirito che torna alla fine a riappropriarsi di sé. Per tale motivo, qualche pagina dopo, Derrida esplica il proprio progetto in contrapposizione alla filosofia di Hegel:

Con questa (scom)messa [*mise*] in rapporto dell'economia ristretta e dell'economia generale si fa subire uno spostamento e si reinscrive il progetto stesso della filosofia, nella fattispecie privilegiata dello hegelismo. Si piega l'*Aufhebung* – il rilevamento – a scriversi altrimenti. Forse, puramente e semplicemente, a scriversi. Meglio, a tener conto del suo consumo di scrittura²⁶⁶.

Da questo punto di vista egli appare qui identificare, come avviene anche con il platonismo, la metafisica con lo hegelismo, affermando: «Contrariamente all'interpretazione metafisica, dialettica, "hegeliana" del movimento economico della *différance*, bisogna ammettere qui un gioco in cui chi perde vince e in cui si vince e si perde ad ogni giro»²⁶⁷. Tale visione appare inoltre in margine in *La voix et le phénomène*, mostrando in Hegel colui che per primo ha saputo cogliere il legame tra suono e idealità:

²⁶³ *Ivi*, MRG XX / 21.

²⁶⁴ J. Derrida, *La différence*, in MRG 15 / 42.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, MRG 21 / 48.

²⁶⁷ *Ivi*, MRG 21 / 48-49.

Perché il fonema è il più «ideale» dei segni? Da dove viene questa complicità tra il suono e l'idealità, o piuttosto tra la voce e l'idealità? (Hegel vi era stato più attento di chiunque altro e, dal punto di vista della storia della metafisica, è questo un fatto significativo che esamineremo altrove)²⁶⁸.

In chiave fortemente heideggeriana, la parte conclusiva conduce un'analisi della metafisica basata su una visione paradigmatica di hegelismo, come fenomeno all'interno del quale la stessa fenomenologia di Husserl rientrerebbe, definito come il momento in cui la metafisica della presenza arriva al proprio apice, portando la coscienza al momento più elevato nel sapere assoluto:

Poiché la presenza piena ha vocazione di infinità come presenza assoluta a se stessa nella coscienza, il compimento del sapere assoluto è la fine dell'infinito che non può essere che l'unità del concetto, del logos e della coscienza in una voce senza differenza. *La storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare assoluto.*²⁶⁹

Altro testo di impronta fortemente heideggeriana è il saggio *Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*: in questo contesto egli mira a mettere in luce come già all'interno dei testi di Aristotele e di Hegel si situi il perno per scardinare la metafisica. Seguendo Heidegger, andando oltre Heidegger stesso, così scrive Derrida:

Commentando questa nota, vorremmo estenderla un po', è la nostra unica ambizione, secondo due motivi: I) per leggervi la domanda heideggeriana sulla *presenza* come determinazione onto-teologica del senso dell'essere. [...]. II) per indicare da molto lontano e in modo ancora assai indeciso, una direzione che non è aperta dalla meditazione di Heidegger: il passaggio dissimulato che fa comunicare il problema della presenza e il problema della traccia scritta²⁷⁰.

In realtà, più che Hegel in questo testo Derrida mira a decostruire l'operazione di Heidegger, mostrando come nella distinzione tra tempo puro e tempo volgare egli fosse rimasto vittima della tradizione che voleva criticare. Nonostante ciò è interessante notare come qui Derrida miri a tracciare una linea di demarcazione netta rispetto al pensiero hegeliano, emblematizzato nel procedimento dell'*Aufhebung*:

²⁶⁸ Idem, VP 87 / 115.

²⁶⁹ Idem, VP 115 / 143.

²⁷⁰ Idem, *Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, in MRG 35-37 / 63-64.

Bisogna dunque [...] pensare il nostro rapporto con (tutto il passato de) la storia della filosofia in modo diverso dallo stile della negatività dialettica; che – tributaria del concetto volgare di tempo – pone un altro presente come negazione del presente-passato-trattenuto-rilevato *nell'Aufhebung*, dando così in esso libero corso alla sua *verità*.²⁷¹

2.2.2.2 Hegel, il primo pensatore della scrittura

Riprendendo la citazione da *De la grammatologie*, Hegel si costituisce da un lato come ultimo pensatore del *Libro*, dall'altro come primo pensatore della *scrittura*:

Tutto ciò che Hegel ha pensato in questo orizzonte, tutto cioè salvo l'escatologia, può essere riletto come meditazione della scrittura. Hegel è *anche* il pensatore della differenza irriducibile. Egli ha riabilitato il pensiero come *memoria produttrice* di segni²⁷².

Poco prima del passo ora citato, risulta interessante che Derrida abbia appena nominato Nietzsche e Heidegger e mostrato come «i movimenti di decostruzione non sollecitano le strutture dal di fuori. Essi sono possibili ed efficaci, aggiustano il loro tiro proprio abitando queste strutture. Abitandole in *un certo modo*, poiché si abita sempre e ancor più quando non lo si sospetta».²⁷³ Sul fatto che la decostruzione sia sempre prodotta dal proprio stesso lavoro, Derrida afferma: «Già Hegel era immerso in questo gioco»²⁷⁴. Derrida sembra qui fare di Hegel stesso il primo decostruzionista. Proprio questo aspetto ci interessa ora esaminare.

Un importante indizio del rapporto di Derrida con Hegel e di ciò che maggiormente gli interessa emerge da una nota dell'ultima pagina del saggio dedicato a E. Lévinas, *Violence et métaphisique* del 1964, dove viene richiamata una lunga citazione tratta dal secondo volume della *Wissenschaft der Logik* nel luogo in cui Hegel definisce il concetto di «*absoluter Unterschied* [differenza assoluta]»; qui Derrida mira a mostrare come Hegel abbia compreso l'impossibilità di pensare una differenza pura²⁷⁵:

²⁷¹ Ivi, MRG 42 / 68-69.

²⁷² Idem, G 41 / 48.

²⁷³ Idem, G 39 / 45.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ «Questa differenza è la differenza in sé e per sé, la differenza assoluta, la differenza dell'essenza. – È la differenza in sé e per sé, non già la differenza per mezzo di un estrinseco, ma una differenza che si riferisce a sé, dunque semplice. – È essenziale di affermare la differenza assoluta come semplice [...]. La differenza in sé è la differenza che si riferisce a sé stessa e così essa è la negatività di se stessa [...]. Ma il differente dalla differenza è l'identità. La differenza è dunque se stessa e l'identità. Tutte e due costituiscono la differenza; questa è l'intero e il suo momento [...].

[segue alla pagina successiva]

La differenza pura non è assolutamente differente (dalla non differenza). La critica che Hegel fa al concetto di differenza pura è certo qui per noi il tema più ineludibile. Hegel ha pensato la differenza assoluta e ha mostrato che non poteva essere pura se non essendo impura²⁷⁶.

Un testo importante per la messa in luce della lettura derridiana di Hegel e sul quale vogliamo ora soffermarci è *Hors livre*: prefazione (impossibile) alla raccolta di testi *La dissémination*. Qui Derrida intesse un confronto fondamentale con la filosofia di Hegel, il particolare con la nota critica all'impossibilità di avere presupposti o introduzioni alla filosofia. Tale tema, connesso con il problema dell'inizio del sistema, viene indicato da Derrida come elemento peculiare della filosofia di Hegel. Sul rapporto tra la filosofia e il fuori (rappresentato appunto dalla *prefazione* alla filosofia) si colloca la posta in gioco per poter proporre un'alternativa alla dialettica hegeliana e alla metafisica. In questo testo però Derrida non si limita a mettere in luce le ambivalenze dell'opera di Hegel, ma, si può affermare, la propria filosofia viene innestata su quella hegeliana: quest'ultima infatti, a partire dal rapporto con la prefazione, ha saputo dispiegare l'apertura della differenza assolutamente impura²⁷⁷.

La prefazione ha sempre indicato per la tradizione il momento in cui l'autore, che sarebbe depositario di una visione globale della propria opera, anticipa la propria concezione: «Il *pre* della prefazione rende presente il futuro, lo rap-presenta (*représente*), lo avvicina, l'aspira e, precedendolo, lo mette prima. Lo riduce alla forma di presenza manifesta»²⁷⁸. Secondo Derrida, Hegel è stato il primo a mettere in discussione tale concezione, in particolare, nella *Vorrede* della *Phänomenologie*²⁷⁹ e nella *Einleitung* della *Wissenschaft del Logik*²⁸⁰: secondo Hegel infatti ogni esposizione preliminare del sistema risulta meramente esterna ed accidentale, confacendosi alle scienze particolari ma non alla filosofia.

– La differenza è l'intero e il suo proprio momento, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intero e il suo movimento» [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, cit., pp. 464-465].

²⁷⁶ J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in ED 197 / 227-228. Nota di Derrida.

²⁷⁷ Questa è una delle tesi che M. Bonazzi espone nel suo saggio che ripercorre da un punto di vista teorico il rapporto di Derrida con Hegel dagli inizi fino agli ultimi scritti. Si veda in particolare, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, cit., pp. 79-105.

²⁷⁸ J. Derrida, *Hors livre. Préface*, in DIS 13 / 52.

²⁷⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. Trad. it. pp. 3 sgg.

²⁸⁰ «A proposito di nessuna scienza si sente così forte il bisogno di cominciar subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari, come a proposito della scienza logica. In ogni altra scienza l'oggetto, ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti uno dall'altro; [...]. [*scil.* la logica] quello che essa è non lo può perciò dir prima; ma l'intera sua trattazione produce questa sua conoscenza di se stessa come suo ultimo fastigio e suo compimento [Idem, *Wissenschaft der Logik*, cit. Trad. it., p. 23].»

Tuttavia, Hegel scrive delle prefazioni, il cui ruolo risulta contraddittorio, da un lato esse sono ciò che è totalmente estrinseco (diverso dalle introduzioni), dall'altro queste vengono risolte come anticipazione del sistema stesso, che però in quanto tale, può avvenire solo successivamente, dunque come postfazione. Derrida ha ben colto lo spazio vuoto che emerge da questo ruolo della prefazione, parlando in proposito di un carattere «bifacciale»²⁸¹:

Alla prefazione che Hegel deve scrivere per denunciare una prefazione al tempo stesso impossibile e ineluttabile, dobbiamo assegnare due luoghi e due portate. Essa appartiene contemporaneamente al di dentro e al di fuori del concetto. [...] ²⁸².

Mostrando la dualità sottesa al concetto hegeliano di prefazione, prosegue Derrida:

La necessità della prefazione appartiene alla *Bildung*. Questa lotta appare esterna alla filosofia poiché il suo campo è quello di una didattica circuite e non di una auto-presentazione del concetto. Ma essa è interna alla filosofia nella misura in cui, come afferma anche la Prefazione, l'esteriorità del negativo [...] appartiene ancora al processo della verità e deve lasciarvi la propria traccia²⁸³.

Entrando nello specifico del testo hegeliano, Derrida riprende la critica di Hegel a una concezione estrinseca del modello triadico, mostrando come la propria filosofia richieda invece una sintesi e non una mera giustapposizione; il concetto del numero deve essere ripensato come intrinsecamente legato alla sintesi dello spirito²⁸⁴. Secondo Derrida, proprio l'esteriorità e la pratica del numero rappresentano invece ciò su cui deve concentrarsi la disseminazione²⁸⁵:

²⁸¹ J. Derrida, *Hors livre*, in DIS 18 / 55.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Nella *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes*, Hegel afferma: «Così, dopo che la triadicità kantiana – che era stata rinvenuta ancora solo per istinto, e che era ancora morta e ancora non compresa concettualmente – è stata elevata al suo significato assoluto, cosicché la forma veritiera è stata posta nel contempo nel suo contenuto veritiero, ed è emerso il concetto della scienza, non bisogna nemmeno attribuire valenza scientifica a quell'uso di tale forma che ai nostri occhi la riduce a uno schema privo di vita, a un'autentica larva, e riduce l'organizzazione della scienza a una tabella [G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. Trad. it., p. 35]». Hegel critica qui le letture di Fichte e di Schelling che avrebbero operato sulla triplicità kantiana in ottica speculativa ma ancora da un punto di vista estrinseco tra gli elementi coinvolti.

²⁸⁵ Si noti come Derrida rovescia le critiche che Hegel individua per la matematica. Si pensi alla seguente considerazione hegeliana: «Nella conoscenza matematica, l'aspetto della disamina è per la cosa un'operazione esteriore; e ciò implica che la vera cosa ne venga alterata. Il mezzo – la costruzione e la dimostrazione – contiene quindi bensì proposizioni vere; ma bisogna altrettanto dire che il contenuto è falso [...]. Qui assistiamo dunque anche all'ingresso in scena della

[segue alla pagina successiva]

«Hegel è quindi tanto vicino quanto lontano da una concezione “moderna” del testo o della scrittura: nulla precede assolutamente la generalità testuale»²⁸⁶. Così si esprime infatti Derrida:

L'opposizione duale [...], organizza un campo conflittuale e gerarchizzato che non si lascia né ridurre all'unità né derivare da una semplicità primaria, né recuperare o interiorizzare dialetticamente in un terzo termine. Il «Tre» non rappresenterà più l'idealità della soluzione speculativa, ma l'effetto di una ri-marcatrice (*re-marque*) strategica [...]. Due/quattro, e la «chiusura della metafisica» non ha più, non ha mai avuto la forma di una linea circolare che delimita un campo [...] ma la figura di una ripartizione del tutto diversa. La disseminazione sposta il tre dell'ontoteologia secondo l'angolo di un certo ri-piegamento²⁸⁷.

La rilettura derridiana consente di rompere la circolarità del numero tre, per aprirsi alla duplicazione del senso, da due a quattro, rendendo impossibile una sintesi di opposti:

La prefazione scritta (il blocco del protocollo), il fuori-libro, diventa allora un quarto testo. Simulando la post-fazione, la ricapitolazione e l'anticipazione ricorrente, l'auto-movimento del concetto, essa è un tutt'altro testo, ma nello stesso tempo, come «discorso di assistenza», il «doppio» di ciò che essa eccede²⁸⁸.

Partendo da Hegel ma distanziandosi da questi egli mette in luce come la squalifica della prefazione dischiuda una richiesta della scrittura, sottolineando la duplicità del testo hegeliano:

Da un lato, si esclude la prefazione ma la si deve scrivere: per integrarla, per cancellarne il testo nella logica del concetto che non può non presupporla. Dall'altro lato (quasi lo stesso), si esclude la prefazione ma la si scrive ancora facendola già funzionare come momento del testo rilanciato, come appartenenza ad un'economia testuale che nessun concetto potrebbe anticipare o recuperare²⁸⁹.

Per tale ragione, la *Enzyklopädie*, afferma Derrida, «è senz'altro nella storia, l'ultimo volume che merita ancora questo nome; l'enciclopedia filosofica, unità organica e razionale del sapere, non è un aggregato empirico di contenuti, come quello che si vende oggi sotto tale titolo».

In *Hors livre* dunque il confronto viene quasi interamente condotto con la filosofia di Hegel, la quale viene considerata in grado di superare le dicotomie che hanno caratterizzato la

negatività del contenuto, la quale dovrebbe essere chiamata sua falsità, proprio come dovrebbe dirsi tale, nel movimento del concetto, il dileguare dei pensieri che l'opinione ritiene stabile [*ivi*, pp. 30-31]».

²⁸⁶ J. Derrida, *Hors livre*, in DIS 29 / 64.

²⁸⁷ *Ivi*, DIS 35 / 67-68.

²⁸⁸ *Ivi*, DIS 37-39 / 69-70.

²⁸⁹ *Ivi*, DIS 47 / 77.

metafisica; «lezione di Hegel da ricordare, se è possibile, al di là dell'hegelismo: la complicità essenziale dell'empirismo e del formalismo»²⁹⁰. Derrida mostra il comune retroterra della dialettica hegeliana e della disseminazione dal momento che entrambe si interrogano sulla questione dell'inizio della filosofia, rigettando la possibilità di una prefazione. Differente è però la risposta che allontana Derrida da Hegel, poiché nella disseminazione la prefazione diviene un altro testo:

Se oggi è ridicolo persino tentare di scrivere una prefazione, è perché *conosciamo* l'impossibile saturazione semantica, perché la precipitazione semantica produce un'*eccedenza* [...] indominabile, perché il fatto semantico non si risolve più in un'anticipazione teologica e nell'ordine tranquillizzante del futuro anteriore, perché lo scarto tra «forma» vuota e il pieno del «senso» è strutturalmente senza ricorso. [...]. Allontanandosi dalla polisemia, più o meno di essa, la disseminazione interrompe la circolazione che trasforma in origine un fatto compiuto del senso²⁹¹.

2.2.3 Gadamer e Derrida oltre Heidegger, con Hegel

Si è tentato finora di ricostruire la lettura che rispettivamente Gadamer e Derrida forniscono della dialettica hegeliana in quanto momento di confronto fondamentale che accomuna i due filosofi. Si tratterà ora di mostrare le conseguenze teoretiche delle analisi condotte.

Recapitolando, Gadamer segue la traccia heideggeriana della centralità del concetto hegeliano di esperienza come *Erfahrung*, andando però oltre Heidegger stesso: Gadamer vede in Hegel un'alternativa al soggettivismo moderno in relazione alla portata veritativa dello spirito assoluto nel quale soggetto e oggetto si sintetizzano. Nel saggio *Destruktion und Dekonstruktion* (1985), Gadamer sottolinea la propria differenza da Heidegger: secondo Gadamer la dialettica dal mondo antico fino a Hegel ha consentito di trovare l'unità del contraddittorio in una sintesi, «viene per così dire, raggiunta la possibilità ultima, perché il pensiero metafisico, cioè il pensiero dei concetti originariamente greci, sia in grado di cogliere l'Assoluto, quell'Assoluto che, come dice Hegel, è vita, libertà e spirito»²⁹².

Nella prefazione all'edizione italiana del 1972, così come in altri luoghi della propria opera, Gadamer fa i conti con le obiezioni poste alla propria filosofia richiamandosi alla nozione, assente in realtà in *Wahrheit und Methode*, di «cattiva infinità». Affermando di essersi richiamato al pensiero di Hegel «spesso in modo un po' prammatico»²⁹³, egli prosegue così:

²⁹⁰ *Ivi*, DIS 18 / 55.

²⁹¹ *Ivi*, DIS 30 / 64.

²⁹² H.G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in GW II, 367 / VM2 329.

²⁹³ *Idem*, VM 1044.

Della potenza concettuale del pensiero hegeliano ho cercato di servirmi senza però accettare le conseguenze sistematiche dell'idealismo speculativo. In un certo senso è dunque il punto di vista della cattiva infinità (che non è poi così tanto cattiva) quello che ho inteso portare a una valutazione più giusta nelle mie ricerche²⁹⁴.

Il concetto di «cattiva infinità» al quale Hegel si era richiamato a proposito di Schelling risulta invece il momento conduttore nel quale si inserisce l'ermeneutica di Gadamer. Il suo intento è infatti quello di una dialettica aperta, la quale contemperi la portata veritativa dell'assoluto con il radicamento nella finitezza del *Dasein*: «È precisamente in vista della finitudine, della particolarità del nostro essere, ugualmente manifestata dalla diversità dei linguaggi, che si apre il dialogo infinito, teso alla verità, che noi stessi siamo»²⁹⁵. Così si esprime Gadamer:

La conseguenza intrinseca di una siffatta dialettica, in cui egli riconobbe l'ideale della dimostrazione filosofica, permise [in effetti] a Hegel di andare al di là della soggettività del soggetto e di pensare lo spirito [...] anche come spirito oggettivo²⁹⁶.

Hegel costituisce l'alternativa alla concezione dell'*Erlebnis* alla quale il progetto gadameriano di rifondare le scienze dello spirito deve rivolgersi. Nel corso di *Wahrheit und Methode* infatti la dialettica hegeliana viene considerata come emblema del metodo ermeneutico, il quale, come abbiamo visto, viene definito una «dialettica ermeneutica». In Gadamer la centralità della dialettica risulta dall'apertura dell'esperienza e del rapporto della coscienza con la storia la quale si connette in modo intrinseco al linguaggio: la *Mitte* è inteso come elemento che raccoglie la totalità di detto e non detto. La caratteristica dell'ermeneutica è infatti quella di essere situata in un preciso contesto: «Il comprendere è legato al linguaggio. Non v'è in ciò alcun relativismo linguistico. È vero piuttosto che si vive nel linguaggio»²⁹⁷. Per questo motivo, come mostravamo sopra, non esiste per Gadamer un linguaggio della metafisica, fatto che lo distanzia sia da Heidegger sia da Derrida.

Gadamer vede un «vero parallelismo» nella concezione dello speculativo hegeliano come «presentazione dialettica delle contraddizioni che contiene»²⁹⁸. Questa concezione è riformulata in modo differente da Gadamer:

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Idem, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in GW II, 231 / VM2 223.

²⁹⁶ Idem, *Destruktion und Dekonstruktion*, in GW II, 367 / VM2 329.

²⁹⁷ Idem, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in GW II, 230 / VM2 222.

²⁹⁸ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 457 / VM 959.

Come la dialettica filosofica porta in luce la totalità della verità attraverso la soppressione di tutte le posizioni unilaterali, che si realizza mediante l'accentuazione e il superamento delle contraddizioni, così anche il lavoro ermeneutico ha il compito di mettere in chiaro una totalità di senso in tutti i suoi aspetti. La totalità di tutte le determinazioni concettuali corrisponde alla individualità del senso del testo²⁹⁹.

Per quanto riguarda Derrida, egli rappresenta un'eccezione nel contesto del fronte anti-dialettico della filosofia francese, tornando a più riprese sulla filosofia di Hegel. Seguendo la pratica decostruttiva, gli autori della tradizione metafisica vengono smascherati nell'ambivalenza che li contraddistingue, mostrando come da un lato essi abbiano incontrato il «fuori» della filosofia, dall'altro lato abbiano poi tentato di circoscriverlo come un momento marginale e secondario. In questo, la pratica decostruttiva appare fortemente vicina al pensiero heideggeriano dell'«oblio dell'essere», facendo così di Platone (come abbiamo visto precedentemente) e di Hegel i capisaldi della tradizione metafisica. In effetti, in numerosi luoghi Derrida identifica lo hegelismo (e il platonismo) con la metafisica; tuttavia, si è tentato di mostrare come il ruolo di Hegel nella filosofia di Derrida svolga un ruolo che va oltre la mera decostruzione della tradizione, distanziandosi anch'egli (come Gadamer, benché con diverso approdo) dal rapporto di Heidegger con Hegel. Infatti, a partire dalla questione della prefazione dipende la possibilità di ripensare la tradizione: soprattutto in *Hors livre* il rapporto con Hegel ricopre un ruolo privilegiato. Si pensi anche alla nota in *La voix et le phénomène* prima citata, in cui si afferma, «Hegel vi era stato più attento di chiunque altro e, dal punto di vista della storia della metafisica, è questo un fatto significativo». Egli è stato il primo a comprendere il bisogno di superare sia il materialismo sia il formalismo, operando una riflessione critica sul concetto di prefazione in quanto fuori del testo.

Se vi è dunque una comunanza tra Hegel e Derrida data l'impossibilità di anticipare il testo, differente è invece l'esito. Per Hegel infatti la prefazione viene risolta nel testo pensato come autoriconoscimento dello spirito; per Derrida la prefazione si risolve nel testo dal momento che il testo stesso si configura con i caratteri ausiliari ed esterni delle prefazioni. Il tema della prefazione risulta tutt'altro che relativo³⁰⁰; non a caso il primo testo di Derrida è una introduzione al testo di Husserl, così come molti saggi derridiani si caratterizzano come un

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Chiurazzi mettendo in luce le ambiguità del pensiero di Derrida fa riferimento allo hegelismo: «Tutto questo è ancora il sintomo di un'ambiguità di fondo in Derrida dovuta al suo hegelismo, più volte evidenziato, cioè alla sua avversione nei confronti dell'intelletto formalizzante, nello stesso tempo in cui prende le parti della scrittura, che si sposa con lo *Streben* romantico, un *desiderio informe*, che non può riposare in alcuna forma [Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992, p. 167]».

commento dei testi della tradizione. A esso si collega infatti il tema della *différance*, solo se all'origine si trova la differenza impura essa può essere pensata da questo punto di vista.

In un testo dedicato ad Artaud (una delle “maschere” scelte da Derrida per la decostruzione), Derrida afferma in modo emblematico il ruolo hegeliano della dialettica in relazione alla tragedia, come momento peculiare per la comprensione della differenza, ovvero il fatto che «l'origine è sempre già cominciata»³⁰¹:

Se si pensa convenzionalmente l'*orizzonte* della dialettica – al di là di un hegelismo convenzionale –, forse si capisce che essa è il movimento indefinito della finitezza, dell'unità della vita e della morte, della differenza, della ripetizione originaria, cioè dell'origine della tragedia come assenza di origine semplice. In questo senso la dialettica è la tragedia, l'unica affermazione possibile contro l'idea filosofica o cristiana dell'origine pura, contro lo «spirito del cominciamento»³⁰².

La messa in luce da un lato della «cattiva infinità», dall'altro della «differenza impura» che si trova all'origine mostra come sia Gadamer sia Derrida tentino di rileggere in maniera radicale la filosofia di Hegel. Si noti come, nonostante ciò, Gadamer resti più legato a una visione tradizionale della filosofia di Hegel, benché innovativa circa il rapporto di Hegel con il linguaggio. Derrida opera invece in modo più radicale nella filosofia di Hegel, mostrando l'aspetto impuro del pensiero di Hegel. Per Gadamer l'aspetto fondamentale è quello della totalità veritativa dello spirito, per Derrida la differenza impura; entrambi tuttavia, in questo, eredi di Heidegger, collocano il rispettivo pensiero nella finitezza della prospettiva storica, superando però Heidegger stesso. Si noti come Gadamer e Derrida si richiamino al medesimo riferimento hegeliano sulla corrispondenza di oggetto e metodo, declinandolo però da un punto di vista differente. Il riferimento presente nel testo gadameriano, *Le problème de la conscience historique*, mostra come il fatto che il metodo non si costituisca come qualcosa di estrinseco ma risulti strettamente legato al contenuto fa sì che si possa trovare un punto di differenza dalle scienze della natura, cosa che già Hegel aveva compreso³⁰³. Il contenuto dello spirito costituisce il metodo stesso. Per Derrida invece l'assenza di contenuto stesso costituisce il metodo.

Tenendo conto di questo aspetto, il riferimento a Hegel appare in Derrida meno estrinseco di quanto sia stato spesso considerato. Certamente Derrida non può accettare la filosofia dell'assoluto, tanto che in alcuni testi lo hegelismo viene associato a metafisica. Tuttavia, proprio per inscindibilità del rapporto tra metodo e contenuto si caratterizza la centralità di Hegel per Derrida. Ovvero la critica hegeliana all'intelletto separante interessa tanto Gadamer quanto Derrida; tuttavia nel caso di Derrida ciò che lo interessa riguarda proprio la caratteristica

³⁰¹ J. Derrida, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, in ED 365 / 321.

³⁰² *Ivi*, ED 364 / 320.

³⁰³ Sulla differenza della filosofia rispetto alle altre scienze dal punto di vista della coincidenza di oggetto e metodo si veda l'inizio dell'introduzione alla *Enzyklopädie*: §1 e §2.

hegeliana di unità tra forma e contenuto; la stessa disseminazione ha infatti posto la questione del rapporto tra la propria operazione e il contenuto su cui si applica.

Da questo punto di vista, Derrida appare strutturalmente più vicino a Hegel di quanto lo sia l'ermeneutica gadameriana, la quale esplicitamente si costituisce in dialogo con la dialettica hegeliana, aprendola poi all'infinita del dialogo socratico-platonico. Derrida, si potrebbe affermare in modo quasi paradossale, appare più vicino alla *lettera* che non allo *spirito* hegeliano (prima abbiamo invece affermato che Gadamer risulti più vicino allo *spirito* che non alla *lettera* hegeliana), senza che ovviamente ciò comporti una ripresa del sistema hegeliano in senso strettamente metafisico, ma considerando la lettera hegeliana come il metodo stesso inscindibile dal contenuto.

Il confronto con la dialettica ha importanti ripercussioni sul rapporto che i due filosofi intrattengono con la storia della metafisica. Secondo Gadamer infatti il rapporto con la tradizione può essere possibile solo dal punto di vista dialogico, mentre per Derrida, non essendo possibile uscire dalla tradizione (presupposto in comune a Gadamer), risulta possibile una decostruzione di essa a partire dall'origine. Seguendo Hegel, Derrida espone una delle tesi più dibattute della propria filosofia, ovvero il rapporto tra il testo e il fuori del testo:

Osservare che non c'è fuori-testo assoluto, non è postulare un'immanenza ideale, la ricostruzione incessante di un rapporto a sé della scrittura. Non si tratta più dell'operazione idealista e teologica che, alla maniera hegeliana, sospende e recupera il difuori del discorso, del logos, del concetto, dell'idea. [...]. Se non c'è nulla fuori del testo – il che implica una trasformazione generale del suo stesso concetto – allora il testo non è più il didietro ben richiuso di un'interiorità o di un'identità a sé [...], ma un'altra collocazione degli effetti di apertura e di chiusura³⁰⁴.

Per Gadamer invece il rapporto con la tradizione risulta storicamente situato ma in senso dialogico e dunque l'ermeneutica non ammette il problema dell'inizio: «L'ermeneutica non conosce *un problema del cominciamento*, come per esempio c'è un problema del cominciamento della scienza della logica di Hegel»³⁰⁵. Non perché tale inizio sia arbitrario, ma perché chi comprende si trova sempre situato in una data condizione ermeneutica. Su questo aspetto egli si differenzia dalla concezione hegeliana ma anche da quella derridiana:

³⁰⁴ J. Derrida, *Hors livre*, in MRG 47-48 / 77.

³⁰⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 476 / VM 961.

L'inizio di ogni interpretazione, che appare un momento «tetico», è già in realtà una risposta e, come ogni risposta, il senso di ogni interpretazione si definisce in base alla domanda che viene posta. *La dialettica di domanda e risposta precede dunque sempre la dialettica dell'interpretazione. È essa che determina il carattere di evento della comprensione*³⁰⁶.

Proprio perché si è sempre storicamente situati, in quanto finiti, in una determinata situazione intermedia, non vi è nell'ermeneutica gadameriana il problema dell'inizio della filosofia: il portato esistenzialistico non consente così di poter iniziare da un punto a piacere, proprio perché non si tratta né di un rapporto circolare alla Hegel, né di una traiettoria rettilinea. In particolare, ciò si collega con il rifiuto gadameriano del problema della fine della filosofia: «il problema dell'inizio, dovunque si ponga, è sempre in verità il problema della conclusione. Solo in base alla fine, infatti, si definisce il principio, appunto come principio della fine»³⁰⁷. Il punto di distinzione fondamentale da Hegel si gioca dunque sull'individuazione hegeliana di un *principio* il quale porta con sé anche una *fine*, da cui consegue che «in questa prospettiva di circolare compimento, il problema speculativo sul cominciamento della scienza filosofica si pone, fondamentalmente, dal punto di vista del compimento raggiunto»³⁰⁸. Qui la contrapposizione sottolineata da Gadamer:

In modo del tutto diverso stanno le cose nella coscienza della determinazione storica, nella quale si attua l'esperienza ermeneutica. Essa è consapevole della costitutiva e permanente apertura dell'accadere del senso a cui partecipa. Anche qui vi è certo, per ogni comprendere, una misura cui esso si conforma [...]: il contenuto della tradizione storica. [...] Ma [...] non può esistere una coscienza, fosse pure una coscienza infinita, in cui il contenuto della trasmissione storica possa apparire una volta per tutte *sub specie aeternitatis*³⁰⁹.

Il differente rapporto con la filosofia di Hegel, e più in generale con la storia della metafisica nel suo complesso, ha il proprio esito più evidente nell'ultima fase della metafisica stessa secondo Heidegger, ovvero la tecnica. Qui Derrida appare contrapporsi alla concezione heideggeriana che vede la tecnica come mero residuo della metafisica e primato dell'ente; al contrario proprio la mera forma è ciò che lo caratterizza. Questo aspetto lo distanzia ovviamente dall'intento gadameriano che resta invece più vicino alla concezione di Heidegger. Per Derrida invece il concetto di «meccanismo» costituisce il recupero del procedere che rompe qualunque rapporto tra forma e contenuto, dal momento che resta solo la forma stessa. Da questo punto di vista, la forma viene equiparata da Derrida alla macchina, alla tecnica, distinguendosi qui dallo

³⁰⁶ *Ibidem.* Corsivi di Gadamer.

³⁰⁷ *Ibidem.*

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ *Ibidem.*

stesso Heidegger e dell'ermeneutica, la quale resta invece ancorata all'orizzonte di *sensu*. Ciò avviene in Derrida proprio tramite il confronto con il procedere dello spirito hegeliano, mentre per Gadamer alla base si trova il rapporto con la verità, superando il dualismo della metafisica.

Richiamando in conclusione la parte terminale del saggio *Le puits et la pyramide* Derrida mostra il punto di distanza da Hegel: «Ciò che Hegel, interprete che rileva tutta la storia della filosofia, *non è mai stato in grado di pensare*, è una macchina funzionante»³¹⁰, aggiungendo, subito dopo, «funzionante senza essere in questo regolata da un ordine di riappropriazione»³¹¹. Stabilendo una continuità con Heidegger, Derrida mostra come anch'egli non fosse stato in grado di pensare la macchina, relegandola a ciò che è inessenziale [*wesenlos*]:

Non basta rovesciare la gerarchia o invertire il senso della corrente, attribuire un'«essenzialità» alla tecnica e alla configurazione dei suoi equivalenti, per cambiar di macchinario, di sistema o di terreno³¹².

Infatti, si noti che nella nota conclusiva, rimandando al saggio prima citato *Fins de l'homme*, Derrida afferma: «Bisognerebbe far comunicare questo testo, che tuttavia appartiene ad una delle più efficaci interrogazioni del pensiero hegeliano, con i motivi fonologisti del discorso heideggeriano che abbiamo segnalato e che preciseremo altrove»³¹³. Su questo tema la questione della tecnica distingue Derrida da Heidegger e dall'ermeneutica: quell'aspetto che Hegel qui appare non aver pensato fino in fondo è stato tuttavia da questi anticipato nel movimento della dialettica, la quale tuttavia deve essere privata del riferimento sostanziale e pensata in quanto meccanismo.

³¹⁰ J. Derrida, *Le puits et la pyramide*, in MRG 126 / 151.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ivi*, MRG 127 / 152.

³¹³ *Ibidem*.

3 L'ALTERITÀ DEL TESTO: COMPRENDERE, INTERPRETARE, TRADURRE

È la mneme che «scrive» i logoi nella nostra anima [Platone, *Filebo*, 39b].

Come per ricomporre i frammenti di un vaso questi devono combaciare nei minimi particolari, pur senza assomigliarsi, così, invece di conformarsi al senso dell'originale, la traduzione deve amorevolmente ricostruirsi all'interno dei dettagli dei modi di significare della propria lingua al fine di rendere riconoscibile – come frammenti di uno stesso vaso – un frammento di una lingua più ampia [W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*].

Il rapporto di Gadamer e Derrida con la tradizione filosofica precedente ci ha consentito di mostrare come, eredi della filosofia heideggeriana, i due filosofi sviluppino posizioni divergenti ma che tentano di rispondere alle medesime questioni lasciate irrisolte. La centralità della finitezza come orizzonte umano è il quadro nel quale si muovono l'ermeneutica e la decostruzione. In questo capitolo vogliamo estendere il confronto approfondendo un altro tema chiave che le due filosofie hanno in comune, ovvero il rapporto con l'alterità del testo, muovendo però dall'orizzonte del comprendere che a nostro parere e nel richiamo a quella linea di studi che ne ha posto in luce la centralità, costituisce un tema portante sia dell'ermeneutica sia della decostruzione.

È innegabile che il tema del comprendere costituisca il cuore dell'ermeneutica filosofica gadameriana nonché, conseguentemente, quello attorno al quale si è condensato il maggior numero di critiche e di fraintendimenti. Esso è stato infatti concepito come un'appropriazione, comprendere l'altro consisterebbe nel ricondurlo al proprio orizzonte di senso¹. Al contrario, il

¹ Gadamer ricorda che lo stesso Derrida ha letto il concetto di comprendere in senso appropriativo, affermando tuttavia che questa obiezione avrebbe alla base un presupposto della filosofia idealistica, rovesciando a Derrida stesso l'accusa di logocentrismo: «L'obiezione di Derrida allude al fatto che il comprendere divenga sempre di nuovo appropriazione e, con ciò, includa il ricoprimento dell'alterità – un argomento di certo valorizzato fortemente anche da Levinas e un'esperienza che non si può per niente respingere. Tuttavia mi pare che il presupposto di una tale identificazione, che accadrebbe nel comprendere, riveli in verità una posizione idealistica,

[segue alla pagina successiva]

concetto sviluppato da Gadamer si può considerare come il tentativo fondamentale di pensare il rapporto con l'altro. La nostra convinzione si basa sul fatto che anche la decostruzione possa essere intesa a partire da questo tema, benché esso non emerga in modo esplicito nei testi di Derrida, restio ad usare il termine di comprensione, troppo vicino all'ermeneutica da lui considerata interna alla tradizione della metafisica. Come ha ben messo in luce Di Cesare², ermeneutica e decostruzione hanno a che fare entrambe con l'altro a partire da una rottura: l'ermeneutica enfatizza la *continuità*, mentre la decostruzione la *discontinuità*. Adotteremo dunque questo punto di vista per mettere in luce il rapporto con la dimensione del testo, innegabilmente fondamentale per entrambi i filosofi.

Una testimonianza della centralità di questo tema, e anche del fraintendimento derridiano dell'opera di Gadamer, emerge proprio nel dibattito dell'81, dove Derrida afferma:

Che si parli del consenso o del malinteso (Schleiermacher), ci si può domandare se la condizione del *Verstehen*, invece di essere il continuum del rapporto, come è stato detto ieri sera, non sia piuttosto la interruzione del rapporto, un certo rapporto di interruzione, la sospensione di qualsiasi mediazione?³

La risposta di Gadamer in proposito appare in grado di mostrare un legame con la filosofia derridiana proprio a partire dal tema della rottura, che di certo svolge un ruolo fondamentale nel procedere ermeneutico:

Ogni leggere che cerca di comprendere è solo un passo lungo una via che non ha termine. Chi la percorre sa che non può 'concludere' mai il suo testo: egli accetta l'urto. [...]. Ci si abbandona per ritrovarsi. Non mi credo tanto lontano da Derrida, quando sottolineo che non è possibile sapere in anticipo dove porti un tale ritrovarsi⁴.

Il comprendere indica infatti il rapporto con l'altro: si noti come entrambi, Gadamer e Derrida, si sono opposti a una lettura metodologica delle rispettive filosofie. Per questo è anche importante distinguere il concetto di comprensione, da quello di interpretazione e di traduzione: vedremo come se per Gadamer prevale l'interpretazione (da intendere, come vedremo, con le

logocentrica, dalla quale ci eravamo già separati dopo la Prima Guerra Mondiale, con la ripresa e la critica dell'idealismo che fu promossa dalla traduzione di Kierkegaard da parte del pastore svevo Schrempf [H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X 131 / 253]». Sulle critiche al concetto di comprensione da parte di Habermas da un lato e di Lévinas dall'altro, Gadamer ritorna in *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in GW X142-143 / ERM 277-279.

² Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit.

³ J. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (Une réponse a Hans Georg Gadamer)*, in TI 58 / BVP 60.

⁴ H.G. Gadamer, *Und dennoch. Macht des guten Willens*, in TI 61 / TPV 63.

dovute cautele), nel caso di Derrida la decostruzione arrivi quasi a identificarsi con la traduzione.

Legato al rapporto con il testo, si colloca inoltre il noto tema del rapporto tra oralità e scrittura, al quale spesso il dibattito tra Gadamer e Derrida è stato ridotto; il nostro obiettivo sarà quello di mostrare come in realtà tale questione risulti meramente derivata dal più ampio contesto del comprendere, mettendo in luce come la situazione sia molto più sfumata rispetto alla classica opposizione tra oralità (Gadamer) e scrittura (Derrida).

Infine, dopo aver analizzato in due distinti paragrafi il rapporto con il testo e il rapporto tra voce e gramma, rispettivamente per Gadamer e per Derrida, un terzo paragrafo tirerà le somme del rapporto con il testo in quanto alterità, muovendo da un comune riferimento dei due autori all'episodio biblico della distruzione della torre di Babele. Quest'ultimo costituisce il punto di non ritorno del rapporto con l'altro e la necessità del singolo di confrontarvisi; ermeneutica e decostruzione ammoniscono che, contro l'aspirazione a una lingua unica, sono proprio le *langues* nella loro molteplicità a invocare la spinta etica della filosofia.

3.1 L'appello dell'altro nell'ermeneutica

Al centro dell'ermeneutica gadameriana si situa il tema del comprendere, rispetto al quale i fenomeni dell'interpretazione e della traduzione devono essere considerati come derivati⁵. L'esposizione di questa posizione gadameriana ci appare fondamentale per mettere in discussione alcuni fraintendimenti della concezione filosofica di Gadamer originatisi proprio su

⁵ Fermo restando che per Gadamer la traduzione resta un momento secondario (come afferma anche D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 217-220), tuttavia si trovano in alcuni testi successivi a *Wahrheit und Methode*, dei riferimenti alla traduzione come trasmissione della tradizione. A esempio in *Kunst als Spiel, Symbol und Fest* egli afferma: «Trasmissione implica però che non si lasci tutto immutato e semplicemente conservato, ma si impari a dire ed a comprendere dal nuovo ciò che è antico. Così adoperiamo, in tedesco, la parola “trasmissione [Übertragung]”, per traduzione [Übersetzung]. Il fenomeno della traduzione è in realtà un modello per ciò che è realmente la tradizione. Ciò che era il linguaggio irrigidito della letteratura deve divenire linguaggio proprio [H.G. Gadamer, *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, in GW VIII, 139 / AB 53]». Resta vero tuttavia che alla base della traduzione si situa la comprensione; così infatti Gadamer in *Ästhetik und Hermeneutik*: «In quanto però si può tradurre da una lingua in un'altra solo se si è inteso il senso di ciò che si è detto e lo si costruisce *ex novo* in un'altra lingua, ecco che un tale processo linguistico presuppone il comprendere [Idem, *Ästhetik und Hermeneutik*, in GW VIII, 4 / AB 74].

questo punto— occorre sottolineare che Gadamer stesso ha, a volte, favorito tali fraintendimenti, in particolare usando comprendere [*Verstehen*] ed interpretare [*Auslegen*] come sinonimi⁶.

Partiremo dunque dalla concezione gadameriana del rapporto tra comprensione, interpretazione e traduzione attraversate dal filo conduttore del legame con il testo: ciò ci consentirà di passare poi a trattare la condanna del testo scritto solitamente attribuita a Gadamer. In realtà l'ermeneutica muove proprio dai testi scritti della tradizione con l'obiettivo di restituirli al dialogo vivente dal quale hanno avuto origine. Ciò consente di mettere meglio in luce il rapporto di Gadamer con la scrittura e con la lettura.

3.1.1 L'urto della comprensione

Seguendo il procedere argomentativo di Gadamer, occorre partire anzitutto dalla terza parte di *Wahrheit und Methode*, in particolare dai due paragrafi che trattano il ruolo del linguaggio come mezzo del comprendere, rispettivamente come «oggetto» e come «atto». Dopo aver dedicato al comprendere la parte analizzata sopra⁷, egli inserisce la riflessione sul tema della traduzione e dell'interpretazione, portando più specificamente l'attenzione sul concetto di testo. Infatti ciò che Gadamer qui ha di mira, lungi dal costituire una teoria dell'interpretazione o della traduzione, è piuttosto mettere in luce il ruolo del linguaggio all'interno dell'esperienza ermeneutica del dialogo.

Il fenomeno della traduzione è utile per evidenziare una situazione limite dalla quale emerge la centralità del linguaggio: «Sono le situazioni in cui la comprensione è disturbata o difficile quelle nelle quali più chiaramente si danno a conoscere le condizioni che sono richieste da ogni tipo di comprensione»⁸. Tale è dunque il caso di un colloquio che avviene tra due lingue differenti, in cui è richiesta la presenza di un traduttore. È importante notare che Gadamer parla di assenso (quello della lingua) prima che di consenso, sottolineando che, lungi dall'essere un'operazione appropriativa, l'ermeneutica parte da ciò che si ha in comune con l'altro, ovvero

⁶ Inoltre, nella traduzione italiana di *Wahrheit und Methode*, G. Vattimo ha enfatizzato ulteriormente questa tendenza gadameriana, utilizzato i due termini come sinonimi. Non a caso, soprattutto in Italia e a partire dalla lettura di Vattimo è invalso porre al centro dell'ermeneutica il concetto di interpretazione. Su questo punto si veda D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 218 sgg. Per una lettura dell'ermeneutica come interpretazione si veda il classico di G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche e Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli 1984. Su questa scia anche L. Perissinotto, *Gadamer: «ogni comprensione è interpretazione»*, in Id. *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza 2002, pp. 74-92.

⁷ Cfr. *infra* cap. 2

⁸ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 387 / VM 783.

il linguaggio. A quel punto nella comprensione può anche darsi un *urto* che provoca un dissenso a partire dal quale è richiesta l'interpretazione. Vi è per Gadamer un rapporto quantitativo tra comprendere, interpretare e tradurre: interpretazione e traduzione costituiscono due fenomeni derivati rispetto al momento della comprensione.

Gadamer subordina infatti la questione della traduzione a un caso particolare del rapporto tra gli interlocutori; ovvero il tema del tradurre viene qui considerato allo scopo di esemplificare una situazione nella quale, dandosi lo scarto tra due lingue, è possibile far emergere la centralità del linguaggio:

Il caso della traduzione mette in luce esplicita il linguaggio come *medium* della comprensione, in quanto questa si può attuare solo attraverso un processo di mediazione artificiale. Tale mediazione artificiale non è ovviamente il caso normale di ogni dialogo. La traduzione non è nemmeno il caso normale del rapporto con una lingua straniera⁹.

Quanto affermato da Gadamer sembra riecheggiare il ruolo limite che Heidegger aveva affidato all'angoscia in quanto apertura alla questione della temporalità dell'esserci, ovvero alla sua autenticità¹⁰. Ciò non implica però, come ha affermato O. Marquard, che l'«essere per la morte» divenga in Gadamer un «essere per il testo»¹¹: lo stesso Gadamer si è distaccato da questa lettura, sottolineando che «l'«essere per il testo» non esaurisce la dimensione ermeneutica – a meno che “testo” non indichi, oltre il senso letterale, il testo che Dio ha scritto con le sue proprie mani”, il *liber naturae*, e che comprende perciò ogni scienza, dalla fisica alla sociologia, all'antropologia»¹². Quello che Gadamer ha in mente è infatti il fenomeno del comprendere in quanto momento vivo, di cui il testo rappresenta un ambito. In tale contesto, in contrasto con l'ermeneutica classica, Gadamer aveva anche ribadito il limite del ruolo della traduzione come momento fondamentale: «Anche in questo caso il modello della traduzione non permette di cogliere tutta la complessità di quel che il linguaggio significa per il comportamento umano»¹³.

Gadamer esplicita la relazione dell'ermeneutica con i testi, affermando che «tutto ciò che caratterizza la situazione della comprensione del dialogo prende la sua vera e propria accezione ermeneutica là dove si tratta della *comprensione dei testi*»¹⁴. Ciò va tuttavia inteso come il luogo

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §30, in HGA II, 153 / 188-198.

¹¹ Cfr. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981, p. 130.

¹² GW II, 233 / VM2 226. Analoga presa di distanza da tale lettura emerge in una nota aggiunta successivamente in H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 316-317 / VM 643- 645, e in *Text und Interpretation* in GW II, 335 / VM2 296.

¹³ H.G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in GW II 233 / VM2 226.

¹⁴ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 389 / VM 787.

privilegiato in cui Gadamer elucida l'avvenire del dialogo; egli mira infatti a mostrare che quanto avviene nel dialogo tra due persone si può considerare analogo al dialogo del lettore con il testo. Non è il dialogo che viene ridotto all'orizzonte del testo, ma, al contrario, è il testo che viene inserito nel più ampio orizzonte del dialogo. Così infatti Gadamer:

Il significato di un testo non va perciò paragonato a un immobile e univoco punto di vista fissato una volta per tutte, che pone a chi lo voglia comprendere un unico comprendere, quello di stabilire come qualcuno possa mai esser arrivato a un'idea tanto assurda. In questo senso, nella comprensione non si tratta affatto di una «comprensione storica», che ricostituisca la genesi del testo. Si vuole invece comprendere il testo stesso [*den Text selbst zu verstehen*]¹⁵.

Gadamer precisa inoltre che nel testo compreso emergono sempre necessariamente anche le opinioni dell'interprete, tuttavia la sua attenzione non è rivolta qui al singolo nella sua individualità ma alla questione stessa [*die Sache selbst*]¹⁶. Anche a questo riguardo Gadamer afferma che il caso della traduzione risulta emblematico per mettere in luce la difficoltà che subentra nella comprensione: ovvero il traduttore deve mediare il testo con la propria lettura effettuando un compromesso (per Gadamer ovviamente una traduzione perfetta non è mai possibile). La traduzione rientra dunque nell'interpretazione come caso particolare:

¹⁵ *Ivi*, GW I, 391-392 / VM 791-793.

¹⁶ È qui presente chiaramente il richiamo a Husserl, alla cui eredità Gadamer si richiama in più luoghi. Il testo più rilevante è *Die Phänomenologische Bewegung* (1963), in GW III 105-146 / MF e due articoli successivi: *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (1972), in GW III, 145-159 e *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie* (1974), in GW III 160-171. I concetti che Gadamer riprende sono i concetti di «*Zurück zu den Sachen Selbst*» e quello di «*Lebenswelt*», declinati tuttavia in chiave ermeneutica, come già Heidegger aveva fatto. Il punto di differenza fondamentale consiste nel fatto che la fenomenologia è rimasta fedele al concetto di fondazione ultima.

Ogni traduttore, infatti, è un interprete. Il testo in lingua straniera rappresenta solo un caso di accresciuta difficoltà ermeneutica, cioè un caso di particolare distanza ed estraneità da superare. «Estranei» o «stranieri» in questo senso preciso sono in realtà tutti gli «oggetti» con cui l'ermeneutica tradizionale ha da fare. Il compito del traduttore¹⁷ non si distingue qualitativamente, ma solo per il diverso grado di intensità, dal compito ermeneutico generale che ogni testo ci propone¹⁸.

Il riferimento gadameriano alla traduzione si esaurisce in questo valore esemplificativo, per passare poi a mettere in luce come la linguisticità costituisca l'oggetto ermeneutico: in questo contesto si colloca un'ampia riflessione sul testo *scritto*. Per Gadamer, lo ripetiamo, non ogni espressione umana può essere considerata un testo scritto, ma nello scritto emerge in modo emblematico il ruolo dell'ermeneutica:

Ogni scritto è in effetti, in modo privilegiato, oggetto dell'ermeneutica. Ciò che si è rilevato a proposito del caso estremo della lingua straniera e dei problemi della traduzione si conferma ora qui nell'autonomia della lettura: il comprendere non è mai una sorta di trasposizione psichica¹⁹.

In questo contesto Gadamer sottolinea la peculiarità dello *scritto* in quanto in grado di rendere maggiore oggettività, in contrapposizione all'ermeneutica romantica che invece tentava di ritrovare nel testo le idee originarie dell'autore, cedendo a una lettura soggettivistica del testo: «È dunque di fronte ai testi scritti che si pone l'autentico compito ermeneutico. Lo scritto è una forma di autoestranimento. Il superamento di esso, cioè la lettura del testo, è il compito più alto della comprensione»²⁰.

Sul rapporto tra testo scritto e forma orale torneremo nel prossimo paragrafo, ma possiamo già notare come per Gadamer il testo scritto abbia rilevanza in base alla possibilità di ritornare alla viva voce del dialogo mediante la lettura del testo stesso. Egli afferma infatti che «rispetto al discorso parlato, lo scritto appare come un fenomeno secondario»; tuttavia «che il linguaggio si presti ad essere scritto non è un fatto secondario per la sua essenza»²¹. Il testo scritto, di cui il testo letterario rappresenta il massimo grado (quello che Gadamer chiamerà «testo eminente») ha il merito di mettere al centro il contenuto del testo stesso, prescindendo dalle questioni psicologiche (lungi però dal voler essere una positivista lettura del solo contenuto): si tratta

¹⁷ Cfr. W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), in Idem, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, vol. IV/1, pp. 9-21. Trad. it. R. Solmi, rivista da F. Desideri, *I compiti del traduttore*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 39-52. Vedremo a breve il riferimento derridiano a questo testo.

¹⁸ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 391 / VM 791.

¹⁹ *Ivi*, GW I, 398 / VM 805.

²⁰ *Ivi*, GW I, 394 / VM 797.

²¹ *Ivi*, GW I, 396 / VM 801.

del dialogo che l'interprete intraprende con il testo della tradizione. Per questo motivo Gadamer giunge a definire lo scritto come «l'idealità astratta del linguaggio»²², affermando che «il discorso fissato per iscritto, proprio in quanto separa completamente il senso dell'enunciazione dalla persona concreta che l'ha pronunciata, trasforma il lettore in avvocato della propria pretesa di verità»²³.

Per quanto riguarda il tema dell'interpretazione [*Auslegung*]²⁴ e del suo rapporto con la comprensione, nelle precedenti pagine di *Wahrheit und Methode*, Gadamer aveva affermato che «il modo di attuarsi della comprensione è l'interpretazione»²⁵. Il paragrafo dal titolo *Sprachlichkeit als Bestimmung des hermeneutischen Vollzugs* prosegue su questa strada, con l'intento di mettere in discussione una concezione dell'interpretazione come mero strumento²⁶ per mostrarne invece la coesistenzialità alla comprensione stessa:

L'interpretazione, anche per noi, non è un fatto pedagogico, ma l'attuarsi della comprensione stessa [*der Vollzug des Verstehens*], che si compie pienamente nel suo esplicito articolarsi in parole, e ciò non solo per gli altri [...], ma per l'interprete stesso. In virtù della linguisticità di ogni interpretazione, ogni interpretazione comporta costitutivamente la possibilità di essere comunicata ad altri²⁷.

Per evitare di fraintendere queste affermazioni, fino a far coincidere la comprensione con l'interpretazione²⁸, occorre a nostro parere seguire il riferimento gadameriano al concetto di *applicatio*, che fa emergere il vero senso del rapporto tra comprensione e interpretazione. Questo tema era infatti stato introdotto nella seconda parte dell'opera, nel capitolo dal titolo *Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems*. In questo contesto Gadamer si

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, GW I, 398 / VM 805.

²⁴ Gadamer usa per indicare il concetto di interpretazione il termine tedesco *Auslegung*, che distingue invece dal senso più tecnico di interpretazione come *Interpretation* che egli mira a connettere non solo alle scienze della natura ma anche, e soprattutto, a quelle dello spirito. Si segnala invece che la traduzione italiana a cura di G. Vattimo oscilla nel rendere *Auslegung* come «interpretazione» o come «spiegazione», cfr. in proposito *ivi*, GW I, 312 / VM 635.

²⁵ *Ivi*, GW I, 392 / VM 793.

²⁶ «L'interpretazione non è dunque un mezzo mediante il quale si produce la comprensione, ma si identifica con il contenuto di ciò che viene compreso [*ivi*, GW I, 402 / VM 813]».

²⁷ *Ivi*, GW I, 401 / VM 811.

²⁸ Gadamer ripete infatti più volte la considerazione secondo la quale ogni comprensione porta necessariamente con sé un'interpretazione: «Ciò vale di fatto anche là dove la comprensione si verifica immediatamente e non viene intrapresa esplicitamente una interpretazione. Anche in questi casi è vero che una interpretazione deve essere possibile. Ciò significa che l'interpretazione è contenuta potenzialmente nella comprensione [*ivi*, GW I, 402 / VM 813]».

richiamava all'ermeneutica teologico-giuridica, per mostrare l'unità che formano i tre momenti fondamentali per l'ermeneutica: la comprensione, l'interpretazione e l'applicazione [*Anwendung*]. Secondo Gadamer è stato con il riconoscimento dell'unità tra comprensione e interpretazione, operato dall'ermeneutica romantica, che si è determinata l'esclusione del terzo momento. Gadamer afferma in modo esplicito il proprio intento:

Con questo non intendiamo tornare alla distinzione tradizionale delle tre *subtilitates* di cui parlava il pietismo. All'opposto di questa distinzione, noi riteniamo infatti che l'applicazione costituisce, come la comprensione e la spiegazione, un aspetto costitutivo dell'atto interpretativo inteso come unità²⁹.

Si noti come vi sia uno slittamento terminologico che muta il significato di ciò a cui Gadamer mira: «Il concetto di interpretazione [*Interpretation*] giunge qui, in un certo senso, al suo compimento. È necessaria l'interpretazione là dove il senso di un testo non si lascia comprendere immediatamente. Occorre un'interpretazione in tutti quei casi in cui non ci si fida di ciò che un fenomeno immediatamente rappresenta»³⁰.

Il tema dell'applicazione, tutt'altro che secondario, costituisce la chiave del concetto di comprensione, in quanto tentativo gadameriano di superare una concezione meramente teorica del comprendere e di aprirsi a una terza dimensione (memore qui del *wie* messo in luce dalla riflessione di Heidegger). L'attenzione sul concetto di applicazione consente infatti di evitare di fraintendere l'ermeneutica come un'appropriazione e di mostrare il legame intrinseco tra comprensione, interpretazione e applicazione: la comprensione è il nucleo fondamentale, strettamente legato alle altre due. Risulta rilevante in questo senso il richiamo di Gadamer all'ermeneutica giuridica e a quella teologica (piuttosto che a quella filologica) al fine di mostrare la rilevanza del concetto di «appello [*Anspruch*]» da cui prende le mosse l'ermeneutica filosofica e che consente di mettere in discussione una lettura in senso appropriativo del comprendere:

²⁹ *Ivi*, GW I, 313 / VM 637. Gadamer aggiunge tra l'altro in una nota: «Questa chiara asserzione viene purtroppo ignorata spesso nella discussione ermeneutica di entrambi gli aspetti [*ibidem*]».

³⁰ *Ivi*, GW I, 342 / VM 695.

Noi abbiamo la facoltà di aprirci al superiore appello del testo e di rispondere con la comprensione al significato entro il quale esso ci parla. L'ermeneutica, nel campo della filologia e delle scienze dello spirito, non è affatto una specie di *Herrschaftswissen*, cioè di appropriazione nel senso di acquisizione di un possesso, ma si subordina invece al superiore appello che ci è rivolto dal testo. In questo, il vero modello esemplare è quello fornito dall'ermeneutica giuridica e teologica³¹.

3.1.2 Il dialogo vivente tra oralità e scrittura

Il tema del comprendere si collega strettamente a una questione tradizionale negli studi su Gadamer³² – anche rispetto al rapporto con Derrida – ovvero la dicotomia tra oralità e scrittura, con la supposizione di una netta preferenza di Gadamer per la prima a sfavore della seconda – favorita invece da Derrida. A nostro parere, da una corretta visione del rapporto tra comprensione e applicazione dipende la possibilità di intendere cosa Gadamer abbia voluto dire attribuendo un primato alla dimensione dell'oralità, o per meglio dire, della lettura. Infatti, essenziale non è tanto la preminenza dell'oralità quanto il primato assegnato alla *lecture* in contrapposizione all'*écriture*: «Questa “differenza” essenziale, sulla quale Derrida insiste a ragione, io la riconosco oltremodo. Ma per questo non c'è bisogno, ai miei occhi, di nessun ritorno all'*écriture*. Per me è abbastanza ambigua la *lecture* nella quale lo scritto è in cammino verso il linguaggio»³³. Mostrando la complementarità dei due concetti, Gadamer aggiunge: «Queste due cose rientrano in un ambito comune. Ma nessuna delle due si adempie di volta in volta nel segno di una semplice identità con la parola stessa. Entrambe le cose sono ciò che sono soltanto quando stanno nella “differenza” e quando si dirigono verso l'identità»³⁴.

La questione che Gadamer si pone, anche sulla scorta delle riflessioni derridiane, si può così sintetizzare: la voce coincide davvero con la presenza o, al pari della scrittura, essa porta con sé un legame con la differenza?

Senza dubbio Gadamer è influenzato dalla vocazione socratico-platonica della filosofia³⁵; tuttavia ciò lo porta non tanto a ribadire un primato dell'oralità in quanto tale, quanto piuttosto a porre l'attenzione sul dialogo, dal quale ogni testo in realtà deriva. Se in *Wahrheit und Methode* egli sembra più incline a mettere in luce i limiti dello scritto (richiamandosi alla famosa tesi

³¹ *Ivi*, GW I, 316 / VM 643.

³² Per una diversa prospettiva, tra gli autori di lingua italiana, cfr. D. Di Cesare, *Gadamer cit.* pp. 216 sgg. e G. Cambiano, *Oralità e scrittura nell'ermeneutica di Gadamer*, in *Gadamer: bilanci e prospettive*, cit., pp. 97-113.

³³ H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X, 129 / 249.

³⁴ *Ivi*, GW X 136 / 265.

³⁵ Si veda quanto affermato *infra* cap. 2.1.

socratica) – benché, come abbiamo visto, egli ammetta chiaramente che l'ermeneutica ha a che fare con i testi scritti della tradizione –, nelle opere successive ancora più centrale è il dialogo vivente, del quale sia lo scritto sia la tradizione orale devono tenere conto, contro il rischio, sempre in agguato, della fissità del discorso.

Per comprendere il ruolo della lettura e della scrittura nella concezione gadameriana occorre richiamarsi al ruolo che la *rappresentazione* ha nell'opera d'arte: secondo Gadamer infatti la lettura costituisce la messa in opera della scrittura stessa. In questo senso egli considera come esagerazione ironica la critica platonica alla scrittura condotta nel *Fedro* per mostrare invece il legame tra voce e scrittura a partire dalla lettura. Porre l'accento su questo punto consente di superare le ingiuste critiche rivolte all'ermeneutica in quanto mera *riproduzione* del significato del testo o in quanto depositaria di una visione metafisica per cui al testo sarebbe affidato il significato ultimo da far emergere. La lettura del testo come intreccio che si inserisce nel gioco dialogico consente invece di mostrare non poche somiglianze con le teorie strutturaliste e post-strutturaliste del testo³⁶. Più che di riproduzione del senso del testo, si parla di rappresentazione di qualcosa che emerge non solo dall'idea dell'autore, ma dall'incontro della rappresentazione con quella del lettore, mediato dalla storia della tradizione. Il modello paradigmatico dell'opera d'arte, come richiama lo stesso Gadamer, risulta utile per mettere in luce il rapporto tra interpretazione e comprensione:

Questa indissolubile connessione di interpretazione e comprensione implica ovviamente una conseguenza, e cioè che il concetto di interpretazione [*Interpretation*] non si applica solo all'interpretazione e alla spiegazione scientifica, ma anche alla riproduzione artistica, per esempio all'esecuzione musicale o scenica³⁷.

Aggiunge poi richiamandosi alla prima parte dell'opera:

³⁶ In particolare Risser mette a confronto le tesi sviluppate da R. Barthes sulla morte dell'autore e il primato del lettore con quanto affermato da Gadamer; posizioni paragonabili anche in base al tema della performatività. Cfr. J. Risser, *Reading the Text*, in *Gadamer and Hermeneutics. Science, culture, Literature*, ed. by H.J. Silverman, Routledge, London and New-York 1991, pp. 93-105.

³⁷ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 403 / VM 815.

Abbiamo sopra mostrato come questa riproduzione non rappresenti una nuova creazione che si aggiunga alla prima, ma non faccia che portare alla sua autentica manifestazione l'opera d'arte. I segni scritti in cui è contenuto un testo musicale o drammatico vengono in tale atto solo riscattati. Anche la lettura ad alta voce di un testo è un atto di questo tipo, cioè la riattualizzazione e la collocazione del testo in una nuova immediatezza³⁸.

Nella prima parte dell'opera dedicata al ruolo dell'arte, Gadamer mostra infatti, in modo paradigmatico, la propria concezione della verità (qui in parte in debito con la lettura che Heidegger dà in particolare in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, debito sul quale ritorneremo nell'ultimo capitolo). Usando l'esempio del rapporto tra un testo musicale e la sua rappresentazione afferma infatti Gadamer:

L'interpretazione è bensì, in un certo senso, riproduzione [*Nachschaffen*] ma questa riproduzione non segue a un precedente atto di produzione [*Schaffensakt*]; essa segue, invece, la figura dell'opera formata, che l'interprete deve rappresentare [*Darstellung zu bringen*] secondo il senso che in essa si trova³⁹.

L'aspetto del ruolo della lettura viene elaborato da Gadamer nei saggi successivi a *Wahrheit und Methode* e in particolare posteriori all'incontro con Derrida: il *Lesen*, pensato nel duplice senso di leggere e di raccogliere, costituisce infatti il momento di unione tra la scrittura e la voce (così come tra la vista e l'udito), come testimoniano i testi specificamente dedicati a questo tema negli anni '80⁴⁰. In *Stimme und Sprache* (1981) Gadamer analizza i tre fenomeni connessi

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, GW I, 125 / VM 263. Si noti che Gadamer distingue due significati di riproduzione: con il termine *Reproduktion* indica la mera riproduzione di qualcosa di presente e con il termine *Nachschaffen* considera invece una riproduzione che ha a che fare con una produzione. Egli analizza inoltre il concetto di *raepresentatio* a partire dal significato latino, in quanto innalzamento ontologico dell'immagine. Cfr. in proposito la nota gadameriana in *ivi*, GW I, 146 / VM 305. Tutto ciò porta Gadamer a superare il livello estetico e giungere a quello ontologico. Sarà questo il ponte che lega il linguaggio all'essere nell'ultimo paragrafo della sua opera.

⁴⁰ Non a caso tale tema ricorre nei testi dedicati allo specifico confronto con la decostruzione. In *Hermeneutik auf der Spur* così Gadamer afferma: «Anche a noi è noto da tempo il fatto che il rapporto tra linguaggio e scritto non può essere compreso come quello tra una datità primaria e una secondaria. Ciò traspare in modo oltremodo chiaro è questo: lo scritto non è la riproduzione della voce. Lo scritto presuppone, viceversa, il fatto che si presti voce a ciò che viene letto. La scrivibilità del linguaggio non è appunto un fenomeno secondario e in tal senso è significativo e nel contempo naturale il fatto che non ci sia nessuno scritto effettivamente fonetico [Idem, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 159 / ERM 31]».

alla voce e al linguaggio, ovvero parlare, scrivere, leggere, assegnando la precedenza argomentativa a quest'ultimo in quanto momento che rende possibili i due precedenti:

Il «parlare [*Sprechen*]» appare nelle due forme dello scrivere e del leggere. Questo è il motivo che giustifica la mia terza parola-chiave. E tale parola-chiave dovrà mostrare che il leggere non è un terzo fenomeno che viene ad aggiungersi alla scrittura e al linguaggio, bensì è proprio ciò che li lega l'uno all'altro⁴¹.

Gadamer procede dunque a mettere in luce come la lettura si trovi alla base della comprensione e del rapporto con il testo: egli afferma infatti che nella tradizione i testi venivano pensati per essere letti davanti a un uditorio – basandosi sul gioco di parole racchiuso nel tedesco *Vorlesen*⁴².

Così anche in un testo di un anno precedente, *Sehen, Hören, Lesen*, Gadamer sottolinea il legame tra parlare e udire mediante la lettura, la quale richiama il colloquio che avviene con il testo, lungi da ogni tentativo di appropriazione di esso⁴³. Qui egli si richiama esplicitamente alle posizioni del post-strutturalismo ivi comprese quelle di Derrida, a partire dalle quali la presenza della voce verrebbe identificata come residuo della metafisica: «La cosa viene oggi spinta all'estremo nella poetologia post-strutturalistica. In essa si deve fare il processo ad ogni esperienza. Io ritengo che tutto ciò sia un malinteso. Derrida vede in questa presenza un perdurante influsso della metafisica greca»⁴⁴. In contrapposizione alla presenza che caratterizza il modo dei greci di relazionarsi all'essere, secondo Gadamer «questo modo temporale del tempo, il presente, contraddice in realtà la temporalità del parlare e dell'udire, che comporta la successione»⁴⁵. Ovvero nell'intuizione che si ha di fronte a un testo letterario entra in gioco il susseguirsi di ciò che non è contemporaneo:

⁴¹ *Ivi*, GW VIII, 263 / L 48.

⁴² *Ivi*, GW VIII, 267 / L 52.

⁴³ Il tema dell'ascolto riaffiora in un saggio di dieci anni successivo dal titolo *Über das Hören*, (1998) in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr (Siebeck), Tübingen 2000, pp. 48-55 dove Gadamer mira a ripensare il primato della vista assegnato dalla tradizione occidentale a favore dell'udito. Il comprendere arriva così a coincidere con l'ascolto dell'altro. In proposito Riedel ha parlato di dimensione acromatica del linguaggio, cfr. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akromatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.

⁴⁴ H.G. Gadamer, *Sehen, Hören, Lesen*, in GW VIII, 275 / PL 34.

⁴⁵ *Ivi*, GW VIII, 276 / PL 34.

Non il susseguirsi come tale, ma la presenza di ciò che non è contemporaneo è costitutivo per ogni lettura. [...] Leggere non è il semplice mettere in fila una parola dopo l'altra; questo è il sillabare o il ripetere meccanico. Leggere è al contrario il modo silenzioso in cui si fa parlare di nuovo qualcosa, e ciò presuppone delle anticipazioni dell'intendere⁴⁶.

Nelle suggestive parole conclusive del saggio, Gadamer sottolinea come il leggere abbia a che fare con un aspetto universale, fino a far coincidere l'ermeneutica stessa con la lettura:

Leggere è un autentico universale. Tutta la nostra esperienza è leggere. Poiché essa è lo scegliere (*Auslegen*) di ciò a cui siamo indirizzati, ed il leggersi (*Einlesen*) dentro il tutto così articolato – che diventa sempre più familiare. Anche il leggere, che ci rende familiari con la poesia rende abituale l'esserci⁴⁷.

Ancora, nel saggio *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, già precedentemente citato, Gadamer si confronta con il tema della voce e dello scritto, facendo in particolare riferimento a Derrida. Qui egli tratta diffusamente del tema del linguaggio, a partire dal silenzio al quale la tradizione filosofica fino a Heidegger lo ha condannato⁴⁸. Proprio rispetto a Heidegger infatti Gadamer mette in luce la peculiarità della propria operazione:

⁴⁶ *Ivi*, GW VIII 276 / PL 35.

⁴⁷ *Ivi*, GW VIII, 278 / PL 39.

⁴⁸ Si noti che il tema del linguaggio era stato invece centrale tra '700 e '800, si pensi a Hamann, a Herder e a Von Humboldt, così come, all'inizio del Novecento, Russell e Frege, nel contesto della filosofia analitica, avevano portato avanti la rilevanza filosofica del linguaggio. Lo stesso Gadamer ha successivamente accennato a quest'ultima tradizione: «La dimensione del linguaggio non era stata considerata né dai neokantiani, né dai fenomenologi della prima ora e venne tematizzata solo da una seconda generazione, da Ernst Cassirer e, in modo esauriente, da Martin Heidegger seguito soprattutto da Hans Lipps. In ambito anglosassone si manifestò qualcosa di simile nello sviluppo, impresso da Wittgenstein, all'impostazione di Russell. In quell'ambito [quello continentale] non abbiamo tanto a che fare con una filosofia del linguaggio che si basi sulla linguistica comparata o con l'ideale di una costruzione della lingua che s'inserisca in una teoria generale del segno, quanto con una segreta connessione tra pensiero e parola [H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II 338 / VM 299]». Su questo tema Gadamer è tornato in *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*: «Se si prende sul serio la fenomenologia come un modo di ricerca, allora si deve riconoscere, come penso io, il fatto che attraverso il rivolgimento della fenomenologia di Husserl da parte di Heidegger, che certamente non fu possibile senza l'influsso di Dilthey e di Kierkegaard, sospinse sul continente europeo il linguaggio al centro del domandare filosofico – all'incirca contemporaneamente al *linguistic turn*. La tradizione anglosassone, che su questo punto anche Derrida segue, prende avvio dal concetto di segno, che per questo modo di considerare le cose è, nella sua molteplicità, l'archifenomeno. [...]. Il rivolgimento ermeneutico della fenomenologia si apre per contro in primo luogo a ciò che è mediato dal linguaggio, per questo ho

[segue alla pagina successiva]

Ho cominciato a penetrare più profondamente in quella vicinanza tra parlare e pensare, parola e concetto, dialettica e retorica, in quella reciprocità del parlarsi l'uno con l'altro [*miteinander*], e reciprocità dell'ascoltarsi l'un l'altro [*aufeinander*], che ho scelto come filo conduttore per sviluppare la mia filosofia dopo Heidegger⁴⁹.

Così dunque Gadamer mostra la centralità della dimensione dell'altro declinata nel parlare e nell'ascoltare, ovvero nella domanda e nella risposta del dialogo: ogni affermazione presuppone in realtà una questione sottostante. È così che il linguaggio ambisce all'universalità, al pari della ragione; universalità che va però ben distinta dalla totalità. Il linguaggio mostra infatti il radicamento del *Dasein* nella propria finitezza. Proprio per questo Gadamer tiene a sottolineare: «Non c'è una prima parola, se non può esserci una seconda, se non c'è linguaggio. Ma il linguaggio c'è solo nella reciprocità del dialogo»⁵⁰. Tramite la centralità del linguaggio Gadamer fa emergere quella dell'accordo che si trova alla base dell'ermeneutica, ma che va inteso come incontro con l'altro, pur senza escluderne la rottura. Egli mostra infatti come il «convenire [*Übereinkommen*]» non implichi la stipula di un contratto quanto ciò che è invece «ricevuto per tradizione [*Überkommen*]»⁵¹.

Nel saggio egli fa riferimento alla critica condotta da Derrida, avendo però prima ricordato che «il linguaggio vuol dire l'altro»⁵². Gadamer si richiama a *La voix et le phénomène* affermando che Derrida, seguendo le riflessioni di Heidegger, ha giustamente analizzato il concetto di tempo in Husserl:

Ciò si acuisce in Derrida al punto che l'«adesso» del tempo, questa mano tesa a tenere, questa è la *main tenante*, non sarebbe in verità se non la sua propria traccia nella verità peculiare dei segni. E facendo ciò ha mosso una giusta critica a Husserl⁵³.

In particolare Gadamer sembra qui concordare con Derrida rispetto al fatto che Husserl arrivi a considerare il linguaggio come fenomeno secondario; ma tale considerazione è qui connessa al dialogo platonico dell'anima con se stessa, da non intendere, precisa bene Gadamer, come una mera ripetizione di qualcosa di originario presente nel pensiero. Gadamer si richiama in parte al pensiero di Derrida, mostrando lo stretto legame tra linguaggio e scrittura: «Nel “divenire

messo in primo piano il carattere di colloquio del linguaggio [Idem, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X 133 -134 / 259-261]. Con Wittgenstein e con il concetto di «gioco linguistico» Gadamer si confronta invece direttamente nella parte finale di *Wahrheit und Methode*, come abbiamo già richiamato poco sopra.

⁴⁹ Idem, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, GW VIII, 404 / L 155.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, GW VIII, 410 / L 163.

⁵² *Ivi*, GW VIII, 417 / L. 170.

⁵³ *Ivi*, GW VIII, 418 / L 171.

linguaggio [*Sprachwerdung*]” si compie piuttosto un passaggio ad un'altra dimensione e con ciò anche alla dimensione della scrittura»⁵⁴. Nonostante questo legame, Gadamer torna poi a sottolineare che «la viva voce mantiene in questo campo del linguaggio sia la prima parola, sia l'ultima. È la parola trovata nel parlare che deve essere ritrovata nella lettura dei testi, se il testo deve parlare»⁵⁵.

Facendo leva sul fatto che nella tradizione le leggende si sono diffuse mediante l'oralità, Gadamer non solo mostra la centralità della viva voce nel testo scritto, ma compie un passo oltre mediante l'introduzione di un concetto ampio di scrittura come fissazione nella memoria, già fondamentale anche nella tradizione orale delle leggende omeriche. Questo aspetto caratterizza l'argomentazione fondamentale dei saggi di quel periodo:

Per affrontare questi problemi mi sono sembrate importanti le riflessioni sul rapporto tra scritturalità [*Schriftlichkeit*] e linguisticità [*Sprachlichkeit*]. La scrittura, e perciò anche la comprensibilità dello scritto e la comprensione mutua che attraverso lo scritto può darsi, poggiano sulla base del discorso che permette di essere fissato. Il che predispone indubbiamente una certa comunanza⁵⁶.

Egli sottolinea tuttavia che solo il dialogo vivente consente di vivificare il discorso fissato, rivedendo in parte la tesi di Platone della *VII Lettera*, considerata come una voluta esagerazione ironica che appunto lo scritto non riuscirebbe a rendere adeguatamente. In ultima istanza il tema del dialogo viene collegato alla dimensione di partecipazione, ovvero al mondo della vita, che ha le proprie radici nella terminologia della filosofia greca, fondata su forti basi etico-comunitarie. Così Gadamer traduce il tema della fissità dello scritto: portando nella viva voce del dialogo non tanto una contrapposizione tra oralità e scrittura quanto la base comunitaria e dialogica del linguaggio.

Infine un testo fondamentale per il nostro tema è il saggio *Text und Interpretation* (1985). La questione del testo si lega strettamente al rapporto con la tradizione francese:

Nel quadro del porsi della questione nei suoi termini generali, il concetto di *testo* rappresenta una provocazione di tipo particolare. Si tratta di qualcosa che ci unisce ai nostri colleghi francesi, ma forse ci divide anche da essi. A ogni modo era questo il motivo che mi ha indotto a confrontarmi nuovamente con il tema «testo e interpretazione»⁵⁷.

La questione che si pone è infatti se l'alterità del linguaggio costituisca un ponte o un limite: «Un ponte, grazie al quale l'uno comunica con l'altro e, oltre il fluire della corrente dell'alterità,

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, GW VIII, 419 / L 172.

⁵⁶ *Ivi*, GW VIII, 433 / L 188.

⁵⁷ *Idem*, *Text und Interpretation*, in GW II, 337 / VM2 298.

istituisce momenti di identità; o un limite “che ci trattiene dall’abbandonarci, e ci impedisce di esprimerci del tutto”»⁵⁸. Ovvero ci si domanda se nella comprensione si ponga in luce la continuità o la discontinuità, pur partendo dal fatto che una rottura è inevitabile.

Il concetto di testo si caratterizza come momento fondamentale al centro del dibattito filosofico, strettamente collegato a quello di interpretazione. Occorre sottolineare che, sebbene Gadamer parli qui in particolare di interpretazione, dobbiamo tenere presente il ruolo fondamentale della comprensione come nucleo originario dell’interpretazione. Ribadendo lo stretto legame tra testo e interpretazione, egli mira infatti a prendere le distanze dalla prospettiva del linguista, il quale si occupa del funzionamento della lingua nel testo; in contrapposizione a ciò Gadamer riafferma la centralità del testo ermeneutico: «Dal punto di vista ermeneutico invece ha rilievo solo la comprensione di quanto viene detto e, a questo scopo, il funzionamento della lingua costituisce una semplice condizione preliminare»⁵⁹.

La critica alla fissità e il tentativo di rendere il movimento del dialogo sono qui i temi che Gadamer porta all’attenzione. In questo senso le dimensioni della lettura e dello scritto si legano:

Si presuppone così, innanzitutto, che un’espressione sia acusticamente comprensibile o che si possa decifrare quello che è stato messo per iscritto, perché divenga possibile comprendere quello che dicono il discorso o il testo. Il testo deve essere leggibile⁶⁰.

Anche in questo caso Gadamer ribadisce dunque il legame tra oralità e lettura, sottolineando il rapporto con l’udire e la comprensione:

In tedesco diciamo che si è «udito [*gehört*]» quando si è riusciti a capire. Ciò risponde tanto all’insicurezza suscitata dalla comprensione di un messaggio orale, quanto a quella suscitata dalla lettura del testo. Entrambi i casi sono in un certo qual modo accoppiati tra di loro⁶¹.

Egli riconduce sotto il tema del comprendere le attività del leggere e dello scrivere: «Il leggere, come lo scrivere, hanno palesemente la stessa struttura temporale del comprendere, il cui carattere circolare è annoverabile tra le più antiche conoscenze della retorica e dell’ermeneutica»⁶².

Come già mostrato in *Wahrheit und Methode*, il momento della traduzione da una lingua all’altra costituisce un caso emblematico, ovvero il testo non deve solo venire compreso, ma

⁵⁸ *Ivi*, GW II, 336-337 / VM2 298.

⁵⁹ *Ivi*, GW II, 341 / VM2 302.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, GW II, 342 / VM2 303.

⁶² *Ivi*, GW II, 357 / VM2 318.

trasposto nell'altra lingua: «Grazie a questo passaggio esso diviene *testo*, poiché il ciò che viene detto non viene semplicemente compreso, bensì diviene l'“oggetto”»⁶³. Contro la critica derridiana della lettura, Gadamer tiene ferma la centralità del dialogo vivente, richiamandosi alla tradizione greca:

Nell'uso linguistico, distinguiamo tra il testo e la sua forma linguistica; non è casuale tuttavia che le due cose possano anche sempre proporsi come equivalenti. Anche in greco parlare e scrivere vanno insieme nel concetto di *grammatikē*. Piuttosto, il dilatarsi del concetto di testo è ben fondato ermeneuticamente: che sia orale o scritto, la comprensione del testo resta in ogni caso dipendente da condizioni comunicative che, in quanto tali, oltrepassano il puro contenuto di senso fissato di ciò che viene detto⁶⁴.

Gadamer richiama la fluidità del dialogo in relazione alla duplice origine del testo: sia la Sacra Scrittura sia la musica hanno infatti a che fare con la rappresentazione o meglio con l'esecuzione⁶⁵. Alla tesi platonica secondo la quale l'estrapolazione dei *logoi* dal dialogo vivente porta con sé sempre il rischio di distorsione, Gadamer risponde modificando la propria concezione di *Wahrheit und Methode* ed esplicitando come il limite non sia contraddistinto dalla scrittura in quanto tale, ma piuttosto dalla fissità. In un passo degno di attenzione afferma:

S'impone a questo proposito una conseguenza essenziale, centrale per la teoria ermeneutica. Poiché in tal modo ogni fissazione è una mutilazione, ciò non è privo di conseguenze per l'intenzione di chi scrive⁶⁶.

Prosegue poi mostrando come lo scritto risponda alla medesima esigenza della lettura, ovvero quella di ritornare alla situazione alla base del dialogo:

⁶³ *Ivi*, GW II, 342 / VM2 303.

⁶⁴ *Ivi*, GW II, 342 / VM2 303.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, GW II, 340 / VM2, 301. In quest'opera Gadamer provvede a una classificazione dei testi. Egli distingue tra *antitesti*, ad esempio l'ironia, *pseudotesti*, ad esempio quello del traduttore, e infine *pretesti*, tra cui quelli ideologici. In quanto momenti che si oppongono alla testualizzazione, essi si differenziano dal testo eminente: «Il testo letterario è testo in una misura particolare, proprio perché non rimanda a un originario atto linguistico, ma prescrive tutte le ripetizioni e gli atti linguistici; non c'è parola che possa mai adempiere compiutamente alla prescrizione rappresentata dal testo poetico [*ivi*, GW II, 352 / VM2 312].

⁶⁶ *Ivi*, GW II, 344 / VM2, 305.

Come nel dialogo vivente in cui, attraverso discorsi e repliche, si cerchi una comunicazione riuscita, che implichi che si cerchino le parole, e le si accompagnino con l'accento e la mimica sperando di raggiungere l'altro, così anche con la scrittura che non può comunicare quel cercare e trovare le giuste parole, deve schiudersi all'interno del testo un orizzonte dell'interpretazione e della comprensione che il lettore deve colmare⁶⁷.

Anche Gadamer, seguendo Derrida, mostra che la scrittura non va intesa in senso specifico, ma come momento paradigmatico dell'esperienza del comprendere; egli nega tuttavia che questa possa comportare, a differenza della viva voce, una rottura rispetto al tema della presenza. Estremamente dense sono le pagine di questo saggio ove, con grande lucidità, Gadamer afferma:

Scrivere è più che fissare semplicemente ciò che viene detto. Tutto quello che è stato messo per iscritto rimanda a quello che originariamente è stato detto, ma la scrittura deve anche volgere lo sguardo in avanti, poiché tutto quello che viene detto è sempre anche rivolto alla comunicazione e racchiude in sé l'altro⁶⁸.

3.2 La decostruzione come esperienza della traduzione

Per quanto riguarda Derrida la questione della comprensione resta, come abbiamo già sottolineato, certamente meno esplicita, tuttavia è proprio a partire da questo tema che vogliamo orientare il confronto. Abbiamo visto come Gadamer attribuisca alla traduzione un ruolo secondario; al contrario, Derrida elabora quella che si potrebbe definire una filosofia della traduzione, lasciando invece in ombra il concetto di interpretazione, sul quale pesa il suo severo giudizio rivolto all'ermeneutica. Se per quanto riguarda Gadamer abbiamo deciso di iniziare il paragrafo partendo dal ruolo della comprensione e del suo rapporto con interpretazione e traduzione, per mostrare come il tema dell'oralità e della scrittura dipenda strettamente da una corretta lettura del tema precedente, per quanto riguarda Derrida ci appare invece doveroso seguire il procedimento inverso, che meglio si attaglia alla stessa argomentazione del filosofo francese, partendo cioè dalla centralità che egli attribuisce all'*écriture*, per arrivare poi a mostrare il rapporto di essa con la traduzione e con il testo.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, GW II, 344 / VM2 305.

3.2.1 Il gramma come *rupture* della presenzialità della *phonè*

Partiamo dunque ritornando sul tema che ha già attraversato la nostra analisi, costituendo il punto nodale da cui muove la filosofia di Derrida: egli, seguendo la via aperta da Heidegger, individua nell'esclusione della scrittura da parte della tradizione filosofica il sintomo della metafisica della presenza. Questo tema è già presente in *La voix et le phénomène*, ove dalla distinzione husserliana tra indice ed espressione dipende che solo quest'ultima sarebbe «segno» in senso proprio in quanto portatrice di una *Bedeutung* ovvero di un significato. Lo stesso Derrida definisce la propria operazione sull'opera di Husserl a metà tra il commentario e la traduzione⁶⁹, partendo dall'impossibilità di rendere nella lingua francese il fatto che vi possano essere segni non significanti. Emerge dunque come la decostruzione stessa, che vede in questo testo l'atto di nascita, possa essere considerata come un'operazione di traduzione che opera dall'interno della tradizione metafisica. Derrida mette in luce che la concezione di senso o di significato [*Bedeutung*]⁷⁰ utilizzata da Husserl può essere tradotta con il lemma francese «voler dire [*vouloir dire*]»⁷¹:

Si potrebbe dunque, senza forzare l'intenzione di Husserl, forse definire, se non tradurre *bedeuten* con *vouloir dire*, ad un tempo nel senso in cui un soggetto parlante, «esprimendosi», come dice Husserl, «su qualche cosa», vuol dire, ed in cui una espressione *vuol dire*; ed essere sicuri che la *Bedeutung* è sempre ciò che qualcuno o un discorso *vogliono dire*: sempre un senso di discorso, un contenuto discorsivo⁷².

È questo aspetto che Derrida vede alla base del legame con la voce proprio di tutta la tradizione; tramite questa traduzione egli mette in luce il legame tra il significato e il discorso: «Si confermerà così molto rapidamente che, per Husserl, l'espressività dell'espressione – che suppone sempre l'idealità della *Bedeutung* – ha un legame irriducibile con la possibilità del discorso parlato (*Rede*)»⁷³. Questo tema viene infatti portato avanti nel corso dell'opera laddove Derrida mette in luce che, proprio nel tentativo di mostrare la pura espressività, Husserl fa ricorso al tema del monologo interiore⁷⁴. Infatti nella vita dell'anima il vissuto non deve più essere *indicato* ma risulta *immediatamente* certo:

⁶⁹ J. Derrida, VP 18 / 48.

⁷⁰ Derrida sottolinea che senso e significato vengono usati da Husserl come sinonimi nelle *Logische Untersuchungen* Cfr. J. Derrida, VP 18 / 48.

⁷¹ Su questo tema Derrida ritorna nel saggio *La forme et le vouloir dire*, in MP 185-207 / 210-231.

⁷² Idem, VP 18 / 48.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. Idem, VP 45 / 73.

Mentre nella comunicazione reale, dei segni esistenti *indicano* altri esistenti che sono soltanto probabili e mediamente evocati, nel monologo, quando l'espressione è *piena*, dei segni non esistenti *mostrano* dei significati ideali, dunque non esistenti, e certi, perché presenti all'intuizione⁷⁵.

A ciò Derrida collega la centralità che in Husserl rivestirebbe la presenza della coscienza; Husserl si muove così in continuità con la tradizione nel vedere un legame essenziale tra l'espressione e la voce, ovvero la *phonè*:

Prima ancora che una descrizione di questa differenza sia abbozzata, comprendiamo perché l'ipotesi del «monologo» poteva autorizzare la distinzione tra indice ed espressione soltanto supponendo un legame essenziale tra l'espressione e la *phonè*⁷⁶.

Secondo Derrida, contro la lettura della tradizione per cui «la voce è coscienza»⁷⁷, occorre invece mettere in chiaro il «gioco della spaziatura» ovvero della traccia propria della scrittura. Quanto preannunciato in *La voix et le phénomène* avviene in maniera ancora più esplicita in *De la grammatologie*, opera che si apre con la constatazione che il primato del linguaggio si trasformerà in un primato della scrittura⁷⁸. Richiamandosi al concetto di gioco, Derrida afferma infatti:

L'avvenimento della scrittura è l'avvenimento del gioco; il gioco oggi si riconsegna a se stesso, cancellando il limite a partire dal quale si è creduto di poter regolare la circolazione dei segni, e trascinando con sé tutti i significati rassicuranti, costringendo alla resa tutte le piazzeforti, tutti i rifugi del fuori-gioco che vegliavano sul campo del linguaggio⁷⁹.

Derrida espone qui l'intento di scardinare la logica dualistica del segno come composto da due facce: significante e significato, riportando al centro il significante del significante, ovvero la scrittura. A questo punto, con un salto argomentativo, dopo aver constatato l'esclusione della scrittura, Derrida mette in luce il privilegio della *phonè* come momento centrale della tradizione in quanto manifestazione della presenza piena, rispetto alla quale la scrittura risulterebbe meramente secondaria e *porta-voce*. Il secondo passo compiuto da Derrida riguarda l'identificazione della presenza della voce con il *logos*, seguendo in parte la strada heideggeriana: «Il logocentrismo sarebbe dunque solidale con la determinazione dell'essere

⁷⁵ Idem, VP 47-48 / 75-76.

⁷⁶ Idem, VP 85-86 / 114.

⁷⁷ Idem, VP 89 / 118.

⁷⁸ Idem, G 15-16 / 24.

⁷⁹ Idem, G 16 / 24.

dell'ente come presenza»⁸⁰. Derrida rilegge i passi della tradizione uniti dalla metafora della lettura del libro del mondo a partire da Galilei e Descartes fino a Jaspers, mostrando come l'intera tradizione sia riconducibile a una modalità di decifrazione del mondo caratterizzato dalla centralità della presenza. Qui Derrida sottolinea inoltre la presenza nella tradizione di un primato dell'*udito* (in quanto *pneuma*) rispetto alla *vista*⁸¹; così come di una dicotomia tra da due tipi di scrittura, una come lettera morta, l'altra come scrittura divina:

La scrittura naturale è immediatamente unita alla voce ed al respiro. La sua natura non è grammatologica ma pneumatologica. Essa è ieratica, del tutto prossima alla *Professione di fede*, alla voce che si sente rientrando in se stessi: presenza piena e verace della parola divina al nostro sentimento interiore⁸².

Secondo Derrida, che fa qui riferimento al tema del comprendere come al procedere della tradizione in senso appropriativo, la buona scrittura è sempre stata compresa⁸³, per questo motivo, prosegue, «l'idea del libro è l'idea di una totalità, finita o infinita, del significante [...]. L'idea del libro, che rinvia sempre ad una totalità naturale, è profondamente estranea al senso della scrittura»⁸⁴. Passando attraverso l'analisi della filosofia di Heidegger (che abbiamo esaminato nel primo capitolo), Derrida mira a mostrare la inevitabile fine del libro e il primato della scrittura.

Nel paragrafo successivo egli si confronta infatti con la tradizione della linguistica e dello strutturalismo, in particolare con la figura di Saussure, valutato come colui che, pur rimasto nel solco della metafisica per il riferimento al concetto bivalente di segno, ha consentito di aprire una fenditura, mettendo in luce l'arbitrarietà del segno: «Ciò che Saussure vedeva senza vederlo, sapeva senza *poterne* tenere conto, seguendo in ciò tutta la tradizione della metafisica, è che un certo modello di scrittura si è necessariamente ma provvisoriamente imposto (salvo l'infedeltà di principio, l'insufficienza di fatto e l'usurpazione permanente) come strumento e tecnica di rappresentazione di un sistema di lingua»⁸⁵. In questo contesto Derrida ribadisce il bisogno della rottura di un gioco della scrittura:

⁸⁰ Idem, G 23 / 31.

⁸¹ Cfr. Idem, G. 23 / 30.

⁸² Idem, G 29 / 36.

⁸³ Cfr. Idem, G 30 / 37.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Idem, G 63 / 68.

Si potrebbe chiamare *gioco* l'assenza del significato trascendentale come illimitatezza del gioco, cioè come scuotimento dell'onto-teologia e della metafisica della presenza. [...]. Questo gioco, pensato come l'assenza del significato trascendentale, non è un gioco *nel mondo*, come l'ha sempre definito per contenerlo la tradizione filosofica, e come lo pensano anche i teorici del gioco⁸⁶.

A questo egli contrappone invece, con esplicito richiamo a Nietzsche, il gioco del mondo, indicando nella scrittura il gioco del linguaggio⁸⁷. Derrida così mostra il limite della linguistica e il bisogno di una grammatologia che decostruisca l'idea stessa di segno «con una meditazione sulla scrittura che si confonderebbe, come deve, con una *sollecitazione* dell'ontoteologia, che ripeta fedelmente nella sua *totalità* e la *scuota* nelle sue più sicure evidenze»⁸⁸.

Sono chiare dunque la direzione che Derrida imprime al suo pensiero e la centralità che egli riconosce alla scrittura in contrapposizione alla voce (così come al primato della scrittura alfabetica): la scrittura gli appare l'unica via per mettere in discussione il primato della presenza. D'altronde il famoso tema della *différance* mira a mettere in luce lo scarto della lettura (il fatto che pronunciata in francese essa sarebbe indistinguibile dal lemma *différence*) per mostrare il limite del fono-logocentrismo. Tuttavia, come cercheremo di mostrare, la rigida alternativa fra scrittura e oralità può essere messa in discussione anche nel caso di Derrida, dal momento che si può in generale affermare che la decostruzione costituisca in realtà una pratica di lettura: il testo, per essere decostruito e capovolto, ha bisogno di essere letto. Torneremo a breve su questo punto.

3.2.2 Il gioco della traduzione

Il tema della scrittura si connette dunque al rapporto con il testo: seguendo qui Nietzsche, Derrida si inserisce in quel filone di pensiero che considera il comprendere (e l'interpretare) in senso metafisico, ovvero come un'appropriazione dell'altro. La traduzione, al contrario, in quanto differimento costituisce l'evento dell'altro e della messa in discussione dell'appropriazione⁸⁹.

⁸⁶ Idem, G 73 / 76- 77.

⁸⁷ Cfr. Idem, G 73 / 77.

⁸⁸ Idem, G 107 / 107. Nella nota Derrida esplicita la scelta di concentrarsi in particolare con la linguistica di Saussure, in particolare con il *Cours de linguistique générale* (1922), Editions Payot, Paris 1962. Trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2017².

⁸⁹ Per questa tesi si veda C. Di Martino, *Tradurre è necessario cioè (im)possibile*, in *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati 2009.

La fine del Libro, dunque, pensato come primato della tradizione metafisica e l'inizio della scrittura: questo tema attraversa interamente il lavoro di Derrida, al punto che in *Hors livre* egli pone la nota e dibattuta espressione «non c'è nulla al di fuori del testo»⁹⁰. La frase derridiana si pone nel contesto di uno stretto confronto con la questione della possibilità di premesse alla filosofia, in relazione, come abbiamo già mostrato, con la filosofia di Hegel⁹¹. Derrida mostra l'operazione della disseminazione e mette in discussione la teoria di un dentro (il testo) che separa il fuori; a questo proposito egli afferma:

Il testo *afferma* il difuori, segna il limite di questa operazione speculativa, decostruisce e riduce a degli «effetti» tutti i predicati attraverso i quali la speculazione si appropria del difuori. Se non c'è nulla al di fuori del testo – il che implica una trasformazione generale del suo stesso concetto – allora il testo non è più il didentro ben rinchiuso di un'interiorità o di un'identità a sé (sebbene il motivo del «dif fuori ad ogni costo» possa a volte giocare un ruolo rassicurante: un certo didentro può essere terribile), ma un'altra collocazione degli effetti di apertura e di chiusura⁹².

Contro l'accusa di «testualismo» occorre invece ribadire come Derrida intendesse porre l'attenzione su un differente rapporto con l'alterità come disseminazione di rimandi, la quale ha a che fare con il modello del testo, nel senso che ogni elemento rimanda a un altro. Lo stesso Derrida ha precisato questo punto:

Ciò che chiamavo *decostruzione* contrariamente a un'opinione eccessivamente diffusa, non si interessava solamente ai testi, nel senso banale di scritti – nei libri – ma, estendendo il concetto di «testo», *a tutto ciò che è*. Tutto è traccia nell'esperienza, estendendo il concetto di traccia al di là della grafia sulla carta, al di là del concetto classico di scrittura, ma anche al di là del discorso, e del discorso umano⁹³.

Ricollocando la citazione derridiana nel suo contesto originario emerge come Derrida non miri a una riduzione immanentistica al testo; al contrario ciò gli serve per mostrare che lo stesso concetto di testo deve essere inteso in altro senso. Ovvero ogni testo, ogni scrittura che compone un testo, ha qualcosa che deborda, che esce fuori dal proprio confine e si dissemina, di contro alla tendenza propria della tradizione metafisica a considerare un dentro e un fuori del testo. Nell'ottica di Derrida non più la prefazione (come pro-gramma, pre-testo) deve essere considerata lo scarto, il sostrato empirico rispetto al libro vero e proprio; al contrario i Libri

⁹⁰ J. Derrida, *Hors livre*, in MRG 48 / 77.

⁹¹ Abbiamo richiamato questo rilevante passo già nel precedente capitolo. Cfr. *infra* 3.2.3.

⁹² J. Derrida, *Hors livre*, in MRG 48 / 77.

⁹³ J. Derrida, *Dialogo con Jacques Derrida* (a cura di M. Bonazzi e R. Terzi), in *Annuario Astufilo 1999-2000*, Milano CUEM 2002, p. 125.

stessi della tradizione devono essere letti nel loro essere scarto e differimento. È in questo senso che Derrida può affermare che niente esiste fuori del testo inteso qui come scrittura:

Ciò che dovrebbe tuttavia impedire di considerare la scrittura (in questo caso il pro-gramma, la pre-scrittura, il pre-testo) come il semplice scarto empirico del concetto, è che tale scarto (poiché non si tratta qui di rinfrancarlo da questa sua condizione, ma d'interrogarlo altrimenti) è *coestensivo* all'intera vita del discorso⁹⁴.

Il rapporto con il testo per Derrida avviene infatti a partire dal confronto con lo strutturalismo, piuttosto che, come per Gadamer, con la tradizione biblica delle Scritture. Come abbiamo già accennato, in *De la grammatologie* egli si confronta ampiamente con la concezione saussuriana del segno mettendone in luce le ambiguità; analogo riferimento si trova nell'intervista con Kristeva, inserita in *Positions*, dove egli sottolinea che, benché Saussure abbia mostrato l'inseparabilità tra significato e significante e la non corrispondenza del significato con la voce, lo strutturalismo ha avuto il limite di mantenere il concetto di segno, così come quello di privilegiare la *phonè*:

E tuttavia, Saussure non ha potuto non confermare quella medesima tradizione nella misura in cui ha continuato a servirsi del concetto di segno; di questo, infatti, come di ogni altro concetto, non si può fare un uso assolutamente nuovo e assolutamente convenzionale⁹⁵.

A partire da questo limite Derrida sostituisce il concetto di segno con quello di gramma e quello di struttura con scrittura; infatti, in contrapposizione allo svilimento della scrittura diffuso in *Le cours de linguistique générale*, dove si dice che la scrittura «non veste la lingua ma la traveste», egli mira a superare il fonocentrismo della tradizione per porre al centro la scrittura in quanto essa si cancella rispetto alla pienezza del presente. È chiaro qui come Derrida, a partire dal contesto strutturalista, operi una torsione in direzione della propria filosofia, ovvero dalle questioni non risolte dello strutturalismo egli pone al centro la traccia:

⁹⁴ J. Derrida, *Hors livre*, in MRG 65-66 / 90-91.

⁹⁵ Idem, P 28-29 / 56.

Naturalmente, non si tratta di ricorrere allo stesso concetto di scrittura e di rovesciare semplicemente la dissimmetria che è stata posta in questione. Si tratta di produrre un nuovo concetto di scrittura – che possiamo chiamare *gramma* o *différance*. Il gioco delle differenze presuppone infatti delle sintesi e dei rinvii, i quali vietano che in alcun momento e in alcun senso un elemento semplice sia *presente* in se stesso e rinvii soltanto a se stesso⁹⁶.

In questo senso Derrida mette in luce che ogni traccia porta con sé il differimento a un'altra traccia, sottolineando che «tanto nell'ordine del discorso parlato quanto in quello del discorso scritto, nessun elemento può funzionare come segno senza rinviare a un altro elemento che, esso, non è semplicemente presente»⁹⁷. A partire da tale rimando al testo come alterità, qui Derrida sembra mostrare che sia la scrittura sia la lettura hanno il loro riferimento nell'altro da sé. Da questo punto di vista così esplicita il concetto di testo:

Questa concatenazione fa sì che ogni «elemento» – fonema o grafema – si costituisca a partire dalla traccia presente in esso dagli altri elementi della catena o del sistema. Ora, tale concatenazione, tale tessuto, è il *testo*, che non si produce se non nella trasformazione di un altro testo⁹⁸.

Sul tale definizione del testo Derrida ritorna anche in *Tympan*, mostrando come l'operazione della decostruzione vada oltre il concetto di origine del testo e dell'autore, lungi dall'obiettivo di metterne in luce il senso originario. Gli scritti che operano la decostruzione «interrogano la filosofia al di là del suo *voler dire*, non la trattano solo come un discorso, ma come un testo determinato, iscritto in un testo generale, racchiuso nella rappresentazione del suo proprio margine»⁹⁹. Derrida afferma poi:

Il che obbliga non solo a tener conto di tutta la logica del margine, ma a tenerne un tutt'altro conto: senza dubbio, a ricordare che al di là del testo filosofico, non c'è un margine bianco, vertigine, vuoto, ma un altro testo, un tessuto di differenze di forze senza alcun centro di riferimento presente [...]; ma anche che il testo *scritto* della filosofia (questa volta nei suoi libri) trabocca gli argini del suo senso e lo fa esplodere¹⁰⁰.

Questo rimando viene esplicitato da Derrida ricorrendo al concetto di gioco, anche in questo caso condiviso da Gadamer, benché proveniente da un retroterra differente; ciò emerge in particolare nel saggio *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*

⁹⁶ Idem, P 37 / 62.

⁹⁷ Idem, P 37-38 / 62.

⁹⁸ Idem, P 38 / 62.

⁹⁹ *Ivi*, MAR XIX / 19. Corsivo nostro.

¹⁰⁰ *Ivi*, MAR XIX / 19-20.

(1966). In questa sede Derrida si confronta in particolare con il pensiero di Lévi-Strauss. Pur partendo dalla consapevolezza che non è possibile chiudere la metafisica utilizzando dei termini differenti, egli mostra come anche l'etnologia elaborata da Lévi-Strauss impieghi come degli strumenti i vecchi concetti della tradizione con l'obiettivo di usarli contro di essa¹⁰¹. Derrida pone in proposito il tema del gioco, il quale indica proprio quel movimento di richiami che caratterizza il testo:

Ma si può determinare diversamente la non-totalizzazione: non più sotto il concetto di finitezza imputabile all'empiricità, ma sotto il concetto di *gioco*. Se la totalizzazione non ha più senso, non è, in questo caso, perché uno sguardo o un discorso finiti non sono in grado di coprire l'infinità di un campo, ma perché la natura del campo – vale a dire il linguaggio e un linguaggio finito – esclude la totalizzazione: questo campo è in realtà un campo di gioco, cioè di sostituzioni infinite nella chiusura di un insieme finito¹⁰².

Secondo Derrida occorre tuttavia operare una distinzione interna al concetto di gioco: a un gioco rassicurante, che si limita a sostituire i pezzi esistenti con altri, si oppone un gioco come assenza di una verità ultima e infinità dei rimandi, il gioco del mondo messo in luce da Nietzsche¹⁰³. In questo contesto egli mostra due vie nel concetto stesso di interpretazione:

Vi sono dunque due interpretazioni dell'interpretazione, della struttura, del segno e del gioco. L'una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità o un'origine che sfugge al gioco e all'ordine del segno, e vive come un esilio la necessità dell'interpretazione. L'altra, che non è più rivolta verso l'origine, afferma il gioco e tenta di passare al di là dell'uomo e dell'umanesimo, poiché il nome dell'uomo è il nome di quell'essere che, attraverso la storia della metafisica e della onto-teologia, cioè attraverso l'intera sua storia, ha sognato la presenza piena, il fondamento rassicurante, l'origine e la fine del gioco¹⁰⁴.

Benché Derrida sottolinei che questi due momenti caratterizzano le scienze umane oggi, egli afferma l'impossibilità di sceglierne uno rispetto all'altro, ma anche il bisogno di tentare di mostrare una differenza più originaria, ovvero la *différance*. Egli sembra inoltre indicare nel primo momento l'ermeneutica gadameriana, proponendo però una visione troppo semplicistica dell'ermeneutica stessa.

Nel caso di Derrida vi è dunque un primato della traduzione intesa come il rimando di un testo all'altro e pratica della decostruzione *par excellence*, a scapito dell'interpretazione

¹⁰¹ Cfr. Idem, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in ED 415 sgg. / 365 sgg.

¹⁰² *Ivi*, ED 423 / 372.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, ED 427 / 375.

¹⁰⁴ *Ivi*, ED 427 / 376.

relegata, seguendo Nietzsche, a un momento appropriativo (così la comprensione). La traduzione costituisce l'emblema dell'impossibilità di una lingua pura, rispetto alla quale essa costituirebbe invece un aspetto secondario. La differenza si introduce così nella lingua. Non a caso nel testo *Memoires pour Paul de Man* (1988), Derrida fornisce una definizione della decostruzione in relazione alle lingue:

Io credo che nella decostruzione non vi sia che transfert: pensiero del transfert, in tutti i significati che questa parola assume in più di una lingua, e in primo luogo nel senso del transfert tra le lingue. Se mai dovessi arrischiare, e Dio me ne salvi, una sola definizione di decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d'ordine, rinunciando alla frase, direi: più di una lingua [*plus d'une langue*]¹⁰⁵.

Tale definizione viene poi ripresa in *Le monolinguisme de l'autre* (1995), dove Derrida muove da una riflessione autobiografica nell'ambito di una conferenza dedicata al rapporto sugli stati francofoni fuori della Francia. A partire dalla propria esperienza di ebreo algerino francofono egli mostra lo scarto e l'estraneità che caratterizza una lingua in senso più generale¹⁰⁶. In particolare egli mette in luce l'esperienza di estraneità rispetto alla lingua francese, mostrando come la lingua-madre porti sempre con sé quella intrinseca estraneità. Partendo dalle due proposizioni contraddittorie:

Non si parla mai che una sola lingua....

(sì, ma)

Non si parla mai una sola lingua...¹⁰⁷.

Derrida mostra – giocando sulla duplice etimologia in francese di *demeurer* come abitare, ma anche come rimandare, dilazionare – che ci si trova sempre estranei anche nella propria lingua, esplicitando così il titolo del saggio, ovvero il *monolinguisimo* che si parla è sempre quello dell'*altro*.

La critica derridiana alla lingua materna non deve però essere intesa come un motivo di distacco dai concetti gadameriani di situazione ermeneutica e di lingua comune; al contrario emerge qui il punto di contatto tra ermeneutica e decostruzione, dal momento che la lingua comune è sempre la lingua dell'altro. Afferma infatti Derrida:

¹⁰⁵ J. Derrida, MEM 38 / 31.

¹⁰⁶ Il tema della lingua e della traduzione evolve successivamente fino ad intrecciarsi con il tema della democrazia. Si pensi a *Adieu à Immanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997. In particolare Balibar riprende il portato politico della riflessione linguistica di Derrida in E. Balibar, *Politique et traduction: réflexions à partir de Lyotard, Derrida, Said*, in «Revue Asylon(s)», 7 (2009-2010).

¹⁰⁷ J. Derrida, MON 25 / 14.

Chiunque, allora, deve poter dichiarare sotto giuramento: non ho che una lingua e non è la mia, la mia lingua «propria» è una lingua per me inammissibile. La mia lingua, la sola che io intenda parlare e mi intenda nel parlare, è la lingua dell'altro¹⁰⁸.

Derrida sottolinea a più riprese come tale estraneità sia costitutiva della lingua, cosa che egli ha sperimentato, come già detto, nella irripetibilità della propria esperienza di ebreo algerino francofono¹⁰⁹: non solo «la lingua materna non è mai puramente naturale, né propria né abitabile»¹¹⁰, ma non esiste nemmeno una lingua di arrivo come una terra promessa. In questo contesto Derrida inserisce il tema della traduzione, che viene a coincidere con la decostruzione stessa. La traduzione mostra così l'impossibilità di accedere totalmente a una lingua, alla lingua dell'altro, così come alla propria:

Niente è intraducibile in un certo senso, ma *in un altro senso* tutto è intraducibile. In un altro senso della parola «traduzione», certo, e da un senso all'altro mi è facile rimanere sempre fermo tra queste due iperboli che sono in fondo la stessa e si traducono ancora l'un l'altra¹¹¹.

Derrida mette con ciò in discussione il concetto di una lingua originaria, richiamando la definizione già fornita di decostruzione come «più di una lingua» e mostrando come tale *rupture* della lingua fosse già stata anticipata da Heidegger:

¹⁰⁸ *Idem*, MON 47 / 31.

¹⁰⁹ Derrida, ritornando su questa duplicità antinomica che caratterizza la lingua, afferma: «Ma il monolinguisma dell'altro, per questa stessa ragione, vuole dire un'altra cosa, che si scoprirà a poco a poco: che in ogni modo non si parla che una lingua – e non la si *ha*. Non si parla mai che una lingua – e questa è dissimmetricamente, poiché spetta a esso [*lui revenant*], sempre, all'altro, dall'altro, conservata dall'altro. Venuta dall'altro, restata all'altro, all'altro ritornata [*revenue*] [*Idem*, MON 70 / 48]».

¹¹⁰ *Idem*, MON 112 / 79.

¹¹¹ *Idem*, MON 103 / 74.

Heidegger ha dichiarato esplicitamente l'assenza di ogni metalinguaggio, come è stato ricordato altrove. Questo non vuol dire che la lingua sia monologica e tautologica, ma che tocca [*il revient*] sempre a una lingua richiamare l'apertura eterologica che le permette di parlare di un'altra cosa e di rivolgersi all'altro¹¹².

3.3 Dopo Babele: la lingua dell'altro

Come emerso finora, il tema del comprendere costituisce senza dubbio il motivo portante dell'ermeneutica gadameriana; tuttavia, la lettura che abbiamo adottato mira a mostrare come esso caratterizzi di fatto anche il procedere della decostruzione, nonostante questa abbia mostrato più volte la propria ostilità. A nostro parere ciò dipende da una parziale miopia della decostruzione che, erede della tradizione nietzscheana e dello strutturalismo, ha considerato il *comprendere* come un tentativo totalizzante di assimilazione dell'altro; al contrario, sia l'ermeneutica sia la decostruzione hanno a che fare con l'altro nella propria irriducibilità. Non è un caso che Derrida abbia preso di mira il concetto gadameriano di «buona volontà di comprendersi» – il quale per la verità ricorre solamente due volte nel testo gadameriano¹¹³ e non è certamente il tratto più distintivo dell'ermeneutica – come «assoluta convinzione di un desiderio di consenso» la quale verrebbe a essere assimilata alla volontà kantiana, cadendo così sotto i colpi dell'accusa heideggeriana di metafisica¹¹⁴. La semplice risposta di Gadamer, che abbiamo già richiamato, si rifà all'*eumeneis elenchoi* di Platone e mostra la pretenziosità dell'appunto derridiano:

¹¹² Derrida aggiunge inoltre l'importante riferimento a Celan (al quale dedicheremo il prossimo capitolo della trattazione): «Lo si può anche tradurre nell'idioma di Celan, di questo poeta-traduttore che, scrivendo nella lingua dell'altro e dell'olocausto, iscrivendo Babele nel corpo stesso di ogni poema, rivendicò tuttavia espressamente, firmò e sigillò il monolinguisimo poetico della sua opera [Idem, MON 129-130 / 92]».

¹¹³ Cfr. H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 343 / VM2 304.

¹¹⁴ Cfr. Idem, *Bonnes volontés de puissance (Une réponse a Hans Georg Gadamer)*, in TI 59 / BVP 56.

Non posso pensare che Derrida non sia d'accordo con me su questa constatazione. Chi apre bocca vuole essere compreso: altrimenti non parlerebbe né scriverebbe. E poi ho dalla mia questa indiscutibile evidenza: Derrida mi pone delle domande e non può non presupporre che io abbia l'intenzione di comprenderle. Questo in realtà non ha nulla a che fare con la volontà «buona» di Kant, ma piuttosto con la differenza fra dialettica e sofistica¹¹⁵.

Come abbiamo mostrato, più che il *consenso*, Gadamer mette in luce la dimensione dell'*assenso* che costituisce la lingua che condividiamo, senza negare che vi sia la possibilità di fraintendimenti o fallimenti nella comprensione. A differenza delle conclusioni alle quali giungeva Schleiermacher, tuttavia, non è, qui, per Gadamer, il fraintendimento a costituire la cifra del comprendere, quanto il comprendersi l'uno l'altro. Egli lo ricorda nell'intervento del 1981, sottolineando come Derrida, seguendo Nietzsche, ritenga illusorio ogni concetto di verità:

Proprio per questo motivo Derrida trova particolarmente problematico quanto ho detto a proposito della connessione vitale e della fondamentale posizione del dialogo vivente. In queste forme dello scambio di parola e parola, di domanda e risposta, può effettivamente stabilirsi l'accordo (*homologia*)¹¹⁶.

Così egli mostra un punto di contatto con la stessa concezione derridiana:

Non è solo il sistema della lingua, in quanto sistema di segni, ad essere costituito di combinazioni di parole (*syntheke*), convenzioni, accordi; ciò vale ancora di più per ciò che in tal modo è comunicato e partecipato reciprocamente, e che si realizza in ciò che lo stesso Derrida chiama *collocution* in *La voix et le phénomène*¹¹⁷.

Un aspetto fondamentale dell'ermeneutica, che occorre esaminare per sgombrare alcuni fraintendimenti che ne impedirebbero anche il confronto con la decostruzione, riguarda il tema fondamentale della *rupture*, dell'urto, che Gadamer pone al centro del dialogo e della comprensione. Questo elemento, spesso trascurato nella lettura del testo gadameriano, senza dubbio risente dalla concezione heideggeriana, come lo stesso Gadamer ricorda:

¹¹⁵ Idem, *Und dennoch Macht des guten Willens*, in TI 59 / TPV 61.

¹¹⁶ *Ivi*, TI 60 / TPV 62.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Ogni parola che si manifesta come scritto sarebbe già una frattura, e ciò vale senza riserve per il testo letterario, per ogni opera d'arte linguistica, che mette in crisi gli orizzonti della nostra esperienza e delle sue aspettative. Per dirla con Heidegger: l'opera d'arte ci si fa incontro come qualcosa che ci urta, che ci colpisce – e non ha affatto il significato di una tranquillizzante conferma del consenso¹¹⁸.

Tale tema era centrale nella concezione della verità elaborata da Heidegger a partire dal saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, che poneva al centro del concetto di opera d'arte il tema dell'urto [*Stoß*]¹¹⁹. Si noti come Gadamer, che nelle pagine dedicate all'arte¹²⁰ non fa stranamente alcun riferimento esplicito a questo tema, ne parli invece nella seconda parte dell'opera, in relazione al comprendere; il tema dell'urto, pur chiaramente derivato da Heidegger, è distinto dallo heideggeriano *Stoß* utilizzando invece il termine *Anstoß*:

Bisogna dire che in generale quello che ci costringe a riflettere, e richiamare la nostra attenzione su un uso diverso del linguaggio che ci è familiare, è l'esperienza di un «urto» che si verifica di fronte a un testo sia che il testo non esibisca alcun senso, sia che il suo senso contrasti irriducibilmente con le nuove aspettative¹²¹.

Gadamer sembra aver riconosciuto la possibilità di un'intesa con Derrida proprio su questo punto, dal momento che l'ermeneutica, lungi dal tentare di raggiungere un senso ultimo del testo o del dialogo, mostra la radicale apertura che costituisce ogni dialogo¹²²: «Ogni leggere che cerca di comprendere è solo un passo lungo una via che non ha termine. Chi la percorre sa che non può “concludere” mai il suo testo: egli accetta l'urto»¹²³.

Gadamer mette in luce l'aspetto centrale dell'ermeneutica ovvero il contatto con l'alterità dell'altro (o del testo) che sempre ci colpisce e a partire dalla quale occorre poi tentare un dialogo: «Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile

¹¹⁸ *Ivi*, TI 61 / TPV 63.

¹¹⁹ «Quanto più l'opera, fissata nella sua forma, sta solitaria in se stessa, quanto più puramente essa sembra fa dileguare ogni rapporto con gli uomini e tanto più recisamente viene all'aperto l'urto che tale opera è e ci colpisce l'urto del prodigioso, respingendo ciò che fino allora appariva normale [M. Heidegger, *Holzwege*, in HGA IV, 55 / 64]».

¹²⁰ Torneremo su questo tema nel prossimo capitolo.

¹²¹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 272 / VM 555.

¹²² Gadamer conclude l'intervento affermando: «Ci si abbandona per ritrovarsi. Non mi credo tanto lontano da Derrida, quando sottolineo che non è possibile sapere in anticipo dove porti un tale ritrovarsi [Idem, *Und dennoch: Macht des guten Willens*, in TI 61 / TPV 63]».

¹²³ *Ibidem*.

all'alterità del testo»¹²⁴. Con questo Gadamer vuole da un lato sgomberare il campo dalle accuse di relativismo, per le quali ogni soggetto fornirebbe la propria lettura del testo; egli insiste sul fatto che le proprie opinioni o i pregiudizi devono essere tali da consentire l'apertura verso le opinioni dell'altro¹²⁵: proprio per questo egli parla di una «*sachliche Fragestellung*» (da non confondere con l'obiettività delle scienze della natura). Dall'altro lato, tuttavia, lo ripetiamo, l'ermeneutica gadameriana è ben lontana dal tentativo di trovare un senso ultimo e indiscutibile del testo scritto (così come dell'altro), proprio sottolineando l'apertura infinita del dialogo.

Che anche la decostruzione muova a partire dalla frattura risulta più evidente: essa opera infatti mettendo in luce il punto di non tenuta della tradizione, a partire dal quale effettuare un capovolgimento di essa. Si noti come, da questo punto di vista, ermeneutica e decostruzione conservino uno stretto rapporto con la pratica, senza tuttavia che ciò comporti una metodologia: sia Gadamer sia Derrida hanno più volte preso la distanza da una lettura metodologista¹²⁶. L'aspetto pratico di entrambe le correnti ha a che fare con una presa di distacco dalla filosofia come mera teoresi (si pensi alla riabilitazione della filosofia pratica soprattutto a opera di Gadamer).

In questo senso esse risultano eredi della filosofia heideggeriana nella critica al volontarismo soggettivistico: non si tratta infatti di un'iniziativa del soggetto che inizia a comprendere o a

¹²⁴ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 273 / VM 557.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Gadamer ha esplicitamente affermato: «Non vi è un metodo ermeneutico. [...]. "Ermeneutica" non indica in procedimento, ma il modo di comportarsi dell'uomo che vuole comprendere un altro uomo o che, in qualità di ascoltatore o lettore, vuole comprendere una espressione linguistica» GW IX, 447 / CICT 113. Derrida analogamente, in *Lettre à un ami japonaise* afferma: «La decostruzione non è un metodo e non può essere trasformata in un metodo. Soprattutto se nel termine si accentua il valore procedurale o tecnico [J. Derrida, *Lettre à un ami japonaise*, in PSY2 378 /11]». Lo stesso Gadamer ha richiamato questa comunanza con Derrida, in *Hermeneutik auf der Spur*: «Il tema della decostruzione cade certamente dentro l'ambito dell'ermeneutica. Soltanto che non ci si può figurare che l'ermeneutica sia un determinato metodo che caratterizza magari un gruppo di scienze nei confronti delle scienze della natura. L'ermeneutica descrive piuttosto l'ambito complessivo dell'intesa umana. Nei miei lavori non si parla, a dire il vero, soltanto di scienza. Lo stesso potrebbe ben dirlo Derrida della decostruzione, visto che vuole oltrepassare proprio la restrizione dovuta al metodo: questo è ciò che ci lega [H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 148 / ERM 289]». Si pensi a E. Betti in Italia per quanto riguarda l'ermeneutica, ma soprattutto al successo in America nei dipartimenti di letteratura, dove entrambe le correnti filosofiche sono state recepite come metodi di lettura dei testi. In particolare per quanto riguarda la decostruzione, essa ha dato origine al decostruzionismo americano, in proposito si veda J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, New York 1982.

decostruire, ma ciò si inserisce in un movimento storico predefinito. Entrambi, Gadamer e Derrida, utilizzano il concetto di gioco per superare l'*impasse* del soggettivismo, benché siano differenti, nei due, sia le matrici sia gli esiti di tale concetto. Per Gadamer il gioco viene infatti concepito come elemento paradigmatico per mettere in luce la dinamica del dialogo, nella quale la soggettività del giocare viene messa da parte: «Qui viene fondamentalemente riconosciuto *il primato del gioco rispetto alla coscienza del giocatore*»¹²⁷. Il gioco, a partire dalle elaborazioni antropologiche e filosofiche, consente di mostrare il fatto che esso sia un'autorappresentazione, nella quale il soggetto deve trovare il proprio ruolo; in maniera circolare Gadamer conclude *Wahrheit und Methode* facendo riferimento al gioco come paradigma della linguisticità. Ovvero ci si trova già situati nel linguaggio come ciò che costituisce il nostro vivere; per questo motivo, come abbiamo già mostrato, l'ermeneutica non conosce il problema dell'inizio.

Nel caso di Derrida il riferimento al concetto di gioco ha radici nietzscheane ed è finalizzato a mettere in luce il gioco della differenza, ovvero la serie infinita di rimandi che non ambisce ad alcuna meta precisa. Derrida sottolinea infatti che la decostruzione non costituisce un'operazione del soggetto, ma le sue tracce si trovano all'origine della filosofia stessa (qui molto vicino alla lettura heideggeriana della *Seinsvergessenheit*, benché non sia assegnato alcun primato al pensiero pre-socratico):

La condizione di possibilità di qualsiasi decostruzione si trova «all'opera», se così possiamo dire, *all'interno* del sistema da decostruire, vi si trova *già* situata, già al lavoro, non al centro bensì in un centro ex-centrico, in un angolo la cui eccentricità assicura la concentrazione solida del sistema, partecipando alla costruzione di ciò che, al tempo stesso, essa minaccia anche di decostruire¹²⁸.

Si noti come qui Derrida nomini il tema ermeneutico dell'essere-situati, da cui fa derivare il lavoro della decostruzione; nonostante ciò, egli sottolinea il fatto che non si tratta di un *centro*, mettendo in luce il carattere di *rimando* della decostruzione. In questo senso il concetto di centro può essere comparato con quello di *Mitte*, che invece caratterizza l'ermeneutica in quanto luogo dove il linguaggio è situato. Nella messa in discussione di un primato volontaristico del soggetto, così Derrida afferma di poter concludere: «La decostruzione non è un'operazione che sopraggiunge a posteriori, dall'esterno, un bel giorno; essa è sempre all'opera nell'opera»¹²⁹.

¹²⁷ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 110 / VM 233.

¹²⁸ J. Derrida MEM 83 / 68.

¹²⁹ *Ibidem*. E, analogamente, in *Lettre à un amis Japonais*, afferma: «La decostruzione ha luogo, è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, neppure della modernità. *Ciò [Ça] si decostruisce*. Qui il *ça* non è una cosa impersonale che si opporrebbe a una qualche soggettività egologica. *È in decostruzione* (*Littré* diceva: “Decostruirsi (...) perdere la propria costruzione). E il “si” di “decostruirsi”, che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si fa carico di tutto l'enigma [J. Derrida, *Lettre à un amis Japonais*, in PSY2 379 / 11]».

Vogliamo ora tirare le somme di quanto emerso nei due paragrafi dedicati rispettivamente alla concezione di Gadamer e a quella di Derrida per quanto riguarda uno dei punti che invece si sono ritenuti come distintivi nel rapporto tra ermeneutica e decostruzione: vale a dire la contrapposizione tra oralità e scrittura. Abbiamo infatti già mostrato come la matrice socratico-platonica abbia influenzato Gadamer nell'attribuzione di un primato al dialogo vivente più che allo scritto. È tuttavia anche vero che Gadamer ha elaborato poi la propria concezione anche a partire dal confronto con la filosofia di Derrida. Innanzitutto è un fatto che l'ermeneutica si occupi in particolare dei testi, dunque di una tradizione giunta a noi tramite la scrittura; l'obiettivo di Gadamer, più che di criticare la scrittura in quanto tale, è piuttosto quello di far emergere la vivacità del dialogo dalla quale ogni testo è scaturito.

In proposito appare illuminante quanto Gadamer afferma in un intervento dal titolo *Unterwegs zur Schrift?* (conferenza pronunciata nel 1984 e poi pubblicata nel 1985) – che richiama evidentemente la raccolta heideggeriana *Unterwegs zur Sprache* –, dove egli sottolinea come oggi la scrittura abbia acquisito un ruolo fondamentale nella riflessione filosofica, già con Nietzsche e Heidegger, ma soprattutto con Derrida¹³⁰. Gadamer tenta qui di legare la scrittura alla centralità della tradizione orale del mito, mostrando come vi sia un aspetto di fissità che accomuna la lettura ad alta voce alla scrittura. Si trattava di formule che avevano l'obiettivo di fissarsi nella memoria e che hanno dato origine alla tradizione del mito, solo successivamente posta per iscritto¹³¹. Richiamandosi a un paradigmatico passo del *Filebo* (39b), – «è la *mneme* che “scrive” i *logoi* nella nostra anima» – Gadamer pone in luce come la *mneme*, la memoria, sia sempre stata considerata una musa peculiare. Proprio questo è «l'appello ermeneutico»¹³² che Socrate ci rivolge ancora oggi. Gadamer interpreta la nota condanna socratica della scrittura, pericolo per la memoria piuttosto che rimedio, come la scoperta socratico-platonica della finitezza umana: «Qui viene in primo piano la temporalità e la transitorietà che caratterizzano l'essenza finita dell'uomo»¹³³. La condizione umana, in cui tutto è mutevole, trova in questo anelito della *mneme* un tentativo di ricerca della verità:

¹³⁰ «Per ragioni che qui non possono essere discusse si è creato addirittura un primato metodologico del discorso scritto rispetto al vivo discorso, in quanto l'incisione di tracce, quali sono i segni della scrittura superiori alle caduche parole, rappresentano un aspetto del mondo, con un proprio forte rango di realtà. I testi si riferiscono a testi: sulle orme di Nietzsche e di Heidegger questo punto di vista è stato sviluppato soprattutto da Derrida [H.G. Gadamer, *Unterwegs zur Schrift?*, GW VII, 258 / ICS 562]».

¹³¹ *Ivi*, GW VII, 261 / ICS 565 sgg.

¹³² *Ivi*, GW VII, 263 / ICS 568.

¹³³ *Ivi*, GW VII, 264 / ICS 569.

Con questo ci troviamo di fronte all'autentica sfera dell'«interiore», al fenomeno della *mneme*: il mantenere e il tener fermo che costituisce il possesso interiore dello spirito umano e lo preserva dall'oblio¹³⁴.

Così secondo Gadamer la nota condanna platonica della scrittura consiste in un ammonimento contro ogni tentativo di fissare in modo definitivo il testo, richiamando invece l'attenzione sulla centralità del dialogo vivente in quanto ciò che appunto vivifica la fissità dello scritto:

Qui impariamo che anche per la parola, per il *logos*, vale che esso è soltanto se continuamente si rinnova – anzi, ciò vale persino delle lettere morte di ciò che è scritto, essa si vivifica e perviene all'esistenza soltanto nell'«anima». Mnemosine è madre di tutte le muse¹³⁵.

Il portato fondamentale, ovvero la finitezza dell'esistenza umana, che deriva dalla filosofia heideggeriana, costituisce un aspetto che Gadamer e Derrida condividono appieno: a partire da questo momento emerge la centralità della memoria, il tentativo di fissare ciò che costantemente diviene¹³⁶. Gadamer pone in luce il fatto che la lettura ha un ruolo peculiare proprio in quanto richiama il momento originario dello scambio vivo tra due interlocutori, scambio che sempre si mantiene aperto. Da questo punto di vista Gadamer appare più incline di Derrida a ripensare la propria concezione, mettendo in luce che non solamente la scrittura, ma anche la voce stessa, la lettura, è caratterizzata dalla differenza¹³⁷.

Al contempo, dal punto di vista derridiano, la vocazione della scrittura gli proviene certamente dal retroterra strutturalista, particolarmente pervasivo in quegli anni (estraneo invece alla vocazione socratico-platonica della filosofia di Gadamer); è interessante tuttavia mostrare come anche la decostruzione sia in realtà una pratica legata alla lettura del testo: si pensi a quanto Derrida ha più volte sottolineato circa la *doppia scena* della decostruzione. Il fatto di scrivere a margine della tradizione indica in realtà il bisogno di leggere i testi della tradizione per poi procedere a una riscrittura di essi a margine. Da questo punto di vista anche il rapporto di Derrida con la lettura può essere considerato più sfumato e meno critico di quanto possa apparire¹³⁸. Tuttavia resta fermo il fatto che Derrida abbia accusato la voce di coincidere con la

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ivi*, GW VII, 269 / ICS 574.

¹³⁶ Derrida si era richiamato a Hegel per il tema della memoria come produttrice di segni, si veda in proposito J. Derrida, *Le puits et la pyramide*, cit.

¹³⁷ Si veda in proposito D. G. Marshall, *Dialogue and Écriture*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 206-214.

¹³⁸ Ciò viene ben sottolineato da A. Potestio, *La decostruzione come operazione testuale*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro e A.

[segue alla pagina successiva]

presenza, senza aver compreso invece che anche in essa è possibile far emergere l'alterità. È degno di nota in proposito il fatto che Derrida utilizzi come emblema della metafisica il dialogo dell'anima con se stessa per indicare il monologo della tradizione; la medesima immagine viene invece impiegata da Gadamer per mostrare come anche nella lettura silenziosa sia all'opera un dialogo, mettendo in discussione la fissità del discorso. Gadamer ha infatti compreso come l'alterità si costituisca anche nel dialogo dell'anima con se stessa, a differenza di Derrida che vi coglie invece solo un rispecchiamento della coscienza¹³⁹.

Un ultimo aspetto che vogliamo qui analizzare riguarda il fatto che sia Gadamer sia Derrida, nel confrontarsi con il comprendere, fanno riferimento all'alterità dell'altro richiamandosi in particolare all'episodio biblico di Babele come paradigma etico, emblema del rapporto con l'altro nella sua differenza. Gadamer in particolare ne parla in un saggio dal titolo *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt* (1990), nel quale egli muove dalla lettura del racconto biblico di *Genesi* (11, 4-9) per mostrare come in esso si presenti una domanda etica e politica ancora oggi attuale: «La Torre di Babele non fa che ripetere, in forma rovesciata, il problema dell'unità e della molteplicità: qui l'unità è il pericolo e la molteplicità ne è il superamento»¹⁴⁰.

Alla domanda su «che aspetto ha nel nostro mondo la Torre di Babele?»¹⁴¹, Gadamer risponde infatti individuandola nel paradigma del *logos* che ha condotto fino alla scienza moderna, la quale fa utilizzo di un unico linguaggio (quello dei simboli), aspirando a una sorta di leibniziana *ars combinatoria*. Tuttavia, di contro alla neutralizzazione del linguaggio da parte della scienza, si distinguono nel XX secolo le opere di Wittgenstein e di Heidegger, che hanno in comune il tentativo di portare al centro il linguaggio comunemente parlato. L'ermeneutica gadameriana si allaccia proprio a questo tema:

L'ermeneutica dice che il linguaggio fa parte del dialogo, ossia il linguaggio è quel che è quando, sostenendo i tentativi di comprensione, conduce allo scambio, al dire e al contraddire. Non è proposizione e giudizio; il linguaggio è, solo quando è risposta e domanda¹⁴².

Questo testo fa emergere come, al contrario della critica di Derrida alla tradizione come monologo, Gadamer aspiri pienamente al dialogo che comporta l'apertura verso l'altro. Egli afferma infatti che il titolo del suo saggio deve essere inteso come una comprensione di sé nel mondo, la quale necessariamente comporta la presenza dell'altro:

Potestio, LED, Milano 2008, pp. 129-145 e P. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*, LED, Milano 1994.

¹³⁹ Cfr. J. Derrida, VP 89 / 118.

¹⁴⁰ H.G. Gadamer, *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt*, GW VIII, 340 / L 74.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ivi*, GW VIII, 343 / L 79.

Che cosa vuol dire allora, per tornare alla nostra questione iniziale, comprendersi nel mondo? Vuol dire comprendersi l'uno con l'altro. E comprendersi l'uno con l'altro [*Miteinander-sich-Verstehen*] vuol dire comprendere l'altro. Ciò ha un senso etico e non logico¹⁴³.

In effetti Gadamer insiste qui sulla portata etica della riflessione ermeneutica, sottolineando che ciò che accade tra io e tu è lo stesso che accade tra sfere culturali e religioni differenti; ci troviamo di fronte allo stesso problema: «Dobbiamo imparare che nell'ascolto dell'altro si apre il vero cammino su cui si edifica la solidarietà»¹⁴⁴.

Gadamer torna qui sul tema della traduzione rispetto alla quale resta tuttavia fedele alla concezione che abbiamo già messo in luce; ovvero per lui la traduzione indica già qualcosa di mediato, benché ne sottolinei il legame con il dialogo vivente: «La traduzione è tuttavia un resto del dialogo vivente, per quanto mediato, interrotto, spezzato»¹⁴⁵. Da questo punto di vista egli afferma invece un primato dell'interpretazione rispetto al rischio della traduzione: «Fare da interprete [*Dolmetschen*] è già qualcosa di più simile a un dialogo»¹⁴⁶. Il limite che Gadamer ha sempre riscontrato nella traduzione risulta coerente con il primato assegnato alla vivacità del dialogo, rispetto alla quale la traduzione rischierebbe di fossilizzare il discorso dell'altro. Risulta tuttavia fondamentale richiamare la vocazione dell'ermeneutica che Gadamer esprime in questo saggio che ha a che fare con ciò che egli chiama qui «lo spazio dell'estraneo»¹⁴⁷.

Derrida invece si concentra sul medesimo passo biblico in *Des Tours de Babel*, testo in cui propone, a partire dall'episodio del *Genesi*, una riflessione sul ruolo della traduzione mediante il confronto con il testo di Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers* (1923)¹⁴⁸. Applicando la decostruzione al testo biblico egli mostra come da questo dipenda l'impossibilità di un'unica lingua ma anche di una totalità (l'intento di costruire una torre ed evitare la dispersione della stirpe): «Tale storia racconta, tra le altre cose, l'origine della confusione tra le lingue, la molteplicità irriducibile degli idiomi, il compito necessario e impossibile della traduzione, la sua necessità *come* impossibilità»¹⁴⁹. Derrida mette in luce come, facendo leva sul desiderio di mantenere la memoria che è proprio della costruzione di Babele, l'originale veda nella traduzione la possibilità della propria sopravvivenza; esso stesso risulta dunque già manchevole di qualcosa. Lo stesso testo del *Genesi* viene spesso letto in traduzione, così come la parola «Babele» ha a che fare con una traduzione, divenuta poi un nome proprio:

¹⁴³ *Ivi*, GW VIII, 346 / L 80-81.

¹⁴⁴ *Ivi*, GW VIII, 347 / L 81.

¹⁴⁵ *Ivi*, GW VIII, 348 / L 82.

¹⁴⁶ *Ivi*, GW VIII, 347 / L 82.

¹⁴⁷ *Ivi*, GW VIII, 348 / L 83.

¹⁴⁸ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), cit., pp. 39-52.

¹⁴⁹ J. Derrida, *Des tours de Babel*, in PSY2 198 / 231.

Quest'esempio unico, insieme archetipico e allegorico, potrebbe fare da introduzione a tutti i cosiddetti problemi teorici della traduzione. Tuttavia nessuna teorizzazione, dal momento che si produce in una lingua, potrà mai dominare la *performance* babelica¹⁵⁰.

Prescindendo qui dalla correttezza della lettura che Derrida fornisce di questo testo di Benjamin (che egli legge nella traduzione di de Gandillac), ciò che appare importante ai nostri scopi è l'analisi che Derrida dedica al concetto di traduzione. Secondo Derrida il rapporto tra originale e traduzione rimanda al rapporto tra le lingue, che egli precisa, deve essere distinto dal concetto di linguaggio (il quale secondo lui porterebbe una ricerca di unità impossibile nella molteplicità delle lingue)¹⁵¹: «La traduzione non aspira a dire questo o quello, a trasferire questo o quel contenuto, a comunicare una certa quantità di senso, ma a *ri-marcare* l'affinità tra le lingue. Ad esibire la propria possibilità»¹⁵². Aggiunge poi: «La traduzione rende presente, esclusivamente a mo' di anticipazione, di annuncio, quasi profetico, un'affinità che non è mai presente in questa presentazione»¹⁵³.

Concorde con Benjamin nella messa in discussione del rapporto tra originale (il testo) e copia (la traduzione), Derrida si distanzia però dal tentativo di ricercare un linguaggio puro, nel quale la lettera e il senso non si dissocino più¹⁵⁴. Ciò ricade nel tentativo totalizzante della metafisica, che in Benjamin si manifesterebbe, sempre secondo Derrida, nel tema di un linguaggio puro (*die reine Sprache*) o una lingua pura, distinta però sia dall'intento leibniziano sia dalla lingua naturale:

Ciò verso cui la loro mira internazionale, di ciascuna e di tutte insieme, è rivolta nella traduzione, è la lingua stessa come evento babelico, lingua che non è la lingua universale in senso leibniziano, lingua che non è neppure la lingua naturale che ciascuna continua ad essere per parte sua, è l'esser-lingua della lingua, la lingua o il linguaggio in quanto tali, quell'unità senz'alcuna identità a sé che fa sì che vi siano delle lingue e che siano lingue¹⁵⁵.

Il dopo-Babele consiste proprio nel tentativo umano di ritornare a quella unità, a quella lingua pura che tuttavia per Derrida non è mai raggiungibile: la lingua è al contrario un rimando continuo. Derrida mostra qui come la decostruzione abbia anch'essa a che fare con il compito

¹⁵⁰ *Ivi*, SPY2 201 / 234.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, PSY2 210 / 245.

¹⁵² *Ivi*, PSY2 210 / 245-246.

¹⁵³ *Ivi*, PSY2 210 / 246.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, PSY2 218 / 254.

¹⁵⁵ *Ivi*, PSY2 222 / 260.

etico dell'altro, che trova il proprio emblema nella traduzione; «Diciamo che la traduzione è l'esperienza, ciò che si traduce o anche si prova: l'esperienza è traduzione»¹⁵⁶.

Ovvero proprio la miseria della traduzione, la sua «possibilità impossibile» rende la cifra dell'incontro con l'altro¹⁵⁷, così come per Gadamer il dialogo con l'altro non giunge mai a un compimento. Da questo punto di vista sia l'ermeneutica sia la decostruzione si situano lontano dal tentativo di cercare un *sensu ultimo*; al contrario l'impossibilità di ciò che è originario dipende dalla *finitezza* che caratterizza l'uomo, il quale tuttavia si radica nella spinta etica che caratterizza la relazione con l'*altro*.

¹⁵⁶ *Ivi*, PSY2 224 / 261.

¹⁵⁷ Cfr. in proposito G. Chiurazzi, *Miseria e splendore della decostruzione. La traduzione, lo scambio, la moneta falsa*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano 2008, pp. 95-111.

4 TRA DUE INFINTI, IL POEMA. IL RUOLO DELLA POESIA DI CELAN

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 [P. Celan, *Todtnauberg*]¹.

Sbatti via leggermente / i cunei di luce: / l'ondeggiante parola / la possiede / il buio [P. Celan, *Lichtzwang*]².

L'essenza dell'esperienza temporale dell'arte consiste nell'imparare ad indugiare. Ciò è forse la contropartita a noi adeguata, cioè finita, di ciò che si chiama eternità [H.G. Gadamer, *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*].

Nel capitolo precedente abbiamo trattato del rapporto con il testo in quanto alterità: questo tema ci conduce ora a porre l'attenzione su una forma privilegiata di testo rappresentata dalla poesia e dalla letteratura. Infatti, sia per Gadamer sia per Derrida l'arte, in particolare quella che ha a che fare con la parola, costituisce una forma di testo in cui emerge in modo emblematico il rapporto dell'uomo con il linguaggio che caratterizza la finitezza della sua esistenza – Gadamer parla, come abbia accennato e come ora approfondiremo, di *testo eminente*. Sullo stretto rapporto tra la comprensione del testo (legata soprattutto nella decostruzione alla traduzione) e la poesia, Derrida ha ricordato la comunanza di visioni con Gadamer in *Béliers*, importante discorso commemorativo per la morte di Gadamer – fatto raro nei testi di Derrida che ha invece sempre tentato di porre una forte linea di demarcazione dall'ermeneutica. In riferimento al testo gadameriano *Die Grenze der Sprache* (1984)³, Derrida afferma:

¹ «Die in das Buch / – wessen Namen nahms auf / vor dem meinen? -, / die in dies Buch / geschriebene Zeile von / einer Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommenden / Wort / im Herzen [P. Celan, *Todtnauberg*, in idem, *Lichtzwang*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967. Trad. it. Di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998, pp. 960-961]».

² «Klopf die / Lichtkeile weg: / das schwimmende Wort / hat der Dämmer [ivi, pp. 982-983]».

³ Cfr. H.G. Gadamer, *Die Grenze der Sprache*, in GW VIII, 359-360 / L. 70.

Gadamer insisteva a lungo su ciò che lega la questione della traduzione all'esperienza poetica. La poesia offre senza dubbio il solo luogo propizio all'esperienza della lingua, ovvero di un idioma che da un lato sfida per sempre la traduzione, dall'altro invita a una traduzione chiamata a fare l'impossibile, a rendere l'impossibile possibile nel corso di un evento inaudito⁴.

Il rapporto con la poesia si inserisce nella più ampia questione del rapporto delle due correnti filosofiche con l'arte, che ora cercheremo di tratteggiare, per poi concentrarci nello specifico sul ruolo che riveste per Gadamer e Derrida uno dei maggiori poeti di lingua tedesca della seconda metà del Novecento: Paul Celan. Questo riferimento comune ai due autori risulta particolarmente emblematico per la nostra analisi, che mira a mostrare una comunanza di fondo, molto spesso ignorata o negata, tra ermeneutica e decostruzione. Celan aveva inoltre costituito un momento di confronto fondamentale per lo stesso Heidegger, come richiameremo successivamente. In particolare, dalla questione dell'arte emerge chiaramente la comune eredità delle riflessioni di Heidegger, che dopo la *Kehre* aveva fatto dell'arte un luogo privilegiato del disvelamento della verità dell'essere; da questa comune eredità, Gadamer e Derrida muovono, come vedremo, sviluppando soluzioni distinte ma sotto molti aspetti convergenti.

Lo stesso Gadamer, che, come abbiamo già avuto modo di vedere, ha sempre tentato un colloquio con la filosofia di Derrida, ha sottolineato spesso anche il comune riferimento alla centralità della riflessione sull'arte, riflessione che muove dagli sviluppi heideggeriani. Gadamer richiama in particolare il concetto di essere inteso come «ciò che si dà»⁵: «In effetti per lo Heidegger più tardo dopo la svolta va sempre di nuovo rinvenuto il fatto che il pensiero dell'essere ci sia soltanto come un pensare “*An-denken*”, e che ci sia soltanto l’“alludere [*Anspielen*]” che matura nel gioco dell'arte»⁶. Muovendo da questo riferimento heideggeriano, Gadamer vede una comunanza di intenti con Derrida nella critica al pensiero oggettivante del paradigma scientifico:

⁴ J. Derrida, B 16 / 14.

⁵ H.G. Gadamer, *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule*, in GW X, 200 / ERM 393.

⁶ *Ibidem*.

In questo posso riconoscere oltremodo elementi della decostruzione e della *dissémination* di Derrida, che si sottrae fundamentalmente alla sistematica deduttiva del pensiero. Anche ai miei occhi si deve far valere l'evidenza che si mostra nell'avvicinamento del linguaggio speculativo del concetto al linguaggio dettante [*dichtende*] dell'arte⁷.

Sul rapporto tra filosofia e poesia al centro di ermeneutica e decostruzione vi è inoltre un'importante testimonianza di Derrida⁸: «Gadamer nomina pertanto “il pensiero o la poesia”, anziché la scienza o la filosofia. Ecco un filo che non dovremmo perdere oggi»⁹. Questo filo si basa sul fatto che l'opera d'arte porta con sé un momento prescrittivo, come un *Diktat* che resiste alla concettualizzazione filosofica e conduce al dialogo con l'altro. Così Gadamer si è espresso:

La forza comunicativa dell'opera consiste nel fatto che ciò che è comune si costituisce solamente in essa. Soggettivo e oggettivo sono una cosa sola. È ciò che rende il poema [*das Gedicht*] un *Diktat*. In un certo senso Derrida ha imboccato, muovendo da Heidegger, il mio stesso sentiero¹⁰.

A partire dall'esperienza dell'arte, muoveremo verso il riferimento comune di Gadamer e Derrida a Celan, il quale costituisce un momento fondamentale e tutt'altro che estrinseco: si potrebbe infatti obiettare che questo poeta è stato una fonte di confronto per un grande numero di filosofi novecenteschi, si pensi a Adorno, Lévinas, Blanchot, Szondi¹¹. Tuttavia, nel caso

⁷ *Ibidem*.

⁸ Derrida [in B 15-16 / 13] riporta le seguenti considerazioni di Gadamer: «Il dialogo tra autonomi proscrittori di impulsi heideggeriani, che il mio incontro parigino con Derrida di qualche anno fa voleva essere, ebbe a che fare con particolari aggravanti. Tra queste soprattutto la barriera linguistica. Quest'ultima s'innalza sempre quando *il pensiero o la poesia* aspirano ad abbandonare forme tradizionali e mirano a trarre nuove direttive dall'ascolto della propria lingua-madre decostruzione ed ermeneutica [H.G. Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, in GW X, 138 / ERM 269]».

⁹ J. Derrida, B 16 / 14.

¹⁰ H.G. Gadamer, *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*, in GW X, 136-137 / ERM 265-267.

¹¹ Tra i molti che si sono confrontati con Celan si vedano, per gli autori di lingua francese: P. Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Christian Bougois Editeur, Paris 1986 il quale sottolinea il legame di Celan con la filosofia di Heidegger; E. Levinas, *De l'être a l'autre*, in *Noms propres*, Éditions Fata Morgana, Montpellier 1976, pp. 49-56. Trad. it. di P. Ciglia, *Nomi Propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, dove invece Celan viene letto in relazione all'alterità del divino. Si veda inoltre M. Blanchot, *Le dernier à parler*, Fata morgana, Montpellier 1984. Trad. it. di C. Angelino *L'ultimo a parlare*, il Melangolo, Genova 1990. Per gli autori di lingua tedesca si consideri il noto riferimento di Adorno all'impossibilità di fare poesia dopo Auschwitz: T. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft* (1949), in *Prismen*. Trad. it di C. Mainoldi, *Critica della*

[segue alla pagina successiva]

peculiare delle letture di Gadamer e Derrida, questo riferimento da un lato mostra la comune eredità di Heidegger (e l'incontro "mancato" con il poeta); dall'altro lato, nel discorso commemorativo di Gadamer, è lo stesso Derrida a scegliere Celan come tramite per aprire, o meglio riprendere, il dialogo ininterrotto con Gadamer¹².

Il nostro intento sarà dunque quello di mostrare come nel rapporto con la poesia di Celan emerga il nucleo filosofico comune tra ermeneutica e decostruzione a partire dal legame intrinseco tra l'unicità dell'evento, la poesia, e la ripetizione di questo come apertura del dialogo all'altro. Ovvero, analizzando le due letture emergerà come queste condividano due concetti di arte sorprendentemente simili (somiglianza trascurata dagli studi in merito): l'emblema dell'arte, e della poesia in particolare, consiste nella sua ripetizione, nel rapporto tra irripetibilità del singolo evento e iterabilità dello stesso. L'essere *uno* nella *diversità* è l'enigma dell'arte su cui si concentrano le analisi dei due filosofi.

In particolare, dedicheremo un primo paragrafo a mettere in luce la lettura di Gadamer dell'arte e nello specifico della poesia di Celan come momento emblematico dell'esperienza umana del linguaggio: se però nel dialogo la parola viene inserita nel flusso del rapporto tra domanda e risposta, nella poesia la parola resta ferma, rappresentando così un momento fondamentale per riflettere sul rapporto della finitezza dell'uomo con l'altro. Nel secondo paragrafo, mostreremo la relazione più complessa e meno sistematica di Derrida con l'arte e la letteratura, per arrivare poi a mettere in luce come la sua lettura di Celan mostri il radicamento di ogni esperienza poetica nella singolarità della data, che si annulla rendendosi iterabile e aperta ai lettori. L'ultimo paragrafo tenta infine di mostrare la comune direttrice del rapporto di

cultura e società, in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972. Per una ricostruzione dei rapporti tra Adorno e Celan si veda, tra i molti contributi, P. Gnani, *Scrivere poesie dopo Auschwitz. Paul Celan e Theodor W. Adorno*, Giuntina, Firenze 2010. Si consideri inoltre O. Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in «Zeitwende», 53 (1982), pp. 65-92 e, il più recente, Idem, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, Fink, München 2000. Pöggeler, come vedremo, sottolinea il sostrato mistico-ebraico della poesia di Celan. Infine sull'incontro di Heidegger con Celan e le conseguenze derivatene torneremo nel corso del testo.

¹² Prescinderemo qui dalla correttezza delle rispettive letture di Celan e da una lettura filologica dei testi del poeta che ci porterebbe troppo lontano rispetto ai compiti di questa trattazione. Per una lettura filosofica generale di Celan segnaliamo: M. Baldi, *Paul Celan. Una monografia filosofica*, Carocci, Roma 2013. Per una completa biografia generale sull'autore si veda quella riportata in P. Celan, *Poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998. Si vedano infine i contributi nel numero dedicato a Celan della rivista «Europe. Revue littéraire mensuelle», 861-862 (gennaio-febbraio 2001), pp. 33-211.

Gadamer e Derrida: lungi dal costituire due correnti comunicabili¹³, ermeneutica e decostruzione, guidate entrambe dal paradigma della festa, vedono nell'opera d'arte un emblema del rapporto tra unicità dell'evento e sua iterazione, la quale non implica una chiusura, ma consente al contrario l'apertura verso l'altro.

4.1 La lirica di Celan come paradigma del moderno nell'ermeneutica

Sulla centralità dell'arte nella filosofia, Gadamer si è pronunciato a più riprese:

Non v'è neanche bisogno di giustificare il fatto che noi, in quanto filosofi, ci occupiamo principalmente della letteratura, e del miracolo del linguaggio che essa rappresenta. Platone ha parlato dell'antichissima ruggine che sussisteva tra la filosofia e la poesia. [...]. In realtà tale lite, come quella tra filosofia e poesia, presuppone sempre – come ogni lite – una certa comunanza. Qui si tratta della comunanza della parola e delle sue possibili verità»¹⁴.

Benché Gadamer non abbia mai coltivato l'ambizione di introdurre una nuova teoria estetica, l'arte costituisce un momento fondamentale per l'ermeneutica filosofica. In relazione all'analisi dell'esperienza artistica a cui è dedicata la prima parte di *Wahrheit und Methode*, egli ribadisce infatti: «Lo scopo di questa analisi non è estetico bensì ontologico. Per essa la critica dell'estetica tradizionale da cui muove è solo un mezzo per arrivare a definire un orizzonte capace di abbracciare arte e storia»¹⁵. Parecchi anni dopo, in *Wort und Bild – «So wahr, so seiend»* (1992), egli è tornato sul tema della centralità dell'arte presente in *Wahrheit und Methode*:

¹³ Tra coloro che invece hanno trattato del rapporto di Gadamer e Derrida con Celan evidenziandone due paradigmi radicalmente diversi si vedano: P. Z. Jankovic, *Le texte éminent et Schibboleth*, in «Le Cercle Herméneutique», 2 (gennaio 2004), pp. 93-115 e R.E. Palmer, *Gadamer e Derrida interpreti di Celan*, trad. it di A. Carrera, in «Intersezioni», 19, 3 (1999), pp. 389-400.

¹⁴ H.G. Gadamer, *Philosophie und Literatur*, in GW VIII, 255-256 / PL 70-71.

¹⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 141 / VM 295. Emblematicamente Gadamer avrebbe affermato che l'estetica deve risolversi nell'ermeneutica, per poi aggiungere che la stessa ermeneutica deve ampliarsi per accogliere l'estetica.

Può darsi che la mia principale opera ermeneutica, *Wahrheit und Methode*, abbia sorpreso più d'uno perché la prima parte, diversamente da quel che il sottotitolo *Hermeneutik* lascia supporre, non ha per oggetto le scienze dello spirito [*Geisteswissenschaften*] né le scienze a queste connesse, bensì l'arte stessa¹⁶.

Tale centralità dell'arte, precisa subito dopo Gadamer, non è qualcosa di estrinseco, ma risulta strettamente connessa al progetto ermeneutico:

Per tal via in realtà non ho fatto che seguire la mia esperienza, che si è andata sempre più confermando durante gli anni del mio insegnamento, e che consiste nel riconoscere che l'interesse per le cosiddette scienze dello spirito non riguarda solo la scienza, ma l'arte stessa in tutti i suoi ambiti, dalla letteratura alle arti plastiche, dall'architettura alla musica. Sono proprio le arti che, nel loro complesso, contribuiscono ad amministrare l'eredità metafisica di tutta la nostra tradizione occidentale. Le scienze dello spirito sono così strettamente correlate con la ricettività e la sensibilità artistiche da poter perciò rivendicare una propria autenticità filosofica¹⁷.

Il fenomeno artistico costituisce una chiave di accesso fondamentale per ripensare il ruolo delle scienze dello spirito e il loro rapporto con la verità. È importante comprendere che l'arte non rappresenta solo un esempio estrinseco a cui l'ermeneutica si applica. La centralità dell'estetica all'interno del percorso gadameriano emerge infatti in modo particolare dal momento che, proprio tramite il duplice movimento di critica della «coscienza estetica» e di rifondazione ontologica dell'esperienza dell'arte, si pongono le basi per l'elaborazione di quei concetti, tra cui quello di gioco, che costituiscono gli elementi più originali del pensiero di Gadamer. Non a caso, nelle pagine conclusive dell'opera, egli ritorna circolarmente sull'esperienza del bello in relazione ai concetti elaborati nella prima parte (si noti lo slittamento dalla centralità dell'*arte* nella prima parte, a quella del *bello* a conclusione). L'esperienza del bello gli consente di elucidare il tema del comprendere, definito, come abbiamo già avuto modo di richiamare, come risposta all'«appello [*Anspruch*]» del linguaggio:

¹⁶ Idem, *Wort und Bild – «So wahr, so seiend»*, in GW VIII, 373 / L 120.

¹⁷ *Ibidem*. Anche in *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule* (1991) Gadamer rivendica la decisione di iniziare *Wahrheit und Methode* a partire dall'arte: «Così anche nell'incontro con l'arte le cose sono tali che essa imbrigli qualcuno in un colloquio, e che in ciò accada pensiero. Fu questo il motivo per cui, in *Wahrheit und Methode*, presi avvio dall'esperienza dell'arte ancor prima di affrontare il problema della storicità. Infatti dinanzi a ogni opera d'arte ci troviamo dinanzi a un *Diktat* nei confronti del quale, con tutte le obiezioni, abbiamo già sempre torto. Questo è molto [Idem, *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule*, in GW V, 199 / VM2 391]».

Chi comprende [*versteh*] è già sempre in un accadere [*in ein Geschehen*] in cui un determinato senso si fa valere. È così pienamente giustificato che per il fenomeno ermeneutico si adoperi lo stesso concetto di gioco che si è usato per l'esperienza del bello. Quando comprendiamo un testo, il significato di esso ci si impone esattamente come ci avvince il bello¹⁸.

4.1.1 La lezione di Heidegger nell'ermeneutica: l'arte da *Erlebnis* a *Erfahrung*

Il modo in cui Gadamer pone la questione risente certamente delle considerazioni sull'arte sviluppate da Heidegger; in particolare, del tentativo di riportare l'arte nell'alveo della verità. Questo sforzo costituisce l'elemento portante del saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*¹⁹, ripubblicato separatamente (per l'editore Reclam) con un'introduzione di Gadamer nel 1960²⁰, lo stesso anno di pubblicazione di *Wahrheit und Methode*. Si noti inoltre che, anche dal punto di biografico, Gadamer si era riavvicinato a Heidegger proprio a partire dalle conferenze dedicate all'arte²¹. Tuttavia, è doveroso notare che non compaiono mai, nella sezione dedicata all'arte, espliciti riferimenti all'opera di Heidegger.

A partire dalla metà degli anni Trenta, infatti, Heidegger aveva dedicato numerosi saggi e corsi universitari al tema dell'arte, tramite il quale egli tentava di ripensare il rapporto con

¹⁸ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 494 / VM 997.

¹⁹ Frutto della rielaborazione di tre conferenze tenute nel 1935-1936, questo saggio svolge un ruolo fondamentale nella filosofia heideggeriana non solo in relazione al tema dell'arte, ma soprattutto per l'esplicitazione del concetto di verità come «disvelamento [*Unverborgenheit*]» e il ripensamento del rapporto tra essere e verità nell'ottica della *Kehre* del pensiero. Sul rapporto di Heidegger con l'estetica si veda L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, cit., pp. 198-223 e Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990. Trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991. Per una lettura analitica del testo heideggeriano si veda F.W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. Trad. it. di M. Amato e I. De Gennaro, *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger*, Marinotti, Milano 2001.

²⁰ Cfr. H.G. Gadamer, *Zur Einführung*, in M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam, Stuttgart 1970, pp. 102-125, poi in GW VIII. Torneremo a breve su questo testo più nello specifico.

²¹ Grondin riporta che queste conferenze aprirono la possibilità di un nuovo rapporto tra Heidegger e Gadamer, dopo il gelo del periodo della guerra. Tuttavia, lo stesso Gadamer avrebbe poi sminuito la portata delle lezioni heideggeriane affermando di avervi solo trovato una conferma a un percorso già elaborato precedentemente in modo autonomo: cfr. J. Grondin, *Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999. Trad. it. di G.B. Demarta, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004, pp. 289-290.

l'«essere» dopo il “fallimento” di *Sein und Zeit*. Secondo Heidegger, occorre superare la concezione tradizionale propria dell'estetica, dal momento che quest'ultima, figlia della «metafisica del soggetto», considera l'arte come una mera esperienza vissuta [*Erlebnis*] da parte del fruitore (soggetto) rispetto all'opera d'arte (oggetto)²². Anche sul tema dell'arte, nonostante le innegabili riprese heideggeriane, Gadamer giunge a esiti autonomi e differenti, come cercheremo di evidenziare ora tratteggiando la concezione gadameriana dell'arte²³.

Abbiamo già richiamato come la prima parte di *Wahrheit und Methode* sia articolata in un primo momento di critica al soggettivismo dell'estetica moderna²⁴ e un secondo momento in cui Gadamer propone una sorta di ontologia dell'arte²⁵. Egli si appropria della critica heideggeriana al soggettivismo estetico, piegandola però in direzione del progetto di rifondazione delle cosiddette «scienze dello spirito» su base veritativa²⁶. In tale contesto l'intento kantiano della *Kritik der Urteilskraft* (1790) di riservare un'autonomia all'esperienza estetica separandola da ogni esperienza veritativa rappresenterebbe il momento preparatorio per la moderna concezione dell'arte come *Erlebnis*²⁷: «Come l'opera d'arte in quanto tale costituisce un mondo a sé così ciò ch'è esteticamente sperimentato e vissuto, come *Erlebnis* si stacca da tutti i nessi con la

²² In particolare, nell'insieme di corsi e conferenze tenuti da Heidegger parallelamente nel 1935-36 e dedicati all'estetica si vedano i due corsi universitari *Der Wille zur Macht als Kunst* e *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In un saggio di pochi anni successivi, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), viene proposto analogamente il riferimento all'estetica in relazione all'«esperienza vissuta». All'interno di un'analisi sulle differenti manifestazioni dell'età moderna (tutte ricondotte a un soggettivismo di fondo) compare, nella parte iniziale, proprio l'estetica: «Un terzo fenomeno coesistente dell'Età moderna risiede nel processo per cui l'arte è immessa nell'orizzonte dell'estetica. Ciò significa: l'opera d'arte diviene l'oggetto dell'esperienza vissuta, e di conseguenza l'arte vale come espressione della vita dell'uomo [M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in HGA V 75 / 175]».

²³ In *Selbstdarstellung* Gadamer così si esprime: «Non ho bisogno di seguire qui Heidegger, che portò avanti Hölderlin contro Hegel, e che interpretò l'opera d'arte come un originario evento della verità, per riconoscere nell'opera d'arte un correttivo per l'ideale della determinatezza oggettiva, e per la *hybris* dei concetti. Questo era per me certo già dai primissimi tentativi di pensiero [*Wahrheit und Methode*, p. 491 GW II, 506]». Il riferimento, su cui Gadamer torna anche in *Kunst als Spiel, Symbol und Fest* in GW VIII, 94 / AB 3, è tra gli altri al saggio *Plato und die Dichter* del 1934, in GW V, 186-211 / SP1 185-216.

²⁴ Un testo preparatorio a tale concezione è quello del 1958 dal titolo *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins*, in GW VIII, 9-17 / 61-70.

²⁵ Si veda *infra* il capitolo 2.2.1 in cui abbiamo mostrato il riferimento a Hegel.

²⁶ Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 2 / VM 21.

²⁷ Cfr. *ivi*, GW I, 103 / VM 219.

realtà»²⁸. L'obiettivo di Gadamer consiste nel superamento di tale concezione soggettivistica dell'arte, dal momento che «l'esperienza dell'arte non può essere ridotta e rinchiusa entro il cerchio effimero della coscienza estetica»²⁹.

Nel capitolo intitolato *Subjektivierung der Ästhetik durch die kantische Kritik*³⁰, Gadamer analizza infatti il ruolo di Kant come momento aurorale della concezione soggettivista dell'arte (la quale si separa dalla verità), in direzione dei successivi sviluppi dell'idealismo tedesco³¹: ciò avviene a partire dalla trattazione kantiana del «senso comune», il quale avrebbe perso ogni legame con la grande tradizione politico-morale di questo termine³². Inoltre, nella distinzione kantiana tra la *freie Schönheit* e la *anhängende Schönheit* emergerebbe la concezione moderna dell'arte³³: Kant sembra preferire la prima, non legata ad alcun concetto, espressa nel bello di natura o nell'arte puramente ornamentale, rispetto alla seconda, legata alla rispondenza a un fine morale, o meglio ad un ideale, come avviene nel caso della figura umana.

²⁸ *Ivi*, GW I, 75 / VM. 163.

²⁹ *Ivi*, GW I, 103 / VM. 219.

³⁰ Cfr. *ivi*, GW I, 48 sgg. / VM 109 sgg.

³¹ Si noti che tale lettura critica di Kant viene poi attenuata in uno scritto successivo: *Anschauung und Anschaulichkeit* (1980), in GW VIII, 189-20 / SE 23-39. Sul rapporto di Gadamer con Kant si veda inoltre V. Verra, *H.-G. Gadamer e l'estetica kantiana*, in «Colloquium Philosophicum», V-VI (1998-2000), pp. 7-20.

³² Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 28 / VM 69. Il recupero della tradizione umanista costituisce un elemento di grande differenza rispetto a Heidegger, il quale nel celebre *Brief über den Humanismus* aveva affermato: «Lei chiede: Come ridare un senso alla parola umanismo? La sua domanda non presuppone soltanto che lei voglia conservare la parola umanismo, ma anche l'ammissione che questa ha perduto il suo significato. Lo ha perduto perché l'umanismo è metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell'essere ma se la preclude quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere [M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1947), Klostermann, Frankfurt am Main 1976. Trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2013¹⁰, p. 77]». Gadamer dedica invece l'apertura di *Wahrheit und Methode* proprio a recuperare la tradizione umanistica. Sull'importanza della tradizione umanista in Gadamer, anche come emancipazione da Heidegger, si veda J. Grondin, *Gadamer on Humanism*, in L. E. Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers Vol. XXIV*, Open Court Publishing, LaSalle IL 1997, pp. 157-171. Infine, in ambito, per così dire, heideggeriano, anche Grassi ha recuperato la tradizione umanistica, anche se in modo differente rispetto a Gadamer. Per un confronto tra i due rispetto all'umanesimo e alla figura di Vico in particolare, si veda L. Amoroso, *De Heidegger a Vico con Grassi y Gadamer*, «Cuadernos sobre Vico», 30/31 (2017), pp. 19-30.

³³ Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 50 / VM 113.

La lettura kantiana avrebbe così posto le basi (oltre che per un successivo primato del bello artistico su quello di natura) anche per il primato del genio nell'opera artistica³⁴, provocando così lo scollamento dell'arte da ogni nesso con la realtà³⁵. Tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, si impone infatti al centro della lettura dell'opera d'arte il concetto di *Erlebnis*. Questa critica, già mossa da Heidegger, viene approfondita da Gadamer che ne segue lo sviluppo storico a partire da Hegel (nelle riflessioni del quale viene infatti riscontrata la prima apparizione del termine), passando poi attraverso le elaborazioni di Dilthey, di Husserl e di Simmel³⁶. Gadamer dedica inoltre un intero paragrafo, dal titolo *Die Grenze der Erlebniskunst. Reabilitierung der Allegorie*, ad analizzare come fenomeno peculiare di questo cambiamento culturale la distinzione tra simbolo e allegoria³⁷. Il simbolo, considerato come momento di compenetrazione tra sensibile e sovransensibile, raggiunge un'importanza fondamentale nel momento in cui si afferma la *Erlebniskunst*; l'allegoria, di contro, assiste a una progressiva svalutazione, parallelamente al conseguente deprezzamento della retorica, la quale Gadamer mira invece a riportare al centro del dibattito filosofico³⁸.

³⁴ Gadamer sottolinea giustamente che in realtà in Kant il gusto e il genio hanno pari rilevanza: «L'arte bella deve poter essere guardata come natura. Attraverso il genio la natura dà la regola all'arte. In tutte queste affermazioni il criterio incontestato resta la natura [ivi, GW I, 60 / VM 133]». Tuttavia nei successori di Kant il genio si lega con la centralità della soggettività: «Dal punto di vista dell'arte il rapporto dei concetti kantiani di gusto e di genio subisce una modificazione radicale. Il concetto più comprensivo doveva divenire quello di genio, e per converso il fenomeno del gusto doveva perdere valore [ivi, GW I, 61 / VM 135]».

³⁵ «La radicale soggettivizzazione che era implicita nella nuova fondazione dell'estetica operata da Kant ha quindi fatto veramente epoca. In quanto screditava ogni conoscenza teoretica diversa da quella delle scienze, spingeva la riflessione metodologica delle scienze dello spirito ad appoggiarsi alla metodologia delle scienze della natura [ivi, GW I, 47 / VM 107]».

³⁶ Cfr. *ivi*, GW I, 66-76 / VM 145-163.

³⁷ Cfr. *ivi*, GW I, 76-87 / VM 165-187.

³⁸ Il recupero della retorica in Gadamer emerge oltre che da *Wahrheit und Methode* anche da altri saggi successivamente dedicati al tema, tra cui *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* ove egli afferma: «Questo è quel che rende così significativo il rapporto tra la retorica e l'ermeneutica, di cui stiamo studiando lo sviluppo. Anche l'arte dell'intrepretare e del comprendere non è una capacità specifica che uno possa apprendere, per divenire colui che l'ha imparata, una specie di interprete di professione. Essa appartiene all'essere dell'uomo in quanto tale. Per questo le cosiddette "scienze dello spirito [*Geisteswissenschaften*]" portavano e portano a ragione il nome di *humaniora* o di *humanities* [H.G. Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, in GW II, 291 / VM2 265]».

Si noti inoltre come per caratterizzare il modo di procedere della coscienza estetica, ovvero la «differenziazione estetica»³⁹, Gadamer faccia riferimento al termine *Unterscheidung*, da non confondere con il termine heideggeriano di *Differenz*⁴⁰: il primo ha infatti un senso più generale rispetto a quello usato da Heidegger, poiché «differenziazione» indica una messa in discussione del legame con il termine con il quale si relazione. La coscienza estetica si rapporta all'opera d'arte espungendone qualunque riferimento contenutistico al piano morale e religioso: «La coscienza estetica fa astrazione da tutte le condizioni entro le quali noi possiamo accedere all'opera ed essa ci si mostra. Una tale differenziazione è essa stessa specificamente estetica»⁴¹. A ciò si aggiunge il carattere della simultaneità [*Simultaneität*], determinato dal fatto che «tutto ciò che ha valore estetico si raccolga in essa»⁴². Tuttavia, ciò non implica che l'arte sia legata unicamente al presente; al contrario si riconosce nella simultaneità della coscienza estetica il legame con la coscienza storica. La storia viene però trattata dal punto di vista relativistico di una storia dell'arte come galleria di momenti addossati uno sull'altro, nei quali si perde ogni prospettiva temporale. Si arriva così a un quadro più uniforme della concezione gadameriana dell'arte e dell'estetica nel mondo contemporaneo, in particolare in relazione alla musealizzazione dell'arte, questione sulla quale egli si è espresso a più riprese:

La «differenziazione estetica» manifesta la sua produttività approntando delle sedi alla simultaneità: la «biblioteca universale» nel campo della letteratura, il museo, il teatro, la sala da concerto, ecc. Si badi bene alla differenza di tutto ciò da quanto lo precede: il museo, per esempio, non è semplicemente una raccolta messa a disposizione del pubblico [...]. Il museo è invece la raccolta di tali raccolte, e trova significativamente la sua perfezione proprio nel nascondere la propria origine da queste raccolte, sia attraverso il riordinamento storico del tutto, sia attraverso un ampliamento che ne allarghi quanto più possibile l'ambito⁴³.

Arriviamo ora al cuore della dottrina gadameriana dell'arte, esposta nel capitolo *Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung*. Il punto fondamentale che emerge riguarda il fatto che l'arte abbia la propria peculiarità nella *rappresentazione* [*Darstellung*]; così come il linguaggio nel *dialogo*. L'arte non è tuttavia qualcosa di slegato dalla vita e dal linguaggio stesso, ma ne costituisce (come vedremo emblematicamente per la lettura di Celan) un momento peculiare. Mediante i concetti di «trasmutazione in forma

³⁹ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 91 / VM 195.

⁴⁰ Termine che usato la prima volta in *Vom Wesen der Grund* e poi discusso in modo consapevole parecchi anni dopo nel *Nietzsche*.

⁴¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW I, 91 / VM 195.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, GW I, 92 / VM 197.

[*Verwandlung ins Gebilde*]» e di «mediazione totale [*totale Vermittlung*]»,⁴⁴ Gadamer tenta di ridefinire l'esperienza artistica come un'esperienza che provoca in colui che la compie una «crescita nell'essere»⁴⁵. Tale esperienza si realizza infatti nella dimensione temporale della «contemporaneità [*Gleichzeitigkeit*]» in contrapposizione alla «simultaneità» che caratterizza l'*Erlebnis*⁴⁶.

Passando attraverso il concetto esemplificativo di «gioco», Gadamer individua l'elemento centrale dell'opera d'arte nella «rappresentazione», che viene modellata anche sull'esperienza della «festa religiosa» – un tema che Gadamer approfondirà particolarmente nei successivi scritti⁴⁷. Egli identifica l'elemento fondante dell'arte nel gioco, poiché gli stessi che partecipano al gioco ne «sono-giocati»; il che appare secondo Gadamer già dall'uso semantico presente, nella lingua tedesca, del verbo «*spielen*» usato per esprimere l'azione del gioco, ciò che in italiano si esprimerebbe letteralmente come «giocare un gioco»⁴⁸. La caratteristica del gioco

⁴⁴ Cfr. *ivi*, GW I, 116 sgg. / VM 245 sgg.

⁴⁵ *Ivi*, GW I, 145 / VM 303.

⁴⁶ Per le due nozioni di temporalità cfr. *ivi*, GW I, 126 sgg. / VM 264 sgg. Si noti come Gadamer abbia attinto in proposito al tema kierkegaardiano e alla tradizione religiosa. In particolare egli fa riferimento all'appello della tradizione: «Il termine “appello [*Anspruch*]” non viene qui in discorso a caso. Non è casuale che, nella riflessione teologica sorta sotto lo stimolo di Kierkegaard, che conosciamo sotto il nome di “teologia dialettica” questo concetto sia servito a esplicitare ciò che Kierkegaard intendeva quando parlava di contemporaneità. Un appello è qualcosa di permanente [*ivi*, GW I, 131-132 / VM 275-277]». Abbiamo mostrato come da questo tema il comprendere stesso prenda le mosse. Cfr. *infra* 4.1. Sul ruolo di Kierkegaard si veda V. Delecroix, *Gadamer et l'herméneutique postromantique de Kierkegaard*, in *L'heritage di Hans-Georg Gadamer*, a cura di G. Deniau, J.C. Gens, Association Le Cercle Herménéutique – Collection Phéno, Paris 2004, pp.133-142. Sul rapporto con la teologia si considerino invece: P. Bühler, *Gadamer e la teologia*, in «Filosofia e teologia», 2 (2004): *Gadamer e l'ermeneutica*, a cura di M. Ruggenini, pp. 199-211 e J.J. Greisch, *La sorgente e l'abisso. Gadamer e il paradigma ermeneutico della filosofia della religione*, in «Filosofia e teologia», 2 (2004): *Gadamer e l'ermeneutica*, a cura di M. Ruggenini, pp. 240-259.

⁴⁷ Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 128 sgg. / VM 269 sgg. Tali temi verranno poi sviluppati in numerosi saggi successivi a essi specificamente dedicati; in particolare Gadamer in un importante saggio del 1975 fa riferimento a tre paradigmi (antropologici prima che estetici) che stanno alla base dell'arte, ovvero gioco, simbolo e festa. Cfr. Idem, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), in GW VIII, 94-142 / A 3-57.

⁴⁸ Si noti come il concetto di gioco in ambito estetico non sia certo un'invenzione di Gadamer, si pensi alla centralità ricoperta da tale nozione nelle riflessioni di Schiller e di Schlegel, oltre che agli sviluppi novecenteschi in Huizinga (citato da Gadamer stesso a tale proposito) e in Winnicott, sebbene per quest'ultimo ciò avvenga in tutt'altro contesto. Ciò che appare interessante è però

[segue alla pagina successiva]

appare così essere «l'autorappresentazione [*Die Selbstdarstellung*]» del gioco stesso⁴⁹, all'interno della quale il soggetto stesso si trova risolto. Tuttavia, quando il gioco rimanda oltre se stesso, si determina un'apertura verso il fuori: compare la figura dello spettatore⁵⁰. È in questo momento che Gadamer identifica il passaggio dal gioco in quanto tale allo spettacolo come base del fenomeno dell'arte:

Il gioco non ha il suo essere nella coscienza o nell'atteggiamento del giocatore, ma piuttosto è esso che gioca nel proprio ambito e a riempirlo del proprio spirito. Il giocatore avverte il gioco come una realtà che lo trascende. Ciò appare per l'appunto là dove il gioco stesso è esplicitamente «inteso» come una tale realtà: è questo il caso in cui il gioco appare come *rappresentazione per uno spettatore* [*als Darstellung für den Zuschauer*]⁵¹.

Il mutamento da gioco ad arte, che si esplica nel fatto che «lo spettatore si pone al posto del giocatore»⁵², arriva al proprio punto di esplicazione con la «trasmutazione in forma», che costituisce la questione centrale delle riflessioni di questa prima parte di *Wahrheit und Methode*: l'arte rappresenta un potenziamento dell'essere nel momento in cui si esprime in forma. Gadamer può così affermare che «la trasmutazione [in forma] è una trasmutazione nella verità»⁵³. Ciò si ricollega al tema della festa, la quale è infatti qualcosa che, per eccellenza, sussiste solo nel momento in cui viene celebrata ed è sempre diversa da sé (le differenti celebrazioni) pur restando identica. Analogamente, l'opera d'arte non possiede un'essenza inseparabile dalla propria rappresentazione, ma proprio nella ripetizione permane l'identità della «forma [*Gebilde*]» che la caratterizza⁵⁴.

come Gadamer abbia adattato il concetto di gioco al proprio intento ermeneutico di recupero della verità dell'arte.

⁴⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 113 / VM 239.

⁵⁰ Nel saggio *Kunst als Spiel, Symbol und Fest* ritorna sul tema, affermando: «L'introduzione del concetto di gioco voleva appunto mostrare che nel caso di un gioco ognuno è un giocatore. E deve valere anche per il gioco dall'arte che non vi sia qui in via di principio alcuna separazione tra la vera e propria forma assunta dall'opera d'arte e colui che esperisce questa forma [Idem, *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, in GW VIII, 119 / AB 30]».

⁵¹ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 242 / VM 243. Corsivi di Gadamer.

⁵² *Ivi*, GW I, 242 / VM 243.

⁵³ *Ivi*, GW I, 118 / VM 249.

⁵⁴ *Ivi*, GW I, 127 / VM 267. La festa consente inoltre a Gadamer di esprimere il carattere comunitario e temporale che caratterizza l'opera d'arte. Il momento della festa rompe il tempo vuoto della noia e della quotidianità, consentendo un'apertura al tempo pieno o proprio. Su questo tema, in cui è evidente l'influsso heideggeriano, si veda un altro saggio: Idem, *Über leere und erfüllte Zeit* (1967), in GW IV, 137 / 153.

Così risulta possibile rivalutare il momento artistico: infatti «esso è una parte del *processo ontologico della rappresentazione* e appartiene essenzialmente al gioco in quanto gioco»⁵⁵. Secondo questa prospettiva si rovescia la differenziazione estetica nel suo opposto, ovvero una «non-differenziazione estetica [*die ästhetische Nichtunterscheidung*]». A questo tema si lega un'altra questione centrale, ovvero il carattere temporale dell'arte. Infatti, tramite il riferimento alla riproduzione artistica viene in luce l'aspetto di «contemporaneità [*Gleichzeitigkeit*]» proprio dell'arte, da distinguere dalla simultaneità, che significava solo «l'indifferenza di diversi oggetti di *Erlebnis* estetico in una coscienza»⁵⁶. Al contrario, contemporaneità vuol significare «che qualcosa di individuale, che si presenta a noi, per quanto remota possa essere la sua origine, nel suo presentarsi acquista piena presenzialità. La contemporaneità non è dunque un modo di darsi nella coscienza, ma un compito per la coscienza, qualcosa che essa deve attivamente realizzare»⁵⁷.

Secondo Gadamer un momento emblematico dell'arte emerge nella tragedia, la quale (come aveva già compreso Aristotele)⁵⁸ rende evidente il coinvolgimento dello spettatore (si pensi alla tradizionale funzione del coro nella tragedia antica)⁵⁹:

Lo spettatore non si colloca nella distanza della coscienza estetica, che apprezza solo l'arte della rappresentazione, ma nella comunione del vero assistere. Il centro autentico del fenomeno tragico risiede in definitiva in ciò che in esso si rappresenta e viene riconosciuto, e a cui si partecipa non certo per una scelta arbitraria⁶⁰.

L'emblema della tragedia, all'opposto della sospensione dalla realtà propria della coscienza estetica, produce come effetto uno scuotimento dello spettatore che può così «approfondire la sua continuità con se stesso»⁶¹. La tragedia ha inoltre il carattere della rappresentazione dal momento che esiste solo una volta rappresentata e ogni volta in modo diverso, ma non per

⁵⁵ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 122 / VM 257.

⁵⁶ *Ivi*, GW I, 132 / VM 277.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ «Nella sua famosa definizione della tragedia, Aristotele ha dato un'indicazione decisiva per il problema del modo d'essere estetico nel senso in cui noi abbiamo cominciato ad affrontarlo, in quanto ha incluso nella determinazione dell'essenza della tragedia *l'effetto sullo spettatore* [*ivi*, GW I, 134 / VM 281]».

⁵⁹ Analogamente, in *Kunst als Spiel, Symbol und Fest* egli mostra, riprendendo un'argomentazione classica, come la tragedia greca sia l'emblema del mondo antico, aggiungendo che l'equivalente moderno consiste nel canto gregoriano fino alla Passione di Bach. Cfr. Idem, *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, in GW VIII, 140 / AB 54-55.

⁶⁰ Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 137 / VM 287.

⁶¹ *Ivi*, GW I, 138 / VM 289.

questo in modo arbitrario⁶². Successivamente Gadamer mira a mostrare come tale teoria della rappresentazione possa essere estesa anche alle altre forme d'arte, in particolare alle forme d'arti visive. A proposito della valenza dell'arte, egli richiama il concetto di immagine e, facendo riferimento all'uso semantico, viene mostrato come l'immagine non debba essere sminuita a mera copia del mondo reale. Al contrario, l'«originale [*Ur-Bild*]» può essere tale solo in relazione all'«immagine [*Bild*]»: «L'immagine ha in tal caso una sussistenza autonoma, che agisce anche sull'originale. Propriamente, è infatti solo attraverso l'immagine [*durch das Bild*] che l'originale [*das Urbild*] diventa immagine originale [*zum Ur-Bilde*]»⁶³. Così la riflessione gadameriana mostra la propria matrice ontologica:

Nella rappresentazione, questo [*scil.* ciò che viene rappresentato] subisce una crescita nell'essere [*Zuwachs an Sein*], un aumento d'essere. Il contenuto proprio dell'immagine è definito ontologicamente come emanazione dell'originale [*als Emanation des Urbildes*]⁶⁴.

Il tentativo di Gadamer è infine quello di mostrare l'applicabilità di tale dottrina all'esperienza artistica non solo per le arti figurative [*Bildwerke*], ovvero quelle tradizionalmente associate all'immagine, ma anche per le arti decorative e per la letteratura⁶⁵ – quest'ultima riveste ancora un ruolo secondario, a differenza dei successivi scritti gadameriani, che a breve esamineremo: tutta l'arte ha infatti secondo lui il proprio riferimento nella *Darstellung*.

⁶² Sull'elaborazione della teoria del tragico si veda Gentili, il quale confronta il modello gadameriano con quello di Vernant. Quest'ultimo ha tentato di distinguere l'origine religiosa dalla trasformazione storica della tragedia come momento estetico. Gentili mette in luce come non si possa distinguere tra momento originario della tragedia e il suo sviluppo, poiché Gadamer usa il termine *Verwandlung* e non *Veränderung*. Cfr. C. Gentili, *Per un'ermeneutica del tragico*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, a cura di F. Cattaneo, C. Gentili e S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 93-104, p. 100. Per Gadamer infatti non si tratta di un mutamento accidentale ma di un mutamento nell'essere che mostra il carattere di evento. Così conclude Gentili: «Se, nella soluzione adottata da Vernant, l'origine religiosa della tragedia viene di fatto negata o quanto meno svuotata di significato, la prospettiva estetico-ermeneutica di Gadamer consente di ammettere quell'origine in una corretta procedura storico-interpretativa [C. Gentili, *Per un'ermeneutica del tragico*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, cit., p. 104]. Si veda per confronto J.-P. Vernant, *Le dieu de la fiction tragique*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, La Découverte, Paris 1986. Trad. it. di C. Pavanello, A. Fo, *Il dio della finzione tragica*, in *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 1991.

⁶³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 146-147 / VM 305-307.

⁶⁴ *Ivi*, GW I, 145 / VM 303.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, GW I, 165-169 / VM 343-350.

Un aspetto importante che ci appare emergere dalla concezione gadameriana riguarda il legame inscindibile che il fenomeno artistico ha con la sfera sacrale come paradigma di rappresentazione dell'arte. Ci sembra infatti che il concetto di gioco, che Gadamer utilizza come filo conduttore della propria analisi dell'arte, si risolva in realtà nel paradigma religioso della festa, benché ciò emerga qui meno esplicitamente rispetto ai saggi successivi⁶⁶. Se infatti egli afferma che «il rappresentarsi è apparso come l'essenza del gioco e quindi anche dell'opera d'arte»⁶⁷, tuttavia subito dopo si legge:

Ciò era risultato al massimo grado in quella particolare specie di rappresentazione che è l'azione cultuale. Qui il riferimento alla comunità è immediatamente chiaro. Una coscienza estetica così scaltrita non può più ritenere che sia la «differenziazione estetica», che pone l'oggetto estetico nel suo autonomo isolamento, il concetto capace di cogliere il senso vero dell'immagine cultuale o della rappresentazione sacra⁶⁸.

Il paradigma religioso emerge particolarmente nel privilegio accordato da Gadamer al concetto di immagine che abbiamo richiamato⁶⁹, recuperando in modo esplicito la centralità dell'immagine nel neoplatonismo, in relazione al concetto di *emanatio*:

⁶⁶ Al tema della festa Gadamer dedica il già citato saggio *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Analogamente, lo stesso concetto di simbolo, per sua esplicita ammissione, ha come riferimento la disputa teologica sull'eucarestia in ambito protestante. Per Gadamer il simbolo non rappresenta un sostituto, ma costituisce il modo in cui l'originale stesso si manifesta. Cfr. Idem, *Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, GW VIII, 126 sgg. / AB 38 sgg.

⁶⁷ *Ivi*, GW I, 121 / VM 255.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Matteucci ha notato tale aspetto benché in una chiave estremamente critica. Egli mette in discussione il riferimento gadameriano al concetto di immagine, affermando che questo è erede della tradizione religiosa. Pur condividendo la lettura dell'autore sulla derivazione sacrale dell'immagine in Gadamer, non ne condividiamo il giudizio severo che vede in ciò un limite dell'ermeneutica stessa. Matteucci individua inoltre una parziale evoluzione nell'opera del 1992 *Wort und Bild*, dove compaiono le parole *Herauskommen* e *Vollzug*, che sembrerebbero in parte svincolarsi dal concetto di rappresentazione di *Wahrheit und Methode*. Cfr. G. Matteucci, *Gadamer e la questione dell'immagine*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, cit., pp. 73-91. Occorre ricordare come Gadamer ripeta più volte che non si tratta di qualcosa di prefissato che deve emergere nell'arte, così come nella interpretazione. Sul rapporto sacrale dell'arte in Gadamer si veda anche D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., 85-95. Inoltre anche L. Geisenhanslüke, *Die Wahrheit in der Literatur*, Fink, Paderborn 2015, pp. 108-135, sottolinea come tale aspetto sia presente anche nella lettura gadameriana dei poeti.

È proprio dell'emanazione che il prodotto di essa derivi da una sovrabbondanza. Ciò da cui qualcosa emana non risulta per questo impoverito. Lo sviluppo di quest'idea nella filosofia neoplatonica, la quale attraverso di essa va oltre i limiti dell'ontologia sostanzialistica greca, fonda lo stato ontologico dell'immagine⁷⁰.

Il tema del sacro attraversa l'intera analisi del concetto di arte, al punto che Gadamer esplicitamente mostra lo stretto legame tra sacro e profano⁷¹. Egli non si limita a constatare l'indissolubilità di arte e religione nel mondo greco – quella che Hegel indica nella *Phänomenologie des Geistes* con il concetto di «religione artistica [*Kunstreligion*]».⁷² Gadamer argomenta che anche l'arte profana, appunto in quanto «profana», mantiene un legame con la sfera del sacro:⁷³ «Un'opera d'arte ha sempre in sé qualcosa di sacrale»⁷⁴.

Questo aspetto ricorre in modo evidente nella prima parte dell'opera e trova conferma anche nel riferimento al bello che chiude *Wahrheit und Methode*. Qui in particolare non si tratta del bello artistico, quanto del concetto di bello pensato «metafisicamente» come luce⁷⁵. Gadamer si riallaccia, per sua esplicita ammissione, a quella concezione *platonico-plotiniana* (epurata però del portato sostanzialistico e del riferimento all'infinità di Dio)⁷⁶ di arte come mediazione di intelletto e sensibilità, la quale, a suo parere, giunge fino all'estetica di Hegel⁷⁷. Se infatti egli si richiama alla terminologia heideggeriana di *aletheia*, essa viene declinata non più nella contesa tra luce e ombra, ma in quanto emanazione della luce. Anche in questa sede Gadamer non fa

⁷⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 145 / VM 303.

⁷¹ Gadamer fa leva sul concetto stesso di profano come «ciò che viene posto di fronte alla santità come distinto da essa. Il concetto di profano e quello da esso derivato di profanazione presuppongono dunque sempre quello di sacralità [ivi, GW I, 155 / VM, 323]».

⁷² Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. 3, pp. 512 ss; trad. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. 460 ss.

⁷³ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 155- 156 / VM 323-325.

⁷⁴ Ivi, GW I, 155 / VM 323. Lo stesso Gadamer ritorna sul rapporto tra poesia e religione nel saggio *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, in cui emerge il legame intrinseco tra il *fare* della poesia e il *parlare* che riguarda il divino della teologia, cfr. Idem, *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, in GW VIII 143 / SE 57.

⁷⁵ Gadamer afferma infatti: «Data la piega ontologia che ha preso ormai la nostra problematica ermeneutica, incontriamo ora un concetto metafisico, il cui significato dobbiamo cercare di mettere a frutto rifacendoci alle sue origini: il *concetto di bello* [Idem, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 481 / 971. Corsivi di Gadamer]».

⁷⁶ Cfr. *ivi*, GW I, 489 / VM 987.

⁷⁷ In Gadamer, come abbiamo mostra in *infra* 2.1, vi è infatti uno stretto rapporto tra filosofia platonica e filosofia hegeliana, tanto che l'una viene letta alla luce dell'altra e viceversa. Cfr. in proposito D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 183 sgg.

alcun riferimento esplicito a Heidegger, mostrando come il concetto di *aletheia* sia riferito al dialogo platonico⁷⁸:

È questa disvelatezza (*alētheia*) di cui Platone parla nel *Filebo*, che appartiene all'essenza del bello. La bellezza non è semplicemente la simmetria, ma l'apparire che su di essa si fonda. Essa ha la natura del risplendere⁷⁹.

Gadamer amplia il concetto di bello legato alla luce come tema universale in grado di spiegare anche il problema ermeneutico, a partire tuttavia dal radicamento nella finitezza dell'esistenza umana: «L'accadere del bello come l'evento ermeneutico presuppongono entrambi fondamentalmente la finitezza dell'esistenza umana»⁸⁰. Egli recupera in proposito la relazione hegeliana tra *Schöne* e *Schein*⁸¹: «La bellezza [...] ha la natura del risplendere [*des Scheines*]. Risplendere significa però risplendere su qualcosa, [...] quindi apparire a propria volta in ciò su cui la luce cade. La bellezza ha il modo di essere della luce [*Lichtes*]»⁸². La trattazione termina ribadendo come il concetto di gioco possa essere applicato sia al caso dell'esperienza ermeneutica sia a quella del bello: «Ciò che ci viene incontro nell'esperienza del bello e nella comprensione del senso del dato storico trasmesso ha davvero qualcosa della verità del gioco»⁸³. Così Gadamer tenta di mostrare come ricorrendo all'immagine del bello come luce, in alternativa al paradigma scienziato dello storicismo, sia possibile mettere in luce la prerogativa dell'esperienza della comprensione dell'altro.

Da questo punto di vista ci sembra che, nonostante lo stretto legame tra arte e verità dichiarati la matrice heideggeriana, Gadamer si differenzi qui dalla concezione di Heidegger dell'opera d'arte come «messa in opera della verità», più legata a una matrice eraclitea basata due opposti

⁷⁸ Si noti che il termine *Stiftung* viene considerato da Gadamer in relazione al rapporto del simbolo e del segno con l'immagine, mostrando come l'immagine non abbia a che fare con un'istituzione di qualcosa che era già presente nell'opera d'arte: «L'istituzione o consacrazione di un monumento – e non a caso si dicono monumenti anche quegli edifici, religiosi o profani, a cui tale carattere viene conferito dallo loro antichità – non fa che attualizzare una funzione che è già presente nel contenuto dell'opera d'arte come tale [H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 160 / VM 333]. Si veda invece il senso del concetto di *Anstiftung* usato da Heidegger per esprimere il ruolo dell'arte come attizzatrice della contesa tra terra e mondo: cfr. M. Heidegger, *Der Urprung des Kunstwerkes*, in HGA V 36 / 84.

⁷⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 486 / VM 981.

⁸⁰ *Ivi*, GW I, 489 / VM 987.

⁸¹ In particolare, nella *Nachschrift* del 1823 si trova esplicitato che «il bello [*das Schöne*] prende il suo nome dall'apparenza [*Schein*]»: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, cit., p. 4.

⁸² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 486 / VM 981.

⁸³ *Ivi*, GW I, 494 / VM 997.

in lotta continua. Infatti, come abbiamo già accennato⁸⁴, l'influenza heideggeriana emerge più che altro nel tentativo di riportare nell'arte il concetto di verità, – cadendo però qui il riferimento al concetto heideggeriano dell'«urto [Stoß]» prodotto dall'opera d'arte, centrale per Gadamer in relazione al comprendere. Alla base si trova l'accadere della verità nell'arte:

La tesi è dunque che l'essere dell'arte non può venir definito in quanto oggetto di una coscienza estetica, giacché all'opposto l'atteggiamento estetico è più di quanto esso stesso sa di essere. Esso è una parte del *processo ontologico della rappresentazione* e appartiene essenzialmente al gioco in quanto gioco⁸⁵.

Una differenza fondamentale si trova nel fatto che per Heidegger l'opera d'arte è data dalla contesa tra i due opposti, Terra e Mondo, come «mettersi-in-opera della verità»⁸⁶; invece nel caso di Gadamer predomina il momento della rappresentazione che ha come ultima matrice l'emanazione dell'essere⁸⁷. Bisogna infatti ricordare la vocazione socratico-platonica dell'ermeneutica di Gadamer: il problema del rapporto tra arte e filosofia è qualcosa che per lui prende le mosse già dalla famosa condanna platonica dell'arte e dalla successiva riabilitazione di essa.

Richiamando brevemente l'importante saggio heideggeriano, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, comprare in esso la definizione dell'opera d'arte come «contesa [Streit]» (che mai giunge a risoluzione) tra i due concetti di «Terra e Mondo»: ⁸⁸ «Nella misura in cui l'opera è

⁸⁴ *Infra*, 3.1.

⁸⁵ *Ivi*, GW I, 122 / VM 257.

⁸⁶ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in HGA V, 21 / 53. Perniola ha parlato a proposito della riflessione sull'arte da parte di Heidegger di una «transestetica», in grado di superare l'estetica tradizionale, da distinguere dalla «superestetica» impostasi a partire da Wagner. Con essa dunque Heidegger si riappropria di molti elementi della tradizione estetica, ma in una direzione radicalmente nuova: cfr. M. Perniola, *Transiti. Filosofia e perversione*, cit., pp. 190-194. La verità viene pensata, però, non più come *adaequatio*, ovvero secondo un rapporto soggetto-oggetto, ma come *aletheia*, vale a dire il disvelarsi della verità stessa [*Unverborgenheit*]. HGA V, 43 / 101. Per una lettura di Heidegger a partire dal tema della verità di veda: L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993.

⁸⁷ Si noti inoltre che anche rispetto alla lettura dell'estetica di Hegel, centrale per entrambi, Heidegger e Gadamer traggano conseguenze differenti. Ci permettiamo di rimandare a un nostro contributo, dove abbiamo approfondito questo tema che qui, per ragioni di spazio, non possiamo portare avanti: E. Romagnoli, *Da Erlebnis a Erfahrung. Heidegger e Gadamer lettori dell'estetica di Hegel*, in «Estetica. Studi e ricerche», 1 (gennaio-giugno 2019), pp. 275-296.

⁸⁸ Cfr. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in HGA V, 37 / 85. O. Pöggeler fa notare come nel concetto di «Terra» si espliciti la novità del pensiero heideggeriano dopo la *Kehre*, a differenza di quello di «Mondo» che era già presente in *Sein und Zeit*, benché qui esso sia preceduto

[segue alla pagina successiva]

l'esposizione di un mondo e il porre-qui la Terra essa è, ad un tempo, l'attizzatrice di questa contesa»⁸⁹. Lungi da una lettura dialettica di tale movimento⁹⁰, Heidegger ribadisce che il disvelamento dell'essere non può *mai* essere totale⁹¹: egli si richiama al concetto *eracliteo* di *polemos* per spiegare l'essenza dell'arte come movimento che mai giunge alla quiete⁹². Da questo punto di vista emerge dunque la distanza rispetto alla concezione platonico-plotiniana della lettura gadameriana dell'arte, la quale fa comprendere anche il motivo per il quale, nonostante il proprio debito heideggeriano, Gadamer non faccia mai esplicito riferimento a Heidegger in relazione all'arte. Il paradigma cui Gadamer si rifà è infatti, a nostro parere, profondamente diverso da quello heideggeriano: per entrambi vi è uno stretto rapporto tra arte e verità, sulle modalità di questo rapporto essi divergono.

Riprendendo i punti salienti della *Einführung*, dal titolo *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, che Gadamer dedica all'opera heideggeriana si nota già dal titolo un cambiamento non solo semantico, ma anche teorico, che guida, a nostro parere, l'evoluzione della lettura di Gadamer: dall'*origine* alla *verità* dell'arte⁹³.

In quel saggio Gadamer innanzitutto contestualizza il ruolo delle conferenze che Heidegger aveva dedicato all'arte nel '36 (conferenze, lo ricordiamo, che Gadamer aveva potuto udire direttamente), poi rese accessibili al pubblico nella raccolta *Holzwege* (1950). Gadamer sottolinea come queste conferenze non risaltarono solo per l'attribuzione all'arte di un ruolo nell'esperienza di autocomprensione dell'uomo nella sua storicità – l'arte in queste conferenze era addirittura intesa come «l'atto di fondazione di interi mondi»⁹⁴. Esse soprattutto fecero scalpore per la nuova concettualità introdotta da Heidegger: si parlava in esse di «Terra [*Erde*]

dall'articolo determinativo. Cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990. Trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.

⁸⁹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in HGA V, 36 / 84.

⁹⁰ In questo contesto Heidegger ribadisce la propria distanza da un possibile lettura dialettica dei due concetti, mettendo anche in discussione l'identificazione della Terra con il nascondimento dell'essere e del Mondo con la sua apertura. Egli precisa infatti: «Il Mondo non è senz'altro l'Aperto, corrispondente alla radura, e la terra non è senz'altro il chiuso, corrispondente al nascondimento [ivi, HGA V, 37 / 85]».

⁹¹ Cfr. *ivi*, HGA V, 41-42 / 97.

⁹² Cfr. *ivi*, HGA V, 43 / 101.

⁹³ Tale aspetto è stato notato anche da coloro che hanno criticato Gadamer e hanno voluto così distanziarlo da Heidegger. Ricordo di nuovo G. Matteucci, *Gadamer e la questione dell'immagine*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, a cura di F. Cattaneo, C. Gentili e S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 73-91. Secondo Matteucci, occorre distinguere tra «origine dell'opera d'arte» e «verità dell'arte», come slittamento che avviene in Gadamer rispetto a Heidegger, in relazione al titolo gadameriano *Die Wahrheit des Kunstwerkes*.

⁹⁴ H.G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW III, 252 / SH 86.

e «mondo [*Welt*]»⁹⁵. Gadamer riflette in special modo sulla novità costituita dal concetto di Terra, che, ereditato da Hölderlin, con la sua risonanza ancestrale e mitica, pone le basi della creazione artistica.

Gadamer mostra come Heidegger abbia saputo riportare al centro del dibattito filosofico il concetto di arte, il quale a partire dal neokantismo era invece stato relegato a una sfera secondaria: «Il pensiero del neokantismo era quindi gravato, riguardo al problema estetico, da particolari pregiudizi. Questo fatto è rispecchiato chiaramente nell'esposizione del tema nello scritto heideggeriano»⁹⁶. Infatti il saggio si apre con il problema della delimitazione dell'opera d'arte rispetto alla «cosa [*Ding*]»⁹⁷: ovvero per il neokantismo ciò che costituiva il valore dell'opera era innanzitutto la sua *cosalità* [*Dinglichkeit*], rispetto alla quale il fatto di essere un'opera artistica rappresentava un momento derivato. Al contrario invece Heidegger, interrogandosi sulla cosalità della cosa⁹⁸, passando attraverso il concetto di mezzo, arriva a mostrare nel famoso esempio delle scarpe da contadino raffigurate nel quadro di Van Gogh come questa raffigurazione costituisca la vera essenza di quelle scarpe e, più ancora, della vita contadina stessa: «Questo scaturire della verità che qui accade deve essere pensato esclusivamente a partire dall'opera e in nessun caso a partire dalla sua struttura cosale»⁹⁹.

Gadamer richiama il concetto, che sarà poi per lui fondamentale, dello «stare in sé [*in sich stehen*]»¹⁰⁰ dell'opera d'arte che non dipende dal mondo, ma costituisce essa stessa il mondo; la Terra incarna invece un controconcetto, dal momento che essa indica, in contrasto con l'aprirsi, «il riparare in sé e la chiusura»¹⁰¹. Da questo punto di vista Gadamer si adopera a marcare la distanza di tale recupero heideggeriano dalla concezione idealistica dell'arte come «manifestazione sensibile dell'assoluto»¹⁰². Secondo Gadamer infatti Heidegger avrebbe in

⁹⁵ *Ibidem*. Si noti che Gadamer difende questa fase del pensiero di Heidegger dall'accusa di misticismo ed esoterismo, mostrandone invece la coerenza interna rispetto alle problematiche che lo guidavano: cfr. H.G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW III, 258 / SH 93.

⁹⁶ H.G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW III, 255 / SH 89.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Idem*, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW III, 256 / SH 90.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, GW III, 256 / SH 91.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Prescindiamo qui dalla correttezza della lettura gadameriana dell'estetica di Hegel e dalla definizione di arte come «parvenza sensibile». Sul fatto che questa espressione non sia mai stata usata da Hegel, tenendo conto delle trascrizioni delle lezioni hegeliane, si veda A. Gethmann-Siefert, *Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen*, «Hegel-Studien», XXVI, 1991, pp. 92-110 e Eadem, *Nuove fonti e nuove interpretazioni dell'estetica di Hegel*, in *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A. L. Siani, il Mulino, Bologna 2014, pp. 13-31.

comune con l'idealismo la critica alla soggettività, ma se ne distanzierebbe in relazione al fatto che l'arte non viene superata nella preminenza del concetto.

Nonostante Gadamer richiami il rapporto tra occultamento e disoccultamento che emerge dai due poli fondativi dell'opera d'arte, a nostro parere, egli pone l'attenzione soprattutto sull'accadere dell'arte come evento della verità, ovvero sullo *stare in sé* dell'arte che la distingue dall'esperienza della cosa. Questo è un tema che ricorrerà anche nei successivi scritti gadameriani:

I suoni di cui consiste un capolavoro musicale sono per così dire più sonori di qualsiasi altra vibrazione e suono; i colori dei dipinti costituiscono una colorazione più autentica anche del più alto ornamento cromatico della natura; le colonne dei templi fanno apparire, innalzando e sostenendo, in forma più autentica la loro essenza di pietra che non il blocco ancora grezzo¹⁰³.

Tale concezione dell'arte come potenziamento dell'essere delle cose, che abbiamo mostrato operativa già in *Wahrheit und Methode*, fa emergere il nucleo della lettura gadameriana nella differenza con quella heideggeriana, incentrata sulla contestata tra velamento e disvelamento di origine eraclitea.

Da ultimo, richiamiamo l'attenzione sul primato che Heidegger attribuisce alla poesia intesa come *Dichtung* (da distinguere dalla *Poesie* in senso specifico). Gadamer mostra infatti come Heidegger abbia compreso una verità fondamentale: che l'essenza dell'arte è il poetare [*Dichten*]¹⁰⁴. Questo aspetto traccia il sentiero che Gadamer seguirà rispetto al primato della poesia sulle altre arti in relazione al linguaggio:

¹⁰³ H.G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW III, 257 / SH 91.

¹⁰⁴ Ivi, GW III, 261 / SH 96. Da questo punto di vista già a partire dall'idealismo tedesco la poesia ricopriva un ruolo privilegiato. È poi con Dilthey che essa viene posta al centro dell'ermeneutica: W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Teubner, Leipzig 1906. Trad. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesie*, il melangolo, Genova 1999. L'apice della centralità della poesia avviene in Heidegger: si pensi alle letture di Hölderlin come poeta che ha espresso l'essenza della poesia, superando il soggettivismo. Di questo tema abbiamo già accennato in infra, cap. 1. Per una lettura critica del rapporto di Heidegger con la poesia si veda A.L. Siani, *Una religione artistica per Europa? Heidegger e Hölderlin*, in idem, *Morte dell'arte, libertà del soggetto. Attualità di Hegel*, ETS, Pisa 2017, pp. 105-125.

L'opera del *linguaggio* è la più originaria poesia dell'essere. Il pensiero che ogni arte essendo poesia pensa, e che l'essere-linguaggio dell'opera d'arte svela, è, a sua volta, ancora in cammino verso il linguaggio¹⁰⁵.

4.1.2 L'eminenza del testo poetico

Dopo il riferimento a *Wahrheit und Methode* possiamo ora in rassegna gli scritti successivi dove il tema dell'arte rimane un elemento preponderante nella riflessione gadameriana, in particolare in relazione al primato che acquista la poesia. Nel saggio *Text und Interpretation*, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, Gadamer mostra come la distinzione tra il testo che si trova alla base del dialogo ermeneutico e il testo poetico consista nel fatto che quest'ultimo non dilegua nel flusso del dialogo: «La comprensione di un testo tende pertanto a conquistare il lettore per ciò che il testo dice, e proprio in questo modo quest'ultimo si dilegua»¹⁰⁶. Al contrario, nella letteratura si tratta di «testi che non si dileguano, ma accampano una pretesa normativa nei confronti di ogni nuova comprensione, e prescrivono il modo in cui vengono fatti parlare»¹⁰⁷. La parola poetica resta salda in se stessa e mostra così un valore normativo. È questo il tema che Gadamer sviluppa nelle riflessioni dedicate ai testi poetici, che acquisiscono il titolo di «testi eminenti» in quanto testi privilegiati in cui si esprime il rapporto tra arte e verità.

L'insieme di saggi che ora vogliamo esaminare non ha un aspetto sistematico, ma costituisce una sorta di cantiere in cui Gadamer ripensa e amplia la posizione di *Wahrheit und Methode* sul tema dell'arte e in particolare della poesia. La non sistematicità non sminuisce tuttavia l'importanza delle riflessioni sviluppate in questi testi, alcuni anche molto distanti temporalmente rispetto all'opera del 1960. La posizione che ci sembra restare costante è il ruolo peculiare della poesia come momento in cui prevale la *parola*, che sussiste in se stessa e che non può essere risolta nel flusso del discorso. A partire da questo primato sarà poi possibile comprendere correttamente il punto di vista che Gadamer adotta nella lettura delle poesie di Celan.

Un saggio fondamentale ai fini della nostra trattazione è *Ästhetik und Hermeneutik* del 1964, il quale si pone in diretta continuità con le considerazioni di *Wahrheit und Methode*, consentendoci di fare maggiore chiarezza su una questione lasciata aperta da Gadamer, ovvero se l'estetica, o meglio la riflessione sull'arte, non costituisca in fondo solamente un momento di

¹⁰⁵ H.G. Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW III, 261 / SH 96.

¹⁰⁶ *Ivi*, GW II, 351/ VM2 312.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

passaggio esemplificativo rispetto alla questione ermeneutica¹⁰⁸. In questo saggio Gadamer tenta di ampliare il rapporto tra estetica ed ermeneutica, sottolineando:

Il momento ermeneutico è talmente comprensivo da contenere in sé anche l'esperienza del bello, sia di quello naturale che di quello artistico. [...]. È soprattutto l'incontro con l'arte a rientrare in questo processo integrativo che è posto come compito alla vita umana [...]. Anzi, ci si può chiedere piuttosto se la particolare presenza dell'opera d'arte non consiste proprio in questo suo essere continuamente aperta, senza alcun limite, a nuove integrazioni¹⁰⁹.

Emerge qui come l'arte abbia in modo peculiare le caratteristiche dell'esperienza ermeneutica stessa, mettendo in contatto ciò che è distante e rendendolo contemporaneo. Il linguaggio dell'arte rappresenta dunque un modo privilegiato di espressione: anche nel caso delle forme d'arte non linguistiche, esse veicolano un bisogno di comprensione e, di conseguenza, un linguaggio. Gadamer mostra così che l'esperienza dell'arte rientra nell'ambito della comprensione in maniera autonoma: «In ogni caso essa [*scil.* l'opera d'arte] non “parla” soltanto come i resti del passato parlano a colui che conduce la ricerca storica, e neanche come parlano i documenti storici, che fissano qualcosa»¹¹⁰. L'esperienza artistica mostra le stesse prerogative dell'esperienza ermeneutica e per questo entrambe hanno a che fare con il comprendere:

¹⁰⁸ Su un piano differente si colloca la posizione di Adorno che ha criticato il metodo ermeneutico di lettura dell'opera d'arte, accusandolo di mirare a cogliere il senso globale, tralasciando una visione critica della società. Per una difesa della posizione di Gadamer si veda N. Davey, *Art's Enigma: Adorno, Gadamer and Iser on Interpretation*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 232-247 e G.L. Bruns, *On the Anarchy of Poetry and Philosophy. A Guide for the Unruly*, Fordham University Press, New York 2006 sottolinea, in contrapposizione ad Adorno – per il quale ogni opera d'arte sarebbe, in sintesi, una critica al mondo – che per Gadamer l'arte non ha un aspetto politico, bensì etico: ovvero si tratta di un'estetica della responsabilità in cui l'opera d'arte ci spinge a ripensare il nostro stesso mondo e il nostro modo di agire.

¹⁰⁹ H.G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*, in GW VIII, 1-2/ A 71-72.

¹¹⁰ *Ivi*, GW VIII, 5 / A 76.

Infatti, quel che chiamiamo linguaggio dell'opera d'arte, per cui essa viene conservata o tramandata, è un discorso che l'opera d'arte stessa conduce, sia essa di natura linguistica o meno. Anche l'opera d'arte non linguistica ricade pertanto nell'ambito dei compiti propri dell'ermeneutica. Essa deve essere integrata nella piena autocomprensione di ciascuno¹¹¹.

I concetti stessi di ermeneutica e di linguisticità non sono più confinati alla sola dimensione del linguaggio articolato: essi costituiscono in generale un'espressione della comprensione dell'uomo come suo elemento più autentico. In quel saggio Gadamer afferma infatti che «l'esperienza dell'arte è *esperienza* nel senso vero della parola, e deve portare a termine il compito che pone l'esperienza: il compito di integrarsi nella totalità del proprio orientamento del mondo e della propria autocomprensione»¹¹². L'arte ha un ruolo «eminente» in quanto esperienza di familiarità ma al contempo di sconvolgimento di tutto ciò che è usuale¹¹³. Proprio a partire da questo ruolo si colloca il senso delle analisi gadameriane della poesia.

Si noti innanzitutto che, nei saggi più tardi, Gadamer ha ormai abbandonato la ritrosia verso la scrittura, ampliandone il concetto, come abbiamo mostrato sopra, accostando i due fenomeni del leggere e dello scrivere. Anche a partire da questa rivalutazione è per Gadamer possibile attribuire un primato alla letteratura, in quanto opera d'arte linguistica, tanto che nel saggio dal titolo *Philosophie und Literatur* afferma – in modo estremamente vicino a Derrida – che la scrittura precede il linguaggio in modo irraggiungibile¹¹⁴. Prosegue inoltre:

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, GW VIII, 6 / A 77.

¹¹³ Il concetto di testo eminente è infatti un tema fondamentale che Gadamer sviluppa in particolare in relazione alla poesia: «Ciò che vale pertanto per ogni discorso, vale naturalmente *in senso eminente* per l'esperienza dell'arte. Qui si tratta anche di più che della semplice aspettativa di un senso; qui si tratta proprio di ciò che chiamerei l'essere messo in questione dal senso di ciò che viene detto [*ibidem*. Corsivo nostro]».

¹¹⁴ *Idem*, *Philosophie und Literatur*, in GW VIII, 247 / PL 60. «Ciò che noi contraddistinguiamo come letteratura, ed in primo luogo giustamente l'opera letteraria, non deve essere determinato in modo puramente negativo. Non è solamente la fissazione della parola parlata, che nella sua forza comunicativa è sempre stata indebolita. Letteratura, ed in primo luogo l'opera d'arte linguistica, sono piuttosto una parola che, in base ad essa stessa, è stata predisposta per essere giustamente letta [*Ivi*, GW VIII, 246 / PL 58]».

La «letteratura» non resta, come sembrava nel nostro primo accesso alla scrittura, inevitabilmente dietro al linguaggio. Piuttosto la letteratura è sì un'opera d'arte linguistica, ma come tale è un essere scritto che precede ogni possibile notificazione vocale. Questo non vuol dire naturalmente che non si possa anche leggere ad alta voce una poesia¹¹⁵.

In questo senso Gadamer solleva tuttavia una critica all'odierna linguistica del testo, facendo riferimento proprio a Derrida (e a Ricœur), mostrando come essi non abbiano riflettuto a sufficienza sul che cosa renda una poesia tale, ovvero sul salto qualitativo che la distingue da un qualunque testo scritto¹¹⁶. Secondo Gadamer inoltre la critica strutturalista si è troppo spesso appuntata sulla *forma* della poesia, in particolare della poesia moderna, perdendo di vista il fatto che anche la poesia contemporanea mira a *significare* qualcosa. Negare questo significa per Gadamer negare alla letteratura di essere linguaggio, ovvero di parlare¹¹⁷. Questo è infatti il nodo alla base della lettura gadameriana della poesia di Celan, come vedremo.

Il fatto poi che la poesia si connetta alla filosofia, secondo Gadamer, affonda le radici nell'inizio del pensiero occidentale, da Platone fino a Hegel, il quale ha riflettuto con la proposizione speculativa sul ruolo del linguaggio filosofico¹¹⁸:

Il pensare è questo continuo colloquio dell'anima con se stessa. Così si può ben dire la filosofia possiede la stessa specie di irraggiungibile lontananza, e di azione in lontananza, ed al tempo stesso di assoluta presenzialità, che per noi tutti conviene al *Pantheon* dell'arte. Il progresso non c'è né nella filosofia né nell'arte. In entrambe, e rispetto ad entrambe, qualcos'altro è in gioco: acquistare partecipazione¹¹⁹.

Il ruolo del poeta sviluppato da Gadamer si distanzia nettamente, a nostro parere, da quello affidatogli da Heidegger. Emergerà infatti nel corso della trattazione come per Gadamer il poeta, al pari del filosofo, non sia il portatore di un messaggio salvifico, rifugiato lontano dalla massa; al contrario il poeta e il filosofo si incontrano nel terreno dell'*agorà* in cui si svolge il dialogo. Detto in altri termini, il poeta non ha un ruolo misterico e settario per Gadamer, ma anzi rappresenta in modo particolarmente paradigmatico l'esperienza che appartiene a ogni uomo¹²⁰.

Questo emerge già nel saggio *Dichten und Deuten* (1961), dove Gadamer pone le basi per uno stretto legame tra poesia ed ermeneutica che resta costante in tutto il suo percorso filosofico. In particolare, infatti, poesia e interpretazione (per Gadamer come abbiamo già avuto

¹¹⁵ *Ivi*, GW VIII, 247 / PL 60-61.

¹¹⁶ *Ivi*, GW VIII, 248 / PL 61.

¹¹⁷ *Ivi*, GW VIII, 249-250 / PL 63-64.

¹¹⁸ *Ivi*, GW VIII, 256 / PL 72.

¹¹⁹ *Ivi*, GW VIII, 257 / PL 73.

modo di ricordare, l'interpretazione ha alla base la comprensione) hanno in comune il riferimento al linguaggio. Esse mostrano tuttavia una differenza insita proprio nel rapporto con la *parola*, differenza che Gadamer esprime utilizzando una metafora di Paul Valéry:

La parola del discorso quotidiano e così pure quella del discorso scientifico e filosofico, indica qualcosa scomparendo come alquanto di transitorio dietro ciò che mostra. La parola poetica, invece, giunge ad evidenziarsi essa stessa, restando per così dire in primo piano. L'una è come la moneta spicciola, che circola qui e là in cambio di qualcos'altro: l'altra, la parola poetica, è come l'oro autentico¹²¹.

In tale ambito Gadamer approfondisce ed elucida quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente circa il tema dell'interpretazione¹²²: l'interpretare (qui inteso come *Deuten*) non indica lo spiegare o il concepire, ma piuttosto il comprendere e l'espone. A questo aspetto egli aggiunge qui un punto molto importante, forse meno evidente nei testi precedenti, ovvero il senso dell'interpretare come «indicare in una direzione»¹²³, che individua a partire dal legame delle parole tedesche «indicare qualcosa [*auf etwas deuten*]» e «interpretare qualcosa [*etwas deuten*]»¹²⁴. Secondo Gadamer, infatti, contro una concezione appropriativa dell'ermeneutica, interpretare qualcosa significa *interpretare un indicare*. Proprio questo aspetto consente di mostrare il legame tra poesia e interpretazione, ripensando l'interpretazione in un senso ben più alto rispetto al lavoro del critico. L'arte costituisce dunque ciò che per eccellenza resta ambiguo, ovvero che non può essere mai tradotto in modo concettuale. Questo aspetto emerge in modo peculiare nella poesia, dal momento che essa stessa mostra al suo interno una tendenza all'interpretazione:

L'unità formale che appartiene, come ad ogni altra opera d'arte, anche all'opera poetica, è però in questo caso presenza percettibile e non un semplice intendere alquanto di significativo. Ma questa presenza implica, tuttavia, un elemento significativo, e cioè l'indicazione di una possibilità indeterminata di realizzazione. Proprio in questo si fonda quel primato della poesia sulle altre arti in virtù del quale fin dai tempi più remoti fissa il compito proprio della stessa arte figurativa¹²⁵.

Per giustificare questo primato egli si rifà al tema della saga, che nell'antichità faceva emergere il compito del poeta nella costituzione della comunità. Risulta così evidente il senso

¹²⁰ Si veda F. Camera, *Introduzione*, in CICT 17.

¹²¹ H.G. Gadamer, *Dichten und Deuten* in GW VIII, 19 / A 81. Questo riferimento ricorre anche a in *Philosophie und Poesie*, in GW VIII, 233/ AB 187-188

¹²² Cfr. *infra* 4.1.

¹²³ H.G. Gadamer, *Dichten und Deuten*, in GW VIII, 20 / A 82.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, GW VIII, 21 / A 84.

del rapporto tra arte ed ermeneutica a partire da una concezione tanto estesa di ermeneutica da essere presente nella poesia stessa come suo più peculiare momento: «Proprio per questo però essa sussiste in un elemento cui appartengono tanto il poetare quanto l'interpretare; anzi, ben di più, in un elemento che implica in ogni poetare già sempre un interpretare»¹²⁶. Gadamer sottolinea come nell'apertura che esse rendono possibile, poesia ed ermeneutica mostrano la loro maggiore affinità:

La poesia non consiste nell'intendere qualcosa, ma nel fatto che in essa l'inteso e il detto coesistono. La parola interpretante che segue rimane trattenuta in questa esistenza come i cenni ambigui che costituiscono la poesia in quanto tale. Allo stesso modo di questi la parola interpretante si annulla nell'esistenza della poesia. Così come la parola indica, e cioè mostra in una direzione, anche colui che interpreta una poesia indica una direzione¹²⁷.

Fondamentale per comprendere il ruolo che la poesia assume nel lavoro di Gadamer è il testo *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit* (1970): la questione tratta del rapporto tra poesia e verità, conservando un'impronta goethiana, come egli stesso afferma richiamandosi all'autobiografia di Goethe *Dichtung und Wahrheit* – così come goethiana è la citazione che dà il titolo all'opera *Wort und Bildes*: «so seiend so wahr». Quanto emerge qui costituisce un elemento conduttore di tutta la sua concezione. Non si tratta infatti della poesia solo come di un caso particolare del linguaggio:

Ciò che costituisce il linguaggio in generale e il processo linguistico della comunicazione riguarderà dunque anche quel caso speciale del linguaggio che si chiama poesia. Vorrei però sostenere anche il contrario, e cioè che la poesia è il linguaggio in senso eminente¹²⁸.

Il concetto di «senso eminente» è un tema portante di tutta la riflessione gadameriana sull'arte. In particolare egli traccia una distinzione tra il dialogo – che si trova alla base dello scambio tra domanda e risposta dove ogni parola è inserita nel flusso – e la poesia, dove «abbiamo [...] una situazione ermeneutica completamente distinta dalla precedente. Chi vuole comprendere una poesia, intende soltanto la poesia stessa»¹²⁹. Nel caso della poesia infatti non è il *flusso* del dialogo che ha il proprio primato, ma la *parola* stessa; ciò viene espresso da Gadamer con l'espressione che essa «*steht in sich da*»¹³⁰.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, GW VIII, 23 / A 86.

¹²⁸ *Ivi*, GW VIII, 71 / A 160.

¹²⁹ *Idem*, *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit*, in GW VIII, 71 / A 160-161.

¹³⁰ *Ivi*, GW VIII, 72 / A 161. Definizione che ricorre in numerosi testi gadameriani dedicati alla poesia.

Dopo aver sottolineato questa peculiarità della poesia, Gadamer mostra il legame specifico di essa con la verità. Occorre notare come, sebbene egli si richiami alla verità come *Unverborgenheit*, facendo riferimento a Heidegger, essa venga, tuttavia, intesa in senso differente rispetto al rapporto heideggeriano tra velatezza e disvelatezza: «L'espressione greca *aletheia*, quale veniva usata nella prassi linguistica dei greci, può essere adeguatamente tradotta con “non dissimulatezza [*Unverhohlenheit*]”¹³¹. Ovvero secondo Gadamer tale non dissimulatezza significa «dire ciò che si intende». Infatti poco oltre egli afferma che la verità insita nella parola poetica consiste nel suo «essere scritta», richiamandosi alla tradizione luterana¹³². Ciò non indica il semplice fatto empirico che la poesia usi il *medium* della scrittura (esso infatti appartiene anche ad altri ambiti), la sua peculiarità consiste invece proprio in questo *permanere*, senza rimandare ad altro. Per questo motivo nel paragrafo precedente ci siamo soffermati sul rapporto di Gadamer con la scrittura, che, nel caso specifico dell'opera letteraria che qui ci interessa, richiama il tentativo di rendere stabile ciò che è transeunte: da questo deriva lo «stare in se stessa» della poesia.

Come l'esperienza ermeneutica era esemplificata in relazione alla teologia e alla giurisprudenza, così Gadamer descrive la poesia sottolineando il valore della parola in relazione a quella sacra¹³³ (caratterizzata dall'«impegno [*Zusage*]») e a quella giuridica (caratterizzata dall'«annuncio [*Ansage*]») ¹³⁴. Tutte e tre hanno in comune la radice del dire *Sage*, ma la poesia si distingue dalle altre in quanto essa è «enunciazione [*Aussage*]» (questo è infatti il titolo che Gadamer sceglie per l'ottavo volume dei *gesammelte Werke*)¹³⁵: «il prefisso “aus” esprime

¹³¹ *Ivi*, GW VIII, 72 / A 162.

¹³² Cfr. *ivi*, GW VIII, 72 / A 162-163.

¹³³ Il paradigma gadameriano dell'arte in relazione alla sacralità riecheggia anche nella lettura delle poesie, come ha sottolineato A. Geseinhanlücke, *Die Wahrheit in der Literatur*, Fink, Paderborn 2015, pp.108-134. Esso emerge inoltre nell'identificazione dell'*essere presente in sé* dell'opera d'arte con la *parusia*: «In questo senso, “parusia” non è solo un concetto teologico, ma anche ermeneutico. Parusia non significa altro che presenza – presenza attraverso la parola e solo attraverso la parola e nella parola, ciò che chiamiamo: un poema [*ein Gedicht*] [Idem, *Mytopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien*, in GW IX, 304-305. Traduzione nostra]». Benché sia innegabile che l'ermeneutica abbia una matrice protestante, questo non deve tuttavia sminuire la portata della lettura gadameriana dei testi poetici, come invece sembra avvenire in molti critici.

¹³⁴ Cfr. Idem, *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit*, in GW VIII, 74 / A 162-163.

¹³⁵ Di Cesare sottolinea che il termine *Aussage* sarebbe usato in senso provocatorio rispetto al concetto di enunciato utilizzato nella logica dove la verità è ridotta a quella proposizionale, cfr. D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 74.

un'esigenza di compiutezza. Un'asserzione esprime integralmente lo stato delle cose»¹³⁶. Ciò che caratterizza la parola poetica consiste nel fatto che essa «è dunque una enunciazione nel senso che il suo dire attesta se stesso e non ammette nulla di estraneo tendente a verificarlo»¹³⁷.

In particolare Gadamer attribuisce una preminenza alla lirica, dal momento che il romanzo può essere tradotto, mentre la poesia ha un aspetto di radicale non traducibilità. Egli richiama infatti il senso della poesia in quanto capace di rendersi contemporanea, mostrando e rendendo possibile una prossimità, ciò che Gadamer compendia nell'espressione hegeliana dell'essere a casa, letteralmente «accasarsi [*Einhausung*]»: «La parola del poeta, però, non prosegue semplicemente questo processo di accasamento. Essa piuttosto compare di fronte a questo come uno specchio tenutogli davanti»¹³⁸. In essa si mostra, non il mondo che ci è familiare, ma la *familiarità* stessa. Ciò non implica una teoria romantica, quanto un'esperienza peculiare del linguaggio: «Il messaggio religioso annuncia la salvezza, la sentenza giuridica dice che cosa è giusto e ingiusto nella nostra società, la parola poetica attesta la nostra esistenza, essendo esistenza [*Dasein*] essa stessa»¹³⁹.

La poesia acquista il proprio primato in riferimento al linguaggio, differente da quello di uso comune; da questo punto di vista la parola poetica può essere equiparata a quella filosofica, come espresso nel saggio *Philosophie und Poesie* (1977): «La parola poetica [...], altrettanto quanto la parola filosofica, è in grado di stare salda [*stehen*] e di enunciarsi con una propria specifica autorità nell'isolamento del "testo" in cui si esprime»¹⁴⁰. Il primato della poesia rispetto alle arti figurative emerge secondo Gadamer nella superiore capacità di mantenere la memoria – quel tratto fondamentale che caratterizza la scrittura. In questa lettura Gadamer ci sembra aver maturato un ridimensionamento della critica allo scritto, tanto che quest'ultimo è un elemento fondamentale del testo poetico: egli pone l'accento sul concetto di «dimorare» come luogo privilegiato della poesia.

L'argomentazione di Gadamer sul primato della poesia (e della lirica in particolare) si trova anche alla base dello scritto *Lyrik als Paradigma der Moderne* (1968). Egli sostiene che la peculiarità della poesia rispetto alle altre arti si basi su un rapporto più stretto con il concetto di familiarità. Gadamer porta l'esempio di un quadro che noi rivediamo ad anni di distanza e che ci trasmette una sensazione di familiarità simile a quella che proviamo verso una persona che non si vede da molto tempo. La poesia invece mostra già alla prima lettura tale familiarità:

¹³⁶ *Ivi*, GW VIII, 74 / A 164.

¹³⁷ *Ivi*, GW VIII, 75 / A 164.

¹³⁸ *Ivi*, GW VIII, 79 / A 169.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Idem*, *Philosophie und Poesie*, in GW VIII, 187 / A 62.

La poesia, al contrario, e l'opera d'arte linguistica in genere, come testo udito o letto, è fin dal primo ascolto o dalla prima lettura una specie di reminiscenza per ogni singola parola. Ciò vuol dire che la parola è sempre a casa nello scrigno della memoria e ha qui un posto che non abbandona mai: il posto del pensiero¹⁴¹.

Gadamer stesso accosta la propria posizione a quella di Hegel¹⁴², il quale aveva infatti affermato un primato della poesia sulle altre arti (ma non della lirica in sé, quanto piuttosto della poesia in generale); tuttavia egli compie questo passo in senso parzialmente critico verso Hegel. Secondo Gadamer anche nella dialettica hegeliana il rapporto tra poesia e filosofia resta un non-detto, dal quale occorre invece partire intendendo la tesi hegeliana di passato dell'arte non come storica ma come filosofica: l'arte acquista la capacità di essere *presente* proprio in quanto *passata*, ovvero sottratta alla forma della storia¹⁴³.

Infine occorre richiamare un testo fondamentale dal titolo *Der «eminente» Text und seine Wahrheit* (1986), in cui Gadamer pone in modo esplicito il rapporto tra arte e verità legandolo alla questione del testo eminente. Secondo Gadamer infatti è stato merito dell'idealismo tedesco quello di riportare alla luce la centralità dell'arte in relazione alla verità. Tale verità non ha tuttavia nulla a che fare con il concetto di *adequatio intellectus ad rem*, infatti la poesia non può certamente essere valutata in relazione all'aderenza alla realtà raffigurata¹⁴⁴. Anche in questo saggio l'eminenza del testo letterario passata attraverso la rivalutazione del testo in quanto tale: questo è infatti ciò che è *scritto* per il *lettore*. Qui emerge l'intreccio che abbiamo già mostrato tra *leggere* e *scrivere*¹⁴⁵: «Noi chiamiamo la comprensione del senso della scrittura il "leggere". Leggere non è certamente soltanto la riproduzione di un discorso originariamente pronunciato in tutta la concrezione e contingenza di quel processo passato»¹⁴⁶. Così come, aggiungiamo noi, scrivere non indica per Gadamer il mero riportare dei segni scritti. Lo scritto diviene qui ciò che è in grado di conservare la memoria, superando i riferimenti spazio-temporali. In questo contesto argomentativo ciò che distingue il testo letterario eminente da un testo generico, consiste nel fatto che il testo poetico indica un legame inscindibile non solo nei contenuti ma anche nella forma:

¹⁴¹ Idem, *Lyrik als Paradigma der Moderne*, in GW VIII, 223 / A 200.

¹⁴² Hegel viene citato nel saggio *Philosophie und Poesie* come esempio di linguaggio speculativo: cfr. GW VIII, 237/ A 192-193. Sul tema della riflessività si veda J.M. Baker Jr, *Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, cit., pp.143-166.

¹⁴³ Cfr. H.G. Gadamer, *Lyrik als Paradigma der Moderne* GW VIII, 67 / A 202.

¹⁴⁴ Idem, *Der «eminente» Text und seine Wahrheit*, in GW II, 287 / VM2 336.

¹⁴⁵ Si veda *infra* 4.1.

¹⁴⁶ *Ivi*, GW II, 287-288 / VM2 337.

Come la parola «testo» propriamente significa l'essere intessuto dei diversi fili in una tela, che si tiene insieme in se stessa e non fa più uscire fuori i singoli fili, così anche il testo poetico è testo nel senso che i suoi elementi si sono fusi in un'unitaria parola e sequenza di suoni¹⁴⁷.

Secondo Gadamer infatti l'opera letteraria non può essere semplicemente un mezzo per comunicare un contenuto, dal momento che l'esigenza della lettura non si esaurisce nella comprensione. Essa è ciò che maggiormente ha a che fare con l'operazione ermeneutica stessa, in quanto il leggere una poesia richiede una comprensione continua, che non è limitabile alla singola lettura: «Nessuno può leggere una poesia senza penetrare sempre più nella sua comprensione, e ciò implica l'interpretazione. Leggere è interpretare, e interpretare non è nient'altro che il processo articolato del leggere»¹⁴⁸. La letteratura assume qui valore paradigmatico a differenza di quanto avveniva in *Wahrheit und Methode*¹⁴⁹ – a nostro parere ciò risulta strettamente legato all'evoluzione della concezione gadameriana del testo scritto. Lo scritto assume un valore fondamentale nel rapporto con il testo, consentendo in parte a Gadamer di svincolarsi dal paradigma sacrale dell'immagine che dominava *Wahrheit und Methode*. Può non essere azzardato affermare che ciò sia avvenuto anche a partire dal confronto con l'opera di Derrida: si tenga presente che molte elaborazioni gadameriane sono infatti successive alla lettura dell'opera derridiana, nonché con l'incontro diretto con Derrida stesso nel 1981.

Il testo eminente ha la sua peculiarità nell'esposizione, ovvero, afferma Gadamer, «la mia tesi è che l'esposizione è essenzialmente e inseparabilmente collegata con il testo poetico poiché esso non è mai esauribile tramite la sua trasformazione in concetto»¹⁵⁰. Da questo punto di vista Gadamer propone una gerarchia delle forme poetiche in relazione allo stretto rapporto tra *sensu* e *suono*: la poesia lirica si troverebbe all'apice (per questo massimamente intraducibile), mentre il romanzo occuperebbe la posizione più bassa¹⁵¹. Si noti come qui il criterio della traduzione (come abbiamo mostrato in precedenza) venga identificato come un momento derivativo

¹⁴⁷ *Ivi*, GW II, 289- 290 / VM 339.

¹⁴⁸ *Ivi*, GW II, 289 / VM2 338.

¹⁴⁹ Si noti che il tema dell'opera pittorica resta comunque presente nei lavori gadameriani, come emerge dai testi presenti nella sezione *bildenen Kunst*, in GW VIII, 296-338.

¹⁵⁰ *Idem*, *Der «eminente» Text und seine Wahrheit*, in GW II, 289 / VM2 338.

¹⁵¹ Un esempio di questo rapporto tra senso e suono emerge dalla lettura che Gadamer dà della poesia di Mörike *Auf eine Lampe*, entrando nel dibattito svoltosi tra Heidegger e Staiger. Gadamer propende per la posizione heideggeriana, facendo leva su un'assonanza del verso: il suono della poesia sarebbe così di aiuto nella comprensione dell'intento del poema. In particolare cfr. H. G. Gadamer, *Text und Interpretation*, Fink, München 1984. Trad. it. di R. Dottori, in H. G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, Transeuropa, Bologna-Ancona 1988, p. 149. I testi del dibattito si trovano invece in. M. Heidegger e E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Atlantis, Zürich 1953. Trad. it. di R. Sega, *Disputatio ermeneutica*, Corbo, Ferrara 1989.

rispetto al comprendere stesso. A prescindere dal valore filosofico di creare una scala gerarchica delle arti, ci interessa sottolineare che questo criterio serve a Gadamer per mostrare come il concetto di verità possa appartenere anche all'arte e in particolare alla poesia: verità intesa in relazione alla possibilità di un'opera di rendersi contemporanea. Di conseguenza, secondo Gadamer, il *Kitsch* diviene un fenomeno non veritiero (ciò, egli precisa, dal punto di vista del filosofo e non da quello dell'antropologo che invece può trovare interesse nel *Kitsch* in quanto espressione del mondo moderno)¹⁵². La critica del *Kitsch* può infatti essere ricondotta all'incapacità, secondo Gadamer, di dialogare con la tradizione precedente, rendendolo un fenomeno estemporaneo e non in grado di parlare davvero nel mondo odierno¹⁵³.

Il criterio che Gadamer pone per la verità della poesia ha a che fare con la storia in quanto possibilità delle opere d'arte di rendersi presenti anche per noi, lontano però dalla visione dello storicismo che classifica ogni opera all'interno della propria epoca. In questo contesto ritorna il paradigma gadameriano del *classico*¹⁵⁴ come ciò che è in grado di superare la dimensione spazio-temporale e rendersi contemporaneo in ogni epoca: «Ciò che noi [...] riconosciamo come vera enunciazione nell'arte contemporanea corrisponde in modo sorprendente a ciò che ci offre l'arte di altri tempi e di altri popoli, il cui valore enunciativo, il valore espressivo, la qualità, lo stile, alla fine ci persuadono»¹⁵⁵.

Per questo motivo occorre essere consapevoli che alcune rappresentazioni artistiche non possono avvenire nel nostro tempo. Un'opera d'arte ha sempre un messaggio da comunicarci, anche se questo si mostra nella forma privativa della poesia contemporanea come un *sottrarsi*. Così commenta Gadamer la poesia a contemporanea, tra cui spicca la figura di Celan:

¹⁵² H.G. Gadamer, *Der «eminente» Text und seine Wahrheit*, in GW II, 292 / VM2 342.

¹⁵³ Sul tema del *Kitsch* Gadamer è tornato in *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre von Vergangenheitscharakter der Kunst bis zu Anti-Kunst von heute*, in GW VIII, 206-220 / SE 41-55.

¹⁵⁴ Questo concetto era centrale in relazione all'arte e alla sua dimensione temporale in *Wahrheit und Methode*: cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 290-296 / VM1 591-603.

¹⁵⁵ H.G. Gadamer, *Der «eminente» Text und seine Wahrheit*, in GW II, 294 / VM2 344.

Che la letteratura del nostro secolo sia stata plasmata da autori come Proust, Joyce, Beckett; che tutti quanti abbiano dissolto i concetti narrativi dell'azione, del carattere, del corso temporale; che l'eroe di un grande romanzo potesse essere «l'uomo senza qualità», oppure che un poeta ermetico come Paul Celan potesse porci, come un enigma insolubile, la domanda «chi sono io e chi sei tu?» – in tutto ciò prende forma una norma di veridicità e di verità che appartiene propriamente all'essenza della poesia¹⁵⁶.

In ciò che si mantiene contemporaneo, in questo messaggio non traducibile in concetto, Gadamer individua la verità della poesia e dell'arte in generale.

4.1.3 *Atemwende*: Gadamer di fronte alla poesia di Celan

Come abbiamo mostrato, la poesia riveste un ruolo fondamentale per l'ermeneutica gadameriana; ciò si intreccia con l'analisi di singoli poeti portata avanti dal filosofo, a partire da George, Hölderlin e Rilke¹⁵⁷. In questo contesto, l'interesse di Gadamer per Celan matura negli anni '60-'70, in particolare nell'opera *Wer bin ich und wer bist du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge «Atemkristall»* del 1969 (poi ripubblicata con alcune revisioni e l'aggiunta di una postfazione¹⁵⁸). Si tratta del commento al poema celaniano *Atemkristall* (1965) che fu pubblicato in poche copie dall'autore (corredato dei disegni di Gisèle Lestrangé), poi inserito nella raccolta *Atemwende* (1967)¹⁵⁹.

Come vedremo, Celan costituisce un momento privilegiato di riflessione sul ruolo della poesia stessa, strettamente legata anche al ruolo dell'ermeneutica. In più luoghi Gadamer ha ricordato la centralità della figura di Celan nel proprio percorso¹⁶⁰. In particolare, in

¹⁵⁶ *Ivi*, GW II, 293-294 / VM2 343.

¹⁵⁷ Si veda in proposito la raccolta in lingua italiana H.G. Gadamer, IP, così come i saggi raccolti in GW IX.

¹⁵⁸ Gadamer è poi tornato a trattare di Celan in altri saggi a cui faremo riferimento: H.G. Gadamer, *Verstummen die Dichter?*, in GW IX, 362-366; *Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan*, in GW IX, pp. 452-460; *Im Schatten des Nihilismus*, in GW IX, 367-382; *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?* in GW IX, 461-468. Di questi testi non esiste una traduzione italiana, dunque ne forniremo una nostra.

¹⁵⁹ La prima edizione dell'opera è in P. Celan, *Atemkristall, mit Radierung von Gisèle Celan-Lestrangé*, Brunidor, Paris 1965, poi in idem, *Atemwende*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967. Per la traduzione italiana faremo riferimento a Idem, *Poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998.

¹⁶⁰ Cfr. H.G. Gadamer, *Text und Interpretation*, in GW II, 316 / VM2 355. Anche in *Hermeneutik auf der Spur* (1994), Gadamer richiama l'importanza del confronto con il testo di Celan, avvenuto
[segue alla pagina successiva]

Selbstdarstellung, in relazione alla problematica dell'applicazione sviluppata dopo *Wahrheit und Methode*, Gadamer delinea due momenti fondamentali del proprio pensiero:

Su due fronti penso di esser giunto più vicino alla problematica, il primo, quello dei miei studi hegeliani, in cui il ruolo del linguaggio è in connessione con l'elemento logico, il secondo dal lato della poesia moderna, come ho fatto in un commento ad *Atemkristall* di Paul Celan. Il rapporto di filosofia e poesia sta al centro di queste ricerche¹⁶¹.

Gadamer aggiunge poi che tutto ciò gli ha consentito di comprendere meglio la filosofia di Platone, dalla quale la sua ermeneutica ha origine. Del rapporto con questa e con la filosofia hegeliana ci siamo già occupati, mostrando la centralità di questi riferimenti per Gadamer, ora vogliamo procedere a mettere in luce il ruolo di Celan.

Il saggio dedicato a Celan, chiamato più volte da Gadamer un «libriccino [*Büchlein*]»¹⁶², era l'opera gadameriana che Heidegger apprezzava maggiormente, più dello stesso *Wahrheit und Methode*¹⁶³. Esso è anche il testo gadameriano che ha attirato il maggior numero di critiche: tra quelle più rilevanti vi è senza dubbio l'analisi di Pöggeler, che ha contestato la lettura idealizzante delle poesie di Celan e il silenzio sulla dimensione ebraica della poetica celaniana¹⁶⁴. Il nostro intento non è qui quello di saggiare la correttezza filologica della lettura

parallelamente alla lettura di Derrida: «Da una parte conobbi Paul Celan, del quale iniziai ad approfondire l'opera tarda. D'altra parte mi capitò tra le mani, nella raccolta di scritti in onore di Beaufret, il saggio di Derrida *Ousia et grammé*, e i libri successivi del 1967, che studiai ben presto [Idem, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X, 149 / ERM 291]».

¹⁶¹ Idem, *Selbstdarstellung*, in GW II, 508 / VM2 493.

¹⁶² Idem, *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?*, in GW IX, 466.

¹⁶³ Gadamer stesso lo ricorda in *Europa und die Oikoumene* (1993), in GW X, 269 / ERM 529.

¹⁶⁴ In particolare si veda O. Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celan*, in «Zeitwende», 53 (1982), pp. 65-92 e idem, *Spur des Wortes*, Karl Alber, Freiburg-München 1986. Gadamer è ritornato poi su quelle critiche nel postscritto alla seconda edizione, riconoscendo di aver volontariamente lasciato fuori dalla propria lettura l'insieme di riferimenti legati alla mistica e all'ebraismo e ribadendo di aver individuato in Celan il tema goethiano del rapporto tra simbolo e allegoria (in effetti il testo di Gadamer si apre con una citazione di Goethe, il quale costituisce anche l'elemento conduttore degli altri saggi dedicati al rapporto tra poesia e verità). Gadamer afferma infatti: «Descrivendo il rischio del nostro comprendere, indicherei innanzitutto il fatto che tutti noi non abbiamo conoscenze sufficienti. Vorrei essere colto come Pöggeler, ed egli vorrebbe certamente essere tanto colto quanto Celan. E Celan? Egli vorrebbe solo riuscire a comporre poesie, nient'altro [H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 449 / CICT 115]». Tra i critici di Gadamer si veda anche J. Bollack, *Paul Celan. Poetik der Fremdheit*, Zsolnay, Wien 2000.

gadameriana delle poesie di Celan¹⁶⁵, ma di porre in luce il ruolo che la poesia di questi svolge nell'ermeneutica: Gadamer si oppone a una lettura della poesia di Celan come mero nichilismo¹⁶⁶. Alla base della lettura gadameriana delle poesie di Celan, e più in generale delle poesie moderne, vi è il riconoscimento della persistente centralità della poesia nel mondo moderno: così egli risponde alla questione del passato dell'arte¹⁶⁷. Secondo Gadamer infatti non si può dire che i poeti tacciono, al contrario essi parlano con una certa «discrezione», facendo alcuni cenni o riferimenti, la possibilità di cogliere i quali dipende dall'orecchio del lettore contemporaneo¹⁶⁸.

Ciò che ci interessa preliminarmente sottolineare è che non vogliamo ricadere in un confronto tra la teoria ermeneutica formulata da Gadamer in *Wahrheit und Methode* e l'applicazione di essa a un testo letterario, quello di Celan, come hanno fatto molti detrattori, cavillando sui possibili controsensi tra teoria e pratica, o mostrando come in ultima istanza

¹⁶⁵ Per una lettura più filologica rimandiamo ai contributi in D. Meinecke (a cura di), *Über Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970². In particolare, sul tema della raccolta *Atemwende*, si veda: B. Allemann, *Zu Paul Celans neuem Gedichtband «Atemwende»*, cit., pp. 194-197. All'interno della miscellanea a cura di Meinecke si trova anche una prima versione del saggio gadameriano di H.G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer Bist Du?*, in *Über Paul Celan*, cit. 258-264. Per una differenza sulla concezione di fondo tra Gadamer e Celan in relazione al tema della terra natia e dell'origine si veda: D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., pp. 257-328.

¹⁶⁶ In questa direzione si veda il saggio *Im Schatten des Nihilismus* (1990), dove Gadamer analizza la poetica di Celan insieme a quella di Gottfried Benn (pur sottolineandone le profonde differenze stilistiche) per mostrare come la poesia dopo la guerra non si riduca al silenzio ma porti con sé un messaggio, così come la musica di Schönberg o la pittura cubista di Picasso che Gadamer accomuna alla poesia contemporanea. Cfr. H.G. Gadamer, *Im Schatten des Nihilismus*, in GW IX, 379-380. In quella sede egli analizza la poesia *Todtnauberg* che il poeta aveva scritto dopo l'incontro con Heidegger, affermando tuttavia che il vero motivo biografico non è essenziale per la comprensione della poesia stessa, cfr. *ivi*, GW IX, 375-378.

¹⁶⁷ Al tema hegeliano del carattere di passato dell'arte Gadamer ha dedicato in particolare due saggi: Idem, *Ende der Kunst? – Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von Heute*, in GW VIII, 221-231 / SE 41-55 e Idem, *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst*, in GW VIII, 221-231 (di questo testo non esiste attualmente traduzione italiana).

¹⁶⁸ Questa è la tesi portante del saggio *Verstummen die Dichter?* (1970). Gadamer riprende il tema della «discrezione» citato da Rilke per estenderlo a una prerogativa del poeta moderno che si attaglia perfettamente a Celan: «L'espressione di Rilke di un'indescrivibile discrezione descrive in modo perfetto, a mio parere, il tono delle liriche contemporanee verso le quali è necessario affinare l'orecchio; ciò avviene per esempio per le liriche di Paul Celan. Non sono i poeti che tacciono; la questione è piuttosto che il nostro orecchio non è abbastanza sottile [Idem, *Verstummen die Dichter?*, in GW IX, 363]».

Gadamer utilizzi un vero e proprio metodo ermeneutico¹⁶⁹. Questo approccio, oltre a tradire completamente la filosofia di Gadamer, non risulta in alcun modo proficuo per mettere in luce il senso della lettura gadameriana. Non si tratta di una messa in atto dell'interpretazione¹⁷⁰, quanto della possibilità di far emergere il rapporto privilegiato tra poesia e filosofia. Esse si distinguono, come abbiamo visto in *Dichten und Deuten* e in *Philosophie und Poesie*, per il fatto che in una è centrale la *parola*, nell'altra il *movimento* del dialogo; entrambe tuttavia indicano una direzione, che è quella dell'uomo nella propria finitezza. Lo stesso Gadamer ha ben sottolineato questo punto nella postfazione alla seconda edizione, rispondendo a coloro che lo avevano accusato di mettere in opera un metodo ermeneutico:

Non vi è un «metodo» ermeneutico. Tutte le metodologie che la scienza ha escogitato possono avere un'utilità dal punto di vista ermeneutico solo se le si usa in modo giusto e se inoltre non si dimentica che la poesia non è un «dato» che si possa spiegare come un caso particolare di qualcosa di più generale¹⁷¹.

A differenza della lettura heideggeriana, emerge qui come per Gadamer il poeta non si trovi in un ambito separato dall'uomo comune, ma ne costituisca piuttosto la più alta rappresentazione: filosofo e poeta fanno emergere l'atto del comprendere proprio dell'uomo che ha luogo nel mondo.

Cercheremo di mostrare come per Gadamer tale ruolo della poesia si apprezzi massimamente nell'opera di Celan, quale emblema della poesia contemporanea. Egli ha infatti dedicato a Celan un altro saggio dal titolo *Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan* (1975) in cui sottolinea che, nonostante la tendenza della poesia moderna a seguire la «forza di gravità della parola [*die Gravitationskraft des Wort*]»¹⁷² senza sottomettersi alle leggi logiche e sintattiche della grammatica, ciò non implica che non vi sia alla base un'unità di *sensu*¹⁷³. Secondo Gadamer

¹⁶⁹ Su questo filone si veda a esempio P. Forget, *Argument(s)*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 129-149 e M. Narváez, *Quand Gadamer lit Paul Celan. Statut du commentaire gadamérien du recueil Cristaux de souffle «Atemkristall» de Paul Celan*, in «Freiburger Zeitung für Philosophie und Theologie», 59, 1, (2012), pp. 99-123.

¹⁷⁰ Lo stesso Gadamer ha richiamato il fatto che vi sono nella tradizione di studi molte modalità di comprensione, ad esempio quella allegorica. Tuttavia in Celan non sarebbero presenti figure retoriche, ma tutto «si tiene in se stesso»: ciò si lega con la concezione gadameriana della poesia come ciò che sta saldo in se stesso. Cfr. H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 430 / CICT 84.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, GW IX, 448 / CICT 113.

¹⁷² *Idem*, *Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan*, in GW IX, 458.

¹⁷³ *Ivi*, GW IX, 452. Secondo Gadamer quanto avviene per le poesie di Celan rappresenta perfettamente il modo di poetare di un'intera generazione di poeti dopo la Seconda guerra mondiale.

infatti «è un errore ritenere che non vi sia niente altro da comprendere nella poesia solo perché non sono evidenti dei riferimenti di senso [*Sinnbezüge*]; così come è un errore credere che manchi un'intenzione unitaria del discorso [*Rede-Intention*]»¹⁷⁴. Contrariamente alle accuse che gli sono state rivolte – Pöggeler lo ha accusato di leggere Celan usando il metro delle poesie di Goethe¹⁷⁵ –, Gadamer si mostra perfettamente consapevole del fatto che la poesia contemporanea non può più seguire la «naturalità [*Natürlichkeit*]»¹⁷⁶ dell'età di Goethe. Tuttavia ciò non implica che i poeti oggi tacciano, al contrario in essi il senso è nascosto secondo una «riservatezza [*Verschweigung*]»¹⁷⁷ – quella che nel saggio *Verstummen die Dichter?* (1970) veniva definita, seguendo Rilke, una «discrezione [*Diskretion*]» dei poeti¹⁷⁸.

Lo stesso Gadamer ha richiamato ciò nella prefazione all'opera, affermando che la raccolta di Celan, pur essendo certamente di difficile comprensione, ha in sé una *polivalenza* di significati che solo un lettore attento può comprendere davvero: Gadamer pone qui il legame tra la figura dell'interprete e quella del lettore¹⁷⁹. In virtù di tali riflessioni, secondo Gadamer, queste poesie non devono essere sottratte alla comprensione del lettore non erudito:

¹⁷⁴ H.G. Gadamer, *Sinn und Sinnverhüllung*, in GW IX, 452. Gadamer in questo saggio analizza in particolare la poesia di Celan *Tenebrae* che tratta della passione di Cristo al quale viene detto «*bete Herr / bete zu uns* [*ivi*, GW IX, 453]». Secondo Gadamer in questa poesia non vi è né un intento di blasfemia, deridendo Cristo e chiedendo a lui di pregare gli uomini, né un'accettazione del messaggio cristiano di resurrezione. Quello che la poesia mostra è un senso nascosto, che fa leva sulla paura della morte e la consapevolezza che essa che è comune a tutti gli uomini, costituendo l'imperativo che rende possibile la poesia. Cfr. *ivi*, GW IX, 459.

¹⁷⁵ Cfr. O. Pöggeler, *Spur des Wortes*, Karl Alber, Freiburg-München 1984, pp. 179-245.

¹⁷⁶ H.G. Gadamer, *Sinn und Sinnverhüllung*, in GW IX, 459.

¹⁷⁷ *Ivi*, GW IX, 460.

¹⁷⁸ Idem, *Verstummen di Dichter?*, in GW IX, 363.

¹⁷⁹ Nel testo Gadamer individua la centralità dei temi dell'ascolto (quello della poesia) e della vista (legata alla lettura), trovando così un riscontro nella poesia di Celan della propria concezione ermeneutica. Si pensi a questi versi: «Separato, un orecchio ascolta. / Un occhio, tagliato a strisce, / rende a tutto questo giustizia [*Ein Ohr, abgetrennt, lauscht. / Ein Aug, in Streifen geschnitten, / wird all dem gerecht* (Idem, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 406 / CICT 42)». Gadamer così interpreta: «Solo un attento ascoltare [*lauschen*], in modo che l'orecchio [*Ohr*] sia come "separato [*abgetrennt*] dal resto del corpo e che chi ascolta sia "tutto orecchi", solo l'occhio [*Aug*], che, isolato, scruta attraverso una fessura strettissima – che è quel che mi sembra dire la locuzione "tagliato a strisce [*in Streifen geschnitten*]" – sono in grado di cogliere ciò che qui avviene [*ivi*, GW IX, 406 / CICT 43]». Gadamer individua infatti nel tema dell'orecchio interiore un momento indispensabile per la comprensione di una poesia: cfr. *ivi*, GW IX, 443 / CICT 100. Tale tema si trova anche in *Philosophie und Literatur*, dove egli afferma: «La mia tesi è dunque che l'opera letteraria ha più o meno la sua esistenza per l'orecchio interiore [Idem, *Philosophie und Literatur*, in GW VIII, 247 / AB 60]». Grondin ha sottolineato la centralità della dimensione dell'orecchio

[segue alla pagina successiva]

Certamente, chi voglia comprendere la lirica ermetica e decifrarla non può essere un lettore particolarmente affrettato, ma non deve essere necessariamente un lettore erudito o particolarmente colto; dev'essere un lettore che cerca sempre e nuovamente di prestare ascolto¹⁸⁰.

Anche in riferimento a Szondi, che aveva ricostruito in alcune poesie i precisi riferimenti biografici delle esperienze di Celan, Gadamer afferma¹⁸¹: «Quando il poeta rende noto quali sono gli avvenimenti privati e occasionali da cui nascono le sue rappresentazioni poetiche, egli in realtà sposta ciò che è riuscito ad esprimere con sapiente equilibrio in forma poetica sul piano di ciò che è privato e contingente, che in ogni caso non ha importanza»¹⁸². Qui emerge un *topos* ermeneutico, ovvero ciò che è rilevante non è quello che il *poeta* voleva dire, quanto piuttosto ciò che il *testo* dice, contro l'ermeneutica romantica che Gadamer aveva criticato per aver tentato di porsi dal punto di vista dell'autore:

Così in queste poesie di Celan rimane chiaramente avvolto nell'incertezza chi sia l'io e chi sia il tu, e per saperlo non bisogna certo chiederlo al poeta. Si tratta di lirica amorosa? Di lirica religiosa? O forse è il colloquio dell'anima con se stessa? Il poeta non lo sa¹⁸³.

Procediamo ora a richiamare i punti salienti della lettura gadameriana. La sua interpretazione mira a cogliere un senso unitario della poesia intesa come depositaria di un messaggio – Gadamer fa riferimento spesso nel corso del testo a quanto affermato dallo stesso Celan. In

interiore nell'ermeneutica: cfr. J. Grondin, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, in «Jahresgabe der M. Heidegger Gesellschaft», (1990), pp. 29–42.

¹⁸⁰ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 383 / CICT 7.

¹⁸¹ Gadamer considera in particolare la famosa interpretazione szondiana della poesia *Eden* sottolineando, come aveva mostrato lo stesso Szondi, che la mera questione biografica non esaurisce l'opera poetica: cfr. H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 436 / CICT 91. Cfr. P. Szondi, *Celan-Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972. Trad. it. di G.A. Schiaffino e C. Viano, a cura e con una postfazione di J. Bollack, *L'ora che non ha più sorelle. Studi su Paul Celan*, Gallio Editore, Ferrara 1990.

¹⁸² Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 383 / CICT 8. «Una poesia che sfugge alla comprensione e che non permette di ottenere una maggiore chiarezza, mi sembra comunque ancor più piena di significato di quella chiarezza che si possa ottenere basandosi sulle semplici assicurazioni che il poeta stesso fornisce circa quel che pensava componendo quella poesia [*ivi*, GW IX, 384 / CICT 8]».

¹⁸³ *Ibidem*.

particolare nella allocuzione in occasione del premio letterario conferitogli dalla città di Brema il poeta aveva utilizzato la metafora del messaggio in bottiglia¹⁸⁴:

Le poesie di Celan ci raggiungono, ma noi non riusciamo a coglierle. Egli stesso ha inteso la propria opera poetica come un «messaggio in bottiglia [*Flaschenpost*]», e quando a qualcuno, ora ad uno poi ad un altro, capita di ritrovare questa bottiglia ed egli la raccoglie convinto di aver ricevuto un messaggio, che cosa si trova per le mani? Cosa gli dice questo messaggio?¹⁸⁵.

Ciò non vuol implica ovviamente, come lo stesso Gadamer ha precisato nel postscritto, alcuna pretesa di esaustività rispetta lirica di Celan: «Non si tratta qui di cercare un senso univoco di ciò che il poeta intendeva dire. Questo proprio no. Non si tratta neppure di stabilire il “senso univoco” di questi versi»¹⁸⁶. Al contrario, Gadamer mira alla polivalenza di senso:

Si tratta piuttosto del «senso» di qualcosa che ha molteplici sensi ed è indefinito [*vieldeutigen und unbestimmten*]; questo senso che la poesia ha ridestato, non è frutto di una scelta arbitraria e personale del lettore, ma costituisce l'oggetto dell'impegno ermeneutico che questi versi richiedono¹⁸⁷.

Quello che Gadamer ritiene è invece che anche la poesia ermetica, di cui Celan costituisce uno degli apici, voglia ancora significare qualcosa, richiamando criticamente lo strutturalismo che ha eliminato questo riferimento. Benché la lettura strutturalista abbia giustamente richiamato l'attenzione sul suono e sulla forma della poesia, tuttavia «limitandosi alla forma sonora, essa ha dimenticato di collegare quella “struttura”, che si manifesta nella tensione tra il senso e il suono, col senso unitario cui si riferisce il testo»¹⁸⁸.

In particolare, lungi dal voler affermare che lo studio filologico-scientifico della poesia sia inutile, egli vuole mostrare che vi è qualcosa di più che consente di produrre l'interpretazione di un dato testo. Questo è il legame del linguaggio tra poesia e filosofia che viene alla luce dalla

¹⁸⁴ «La poesia, essendo non per nulla una manifestazione linguistica e quindi dialogica per natura, può essere un messaggio nella bottiglia, gettato a mare nella convinzione – certo non sempre sorretta da grande speranza – che esso possa un qualche giorno e da qualche parte essere sospinto a una spiaggia, alla spiaggia del cuore, magari [P. Celan, *Ansprache* in Idem, *Gesammelte Werke*, vol. III. Trad. it a cura di G. Bevilacqua, *La verità nella poesia. «Il meridiano» e altre prose*, Einaudi, Torino 2008², p. 35]».

¹⁸⁵ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, CICT 3.

¹⁸⁶ *Ivi*, GW IX, 428 / CICT 81.

¹⁸⁷ *Ibidem*. Jankovic ha parlato in proposito di «polisemia» gadameriana che egli ha contrapposto alla «disseminazione» di Derrida: cfr. K. Jankovic, *Le texte éminent et Schibboleth*, cit., pp. 93-115, p. 111. Su questo punto torneremo a breve.

¹⁸⁸ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 434 / CICT 89.

lettura del ciclo *Atemkristall*. In particolare ciò che Gadamer individua nel testo emerge già chiaramente dal titolo, non a caso posto in forma di domanda: chi è l'*io* e chi è il *tu* del poema? Contro una visione banalizzante dell'*io* come io-poeta e del *tu* come tu-lettore, egli estende l'esperienza del poema, che non è costituita dall'esperienza del poeta ma da quella di ogni lettore:

Proprio questo avviene nelle poesie di Celan dove si dice «io», «tu», «noi», in modo del tutto immediato, oscuramente indeterminato, e costantemente intercambiabile. Questo io non è solo il poeta, ma – secondo la celebre definizione di Kierkegaard – è «quel singolo» che è ognuno di noi¹⁸⁹.

Secondo Gadamer già la prima strofa della poesia mostra il significato dell'intero ciclo, nella metafora del passaggio dall'estate alla neve invernale, passaggio percepito come qualcosa di positivo offerto da un Tu che apre la raccolta: «Questa poesia è un vero proemio che, come la prima nota di una composizione musicale, dà la giusta nota al tutto»¹⁹⁰. Egli identifica subito in questo momento un riferimento al linguaggio stesso, o meglio al silenzio, costituito dalla neve, che viene accolto come positivo dopo tante parole (la stagione estiva)¹⁹¹. Ciò si collega all'intento dell'intera raccolta *Atemwende* incentrata sul tema dell'inversione del respiro come momento che caratterizza la poesia stessa, l'attimo tra inspirazione ed espirazione, che costituisce in realtà l'esperienza universale del linguaggio:

Ogni tentativo di distinguere tra me e te, tra l'*io* del poeta e tutti noi ai quali giunge la sua poesia è destinato a fallire. La poesia dice in modo chiaro al poeta come a tutti noi che il silenzio è gradito. È lo stesso silenzio che si può cogliere nell'inversione di respiro, nell'istante impercettibile in cui si prende nuovamente fiato. Infatti questo è anzitutto *Atemwende*, l'esperienza sensibile dell'attimo silenzioso e immobile tra l'atto dell'ispirate e quello di espirare¹⁹².

Già in questi primi riferimenti alla lettura gadameriana si nota, a nostro parere, l'idea di fondo che attraversa la visione di Gadamer sull'arte come emanazione e non come disvelamento

¹⁸⁹ *Ivi*, GW IX, 384-385 / CICT 9.

¹⁹⁰ *Ivi*, GW IX, 388 / CICT 13.

¹⁹¹ I riferimenti alla poesia di Celan saranno tratti dall'edizione italiana dell'opera poetica con testo tedesco a fronte. P. Celan, *Atemwende*, in *Poesie*, cit, pp. 509-552. La strofa di apertura a cui Gadamer si riferisce è la seguente: «Fa' pure, se a un pasto di neve / tu vuoi invitarmi; ogni volta che spalla a spalla / col gelso percorsi l'estate, / il suo fogliame più fresco / vociava [Du darfst mich getrost / mit Schnee bewirten: / sooft ich Schulter an Schulter / mit den Maulbeerbaum schritt durch den Sommer / schrie sein jüngstes / Blatt (P. Celan, *Atemwende*, in *Poesie*, cit, p. 511)]».

¹⁹² H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 338 / CICT 13.

(come era per Heidegger). Anche in una poesia ermetica in cui si tratta del tema del silenzio e del non-dire, Gadamer appare privilegiare l'aspetto della parola che comunque emerge e parla. Si noti così che egli stempera l'aspetto più tetro della poesia di Celan in favore di una lettura dialogica di questa, come poesia della poesia¹⁹³:

Queste poesie si ascoltano nel modo in cui si ascolta la profonda quiete invernale che avvolge tutto. Qualcosa di assai impercettibile si condensa in un cristallo, qualcosa di assai piccolo, di assai lieve e nello stesso tempo di molto preciso: la parola vera¹⁹⁴.

Questo cristallo di respiro, che egli collega al momento dell'inversione di respiro, costituisce la parola poetica, il momento in cui essa appare, per poi dissolversi lasciando la memoria di sé. Si noti inoltri che «l'inversione del respiro [*Atemwende*]» ha una somiglianza con la *Wendung* ontologica del linguaggio che Gadamer proponeva nella terza parte di *Wahrheit und Methode*, distinguendola dalla *Kehre* heideggeriana.

Gadamer legge il ciclo celaniano come poesia di poesia, ovvero una riflessione sul ruolo e sul linguaggio della poesia stessa. Ciò emerge dall'analisi delle strofe che il filosofo interpreta come un varco del linguaggio in cui il poeta è alla ricerca di un punto di vicinanza con il tu: «Io lì vado tastando – ad ogni dito / un occhio che il tuo somiglia -, / e cerco un varco / perché a forza di veglie / io possa giungere a te, in bocca / l'asta chiara: la candela / della mia fame»¹⁹⁵. Prescindendo dai punti specifici che Gadamer analizza, egli conclude la riflessione di questi versi mostrando come alla base si collochi il tema della parola che accomuna non solo il poeta ma gli uomini in generale: «È il linguaggio che è toccato con mano, che è saggiato per vedere se permetta un varco, per vedere se esso in qualche punto non permetta per caso di aprire un varco verso la luce»¹⁹⁶.

¹⁹³ Gadamer stesso se ne mostra consapevole, affermando che ad esempio il momento della neve potrebbe costituire in Celan l'accettazione del momento della morte. Tuttavia egli afferma: «Certamente è indubbio che il tema della morte è sempre presente in Celan e che esso si ritrova anche in questo ciclo. Al tempo stesso va ricordata la particolare posizione che assume questa poesia quale proemio di un ciclo che si intitola *Atemkristall*. Questo termine rinvia ognuno alla sfera del respiro [*Atem*] e dell'accadere della parola formata dal respiro [*ivi*, GW IX, 387-388 / CICT 12-13]».

¹⁹⁴ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 388 / CICT 13.

¹⁹⁵ «Die ich, ein deinem, / gleichendes / Aug an jedem der Finger, / abtaste nach / einer Stelle, durch die ich / mich zu dir heranwachen kann, / die helle / Hungerkerze im Mund [P. Celan, *Atemwende*, cit., p 513]».

¹⁹⁶ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 391 / CICT 18.

Nel corso della poesia egli vede un itinerario compiuto dal poeta alla ricerca della parola che passa attraverso il silenzio e il superamento delle false parole, sia del linguaggio codificato del mondo quotidiano, sia delle false poesie. Così la strofa:

Nei solchi di quella moneta
 celeste tra stipite e porta
 tu pressi il Verbo, da cui
 mi srotolai
 allorché con pugni tremanti
 smantellai tegola dopo tegola,
 sillaba dopo sillaba,
 il tetto sopra di noi, per amor
 del rame luccicante
 nella ciotola della questua
 lassù¹⁹⁷.

Gadamer scorge nell'immagine dello smantellamento del tetto la rottura della fissità del linguaggio usuale che impedisce il contatto con la vera parola, infatti nonostante questo tetto sia familiare ci nega lo sguardo verso l'altro. Egli interpreta infatti questo momento come emblema dell'esperienza umana:

Prima di ogni altro è certamente il poeta a dire qui di se stesso ciò che forse vale per tutti noi. Il manto delle parole è simile a un «tetto sopra di noi [*das Dach über uns*]» che protegge quanto ci è familiare. Ma circondandoci interiormente con familiarità, le parole ci impediscono di volgere lo sguardo verso ciò che non ci è familiare¹⁹⁸.

L'azione dello smantellare sillaba per sillaba viene collegato da Gadamer a quella del toccare con mano i nomi della poesia precedente, riconducendola allo «sforzo disperato da parte di chi cerca la luce e tende verso l'alto»¹⁹⁹. Da questo punto di vista avviene lo scarto tra il linguaggio comune e quello del poeta che è alla ricerca della parola *vera*, senza che ciò ne assicuri il raggiungimento. Riecheggia qui la lettura che Gadamer fornisce del processo di distruzione del

¹⁹⁷ «*In die Rillen / der Himmelsmünze im Türspalt / preßt du das Wort, / dem ich entrollte, / als ich mit bebenden Fäusten / das Dach über uns / abtrug, Schiefer um Schiefer, / Silbe um Silbe, dem Kupfer- / Schimmer der Bettel- / schale dort oben / zulieb* [P. Celan, *Atemwende*, cit., p. 515]».

¹⁹⁸ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 393 / CICT 21-22.

¹⁹⁹ *Ivi*, GW IX, 393-394 / CICT 22.

linguaggio da parte di Heidegger come un togliere gli strati morti della lingua per far emergere la parola nella sua vividezza²⁰⁰:

Il compito del poeta consiste proprio nel tendere verso la parola vera, che non si confonde con l'usuale e quotidiano tetto protettivo del linguaggio, come se fosse la sua vera patria ed essa fosse qualcosa che proviene dall'aldilà, e per questo il poeta deve demolire «sillaba per sillaba» la compagine formata dalle parole del linguaggio quotidiano²⁰¹.

Il percorso del poeta alla ricerca della parola non è tuttavia un percorso monologico, che altrimenti farebbe perdere il senso del rapporto tra l'io e il tu: questa ricerca è infatti possibile solo se avviene a partire dal rapporto con l'altro. Così Gadamer interpreta la metafora celaniana della pesca come l'aiuto del tu a reggere la rete dopo che è stata gettata dall'io: «Nei fiumi, a nord del futuro, / io lancia la rete che tu, / esitante, aggravi / con ombre scritte / da pietre»²⁰².

In questo contesto Gadamer afferma che, chiunque sia l'io e chiunque sia il tu, «in ogni caso a far sperare nella buona riuscita della pesca è il concorso reciproco dell'io e del tu; ed è questa intesa tra i due ad essere effettivamente presente in questi versi e a conferire all'io la sua realtà»²⁰³. La pesca costituisce infatti la poesia stessa, la quale può avere buon esito solo se ad essa partecipano l'io e il tu in un colloquio. La questione della reale identità dell'io e del tu resta strutturalmente aperta nella lirica di Celan, così come nella lirica in generale: «Se i versi del poeta ci rendono presente questa reciprocità, ciascuno di noi entra in questo rapporto di reciprocità che il poeta stesso definisce come propriamente suo. Chi sono io e chi sei tu? È una domanda alla quale la poesia risponde mantenendo aperta la domanda stessa»²⁰⁴.

Così anche alcune strofe successive vengono lette alla luce di questa apertura che mostrerebbe un naufragio, quello del poeta, il quale resta aggrappato al canto come ultimo

²⁰⁰ Si noti infatti che Gadamer stesso aveva descritto la distruzione heideggeriana della metafisica come eliminazione delle stratificazioni linguistiche che avevano reso morto il linguaggio della filosofia, riportando invece alla luce il lessico dei filosofi greci. Cfr. Idem, *Heidegger und die Sprache*, in GW X, 17 / ERM 31.

²⁰¹ Idem, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 394 / CICT 23.

²⁰² «*In den Flüssen nördlich der Zukunft / werfe ich das Netz aus, das du / zögernd beschwerst / mit von Steinen geschriebenen / Schatten.* // [P. Celan, *Atemwende*, cit, p. 517]».

²⁰³ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 397 / CICT 27.

²⁰⁴ *Ivi*, 398 / CICT 28. Gadamer segnala che Pöggeler ha identificato l'espressione «a nord del futuro [nördlich der Zukunft]» con il tema della morte come orizzonte che si presenta in ogni futuro. Egli ribadisce invece la speranza insita nell'immagine della pesca, aprendo a una differente lettura della poesia: «Vale la pena riflettere su questo punto. È forse l'accettazione della morte a lasciar sperare in una nuova "pesca"? [ibidem]».

vessillo di speranza²⁰⁵: «Navigano i relitti del cielo / con alberi cantati verso terra. // Tu nel legno di questo canto / coi denti ti attanagli. // E sei il pavese / a prova di canto»²⁰⁶.

Si noti che qui Gadamer legge il termine *Holzlied* come un canto simile a un legno, ma esso può richiamare gli *Holzwege* heideggeriani, avvalorando così ancora di più la possibile lettura di Gadamer del canto come sentiero interrotto che non conduce necessariamente ad una meta finale, lasciando aperta la questione. Secondo Gadamer,

con questa immagine il poeta parla qui della sua opera. Ma come metafora del «canto [*Lied*]» – che qui si pone al lettore – indica la vita stessa, così con altrettanta certezza, il vessillo forte del canto [*liedfester Wimpel*], non indica solo il poeta e la sua perseveranza nello sperare, ma sta ad indicare anche l'estrema speranza di tutte le creature²⁰⁷.

Il tema del messaggio portato dalla poesia viene legato da Gadamer alla prospettiva ermeneutica della finitezza dell'uomo. Infatti egli legge in questo modo i versi celaniani «una corda da cui scocchi, / Sagittario, / freccia e sentenza»²⁰⁸: «Se la “freccia [*Pfeil*]” è lo “scritto [*Schrift*]”, essa è allora messaggio, annuncio. Non vi è dubbio che questo “scritto” ci dice qualcosa di preciso: è il messaggio della caducità che traspare da tutto ciò che è stato detto»²⁰⁹. Celan non vorrebbe comunicare un primato della morte, portata tramite una freccia; questa indica piuttosto la consapevolezza della morte, ovvero della finitezza, che tuttavia rappresenta il momento della vita stessa dell'uomo.

Nelle strofe successive il tema del linguaggio appare in modo più esplicito, ma, secondo Gadamer, non in direzione di un ammutolire del poeta, al contrario di un'istituzione del linguaggio stesso. Egli legge i versi conclusivi della strofa dove il poeta parla di un evento, «la piaga dell'aria [*Wundenmal in der Luft*]»²¹⁰, non riconosciuto come tale, allusione al tema evangelico di Tommaso che non crede alla resurrezione di Cristo e per questo vuole toccare le piaghe. Anche in questo caso Gadamer supera il riferimento testamentario specifico, per mostrare come si tratti di una riflessione sul linguaggio, legando lo stare [*Stehen*] che apre la strofa con il tema finale del linguaggio [*Sprache*]²¹¹. Questo richiama infatti la concezione gadameriana della parola poetica come ciò che «sta in sé»:

²⁰⁵ *Ivi*, GW IX, 408 / CICT 46.

²⁰⁶ «*Mit erdwärts gesungenen Masten / fahren die Himmelwracks. // In dieses Holzlied / beißt du dich fest mit den Zähnen. // Du bist der liedfeste / Wimpel. //* [Celan, *Atemwende*, cit., p. 529]».

²⁰⁷ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 408 / CICT 46.

²⁰⁸ «Eine Sehne, von der / deine Pfeilschrift schwirrt, / Schütze [P. Celan, *Poesie*, cit., p. 533]».

²⁰⁹ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 410 / CICT 50.

²¹⁰ *Ivi*, GW IX, 411 / CICT 52.

²¹¹ «Starsene lì, all'ombra / della gran cicatrice nell'aria. / Uno stare per nessuno, e per nulla. // Sconosciuto / solo / per te. // del segno della piaga dell'aria. / Dalla parte di nessuno e di nulla

[segue alla pagina successiva]

Infatti, se l'ultimo verso è formato dalla sola parola «linguaggio [*Sprache*]», si può dire allora che in questo modo il linguaggio non risulta solo messo nettamente in risalto, ma viene ad essere «istituito». [...]. L'elemento in cui si svelerà completamente e deve svelarsi la testimonianza dello «stare [*Stehen*]», deve esistere: deve esservi linguaggio²¹².

Il tema che Gadamer individua in questa raccolta si può compendiare attorno all'espressione celaniana «parola-luna [*Wort-Munde*]»²¹³, nella quale il filosofo coglie l'accadere del linguaggio: «Così la “luna stessa” è la “parola” stessa. E infatti accade proprio che noi non soltanto veniamo a conoscenza delle nuove creazioni linguistiche che il poeta riesce a plasmare, ma anche che, sotto l'influsso della sua opera, scopriamo in modo nuovo tutte le forme maestose del nostro linguaggio»²¹⁴. Egli fa riferimento a «un'esplosione vulcanica»²¹⁵ indicando ciò che distingue la poesia dalla parola di tutti i giorni. Questo non implica tuttavia

stare, / non riconosciuto, / per te / solo. // Con quanto lì trova spazio, / anche senza / lingua. // [*Stehen, im Schatten / des Wundenmals in der Luft. // Für-niemand-und-nichts-Stehen. // Unerkannt, / für dich / allein. // Mit allem, was darin Raum hat, / auch ohne / Sprache* (P. Celan, *Atemwende*, cit., p. 535)]».

²¹² H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 412 / CICT 53. In questa direzione Gadamer interpreta il tema della fenditura aperta nel terreno come il tentativo della parola di farsi strada: «Come il geologo, senza raggiungere il sottosuolo, ne intuisce la conformazione osservando le formazioni del terreno affioranti in superficie, così anche la parola del poema cerca di penetrare in una profondità nascosta e lo fa affidandosi a se stessa, leggendo la “rotta” indicata verso la vera “bussola” [*ivi*, GW IX, 422 / CICT 70]». Sulle modifiche apportate nella seconda edizione del suo saggio, Gadamer ritorna successivamente sottolineando di aver tenuto conto sia di alcune varianti (o errori) del testo di Celan, sia di aver rivisto alcune proprie mancanze: cfr. Idem, *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?* (1991), in GW IX, 466-467. Gadamer afferma che alla domanda «che cosa deve sapere il lettore?» non si deve rispondere: «l'erudismo o le nozioni biografiche dell'autore». Piuttosto ciascun lettore, con il proprio bagaglio culturale, lascia parlare il testo, rileggendolo più volte e avendo in comune con esso il linguaggio. Cfr. *ivi*, GW IX, 467-469.

²¹³ «Vulcanica parola, ammasso / che il mare copre rombante. // Sopra andava fluttuando / la ciurmaglia / delle anti-creature: inalberava / un vessillo – plagio o facsimile / fanno rotta pomposi / verso la storia. // Finché tu non erutti / la tua parola-luna, dal che / deriva il prodigio del riflusso / e cuori - / forme il cratere / attesta nudo i primordi / le nascite / regali. [*Wortaufschüttung, vulkanisch, / meerüberrauscht. // Oben / der flutende Mob / der Gegengeschöpfe: er / flaggte – Abbild und Nachbild / kreuzen eitel zeithin. // Bis du den Wortmond hinaus- / schleuderst, von dem her / das Wunder Ebbe geschieht / und der herz- / förmige Krater / nackt für die Anfänge zeugt, / die Königs- / geburten* (P. Celan, *Atemwende*, cit., p. 547)]».

²¹⁴ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 424 / CICT 74.

²¹⁵ *Ivi*, GW IX, 422 / CICT 70-71.

un'incommensurabilità tra parola poetica e parola comune, ma proprio l'esperienza del poeta può essere compiuta da tutti: «Ogni vera poesia raggiunge la profondità nascosta del “fondale” del linguaggio e le sue strutture creatrici. Essa riconosce il valore sovrano del linguaggio e istituisce una nuova sovranità sotto la propria dinastia»²¹⁶.

Arriviamo così all'ultima strofa della poesia, ove ritorna il tema della neve che aveva aperto il ciclo, in questo caso però in riferimento a un sentiero liberato della neve, dopo aver superato e spazzato via «la poesia dalle cento / lingue, menzognera, / il niente di poesia [*Genicht*]]»²¹⁷. Secondo Gadamer si arriva alla fine alla parola poetica costituita dalla struttura rigorosissima del cristallo di fiato, il quale diviene esso stesso, nella sua momentaneità, una testimonianza che permane²¹⁸. Così Gadamer interpreta questo percorso come quello del pellegrino che ha sgombrato la strada dagli strati fasulli e ora si apre al percorso stesso – ciò non implica, come hanno visto alcuni, un percorso di formazione hegeliano²¹⁹. Gadamer mostra invece l'apertura della poesia in tutta la sua precarietà la quale non è una chiusura ma un'apertura:

Certamente in questa immagine bisogna avvertire il contrasto che vi è tra le pareti di ghiaccio costruite tutte intorno e il minuscolo cristallo di fiato, quest'essere di brevissima durata dovuto ad un miracolo geometrico, questo minuscolo fiocco di neve che turbinava da solo in una giornata invernale²²⁰.

In questo senso la lettura gadameriana di Celan si accorda perfettamente con la concezione della parola poetica come ciò che «è in se stessa»²²¹, ovvero non rimanda ad altro di precedentemente detto con il quale si possa confrontare²²². Si comprende così il legame tra

²¹⁶ *Ivi*, GW IX, 424 / CICT 74.

²¹⁷ *Ivi*, GW IX, 425 / CICT 77.

²¹⁸ «Ma solo dopo che il “vento del tuo linguaggio” è passato muggiando con la sua purezza radiosa, si apre la via che porta verso il poema, verso il “cristallo di fiato”, che non è nient'altro che una forma pura, strutturata secondo una geometria rigorosissima e derivante dalla sospensione di quell'impercettibile “nulla” del respiro. Il sentiero è ora aperto, “libero [*frei*]” [*ivi*, GW IX, 426 / CICT 79]».

²¹⁹ Non siamo d'accordo con Jankovic che parla di *Aufhebung* in relazione alla lettura gadameriana: cfr. Z. Jankovic, *Le text éminent et Schibboleth*, cit., p. 117.

²²⁰ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 427 / CICT 80.

²²¹ *Ivi*, GW IX, 430 / CICT 84.

²²² In questo senso Gadamer rifiuta di considerare la poesia di Celan a partire da metafore o da figure retoriche. Si potrebbe sollevare l'obiezione di una discrasia teorica rispetto al recupero della retorica proposto in *Wahrheit und Methode*. Una risposta interessante è stata data in questo caso da Jankovic, che vede in questo aspetto l'intento gadameriano di mostrare come nella parola poetica vi sia un accordo tra la cosa e la parola, accordo dunque non mediato da alcuna figura retorica: cfr. Z. Jankovic, *Le texte éminent et Schibboleth*, cit., p. 112. A conferma infatti si legge: «Autentico

[segue alla pagina successiva]

poesia e dialogo, connesso alla questione del chi sia l'io e chi sia il tu. Tale lettura bene si armonizza con quanto lo stesso Celan aveva affermato: «Qualcosa di accessibile, di acquisibile, forse un *tu*, o una realtà aperti al dialogo. Sono, io penso, codeste realtà a interessare la poesia»²²³.

Secondo Gadamer infatti anche la parola poetica muove da una domanda alla quale tenta di dare risposta, aprendo ulteriori questioni: «La parola è risposta, una risposta che include l'interrogare e conclude l'interrogare; e ciò significa che la parola detta non si trova mai da sola, anche se non compare mai niente altro che la sua realtà linguistica»²²⁴. Questo, precisa però Gadamer, pone anche una differenza rispetto al dialogo ermeneutico, poiché nella poesia «la parola sta salda in se stessa», ovvero nessuna delle parole poetiche potrebbe essere cambiata o rimandare a qualcosa di altro.

Nella lettura di Celan, Gadamer trova conferma della propria tesi, mettendo in luce il rapporto privilegiato che lega poesia e filosofia, pur conservando la specificità della peculiarità della parola poetica²²⁵. Abbiamo cercato inoltre di far emergere come, dal punto di vista della concezione veritativa dell'arte, Gadamer resti legato alla lettura emanativa di *Wahrheit und Methode*, per la quale l'aspetto della parola poetica si *rivela* in un evento unico e momentaneo, emblematizzato dal cristallo di fiato – privilegiando ciò che viene detto, piuttosto che il non-detto del poeta. Questa scelta ci sembra coerente con l'origine platonico-plotiniana della propria concezione dell'arte, allontanandolo invece dalla *Ungeborgenheit* heideggeriana. Proprio tale aspetto, ci sembra, consente a Gadamer di prendere la distanza da una concezione elitista del poeta così come del filosofo: entrambi si collocano nell'*agorà* di memoria socratico-platonica, eliminando l'aspetto misterico del poeta e rappresentando invece un'esperienza possibile per ogni uomo e che apre un dialogo con l'interprete stesso.

Questo legame tra opera d'arte come emanazione e universalità dell'esperienza poetica si comprende nella misura in cui l'interprete o il lettore della poesia si lega indissolubilmente a essa, venendo così a costituire e ampliare il significato stesso di quell'opera d'arte: cosa che avviene però sempre a partire dalla particolare situazione nella quale ogni lettore si trova – ciò rappresenta un elemento rilevante che riprenderemo per il confronto con Derrida. Si ha infatti un'eco del concetto di «situazione ermeneutica» che costituisce l'ineliminabile punto di vista proprio ogni lettore che opera una comprensione del testo:

linguaggio mi sembra poter essere quello in cui la parola e la cosa coincidono [H.G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du?*, in GW IX, 430 / CICT 84]».

²²³ P. Celan, *Ansprache*, cit. Trad. it, p. 36.

²²⁴ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 430 / CICT 84.

²²⁵ Si veda in proposito D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 225-231.

Per nessun lettore esiste una comprensione che sia priva di particolarità, ma nello stesso tempo in ciascun lettore vi è comprensione solo se si supera la particolarità dell'occasione nella universalità dell'occasionalità. [...] La poesia offre [...] la possibilità a ciascun lettore di aderire a ciò che viene evocato dall'atto linguistico come se si trattasse di un'offerta. Quel che ciascun lettore può sentire in una poesia, lo deve integrare con le sue proprie esperienze²²⁶.

Da questo punto di vista secondo Gadamer il testo può avere ragione sul poeta stesso²²⁷, facendo sì che la lettura del poeta o dell'autore sia una delle tante letture che costituiscono la poesia. Proprio questo criterio ermeneutico pone il poeta sullo stesso piano dell'interprete, consentendo un vero dialogo tra poesia e filosofia: «Come la poesia è la parola detta in modo unico, un equilibrio incomparabile e intraducibile di senso e suono su cui si basa la lettura, così anche la parola interpretante è una parola detta in modo unico»²²⁸.

Così Gadamer può superare la pretesa dello storicismo di porsi come soggetto che trascende la situazione particolare, senza tuttavia ricadere nella mera soggettività dell'esperienza del singolo come *Erlebnis*, propria della coscienza estetica. La lettura fornita dall'interprete parte dalla sua specifica posizione, ma si lega all'opera d'arte stessa ampliandone la portata. Citando il *Fedro* platonico egli afferma infatti che i denari d'oro della scienza devono essere spesi in modo giusto, analogamente a quanto vale per la conoscenza che noi applichiamo nella lettura di un'opera²²⁹: «Un'interpretazione è esatta solo quando alla fine è in grado di scomparire completamente perché è entrata a formare una nuova esperienza della poesia stessa»²³⁰. Così il poema mostra l'apertura dell'opera la quale, seguendo lo stesso Celan, non può essere esaurita dalla lettura (come sarebbe invece un semplice testo informativo e non letterario). Gadamer riporta il discorso di Celan in *Meridian* che affermava: «Leggete, leggete continuamente, solo così arriverete a comprendere»²³¹. La ripetizione dell'opera d'arte, ogni volta la stessa ma differente, costituisce, come vedremo a breve, un momento di confronto fondamentale della lettura gadameriana con quella di Derrida.

²²⁶ H.G. Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 433 / CICT 88.

²²⁷ *Ivi*, GW IX, 439 / CICT 95.

²²⁸ *Ivi*, GW IX, 443 / CICT 100.

²²⁹ Tale tema ritorna a conclusione del saggio dedicato al confronto con Derrida, *Hermeneutik auf der Spur*, dove Gadamer afferma: «Alla cerchia complessiva di problemi si ricollega la questione veramente interminabile che mi occupa da lungo tempo: che cosa deve sapere il lettore? Qui non ci si può aspettare una risposta univoca. Forse si dovrebbe porre la questione in altro modo: che cosa può voler sapere il lettore? [Idem, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 174 / ERM 341]».

²³⁰ Idem, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 451 / CICT 117.

²³¹ *Ivi*, GW IX, 450 / CICT 116.

4.2 «Ma il poema parla!»: l'apertura all'altro della decostruzione

Se nel caso di Gadamer abbiamo sottolineato come egli non abbia mai mirato a costruire una teoria estetica, tanto più occorre fare delle precisazioni sul rapporto di Derrida con l'arte, o meglio con le arti. I testi derridiani non considerano l'arte come oggetto di una trattazione specifica e lo stesso ambito dell'estetica o della filosofia dell'arte si estende all'intero campo del visibile e del tattile²³². Derrida rifugge l'idea di trattare l'essenza dell'arte o della poesia, per concentrarsi invece sulle singole opere, facendo emergere in esse gli aspetti, per così dire, decostruttivi verso la metafisica²³³. Come abbiamo già mostrato la decostruzione non nasce come un metodo da applicare e Derrida nei suoi scritti ha sempre tentato di tenersi lontano da qualunque definizione complessiva dell'arte o dell'estetica²³⁴. Per questa ragione, i testi derridiani dedicati all'esperienza artistica oltrepassano lo specifico tema dell'arte, intrecciandosi con la pratica stessa della decostruzione: non è possibile infatti isolare i testi derridiani solo in relazione al tema estetico.

Derrida stesso ha sempre negato una distinzione netta tra letteratura e filosofia: ciò che lo ha interessato riguarda piuttosto il ruolo eversivo della scrittura²³⁵, come afferma in un'intervista pubblicata in inglese con il titolo «*This strange Institution called Literature*»²³⁶. Come Gadamer aveva distinto tra arte soggettivistica e arte veritativa – sulla scia di Heidegger che invece distingueva tra estetica e arte –, così Derrida precisa che da un lato la letteratura è un'istituzione specifica con le sue regole e le sue convenzioni, ma dall'altro proprio la letteratura consente di

²³² Come dice Ghilardi, «la scrittura di Derrida non parla delle opere d'arte, ma si sprigiona da esse [N. Ghilardi, *Derrida e la questione dello sguardo*, Aesthetica Preprint, Palermo 2011, p. 54]». Così anche Nancy ha affermato che in Derrida si trova «un espresso rifiuto di “parlare sull'arte”» in J.L. Nancy, *Eloquentes rayures*, in A. Idey (a cura di) *Derrida et la question de l'art. Déconstruction de l'esthétique*, Defaut, Nantes 2011, p. 428.

²³³ Cfr. N. Ghilardi, *op.cit.*

²³⁴ Tra coloro che hanno sottolineato l'assenza di una *teoria* della letteratura in Derrida si veda: M. Wetzel, *Derrida. Eine Einführung*, Reclam, Ditzingen 2019, p. 68. Si veda inoltre quanto affermato da Geisenhauslücke, «*Die Literatur, von der Derrida spricht, ist kein Gegenstand, sondern ein Bündnispartner der Dekonstruktion* [L. Geisenhauslücke, *Die Wahrheit in der Literatur*, Fink, Paderborn 2015, p. 146]».

²³⁵ J. Derrida, «*This strange Institution called Literatur*», in *Acts of Literature*, a cura di D. Attridge, Routledge, London-New York 1992, pp 33-75: p. 37. Egli si richiama alla tradizione francese nella quale si è formato, a partire da Sarte e da Camus per i quali letteratura e filosofia perdevano una netta distinzione: cfr. *ivi*, p. 36.

²³⁶ Intervista avvenuta nel 1989 e poi pubblicata nel 1992 nella raccolta *Acts of Literature*, a cura di D. Attridge, Routledge, London-New York 1992, pp. 33-75.

liberarsi e di rompere queste regole²³⁷: essa sembra così in grado di revocare in dubbio i tradizionali dualismi della metafisica tra natura e istituzione, tra natura e storia²³⁸. Egli indica una distinzione tra letteratura come istituzione moderna e poesia (*belle-lettre*), quest'ultima presente nel mondo greco-romano e non necessariamente legata alla scrittura. Ciononostante, Derrida afferma di essersi concentrato nei suoi testi sulla letteratura moderna, la quale non deve essere rifiutata *in toto* in quanto istituzione moderna. In essa emerge piuttosto un'ambivalenza che la rende in grado di rivolgersi contro la propria istituzione: tutto questo avviene a partire da «una *singola* opera»²³⁹. La natura paradossale della letteratura riposa sul fatto che il suo inizio è anche la sua fine: «la sua storia è *costruita* come le rovine di un monumento che non è sostanzialmente mai esistito»²⁴⁰. Anche nel caso di Derrida dunque si deve prescindere dalla correttezza filologica delle sue letture dei testi poetici, tanto più che egli stesso ha affermato di non aver mai preteso di fornire una comprensione complessiva delle opere artistiche. Parafrasando Derrida, le opere d'arte si originano sotto la spinta di uno specifico testo (quello letterario, tra cui egli cita Celan), che in quanto «idioma non è mai puro, ma sempre iterabile e aperto ad altre letture»²⁴¹.

²³⁷ Questo aspetto emerge anche in un saggio dal titolo *No apocalypse, not now*, dove Derrida ipotizza una guerra nucleare che provocherebbe la distruzione della letteratura, ma non della poesia e delle arti: «Questa possibilità non implica necessariamente la distruzione dell'umanità, della terra umana e neppure di altri discorsi (arti o scienze), o addirittura della poesia o dell'epopea; queste ultime potrebbero ricostruire il loro processo vivente e il loro archivio, almeno nella misura in cui questo archivio (quello di una memoria non letteraria) implica strutturalmente il riferimento a una referenza reale ed esterna all'archivio [J. Derrida, *No apocalypse, not now*, in PSY 408 / 457]». Derrida mostra infatti come la letteratura sia legata alla pratica di archiviazione, priva di un referente esterno, che le consentirebbe un valore oggettivo al di là della tradizione orale che la ha originata. In questo contesto la letteratura viene descritta come qualcosa di ben delimitabile. Y. Zhuo [*Derrida and the Essence of Poetry*, in *After Derrida: Literature, Theory and Criticism in the 21st Century*, a cura di J.-M. Rabaté, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 126-142] ha sottolineato tale distinzione, mettendo in luce, a nostro parere, in modo eccessivo una contrapposizione tra poesia e letteratura (la prima come mera pratica sociale, contrapposta alla seconda come momento centrale per la decostruzione). In realtà, come spesso avviene in Derrida, la letteratura (che si può definire un *double bind*) ha al suo interno un aspetto eversivo, una capacità di rivolgersi contro se stessa. La decostruzione stessa prende avvio, afferma Derrida, «nell'era nucleare e nell'era della letteratura [J. Derrida, *No apocalypse, not now*, in PSY1 409 / 458]».

²³⁸ Cfr. J. Derrida, «*This strange Institution called Literatur*», cit., p. 37.

²³⁹ *Ivi*, p. 42.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ivi*, p. 62.

Come già per Heidegger (e per Gadamer), anche per Derrida la poesia assurge al primato tra le forme artistiche e a numerosi poeti egli ha infatti dedicato contributi specifici: oltre a Celan, si pensi a Ponge, Valéry, Mallarmé²⁴². Lungi dal porre in questione l'essenza della poesia in generale, Derrida muove da specifici componimenti per mettere in luce degli aspetti consonanti con la decostruzione stessa²⁴³. Vedremo infatti come egli cerchi di distanziarsi dalla concezione heideggeriana – che aveva individuato nella poesia di Hölderlin l'essenza della poesia stessa –, opponendovi il concetto di «poematico»²⁴⁴ come di ciò che rifugge qualunque momento destinale. Questa considerazione si trova in atto anche nel rapporto con la poesia di Celan, la quale rappresenta l'evento dell'individualità che nel suo negarsi consente tuttavia un punto di apertura verso l'altro.

Da questo punto di vista, risulta particolarmente problematica l'operazione dell'interprete che si accosta in particolare alle opere derridiane dedicate all'arte, trattandosi in questi testi di una dottrina che per sua definizione sceglie di restare disseminata. Il nostro obiettivo è quello di mostrare come sia in realtà presente una lettura dell'arte che si mantiene costante nei testi derridiani e che si intreccia strettamente con l'obiettivo filosofico stesso di Derrida: porre in luce come in ogni origine, sia dell'arte così come del pensiero, si trovi in realtà l'infinità di rimandi, ovvero l'abisso.

A differenza della trattazione su Gadamer nella quale abbiamo analizzato distintamente arte e poesia, procederemo nel caso di Derrida a uno svolgimento d'insieme, nel rispetto del più fitto intreccio che le due dimensioni costituiscono. Inizieremo dunque mettendo in luce il rapporto della decostruzione con l'arte pittorica per poi approfondire la peculiarità della lettura della poetica di Celan, fondamentale ai nostri scopi per il raffronto con Gadamer.

²⁴² Tra le analisi più importanti si vedano quelle dedicate a Ponge in *Inventions de l'autre* nella raccolta *Psyché*, pp. 18-41 e il testo *Signeponge*, Seuil, Paris 1988. Su Valéry sia veda il saggio *Le sources de Valéry. Qual, quelle*, in MRG 353-392. Si noti che la lettura derridiana delle poesie di Valéry si distanzia dal tema della ricerca della pura poesia e sottolinea invece il materialismo presente nella scrittura del poeta.

²⁴³ Come ha sottolineato Gasché, occorre comprendere la decostruzione non come un metodo di lettura delle poesie ma come un confronto filosofico con esse: cfr. R. Gasché, *Invention of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1994. Per la lettura applicata del metodo decostruzionista si veda invece J.H. Miller, *Deconstruction and a poem*, in *Deconstruction. A User's Guide*, a cura di N. Royle, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2000, pp. 171-186.

²⁴⁴ J. Derrida, *Ick bünn all hier*, in M. Ferraris, *Postille a Derrida, con due scritti di Jacques Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 271.

4.2.1 La lezione di Heidegger nella decostruzione: l'arte da *Urgrund* ad *Abgrund*

I testi che vogliamo ora analizzare hanno al centro il rapporto di Derrida con l'arte, in particolare ci concentreremo sulla relazione con l'opera d'arte pittorica. In questi lavori Derrida non tratta dell'arte come momento a sé stante su cui applicare la decostruzione; al contrario è la decostruzione che prende avvio dalle opere d'arte stesse, in grado, queste ultime, di mettere in discussione il dispositivo della metafisica. Come vedremo, l'interesse verso l'arte emerge già nel periodo dei primi scritti derridiani e si mantiene poi costante consentendo all'autore di alimentare ed estendere l'operazione stessa della decostruzione.

La pittura riveste, in questo contesto, un importante stimolo teorico per la decostruzione in quanto emblema, secondo Derrida, di ciò che resiste alla concettualizzazione, spiazzando l'osservatore e portando alla vista ciò che in realtà sfugge sempre necessariamente alla visione stessa. È questo il filo conduttore del testo *La vérité en peinture* (1978), nel quale, pur riecheggiando nel titolo un motivo classico della tradizione estetica, il rapporto tra arte e verità, Derrida tenta di scardinare l'edificio estetico ed artistico²⁴⁵. A differenza di Gadamer (così come di Heidegger), Derrida non si confronta esplicitamente con la tradizione estetica, tuttavia nei suoi testi emerge un insieme di concetti appartenenti tradizionalmente all'ambito estetico: la forma, la rappresentazione, la *mimesis*. Tali concetti vengono decostruiti dall'interno per mostrare il residuo di alterità che da sempre li abita. Derrida si concentra emblematicamente sul tema del *parergon*, ovvero della cornice, che da mera exteriorità diviene essa stessa momento fondante nel quadro, il quale risulta così esposto all'esterno (il fuori della cornice): lo stesso senso o contenuto del quadro appare disseminato in una serie infinita di rimandi. Analogamente, il concetto di rappresentazione risulta totalmente inadeguato per spiegare un'opera d'arte, in quanto esso presuppone una distanza tra l'origine e la copia, tra il fuori e il dentro. Questa tesi viene connessa da Derrida con il riferimento alla *marche*, inteso come marca ma anche come confine che caratterizza l'essenza del quadro (così come della filosofia), ovvero il situarsi sul margine senza poterlo oltrepassare: «Da parte mia, ho spesso trattato del limite o del segno di confine [*marche*] in ogni senso, *marche* che è quasi la “stessa” parola, che ha lo “stesso” senso della marca [*marque*] e dei *Margini* [*marges*] che ho già usato come titolo»²⁴⁶.

²⁴⁵ Il testo *La vérité en peinture* è, come vedremo, una raccolta di saggi legati al tema dell'arte. Vale la pena menzionare un altro saggio che non si trova nella raccolta, ma che riguarda analogamente la riflessione derridiana sull'arte. Si tratta di *Economimesis*, che, pubblicato nel 1975, provvede a una lettura *sui generis* della kantiana *Kritik der Urteilskraft*: cfr. J. Derrida, *Economimesis*, in *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris 1975, pp. 55-93. Trad. it. di F. Vitale, *Economimesis. Politiche del bello*, Jaca Book, Milano 2005.

²⁴⁶ J. Derrida, VP 300 / 274.

Il saggio *La vérité en peinture* ci interessa in particolare perché esso contiene un confronto con la concezione heideggeriana dell'arte, confronto a partire dal quale emergono interessanti elementi che costituiscono la concezione derridiana dell'arte (fortemente asistemica, va ricordato, e anche per questo difficile da ripercorrere in modo organico). Come ricorda Derrida nell'introduzione dall'emblematico titolo *Passe-partout*, l'opera è composta da quattro sezioni, accomunate tematicamente dal fatto di avere a che fare con il rapporto tra verità e pittura: la prima sezione «ha a che fare con la *cosa stessa*»²⁴⁷; la seconda «con la *rappresentazione* adeguata, nell'ordine della finzione o del *risalto* della sua effigie»²⁴⁸; la terza «con la *pittoricità* nel suo senso “proprio”»²⁴⁹; e, infine, l'ultima, «con la verità nell'ordine della pittura, e *col soggetto* della pittura»²⁵⁰.

Noi ci occuperemo qui della quarta sezione, dove Derrida tenta un confronto con il saggio heideggeriano *Der Ursprung des Kunstwerkes*. È proprio il tema dell'arte quello su cui Derrida è maggiormente vicino alla posizione di Heidegger: in particolare il concetto dell'arte come *Unverborgenheit* che tuttavia mantiene sempre una zona di ombra trova in Derrida un notevole risalto, spostando però l'accento dal concetto di fondamento (*Urgrund*) a quello di abisso (*Abgrund*).

Nell'introduzione al saggio Derrida ribadisce infatti che nella pittura il tratto è qualcosa che mette in luce ciò che al contempo sempre si ritrae: «Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, parla del tratto (*Riss*) che non schiude solo sull'abisso, ma che congiunge anche le due sponde opposte»²⁵¹. Heidegger infatti aveva posto la distinzione fra l'artigiano e l'artista di fronte alla materia facendo leva sull'emergere nell'opera del nascondimento della terra, evidenziando il ruolo della materia in relazione al «tratto [*Riß*]» che in quanto «disegno fondamentale [*Grundriß*]» consente di mettere in luce l'apparire dell'ente²⁵².

La quarta sezione, dal titolo *Restitutions*, si sviluppa attraverso un dialogo tra due personaggi indefiniti che trattano dell'opera di van Gogh raffigurante delle scarpe, muovendo da una considerazione: «Non ricordo più chi diceva che “non vi sono fantasmi nei quadri di van Gogh”.

²⁴⁷ Idem, VP 9 / 11.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Idem, VP 10 / 12.

²⁵⁰ Idem, VP 11 / 12.

²⁵¹ Idem, VP 10 / 11.

²⁵² «La contesa, che viene condotta nel tratto – ed in tal modo ricondotta alla Terra e in essa fissata – è la figura [*Gestalt*]. Esser-fatta dell'opera significa: fissazione della verità in figura. Questa è la disposizione secondo cui si dispone il tratto. Il tratto così disposto è l'ordinamento dell'apparire della verità. Che cosa significhi qui figura [*Gestalt*] è da determinarsi sempre in base a quel porre [*stellen*] ed a quella costituzione [*Ge-stell*] secondo cui l'opera è-presente in quanto espone [*auf-* [segue alla pagina successiva]

Invece qui vi è proprio una storia di fantasmi»²⁵³. La questione che aleggia è infatti quella del *resto* dell'opera d'arte, di ciò che si ritrae, questione analizzata qui muovendo dal tema dell'attribuzione. Derrida riporta due posizioni differenti circa l'attribuzione delle scarpe raffigurate nel quadro: da un lato quella di Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, dall'altro quella di Shapiro, critico d'arte americano, il quale si era espresso contro la lettura heideggeriana²⁵⁴. Entrambe le posizioni, secondo Derrida, ricadono in un tentativo di appropriazione dell'opera d'arte: anche la lettura obiettivante di Shapiro, che aveva accusato Heidegger di proiettare la propria esperienza nel dipinto, pecca di un'analogia ingenuità. Heidegger aveva affermato che le scarpe appartengono a un contadino; Shapiro vi aveva visto invece quelle di Van Gogh stesso, dunque di un cittadino che ha lasciato la propria patria (come Shapiro stesso, di origine lituana, era emigrato negli Stati Uniti). Secondo la lente derridiana, ogni attribuzione di un'opera d'arte costituisce in realtà un desiderio di appropriazione²⁵⁵:

L'identificazione, tra le tante possibili, di Heidegger con il mondo contadino e di Shapiro con quello cittadino; vale a dire l'identificazione del primo con chi è radicalmente sedentario e del secondo con chi è emigrato e senza più radici²⁵⁶.

Entrambi gli autori, prosegue Derrida, si raccolgono intorno al tentativo di attribuire le scarpe a un soggetto, senza lasciare aperta l'appartenenza di queste: «Ed è proprio questo doppio *soggetto* (le scarpe in pittura) che le due parti in causa vorrebbero vedere restituito all'autentico soggetto: al contadino o alla contadina, da un lato, al pittore cittadino dall'altro»²⁵⁷.

In questo contesto Derrida ammette un importante legame con la questione aperta da Heidegger, pur facendo seguire un giudizio molto severo proprio rispetto a questa lettura heideggeriana dell'opera di van Gogh, che costituirebbe una caduta teorica del filosofo tedesco: «Sono sempre stato convinto della forte necessità di un questionamento heideggeriano, anche se egli *ripete* qui, nel peggiore come nel migliore senso di questo termine, la filosofia dell'arte

stellt] e si produce [*her-stellt*] [M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 48]». Inoltre Heidegger fa riferimento alla somiglianza lessicale di *Aufriß* (profilo) e *Umriß* (contorno).

²⁵³ J. Derrida, VP 293 / 267.

²⁵⁴ Derrida si riferisce al libro di M. Shapiro, *The Still Life as a Personal Object. A note on Heidegger and van Gogh*, in *The Reach of the Mind. Essays in Memory of Kurt Goldstein*, a cura di M. L. Simmel, Springer, New York 1968, pp. 203-209.

²⁵⁵ J. Derrida, VP 297 / 270 «Il dire: questo (cioè questa pittura o queste scarpe) è dovuto a X, equivale a dire “ciò mi appartiene”, attraverso il giro di frase “ciò appartiene a (un) me” [*ibidem*]».

²⁵⁶ J. Derrida, VP 270-271.

²⁵⁷ Idem, VP 304 / 277.

tradizionale»²⁵⁸. L'interpretazione heideggeriana del quadro costituirebbe un tradimento dello stesso intento di Heidegger: questi, nel corso della trattazione, aveva infatti mostrato il limite del soggettivismo affermatosi con la traduzione del greco nelle lingue latine. In questo stesso soggettivismo egli ricadrebbe nel tentativo di attribuire le scarpe a un contadino:

Se quindi, tuttavia, questo «passo indietro» sulla via del pensiero doveva risalire al di qua di ogni «*subjectum*», come spiegare questa attribuzione ingenua, intuitiva, precritica delle scarpe di un quadro a un «soggetto» determinato come è il contadino o meglio la contadina, attribuzione e determinazione obbligate che orientano tutto questo discorso sul quadro e sulla «verità»?²⁵⁹.

Tuttavia Derrida scorge nella lettura heideggeriana un aspetto fondamentale che egli condivide: nel saggio Heidegger parla da un lato della terra e della fondazione [*Stiftung*] dell'opera d'arte, che ricadrebbe, secondo Derrida, nella concezione metafisica; dall'altro lato, il filosofo tedesco tuttavia mette in luce come tale fondazione sembri richiamare un «abisso [*Abgrund*]», nell'impossibilità della realtà di disvelarsi. È questo a nostro parere il filo conduttore della lettura derridiana dei testi heideggeriani sull'arte:

D'altra parte, questa verità che è, dice Heidegger, «non verità» e che «avviene (*geschieht*) nel quadro di van Gogh» (enunciato su cui Shapiro ironizza), *L'origine...* dice anche che la sua essenza dà inizio piuttosto all'«abisso»²⁶⁰.

Derrida difende Heidegger dalle accuse di Shapiro, il quale aveva mostrato come il filosofo avesse usato il quadro di van Gogh in modo totalmente strumentale al fine di sostenere la propria tesi sull'arte; al contrario – Derrida ribadisce – Heidegger aveva sottolineato che non l'opera di van Gogh serve da illustrazione o da mezzo per descrivere la realtà contadina, ma, al contrario, il mondo di quella realtà viene aperto dall'opera d'arte stessa. Secondo Derrida ciò si basa sul fatto che l'opera non è *Veranschaulichung* o *Darstellung*, ma al contrario «è propriamente (*eigens*) e solamente attraverso l'opera d'arte che viene alla luce l'esser-prodotto del prodotto»²⁶¹.

Nel saggio si ribadisce che il concetto di *parergon* è qualcosa che eccede il quadro stesso e rimette in discussione il rapporto tra interno ed esterno, contenuto e forma; analogamente la cornice del quadro di van Gogh, che incontra i lacci delle scarpe raffigurate, mette in

²⁵⁸ Idem, VP 299 / 272. Egli aggiunge: «Ma ho sempre percepito il famoso passo su di “un celebre quadro di van Gogh” come un momento di sprofondamento patetico, derisorio, e sintomatico, significante [*ibidem*]».

²⁵⁹ Idem, VP 327 / 298.

²⁶⁰ Idem, VP 333 / 303.

²⁶¹ Idem, VP 337 / 307. Derrida usa la traduzione francese in cui *Zeug* (mezzo) viene tradotto come «prodotto». Il traduttore italiano mantiene questa lettura pur precisando lo scarto lessicale.

discussione il tema del soggetto. In questa ricaduta heideggeriana nel soggettivismo si può scorgere una critica, in parte sovrapponibile a quella mossa anche dall'ermeneutica, a una concezione che tralascia la posizione peculiare dell'interprete, dimenticando la precomprensione che questa determina: Heidegger si identifica nelle scarpe da contadino, così come Shapiro, pur cercando l'obiettività della scienza artistica, si indentifica alla fine con il cittadino esule dalla terra madre. Derrida tenta di mettere in discussione la rilevanza del soggetto e il problema dell'attribuzione facendo emergere l'aspetto straniante dell'arte che resiste alla concettualizzazione: le due scarpe di van Gogh sono sempre state considerate come *un paio* di scarpe, ma in realtà esse possono appartenere a *due paia* differenti, simbolo questo del rimando, dell'assenza di centro e di stabilità che la metafisica avrebbe sempre tentato di eliminare. Così i fantasmi con cui si apriva questo testo rappresentano la paura della tradizione metafisica di ammettere la spettralità che abita ogni opera, tentando di attribuire un proprietario alle scarpe. Al contrario, secondo Derrida, il fenomeno artistico è in grado di manifestare ciò che è *indicibile* e che sfugge alla concettualità della metafisica. Il tema dello *Unheimlich* che, come vedremo, ha molto spazio nella lettura derridiana dell'arte conclude emblematicamente questo testo: «L'*Unheimlichkeit* è la condizione – comunque vogliate intendere la parola – della questione dell'essere, del suo essere-in-cammino, in quanto esso (non passa) attraverso il nulla»²⁶².

Il tema del tratto e del suo rapporto con le arti visive, accennato nell'introduzione a *La vérité en peinture*, si trova al centro di un saggio successivo, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (1990), il quale ha origine dalla partecipazione di Derrida a un progetto con il Louvre: il filosofo doveva accompagnare il catalogo di una mostra di disegni che avevano per tema la cecità. In questa occasione Derrida propone il ripensamento di un *topos* tradizionale della filosofia: la relazione tra la vista e la conoscenza (identificata con la luce). In particolare, egli pone l'attenzione sul fatto che il *tratto* che caratterizza un disegno si esplica nel suo originario *ritrarsi*, il quale è anche alla base dell'*autoritratto* del disegno²⁶³.

Questa riflessione rientra nel quadro filosofico della decostruzione, al centro della quale si trova il ritirarsi della traccia, che mostra in ultima analisi come all'origine non vi sia che la differenza stessa, il rimando infinito di una traccia all'altra. Da questo punto di vista si comprende la distanza di Derrida dal concetto di immagine come emanazione della verità, per sottolineare invece il ritirarsi dell'opera d'arte:

²⁶² Idem, VP 433 / 392.

²⁶³ Idem, MAV 13.

Bisogna che il tratto proceda nella notte. Esso sfugge al campo visivo. Non solamente perché *non è ancora visibile*, ma perché non appartiene all'ordine dello spettacolo, dell'oggettività spettacolare – e quindi ciò che fa avvenire non può essere in sé mimetico. Tra la cosa disegnata e il tratto disegnannte resta abissale, foss'anche tra una cosa rappresentata e la sua rappresentazione, il modello e l'immagine²⁶⁴.

A nostro parere, emerge qui come i temi sviluppati da Derrida in *De la grammatologie*, così come negli altri saggi iniziali, vengano poi sviluppati e “applicati” ai diversi ambiti: in questo caso all'estetica, tanto che alcuni critici hanno parlato di «un'estetica della spettralità»²⁶⁵ in relazione al fatto che ciò che si dà nelle opere d'arte, in particolare nella pittura e nella poesia, è l'assenza, il nascondersi della traccia stessa. Questa esperienza del ritrarsi dell'opera d'arte è la medesima che avviene nel linguaggio, dal momento che «il linguaggio ci parla: questo significa dell'acceccamento. Ci parla dell'acceccamento che lo costituisce»²⁶⁶.

In particolare, in questo saggio Derrida muove da una duplice ipotesi: il soggetto dei disegni sono dei ciechi ma anche che essi sono ritratti di ciechi. Ovvero la cecità rappresenta un momento che caratterizza in modo emblematico l'esperienza artistica, così come quella umana in generale: «Un disegno di *cieco* è un disegno *di* cieco. Doppio genitivo. In questa affermazione non vi è alcuna tautologia, bensì una fatalità dell'autoritratto»²⁶⁷.

Derrida opera un ripensamento della vista, propendendo per un recupero dell'udito – anche in questo caso si noti la comunanza rispetto alla posizione gadameriana: «Entrambe le cose, ancora una volta o qualcosa tra le due. Le farò osservare come la lettura non proceda altrimenti. Essa ascolta guardando»²⁶⁸. La vista è infatti ciò che, a partire dalla celebre caverna di Platone, viene assimilata alla comprensione, ovvero alla possibilità di *vedere* il vero bene. Tuttavia in essa vi è sempre qualcosa che sfugge e si ritrae:

²⁶⁴ Idem, MAV 63.

²⁶⁵ Ferrari ha usato il termine «estetica spettrale» nel commento dell'opera: cfr. F. Ferrari, *L'eredità dell'avvenire. Riflessi di un'estetica spettrale*, in J. Derrida, *Memorie di un cieco. L'autoritratto e alter rovine*, trad. it. a cura di A. Cariolato, F. Ferrari, Aesthetica, Milano 2015², pp. 162-175. Si vedano inoltre: R. Steinmetz, «*Spectres de l'esthétique*», in AA.VV., *Jacques Derrida et l'esthétique*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 45-59 e M. Fried, *Entre deux réalismes : sur quelque dessins autoportraits de Fantin-Latour*, in AA.VV., *Les passages des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994, pp. 493-505.

²⁶⁶ J. Derrida, MAV 14.

²⁶⁷ Idem, MAV 12.

²⁶⁸ *Ibidem*.

Noi abbiamo lasciato questa la caverna perché questa speleologia di Platone manca – incapace com'è di tenerne conto se non addirittura di vederlo – l'inapparenza di un tratto che non è sensibile né intelligibile. E lo manca precisamente perché crede di vederlo o di darlo a vedere²⁶⁹.

Nel saggio Derrida passa così attraverso una costellazione di riferimenti che da Omero, a Platone, da Narciso ai testi evangelici, giunge fino a Milton e Borges: tutti questi hanno a che fare con il tema della vista e della cecità. Seguendo la lettura derridiana, nei dialoghi platonici sarebbe in atto il paradigma della metafisica *par excellence*, che tuttavia veicola sempre al suo interno degli elementi che spingono al proprio superamento. Nel riferimento della *Repubblica* alla dialettica visibilità-conoscenza sarebbe già presente un rimando al carattere della *cecità*: «E il Bene assoluto, il padre intelligibile che genera sia l'essere sia la visibilità dell'essere (l'*eidos* raffigura un contorno di visibilità intelligibile) resta invisibile quanto può esserlo la condizione della visione, la *visibilità* stessa»²⁷⁰.

Anche in questa sede Derrida fa riferimento alla concezione heideggeriana del «tratto come ciò sul cui limite occorre situarsi», ovvero il «*ritrarsi o l'eclissi, l'inapparenza differenziale del tratto*»²⁷¹:

Che cosa pensare ora del tratto *una volta tracciato*? Non del suo essersi aperto un varco e del tragitto inaugurale della traccia, ma di ciò che ne resta – cosa pensare? Un tracciato non si vede. Si dovrebbe non vederlo (per questo non diciamo: «Bisogna non vederlo») nella misura in cui ciò che gli resta di spessore colorato tende a estenuarsi per segnalare una sola bordatura di un contorno: tra il dentro e il fuori di una figura²⁷².

Il disegno, differente dal quadro per l'assenza di colori, mette in luce lo svanire della traccia stessa, dal momento che nulla appartiene al tratto così come al disegno, nemmeno la propria traccia.

Proprio nella concezione dell'arte Derrida è vicino alla lettura heideggeriana, nel rapporto tra disvelamento e non disvelamento che l'opera d'arte produce – benché Derrida sposti l'attenzione, lo ripetiamo, dall'*Urgrund* all'*Abgrund*. Da questo punto di vista egli appare più fedele a Heidegger di quanto lo sia Gadamer, essendo quest'ultimo legato al tema plotiniano dell'emanazione. Derrida invece, in linea con Heidegger, caratterizza l'opera d'arte come un infinito ritrarsi, nel rapporto tra velamento e disvelamento che la costituisce. Derrida richiama in relazione al tema dell'abisso il rapporto tra arte e memoria:

²⁶⁹ Idem, MAV 74.

²⁷⁰ Idem, MAV 29.

²⁷¹ Idem, MAV 72.

²⁷² Idem, MAV 72-73.

La messa in opera della memoria non è *al servizio* del disegno; essa non lo guida di più, come il suo maestro o la sua morte, è l'operazione stessa del disegno, e appunto la sua *messa in opera*. Lo scacco nel riafferrare la presenza dello sguardo dall'abisso in cui sprofonda, non è un accidente o una debolezza, bensì raffigura la possibilità stessa dell'opera, lo spettro dell'invisibile che l'opera dà a vedere senza mai presentarsi²⁷³.

Il tratto del disegno mostra il limite sfumato tra dentro e fuori, così come la decostruzione, ponendosi sul limite della tradizione filosofica, fa emergere come nell'identità sia già sempre presente l'estraneità. Vedremo ora come questo avvenga in modo emblematico nella poesia, legata anch'essa a un limite, una frontiera, lo *schibboleth*: «L'esperienza del disegno (e l'esperienza, come indica il suo nome, consiste sempre nel viaggiare oltre i limiti) traversa e istituisce nello stesso tempo queste frontiere, inventa lo *schibboleth* di questi passaggi»²⁷⁴.

Per comprendere il rapporto di Derrida con la poesia vogliamo anzitutto richiamare il contenuto di un saggio (in lingua italiana) dal titolo *Che cos'è la poesia?* (1988)²⁷⁵. In questo contesto Derrida sottolinea l'intrinseca impossibilità di porre la questione del *che cosa* è la poesia, ribadendo l'inevitabile unicità che la caratterizza. La poesia viene infatti descritta come un istrice [*hérisson*]²⁷⁶ che si getta in strada: ovvero un animale solitario, che si espone al rischio. Analogamente ogni poesia porta sempre un rischio di incomprendibilità, essendo, al contempo, ripiegata su di sé come l'istrice, pur esponendo all'esterno le sue spine. Se la poesia si ritrae alla comprensione ciò non implica che essa non sia aperta all'altro: «Il poema può inflettersi a riccio, ma è pur sempre per rivolgere all'esterno i suoi segni acuminati»²⁷⁷. Derrida parla della poesia come di ciò che si impone come un *Diktat* – somiglianza non di poco conto con la teoria gadameriana – per il quale anche la risposta all'appello deve essere poetica:

Il *Diktat* è che la risposta sia poetica. E che perciò si indirizzi a qualcuno, in specie a te, ma come a quell'essere perso nell'anonimato, tra città e campagna, un segreto comune, insieme pubblico e privato, *assolutamente* entrambi, assolti dall'esterno all'interno, né l'uno né l'altro, l'animale gettato in strada, assoluto, solitario, chiuso a riccio *su di sé*²⁷⁸.

Ci interessa qui il fatto che Derrida, facendo leva sul termine francese *par cœur*, individua il carattere più proprio della poesia nell'essere imparata a memoria. L'imparare *a memoria* della

²⁷³ Idem, MAV 91.

²⁷⁴ Idem, MAV 74.

²⁷⁵ L'originale si trovava in *Points de suspension. Entretien*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris 1992.

Esso è poi stato ripreso e inserito con traduzione a fronte in M. Ferraris, *Postille a Derrida, con due scritti di Jacques Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 238-247.

²⁷⁶ J. Derrida, *Che cos'è la poesia?*, cit., p. 239.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 245.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 239.

poesia viene legato al cuore, che indica il carattere nascosto e profondo della poesia. È interessante notare che Derrida richiama questo carattere della memoria che mantiene in vita la poesia legandolo alla scrittura²⁷⁹; questo aspetto risulta infatti sorprendentemente vicino al tema gadameriano della ripetizione delle formule orali alla base della tradizione poetica e dello stretto rapporto tra oralità e scrittura in relazione alla memoria²⁸⁰.

La caratterizzazione della memoria come *Verdichtung* richiama, da un lato, il tema heideggeriano della poesia come *dono* e come *ricordo*, che ha appunto a che fare con l'interiorizzazione della memoria; dall'altro lato, tuttavia, su questo aspetto avviene un netto superamento di Heidegger nella valorizzazione derridiana della memoria in quanto *tecnica*:

La memoria del «*par cœur*» si affida, come una preghiera (è più sicuro), a una certa esteriorità automatica, alle leggi della mnemotecnica, a una liturgia che mima in superficie la meccanica, l'automobile che sorprende la tua passione e ti viene addosso come dall'esterno: *auswendig*, «*par cœur*» in tedesco²⁸¹.

Sebbene Derrida sia erede della lettura heideggeriana della poesia, emerge già da questi riferimenti il fatto che egli non possa accettare la concezione dell'opera d'arte come ritirarsi in un'interiorità. Contro ogni possibile redenzione tramite l'opera d'arte, Derrida afferma: «Non la fenice, non l'aquila [*aigle*], l'istrice, somnesso, bassissimo, vicino alla terra»²⁸². Per questo egli critica il concetto di poesia come *poiesis*, contrapponendovi quello di *poematico* che rende lo scarto rispetto al concetto di arte come «mettersi» in opera della verità:

Quando invece di «poesia» abbiamo detto «poetico», bisognava precisare: «poematico». Non lasciare che l'istrice sia convogliato nel circo o nel maneggio della *poiesis*: non c'è verso, non c'è nulla da fare (*poiein*), Né poesia pura, né retorica pura, né *reine Sprache*, né «porsi-in-opera-della-verità». Solo contaminazione, questa, e un incrocio, quello dell'incidente²⁸³.

Sulla differenza rispetto a Heidegger, Derrida torna in un'intervista con Ferraris: *Ick Binn all hier*²⁸⁴ (1989), dove, riprendendo il tema inaugurato in *Che cos è la poesia?*, egli sviluppa l'immagine dell'istrice (emblema della poesia) in relazione a un analogo riferimento nel testo

²⁷⁹ Così secondo Derrida questo è l'appello della poesia: «Mangia, bevi, inghiotti la mia lettera, portala, trasportala in te, come legge di una scrittura che si è fatta tuo corpo: *la scrittura in sé* [*ivi*, p. 241]».

²⁸⁰ Su questo aspetto ci siamo soffermati nel capitolo precedente, cfr. *infra* 3.1.

²⁸¹ *Ivi*, p. 243.

²⁸² *Ivi*, p. 245. Si noti che il termine aquila in francese *aigle* richiama foneticamente il tedesco di «istrice [*Igle*]».

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Anche questo testo si trova in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, cit., pp. 249-272.

Identität und Differenz. In quella sede infatti Heidegger riportava una fiaba dei fratelli Grimm su un istrice e una lepre. L'istrice inganna la lepre in una corsa facendosi dare il cambio da un altro istrice, il quale ogni volta può affermare: «sono già sempre qui»²⁸⁵. Questo esempio veniva usato da Heidegger per mettere in luce che la differenza tra essere ed ente non viene istituita da un soggetto, ma si trova già sempre all'inizio del pensiero, come l'istrice era già sempre al traguardo rispetto alla lepre. Da questo istrice, così come da un altro istrice, quello schlegeliano²⁸⁶, Derrida mira a mantenere una certa distanza, la quale non implica, precisa egli, un'assoluta assenza di contatto. L'istrice derridiano, metafora della concezione poetica, è infatti privo di famiglia e di appartenenza, ribadendo così la propria vicinanza alla terra.

La differenza sostanziale da Heidegger che Derrida individua in questo testo riguarda il raccoglimento originario dell'opera d'arte, la *Versammlung*, alla quale egli contrappone invece la propria lettura disseminale:

Se si rimette in questione l'interpretazione del poema «porsi in opera della verità», se si ritiene che una certa alea della lettura che espone l'istrice alla catastrofe sia irriducibile al poema, questo certo mette contemporaneamente in questione il motivo della *Versammlung*²⁸⁷.

La critica rivolta a Heidegger si basa sul fatto che, pur riconoscendo il valore della plurivocità, la sua concezione tende in ultima istanza all'unità: «A proposito di Trakl, Heidegger certo riconosce il carattere plurivoco [*Mehrdeutigkeit*] della lingua poetica; ma questa plurivocità deve raccogliersi in una univocità superiore, è la condizione della grande poesia»²⁸⁸. Ciononostante, Derrida stesso sottolinea il proprio debito con la visione heideggeriana dell'intreccio di poesia e memoria, ovvero l'essere imparata a memoria consente alla poesia di non venire dimenticata:

²⁸⁵ Cfr. M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, HGA XI pp. 57 sgg. / pp. 60 sgg.

²⁸⁶ Derrida fa riferimento a un frammento di F. Schlegel, letto in traduzione francese all'interno dell'opera *L'absolue Littéraire (Théorie de la littérature du romantisme allemande)* di P. Lacoue-Labarthe e J. L. Nancy. Cfr. J. Derrida, *Ick bünn all hier*, cit p. 250.

²⁸⁷ J. Derrida, *Ick bünn all hier*, cit., p. 253. Il tema della *Versammlung* è al centro di *De l'esprit*, testo in cui Derrida mostra come Heidegger sia rimasto all'interno della metafisica. Cfr. Idem, DE. Se questo tema ci siamo concentrati nel capitolo 1.2 *infra*.

²⁸⁸ Idem, *Ick bünn all hier*, cit, p. 253.

L'irriducibilità del canto o della consonanza nel poema (*Gesang*), è il carattere non semantico, non sostituibile della lettera, di ciò che in una parola, bisogna imparare a memoria, *par cœur*. Ciò che può essere consono a quanto Heidegger dice di quel luogo in cui si raccolgono il cuore, la memoria il pensiero²⁸⁹.

Tuttavia, come emergeva già nel testo *Che cos'è la poesia?*, la distanza da Heidegger dipende dal carattere di esteriorità che Derrida riconosce alla memoria, esteriorità che invece il filosofo tedesco avrebbe degradato a mera tecnica:

Ma c'è un'altra dimensione dell'a memoria (*auswendig*), la memoria dell'esteriorità, del meccanico, dell'automaticità – che io non dissocio dall'altra – che Heidegger accetterebbe con maggiori difficoltà. Ci vedrebbe l'altro del pensiero²⁹⁰.

Derrida distingue due tipi di memoria, la memoria come interiorizzazione e la «a memoria» come ciò che costituisce il carattere meccanico della poesia. Nella sua lettura l'una è strettamente legata all'altra, mentre Heidegger si sarebbe fermato solo alla prima. Analogamente il concetto di *poematico* mira a eliminare dalla poesia qualunque riferimento sacrale o attesa di un riscatto possibile. Richiamando il rapporto tra terra e mondo che fonda l'opera d'arte nella lettura heideggeriana, Derrida sottolinea che il proprio istrice ha a che fare con la terra, ma senza aspirare all'altezza del cielo: l'istrice rappresenta la traccia stessa che si cancella, priva di ogni riferimento destinale²⁹¹.

A nostro parere, ciò che Derrida eredita da Heidegger è la concezione della poesia nella singolarità dell'evento che si chiude in se stesso (la metafora dell'istrice); tuttavia se questo richiudersi costituiva per Heidegger un *Urgrund*, ovvero un momento originario connesso all'esperienza dell'essere nella sua fondazione, per Derrida esso rimanda a un'originaria disseminazione, dove l'origine si trasforma in *Abgrund*, senza possibilità di riscatto.

Prima di passare ad analizzare la lettura derridiana di Celan, è doveroso un breve riferimento a Antonin Artaud, figura fondamentale che attraversa il pensiero di Derrida. Il saggio *La parole soufflée* (1965) precede i testi dove sono poste le basi della decostruzione, mostrando la rilevanza della poesia e del teatro nella formazione della concezione derridiana.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 261.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ivi*, p. 271.

All'inizio di quest'opera, Derrida critica preliminarmente le letture di Blanchot e di Foucault che avevano interpretato Artaud, in relazione a Hölderlin, come un caso paradigmatico del rapporto tra arte e follia²⁹²:

La critica (estetica, letteraria, filosofica, ecc.), nel momento in cui pretende di proteggere il senso di un pensiero o il valore di un'opera contro le riduzioni psico-mediche, arriva, per via opposta, allo stesso risultato: *fa un esempio*. Cioè un *caso*. L'opera o l'avventura di pensiero sono chiamate a testimoniare, come esempio, come martire, su di una struttura di cui ci si preoccupa, prima di tutto di decifrare la permanenza essenziale²⁹³.

Secondo Derrida, Artaud (così come ogni poeta) deve essere considerato nella sua singolarità: Artaud «è la *protesta* stessa contro la *esemplificazione* stessa»²⁹⁴. Nonostante questa dichiarazione di intenti, ci sembra che Derrida, pur rifuggendo una teoria generale, impieghi Artaud come propria controfigura in quanto anticipatore della decostruzione – si noti che Artaud aveva criticato il concetto di scrittura e quella di ripetizione come conseguenze della metafisica della rappresentazione, su questo punto dunque diametralmente opposto alla lettura derridiana, benché in accordo con l'intento²⁹⁵. Artaud aveva criticato infatti la tradizione della metafisica e l'intera tradizione del teatro, in particolare incentrandosi sul tema della rappresentazione e della *mimesi*²⁹⁶. Tale critica mirava a ribadire il carattere di unicità del teatro:

²⁹² Cfr. Idem, *La parole soufflée*, in ED 253-260 / 219- 224. Cfr. M. Foucault, *Le «non» du père*, in «Critique» 178 (marzo, 1962), pp. 195-209 e M. Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959. Trad. it. di G. Ceronetti e G. Neri, *Il libro a venire*, Einaudi, Torino 1969.

²⁹³ Idem, *La parole soufflée*, in ED 254-255 / 220-221.

²⁹⁴ *Ivi*, in ED 261 / 226. «E se diciamo per cominciare che Artaud ci insegna questa unità anteriore alla dissociazione, non lo diciamo per innalzare Artaud a esempio di quel che ci insegna. Se lo comprendiamo veramente, non dovremo aspettarci da lui una lezione [*Ivi*, ED 260 / 225]».

²⁹⁵ J. Derrida, *La parole soufflée*, in ED 272 / 236.

²⁹⁶ Su questo punto Derrida torna in numerosi saggi tra cui *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation* (1966): «Il teatro della crudeltà non è una *rappresentazione*. È la vita stessa in ciò che ha di irrepresentabile [Idem, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, in ED 343/ 301]». E ancora: «Artaud vuole farla finita con il concetto *d'imitazione* dell'arte. Con l'estetica aristotelica in cui la metafisica dell'arte si è riconosciuta [*ivi*, ED 344 / 301]». Per un altro saggio di Derrida dedicato ad Artaud si veda: J. Derrida, *Forcener le subjectile* (1986), in A. Artaud, *Dessins et portraits*, Gallimard, Paris 1986. Trad. it., di A. Cariolato, *Antonin Artaud. Forsemare il soggettile*, Abscondita, Milano 2005.

Artaud si è tenuto quanto più vicino possibile al limite: alla possibilità e impossibilità del teatro puro. La presenza per essere presenza e presenza a sé, ha sempre già cominciato a ripresentarsi, ha già sempre preso l'avvio. L'affermazione stessa deve iniziare ripetendosi [...]. Artaud, infine, vuole ripetere più vicino alla sua origine *ma per una sola volta*, questo assassinio, non ha fine e si ripete indefinitamente. Comincia ripetendosi²⁹⁷.

Al contrario, per Derrida la ripetizione indica il carattere peculiare dell'opera d'arte. Egli fa inoltre riferimento ad Artaud sottolineandone la comunanza di intenti nella critica alla metafisica – benché Artaud sarebbe al contempo rimasto intrappolato in alcuni concetti della metafisica. Come avviene per altri autori letti da Derrida (in particolare si pensi a Heidegger), Artaud viene posto sul limite della metafisica:

Per tutto un aspetto del suo discorso, egli distrugge una tradizione che vive nella differenza, nell'alienazione e nel negativo, senza scorgerne l'origine e la necessità. [...]. In questo senso, la «metafisica» di Artaud, nei suoi momenti più critici, completa la metafisica occidentale, la sua intenzione più profonda e continua²⁹⁸.

Tuttavia Derrida sottolinea: «Ma per un altro aspetto del suo testo, il più difficile, Artaud afferma la legge *crudele* (cioè, nel senso in cui egli intende questa espressione, necessaria) della differenza; legge condotta alla coscienza, questa volta, e non più vissuta nell'ingenuità metafisica»²⁹⁹. Tale giudizio si basa sulla riflessione di Derrida sulla doppia radice di *souffler*: «Artaud ha voluto impedire che la sua parola, lontano dal suo corpo, gli fosse soffiata»³⁰⁰; vi è però anche un altro senso di *souffler* come ciò che è radicalmente sottratto o si sottrae, ovvero la traccia stessa. Tale legame inscindibile tra la parola sottratta della poesia e la scrittura come disseminazione trova in questo testo una fondazione che resterà costante nell'opera derridiana:

²⁹⁷ J. Derrida, *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*, in ED 366 / 322

²⁹⁸ Idem, *La parole soufflée*, in ED 291 / 253.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ivi*, ED 261 / 226.

Che la parola e la scrittura siano sempre mutate in modo inconfessabile da una lettura, questo è il furto originario, la sottrazione più arcaica che nello stesso tempo mi nasconde e mi *sottrae* la mia facoltà inaugurante. Lo *spirito* sottrae. La parola proferita o inscritta, *la lettera*, è sempre rubata. Sempre rubata perché sempre *aperta*³⁰¹.

4.2.2 La poesia come *schibboleth*: tra irripetibilità e iterabilità

Schibboleth costituisce la prima opera interamente dedicata da Derrida a un poeta – pubblicato nel 1986, costituisce l’elaborazione del testo di una conferenza di due anni precedente³⁰². Derrida è successivamente tornato più volte sulle poesie di Celan, come emerge dai riferimenti sparsi in numerose opere³⁰³. La lettura di Derrida muove dalla questione della data in quanto momento *irripetibile* e tuttavia infinitamente *iterabile*, che costituisce l’essenza (se di essenza si può parlare per Derrida) del poema di Celan.

³⁰¹ *Ivi*, ED 265-266 / 230.

³⁰² Si noti che nella prima nota del testo egli afferma di non aver voluto rischiare alcuna propria traduzione delle opere di Celan, dato il carattere intrinsecamente intraducibile della poesia. Derrida afferma di fare così affidamento sul confronto delle due traduzioni disponibili in francese e sull’originale tedesco che spesso riporta nelle note. Il tema dello *schibboleth* è infatti strettamente legato a quello della traduzione: cfr. *Idem*, SCH 116 nota. Di questo testo forniremo una traduzione nostra, pur consapevoli dell’esistenza di una traduzione italiana di difficile reperibilità, a cura di G. Scibilia, Gallio editore, Ferrara 1999. Faremo inoltre riferimento alla dicitura *schibboleth* con l’iniziale minuscola per indicare il concetto espresso da questo termine, mentre adopereremo la parola *Schibboleth* con la maiuscola per indicare il titolo dell’opera di Derrida.

³⁰³ Altri testi in cui Derrida si è confrontato con Celan sono in particolare: *Poétique et politique du témoignage*, Galilée, Paris 2004 (testo prima pubblicato in lingua inglese nel volume *Revenge of the Aesthetics. The place of Literatur*, a cura di M. P. Clark, University of California Press, Berkley e Los Angeles 2000). In quella sede Derrida analizza la poesia *Aschenglorie* della raccolta *Atemwende*. Si noti che questo è l’unico testo in cui Derrida tenta la traduzione di una poesia. Il tema che qui viene descritto è legato alla testimonianza, in particolare quella dei sopravvissuti all’olocausto. Per un’analisi di questo tema nello specifico si veda: M. Crépon, *Traduire, témoigner, survivre*, in *Penser avec Jacques Derrida*, «Rue Descartes», 52 (2006), pp. 27-37. Inoltre, una lettura estesa di Celan si trova in *La bête et le souverain*, vol. I, dove Derrida analizza in particolare il discorso *Meridian*; questo testo è poi confluito in una raccolta inglese dei contributi di Derrida su Celan uscita postuma: *Sovereignties in Question. The poetics of Paul Celan*, a cura di T. Dutoit e O. Pasanen, Fordham University Press, New York 2005. Infine si vedano le due interviste: É. Grossman, *La Langue n’appartient pas. Entretien avec Jacques Derrida*, in «Europe. Revue littéraire mensuelle», 861-862 (gennaio-febbraio 2001), pp. 81-91 e Derrida, *La vérité blessante*, in «Europe. Revue littéraire mensuelle», 901 (2004), pp. 8-27.

Il tema sottotraccia da cui parte Derrida è quello della circoncisione³⁰⁴, come evento che avviene una sola volta e per la quale dunque quella volta è sia la prima sia l'ultima³⁰⁵. Questa ambivalenza dell'unicità che può essere tale solo se resa iterabile si trova alla base della poesia: «Parlerò dunque allo stesso tempo della circoncisione e dell'unica volta, detto altrimenti, di ciò che *ritorna* [*revient*] a mostrarsi come l'unica volta: ciò che talvolta chiamiamo una *data*»³⁰⁶. Così questo tema muove dalla lettura di Celan:

La mia prima preoccupazione non sarà di parlare della data in generale, ma piuttosto di ascoltare cosa ne dice Paul Celan. O meglio di guardarlo affidarsi all'iscrizione di date invisibili, forse illeggibili. Anniversari, annate, costellazioni e ripetizioni di eventi singolari, unici, *irripetibili*: *unwiederholbar* è la sua parola³⁰⁷.

La questione è chiara: come si può datare ciò che per eccellenza sfugge alla ripetizione, essendo esso stesso un evento irripetibile? Questo è il tema portante del saggio derridiano. In particolare, nelle poesie di Celan (che questi scriveva sempre con la data sopra, per poi cancellarla alla consegna della raccolta)³⁰⁸ non si costituisce una distinzione tra datazione esterna della poesia (quando è stata scritta) e datazione interna (i riferimenti che in essa compaiono). Secondo Derrida proprio il tema della data consente di mettere in discussione una separazione tra ciò che è accidentale (la data della poesia) e ciò che costituirebbe l'essenziale³⁰⁹. Così in *Meridian* Celan faceva riferimento all'arte come qualcosa che torna alla memoria (un

³⁰⁴ A differenza di Gadamer, Derrida sottolinea il riferimento alla tradizione ebraica presente nei testi di Celan, oltre che nell'esperienza personale dell'olocausto, termine questo che il poeta non impiega mai e che invece adopera Derrida sottolineando lo stacco [cfr. J. Derrida, SCH 83]. Derrida mette inoltre in luce come il tema dello *schibboleth* costituisca l'essenza dell'ebreo [Idem, SCH 91-94]. Ancora, Derrida parla della morte dell'altro non come anticipazione della propria morte in senso heideggeriano, ma in quanto rapporto con l'altro di cui si diviene testimoni [cfr. Idem, SCH 96]. Tra gli altri Crépon ha sottolineato in questo aspetto una distanza rispetto a Heidegger: cfr. M. Crépon, *Traduire, témoigner, survivre*, in *Penser avec Jacques Derrida*, cit. Su questa linea anche G.J. van der Heiden, *The Poetic Experience of Language and the Task of Thinking: Derrida on Celan*, in «Philosophy Today», 53, 2 (2009), pp. 115-125.

³⁰⁵ «Se una circoncisione non ha luogo che una sola volta, questa volta è dunque, *a sua volta*, *at the same time*, allo stesso tempo la prima e l'ultima volta [J. Derrida SCH 12]».

³⁰⁶ Idem, SCH 13.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ A ciò fa riferimento Derrida, in relazione a Szondi: cfr. J. Derrida, SCH 35.

³⁰⁹ «Non ha alcun senso [...] distinguere da una parte gli scritti di Celan che hanno *come argomento* la data, in cui parla del tema della data, e dall'altra parte le tracce poetiche della datazione [Idem, SCH 16]».

tema che sarà centrale per la lettura di Derrida): «L'arte, Loro [*scil.* il pubblico] ricorderanno, è un essere marionettesco»³¹⁰.

Derrida sembra mostrare nell'incontro tra arte e poesia – distinzione che riecheggia la critica heideggeriana dell'arte come tecnica e, in contrapposizione, il primato della poesia – un momento che resiste a ogni domanda filosofica o messa in questione: «A questo incrocio del cammino tra l'arte e la poesia, in questo luogo dove la poesia si arrende talvolta senza la pazienza del cammino, qui avviene l'enigma della data»³¹¹. Analogamente infatti Celan aveva affermato:

In questo caso l'arte non sarebbe che il cammino che la Poesia è tenuta a percorrere – niente di meno e niente di più. Lo so, ci sono altre strade più brevi. Ma anche la Poesia talvolta ci sfugge innanzi. *La poésie, elle aussi, brûle nos étapes*³¹².

In particolare Derrida si richiama al tema della data, il 20 gennaio³¹³ di cui parla Celan, che diviene essa stessa emblema di ogni poema. Tuttavia, nonostante la generalità, ogni momento resta sempre insostituibile³¹⁴. A questo tema Derrida collega la famosa affermazione celaniana «ma il poema parla, vivaddio! Esso non smarrisce il senso delle proprie date, eppure – parla. Certo, esso parla, sempre e soltanto, rigorosamente in prima persona»³¹⁵. Derrida sottolinea che il *ma* è in relazione alla data. Ovvero, nonostante si tratti di un evento irripetibile, la poesia è in grado di parlare: «Che vuol dire questo *ma*? Senza dubbio che, nonostante la data, sebbene la sua memoria sia radicata nella singolarità di un evento, il poema parla: in generale a tutti, e innanzitutto all'altro»³¹⁶.

Il fatto che la poesia parli indica sia che parli *della* data, ossia di quel singolo momento, sia *alla* data, ovvero a ciò che è altro, a colui che ascolta³¹⁷. Derrida infatti mostra la centralità di

³¹⁰ P. Celan, *Meridian*, cit., p. 3.

³¹¹ J. Derrida, SCH 17.

³¹² P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., p. 11.

³¹³ Sul senso di questa data Derrida torna in *La bête et le souverain*, mostrando di aver compreso un ulteriore riferimento, ovvero la data della conferenza di Wannsee di Berlino dove venne stabilita la «soluzione finale»: cfr. J. Derrida, BS, pp. 281-282.

³¹⁴ Idem, SCH 18.

³¹⁵ «Aber das Gedicht spricht ja! Es bleibt seiner Daten eingedenk, aber – es spricht. Gewiss, es spricht immer nur in seiner eigenen allereigensten Sache [P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., p. 14]».

³¹⁶ J. Derrida, SCH 21.

³¹⁷ «Al posto di ammutolire o di ridursi al silenzio della singolarità, una data le dà la possibilità di parlare all'altro [Idem, SCH 22]».

quella data poesia e non della poesia nella sua essenza. Tuttavia, la contraddizione che la abita fa sì che essa possa essere comprensibile travalicando la propria singolarità³¹⁸:

Al di là della singolarità assoluta, la possibilità del poema di affermare qualcosa non è la semplice eliminazione della data in una generalità, ma la sua *eliminazione davanti* a un'altra data, quella a cui parla, la data di un altro o di un'altra che si combina stranamente, nel segreto di un *incontro*, un *incontro* segreto, con la data stessa³¹⁹.

Non si tratta però di una riduzione della data particolare nell'universale come, secondo Derrida, avrebbe fatto la metafisica; al contrario il poema rende possibile il rapporto con l'altro dove ciascuna singolarità, ciascuna data, mantiene la propria peculiarità³²⁰. In questo senso Derrida – qui vicino a Gadamer, come argomenteremo – mostra come avvenga un incontro tra due singolarità, due date, dove nessuna delle due si sostituisce all'altra³²¹. Anche Derrida, come Gadamer, fa riferimento alla testimonianza biografica di Szondi: egli sottolinea che, nonostante l'innegabile utilità del testo di Szondi, il poema, pur senza la conoscenza della data esterna non sarebbe meno capace di parlare: «“ma esso parla!”, al di là di ciò che sembra confinarlo nella singolarità datata di un'esperienza individuale»³²².

³¹⁸ «Tuttavia, questa [*scil.* la data] non ha luogo che una sola volta, e sempre di nuovo, ogni volta una sola volta, l'ogni-volta-una-sola-volta [*le chaque-fois-une-seule-fois*] divenendo legge generica, legge del genere, di ciò a cui tiene sempre testa. Bisognerebbe restituire qui la questione dello schematismo trascendentale, dell'immaginazione e del tempo, come questione della data – *della volta* [Idem, SCH 26]».

³¹⁹ Idem, SCH 23.

³²⁰ Su questo rapporto tra presente della metafisica e *Augenblick* della poesia, si veda il saggio di G.J. van der Heiden, *The Poetic Experience of Language and the Task of Thinking: Derrida on Celan*, in «Philosophy Today», 53, 2 (2009), pp. 115-125. Si veda anche in relazione a Heidegger: O. Pasanen, *Notes on the Augenblick in and Around Jacques Derrida's Reading of Paul Celan's*, in «Journal Research in Phenomenology», 36, 1 (2006), pp. 215-237. In questo testo in realtà i riferimenti a Heidegger sono piuttosto sporadici. Derrida cita in una nota il libro di Greisch, *Zeitgehört et Anwesen. La dia-chronie du poème* che tratta il tema della data in relazione a Heidegger: cfr. J. Derrida, SCH 120-121, nota. Inoltre Derrida, in una parentesi, afferma di voler tacere del nome di Heidegger: Idem, SCH 94.

³²¹ Idem, SCH 30-31.

³²² Idem, SCH 35. Egli sottolinea come lo stesso Szondi ha ben compreso tale aspetto. Sul rapporto tra data esterna e data interna Derrida afferma: «Quanto alle circostanze in cui un poema è stato scritto, [...] la testimonianza è *al contempo* [*à la fois*] indispensabile, *essenziale* per la lettura del poema, a questa condivisione che esso diviene al suo turno, e infine *supplementare*, *non essenziale*, garante solamente di una maggiore intelligibilità del poema. *Al contempo* essenziale e inessenziale [*Ibidem*]».

Schibboleth era la parola d'ordine che, secondo la narrazione biblica, rendeva possibile il passaggio della frontiera imposto dai Galaaditi per bloccare i nemici sconfitti, gli Efraimiti: questi ultimi non sapevano pronunciare la parola e venivano così riconosciuti e uccisi³²³. La poesia di Celan *In Eins* mette in luce la molteplicità delle lingue e rimanda alla data del 13 febbraio, data che Derrida lega al febbraio 1936 quando ha avuto luogo la protesta contro i regimi fascisti in Spagna, Italia e Germania:

Tredici febbraio. Schibboleth
che si ridesta nella bocca del cuore. Con te,
Peuple
de Paris. *No pasaran*³²⁴.

Nella diversità delle lingue, lo *Eins* del titolo annuncia la *co-signature* di una multipla singolarità³²⁵. Lo *schibboleth* costituisce l'emblema della data, nel suo essere criptica: «La data (firma, momento, luogo, insieme di segni singolari) opera sempre come uno *schibboleth*»³²⁶. Così Derrida afferma che «nella lingua, nella scrittura poetica della lingua non vi è che *schibboleth*»³²⁷.

Derrida confronta questo componimento con quello intitolato proprio *Schibboleth* mostrando come l'elemento portante che lega le due poesie sia sempre quello della data, nel riferimento al febbraio e alla molteplicità di luoghi, in questo caso Vienna e Madrid:

³²³ Derrida afferma che *schibboleth* era un nome *impronunciabile* per gli Efraimiti: «Essi dicevano *sibboleth* e, su questa frontiera invisibile tra *sch* e *si*, essi si denunciavano alla sentinella rischiando la vita. Essi denunciavano la loro differenza rendendosi indifferenti alla differenza diacritica tra *sch* e *si*; essi si segnalavano in quanto incapaci di segnalare un segno codificato [Idem, SCH 45]».

³²⁴ «*Dreizehnter Feber. Im Herzmund / Erwachtes Schibboleth. Mit dir, / Peuple / de Paris. No pasaran* [P. Celan, *Die Niemandrose*, in *Poesie*, cit., p. 463]».

³²⁵ Cfr. J. Derrida, SCH 43.

³²⁶ Idem, SCH 61.

³²⁷ Idem, SCH 61.

Cuore;
fatti conoscere anche qui,
qui, al centro del mercato.
Gridalo, lo Schibboleth,
nella patria estraniata:
Febbraio. *No pasaran*³²⁸.

Lo *schibboleth* è ciò che rifugge e si sottrae alla lettura completa, esso rimane cifrato e segreto, in contrapposizione a ciò che qui Derrida chiama l'esaustione del senso da parte dell'ermeneutica, intendendo con ermeneutica una lettura, come abbiamo visto, che tenta di comprendere totalmente il senso del testo:

La cripta riposa, lo *schibboleth* resta segreto, il passaggio incerto e il poema svela il segreto solo per confermare che vi è un segreto là, ritirato, sottratto per sempre all'esaustione ermeneutica. Segreto senza ermetismo, esso resta tale, e così la data, eterogenea a ogni totalizzazione interpretativa. Eradicazione del principio ermeneutico. Non vi è un senso dove c'è la data, non vi è un senso originario dove è lo *schibboleth*³²⁹.

Lo *schibboleth* sembra qui assumere un significato opposto al termine di *différance*, dove la sostituzione della *e* con la *a* si mostrava solo nello scritto e non nell'orale; *schibboleth* è invece omografo ma non omofono. Infatti Derrida sottolinea che gli Efraimiti sapevano della differenza, ma *conoscerla* non costituiva essere in grado di *metterla in atto*³³⁰.

Così, in opposizione alla lettura heideggeriana, Derrida afferma che la data è «folle», in quanto non è mai ciò che è o che rivela di essere, ma sempre di più o di meno. Da questo punto di vista essa «non rivela l'essere, o qualche senso dell'essere»³³¹, ma si risolve nella musica: «Essa resta senza essere, attraverso la musica, resta per il canto, *Singbarer Rest* è l'*incipit* o il titolo di un poema che *inizia* con il resto»³³². Lo *schibboleth* costituisce l'emblema dell'arte e del linguaggio in generale come ciò che non si dà come un enigma da svelare, ma che porta con sé il proprio enigma, senza che esso sia una metafora o un tropo.

Un aspetto interessante che emerge dalla lettura derridiana di Celan è il rapporto tra filosofia e poesia, che anch'egli, come Gadamer, pone in relazione con il linguaggio. Secondo Derrida infatti proprio il tema della data consente di mettere in discussione il rapporto fra essenziale ed

³²⁸ «*Herz; / gib dich auch hier zu erkennen, / hier, in der Mitte des Marktes. / Ruf's, das Schibboleth, hinaus / in die Fremde der Heimat: / Februar. No pasaran* [P. Celan, *Von Schwelle zu Schwelle*, in *Poesie*, cit., p. 223]».

³²⁹ J. Derrida, SCH 50.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ Idem, SCH 68.

³³² *Ibidem*.

empirico, confondendo il limite tra questi due momenti; così la filosofia stessa si trova a trarre giovamento da questa confusione del limite al punto che l'arte e la poesia la spingono a pensare (contro coloro che invece vedono in questo un rischio della filosofia di perdersi): «La filosofia si trova, *si ritrova* allora nei paraggi del poetico, della letteratura. Essa vi si ritrova poiché l'indecisione di questo limite è forse ciò che la stimola a pensare»³³³. Così secondo Derrida *l'expérience de la langue*³³⁴ è sempre tanto poetica e letteraria quanto filosofica, contro coloro che, tracciando una linea netta, si privano della stessa *expérience philosophique*³³⁵.

La poesia così come la filosofia prende avvio da un momento *situato*: Derrida mostra qui di seguire il poeta che aveva sottolineato la temporalità ineliminabile di ogni dimensione poetica: «Poiché il poema non è qualcosa di atemporale. Certo, esso rivendica infinitezza, cerca di aprirsi un varco attraverso il tempo – attraverso, ma non sopra il tempo»³³⁶. In proposito egli impiega una parola ricca di conseguenze per la nostra analisi: *situation*³³⁷. Ogni poesia muove da una situazione data, che non si lascia svelare e non si trova lì per un lettore, eppure essa è in grado di parlare anche a chi non condivide quella situazione: essi possono allora partecipare [*ils peuvent alors partager*]³³⁸.

Proprio dopo aver messo in luce tale aspetto, Derrida sottolinea che questo carattere della poesia corre il rischio di divenire un «filosofema» dando l'avvio a due tendenze contrapposte: una lettura ermeneutica e una scienza formale poetica. La prima non ha bisogno del riferimento esterno della poesia, dal momento che, afferma Derrida, il poema stesso è già un evento ermeneutico, la sua scrittura rivela [*relève*] *l'hermeneuein*, procede da essa³³⁹. Tuttavia proprio la singolarità del poema può consistere in un'intraducibilità che mostrerebbe il limite dell'ermeneutica stessa; così come la scienza poetica ha il limite di concentrarsi solo sulla forma della poesia. Tale limite non indica tuttavia il fallimento delle due letture, quanto piuttosto mette in luce la provenienza del poema come ciò che si cancella: ovvero ermeneutica e scienza poetica, entrambe, si esprimono mediante una lingua, una situazione specifica, che poi si

³³³ Idem, SCH 80.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ P. Celan, *Ansprache*, cit., Trad. it., p. 35.

³³⁷ J. Derrida, SCH 88.

³³⁸ *Ibidem*. Derrida segnala che il termine *partager* viene mutuato dal testo di J.L. Nancy *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982. Secondo Derrida questo termine nomina in francese la differenza: da un lato, la linea di demarcazione e dall'altro lato, la partecipazione, ciò che si condivide o a cui si partecipa avendolo in comune. Cfr. J. Derrida SCH 59. Vedremo come, a nostro parere, questa nozione di *partager* usata da Derrida sia vicina al dialogo gadameriano.

³³⁹ Idem, SCH 88.

dimentica³⁴⁰. È infatti la data stessa che si cancella lasciando una traccia: è questo il compito a cui Derrida vuole richiamarsi.

In ultima istanza ciò mostra come nel poema vi sia da un lato l'apertura dello *schibboleth*, come una promessa rivolta all'altro³⁴¹; dall'altro lato il poema riecheggia una nullificazione che sottostà allo *schibboleth* e che non si rivolge a nessuno. Esso mostra la duplice natura della poesia che non vuole dire solo il nulla, come in una teologia negativa, ma che si mantiene in questo spazio, dove paradossalmente ogni elemento elimina l'altro, come ricorda il duplice senso del termine partecipare [*partager*]:

Da una parte, per la partecipazione e il cerchio dell'alleanza, ma anche, *dall'altro lato*, dall'altro aspetto della partecipazione quello dell'esclusione, per rifiutare l'altro, per negargli il passaggio della via. Un partecipare esclude l'altro – tale partecipare – e proscrive l'altro³⁴².

La parte finale del saggio ritorna circolarmente sul tema della circoncisione, ricordando un epitaffio di Celan (che cita Cvetaeva) in *Die Niemandrose* secondo il quale «tutti i poeti sono ebrei»³⁴³ al fine di mostrare, in modo paradigmatico, come la circoncisione indichi l'emblema stesso di una parola o di un discorso, ovvero la sua frattura. La circoncisione si dà come segno e si lega così alla parola scritta che mantiene la memoria: tale è il rapporto con la determinatezza della data che caratterizza l'esperienza linguistica. La stessa frattura che distingue tra ebreo e non ebreo si ritrova nello *schibboleth* che portava alla morte di coloro che non sapevano pronunciarlo. Lo *schibboleth*, il testo poetico, è qualcosa che al contempo si apre all'altro ma nella sua apertura nega la propria natura determinata e si rivela dunque impossibile da comprendere completamente.

Passiamo ora ad analizzare alcuni importanti riferimenti a Celan sui quali Derrida ritorna a distanza di quindici anni rispetto al saggio *Schibboleth*: in particolare due trattazioni raccolte rispettivamente nell'ottava e nella decima seduta del volume I del seminario *La bête et le souverain*³⁴⁴. Di questo testo non forniremo qui una visione globale; è infatti lecito considerare questi due passi come nuclei a sé stanti. Si tenga presente che lo stesso Derrida aveva autorizzato una riedizione separata di questi testi in un volume che raccoglieva i suoi scritti su Celan³⁴⁵.

³⁴⁰ Idem, SCH 89.

³⁴¹ Idem, SCH 107.

³⁴² Idem, SCH 111.

³⁴³ Idem, SCH 103.

³⁴⁴ In particolare, cfr. J. Derrida BS 289-313 / 271-293 e BS 349-366 / 328-344.

³⁴⁵ Testimonianza del fatto che questi due passi dedicati a Celan possano costituire un testo a sé stante emerge dalla raccolta già citata, *Sovereignities in Question. The poetics of Paul Celan*, in cui i due passi di *La bête et le souverain* sono inseriti con il titolo *Majesty*.

In questo contesto Derrida analizza il *Meridian* celaniano portando avanti un'originale lettura che muove dal concetto di «maestà» e che si collega con il tema portante del seminario. A noi interessa qui richiamare l'attenzione sul filo conduttore che a nostro parere attraversa i testi derridiani dedicati a Celan, ovvero il rapporto della poesia con il momento *presente* e con l'*altrove* dell'altro. Il termine «maestà» ricorre poche volte nel testo di Celan ma costituisce l'elemento portante della lettura del filosofo: si tratta di due maestà differenti, una, quella del potere (il potere monarchico evocato nell'episodio di Büchner) e l'altra, quella della poesia. Notiamo come il tema che emerge da subito in relazione all'arte è quello dell'estraneo, che egli coglie nel riferimento alla marionetta:

Torniamo alla marionetta. Ce n'è più di una, dicevamo. Ci stiamo per avvicinare a quella di Celan («*Die Kunst, Sie erinnern sich, ein marionettenhaftes [...] kinderloses Wesen ist*»), laddove, come suggerivo la volta scorsa, la marionetta del *Meridiano* ci giunge, ci dà a pensare come un'esperienza dell'estraneo (*das Fremde*) e dell'*Unheimliche* (*das Unheimliche*)³⁴⁶.

Le due marionette, come le due maestà, sono distinte dalla svolta del respiro, la quale, seguendo *Meridian*, Derrida sottolinea non essere solo il titolo della raccolta, ma la definizione stessa della poesia, ovvero «Poesia: può significare una svolta del respiro»³⁴⁷. Da questo punto di vista, infatti, secondo Derrida, in questa svolta del respinto del singolo vivente si basa la sua peculiarità: «E il poema, se c'è, e il pensiero, se c'è, dipendono da questa im-probabilità del respiro. Ma il respiro rimane, almeno in alcuni viventi, il primo segno di vita ma anche l'ultimo segno di vita, della vita vivente. Il primo e l'ultimo segno di vita vivente»³⁴⁸.

Il tema del vivente viene così ricollegato al momento del presente, del vivente che in questo momento è tale: egli sottolinea infatti il senso del *Gegenwart* usato da Celan. Si noti dunque la continuità con il testo di anni precedente in cui Derrida sottolinea di voler trattare non l'essenza della poesia ma la datità di un solo poema:

Cerchiamo ora [...] di decifrare una certa firma poetica, non dico una poetica o un'arte poetica, nemmeno una poesia, direi piuttosto una certa firma poetica, la firma unica di un poema unico, sempre unico, e che tenta di dire non tanto l'essenza, la presenza o quello che ne è del poema, ma da dove va e da dove viene, che tenta di affrancarsi, attraverso l'arte, dall'arte³⁴⁹.

Il rapporto del poema si collega, seguendo Celan, con l'antiparola di «Viva il re!» pronunciata da Lucile nell'opera di Büchner che così Celan aveva interpretato: «È l'antiparola, è

³⁴⁶ Idem, BS 271-272.

³⁴⁷ P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., p. 13.

³⁴⁸ J. Derrida, BS 273.

³⁴⁹ Idem, BS 283.

la parola che “strappa il filo”, la parola che non s’inchina più dinanzi alle “cariatidi e ai destrieri da parata della storia”, è un atto della libertà. È un passo»³⁵⁰. Derrida riconosce in questa lettura «come atto di libertà, un atto poetico, o se non un atto poetico, se non un fare poetico o ancor meno un’arte poetica da parte di qualcuno che è “cieco all’arte” ritiene di riconoscervi “la poesia” stessa (*die Dichtung*)»³⁵¹. Ciò su cui Derrida richiama dunque l’attenzione riguarda il potere della poesia in quanto maestà la quale ha il suo radicamento nel fenomeno del qui ed ora. Lo stesso Celan così si era espresso³⁵²: «E allora il poema sarebbe – ancora più chiaramente – linguaggio, diventato figura, di un singolo individuo – e, nella sua più intima sostanza, presente e presenza»³⁵³. Egli prosegue inoltre sottolineando: «Il poema è solitario. Solitario e in cammino. Chi lo scrive gli rimane inerente»³⁵⁴.

Così Derrida conclude questo momento richiamandosi al fatto che la situazione determinata del poema ha a che fare con l’altro, facendo riferimento al tema del dialogo³⁵⁵ – lo stesso aspetto, si noti, che non era certo sfuggito a Gadamer. Così Derrida ammonisce che «il poema è un parlare a due (*Gespräch*, un parlare insieme), una parola a più d’uno, una parola il cui adesso mantiene più d’uno in sé»³⁵⁶. Inoltre questo lasciare all’altro il proprio tempo, Derrida sottolinea, non ha a che fare con una passività o un abbandono all’altro, ma con un lasciare che è al tempo stesso attivo: «È la condizione perché un evento abbia luogo e qualcosa accada»³⁵⁷.

Tornando su questo tema nella decima sessione del seminario, Derrida ribadisce la doppia ambivalenza che caratterizza la poetica di Celan: ambivalenza nel concetto di maestà, quella tra il monarca e la libertà dell’arte³⁵⁸; così come quella del presente, che da un lato indica la presenza della metafisica e dall’altro il presente in quanto attimo dell’incontro con l’altro³⁵⁹:

³⁵⁰ P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., pp. 5-6.

³⁵¹ J. Derrida, BS 286.

³⁵² Idem, BS 288.

³⁵³ P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., p. 15

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ Derrida legge così l’intento di Celan: «Il mio adesso-presente del poema, il mio adesso-presente, l’adesso-presente puntuale dell’*Io* puntuale, il mio qui-ora, deve *lasciar* parlare l’adesso-presente dell’altro, il tempo dell’l’altro Deve *lasciare* il tempo, deve *dare* il tempo all’altro [J. Derrida, BS 289]».

³⁵⁶ Idem, BS 290.

³⁵⁷ Idem, BS 291.

³⁵⁸ Idem, BS 328.

³⁵⁹ Van der Heiden ha notato come per Derrida la poesia costituisca un momento alternativo alla metafisica della presenza per due aspetti principali. Per prima cosa, il presente della metafisica si differenzia dall’attimo [*Augenblick*] della poesia in quanto momento in cui si incontrano due presenti (quello del lettore e quello del poeta). Secondo punto: se la metafisica tratta di singoli eventi che vengono iterati e compresi nell’universale, la poesia costituisce un’iterazione che

[segue alla pagina successiva]

La presenza stessa del presente, del presente stesso, nel presente dello stesso, e dall'altra parte [...], l'altro presente, il presente dell'altro cui il poema fa presente del suo tempo, lasciando così parlare in un *Mitsprechen*, il tempo dell'altro, il suo tempo³⁶⁰.

Derrida pone poi l'accento sul tema della poesia come *Unheimlich*, come ciò che resta non familiare in relazione al fatto che il non umano si trova a casa. Celan nel suo discorso aveva infatti richiamato diverse figure non umane come emblema dell'arte (la testa di Medusa, la scimmia e l'automa e la marionetta)³⁶¹:

É come un porsi fuori dall'umano, un trasferirsi, uscendo da se stessi, in un dominio che converge sull'umano ed è arcano – il medesimo in cui sembrano essere di casa la figura scimmiesca, gli automi e con questo...ah, anche l'Arte³⁶².

L'estraneità è qualcosa di caratteristico del poema stesso e del fatto che in esso vi sia una ricerca dell'altro³⁶³: «Il poema tende a un Altro, esso ne ha bisogno, esso ha bisogno di un interlocutore. Lo va cercando; e vi si dedica. Ogni oggetto, ogni essere umano, per il poema che

tuttavia mantiene la propria singolarità. Inoltre, secondo l'autore, Derrida, a differenza di Heidegger e di Gadamer, non riduce la poesia alla filosofia, garantendone maggiormente l'autonomia. Cfr. G.J. van der Heiden, *The Poetic Experience of Language and the Task of Thinking: Derrida on Celan*, in «Philosophy Today», 53, 2 (2009), pp. 115-125.

³⁶⁰ J. Derrida, BS, 329. Così Celan: «Ancora nell'*hic et nunc* del poema – il quale, di per sé, possiede sempre soltanto codesto unico, irripetibile e puntuale presente –, ancora in questa immediatezza e contiguità il poema consente che abbia voce quanto, all'Altro, è più proprio: ossia il suo tempo [P. Celan, *Meridian*, cit, Trad. it., pp. 16-17]».

³⁶¹ J. Derrida, BS 329-330.

³⁶² P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., p. 9.

³⁶³ Si noti che Derrida pone l'attenzione sull'influenza di Heidegger in Celan: infatti in *Einführung in die Metaphysik* Heidegger aveva tradotto *deinon* con *unheimlich*, portando l'attenzione sull'estraneità come ciò che più caratterizza l'essere umano. In particolare infatti nel corso del 1930, *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger inserisce un'analisi del coro dell'Antigone per spiegare il concetto di uomo che emergeva nel mondo greco, connettendolo poi alla concezione di Parmenide. In particolare egli commenta così i versi del coro «Di molte specie è l'inquietudine, nulla tuttavia di più inquietante dell'uomo s'aderge»: «In questi primi versi si anticipa quanto tutto il resto del coro cerca, nel suo particolare dettato di perseguire, e quando gli occorre, nel suo particolare contesto verbale, di stabilire. L'uomo è, in un parola, τὸ δεινοτάτον (*das Unheimlichste*) [M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in HGA XL 158 / 156-157]». Derrida supera Heidegger, mostrando che questi era rimasto legato a un concetto di *unheimlich* come ciò che è straniero in noi, mentre egli mira a mostrare la vera esperienza di *unheimlich* nell'estraneità assoluta.

è proteso verso l'Altro, è figura di questo Altro [*eine Gestalt dieses Anderen*]³⁶⁴. Tuttavia, Derrida segnala che questa estraneità stessa è ambivalente, mostrando come nel testo di Celan emergono un'estraneità, quella che abita ogni uomo, ma anche l'estraneità assoluta, a partire dalla quale egli tenta tuttavia un dialogo³⁶⁵:

A partire da questo momento il valore di *Unheimlich* non è più separabile da quello dell'estraneo, non solo dello strano, ma anche dell'estraneo, e tutti gli approcci – molteplici – di ciò che sarebbe la poesia sono tutti approcci non di un'essenza ma di un movimento di un cammino e di un passo, di una direzione, di una svolta nella direzione del passo, come di una svolta del respiro stesso (*Atemwende*)³⁶⁶.

Così secondo Derrida emerge il duplice ruolo dell'estraneità, ovvero «la sottile differenza *unheimlich* tra le due estraneità, differenza che è come il luogo per lo stretto passaggio della poesia di cui Celan sta per parlare»³⁶⁷. La poesia si radica in ciò che è totalmente altro, ciò che non indica affatto il silenzio o l'impossibilità di un incontro con l'altro:

Completamente altra, il presente dell'altro la cui temporalità non può essere ridotta, fatta propria, inclusa, assimilata, introiettata nella mia, non le può nemmeno assomigliare o esserle simile, presente o tempo proprio all'altro al quale devo certamente rinunciare, rinunciarvi radicalmente, ma la cui stessa possibilità (il *forse* al di là di ogni conoscenza) è al tempo stesso la possibilità dell'incontro (*Begegnung*) e dell'avvenimento, della venuta, del passo chiamato poesia³⁶⁸.

4.3 A partire da Celan: polivalenza o disseminazione del senso?

Abbiamo scelto di porre la poesia di Celan al centro del confronto tra Gadamer e Derrida sulla questione dell'arte per più di una ragione. Innanzitutto, entrambi gli autori vedono in Celan un emblema della parola poetica: la poesia costituisce, in relazione al linguaggio, un momento privilegiato di confronto con la filosofia. In secondo luogo, essendo il *focus* della presente trattazione il ripensamento dell'eredità di Heidegger da parte dell'ermeneutica e della decostruzione, non deve sfuggire il fatto che Celan è stato da un lato influenzato dalla filosofia

³⁶⁴ P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it., pp. 15 -16. Cfr. J. Derrida, BS 332.

³⁶⁵ Derrida sottolinea di aver tradotto volontariamente la parola *unheimlich* con due vocaboli diversi per mostrare l'ambivalenza insita in quella parola: *étrange* e *étrange-dépaysante*, rispettivamente straniero ed estraneo. Cfr. J. Derrida, BS 329.

³⁶⁶ Idem, BS 337.

³⁶⁷ Idem, BS 342.

³⁶⁸ Idem, BS 342.

di Heidegger³⁶⁹ e dall'altro se ne è distanziato, anche in relazione all'incontro fallimentare fra i due. Infine, la decisione di scegliere Celan come tramite per un dialogo con Gadamer appartiene a Derrida stesso. Prima di trarre le conclusioni dalle rispettive letture di Celan, vogliamo in primo luogo richiamare brevemente il difficile incontro di Heidegger con il poeta e in secondo luogo ripercorrere l'argomentazione del saggio *Béliers* che Derrida dedica a Gadamer.

L'incontro personale di Heidegger con Celan avviene in occasione di una lezione tenuta dal poeta nel 1967 a Freiburg a seguito della quale, il giorno successivo, il filosofo lo invita a Todtnauberg: da questo incontro scaturisce la poesia dall'omonimo titolo. Non possiamo qui approfondire questo incontro irrisolto, che ci porterebbe troppo lontano rispetto ai nostri scopi³⁷⁰. Ciò che ci interessa qui richiamare sono le motivazioni teoriche che spingono Heidegger a una lettura del poeta come figura elitaria, per certi aspetti mistica, lettura dalla quale si differenziano sia Gadamer sia Derrida. Come hanno ben mostrato gli studi in merito, Heidegger avrebbe tentato di vedere in Celan l'emblema della poesia antisoggettivistica, in linea con la propria lettura di Hölderlin come il poeta che per eccellenza incarna l'essenza della poesia³⁷¹. Sappiamo tuttavia che Heidegger fu scontento dall'incontro con Celan; anche quest'ultimo, come emerge nella poesia *Todtnauberg*, rimase deluso dopo la speranza di una parola di ripensamento da parte del pensatore rispetto alla sua precedente collaborazione con il regime nazista³⁷². Come ha ben sottolineato Siani, la differenza tra Heidegger e Celan si riscontra proprio in relazione alla critica alla soggettività portata avanti da Heidegger, che invece Celan recupera mostrando il radicamento della poesia nella situazione individuale,

³⁶⁹ Questo è ormai un dato di fatto tra gli studiosi, che hanno sottolineato l'ambivalenza del rapporto di Celan con Heidegger. Tra i tanti saggi si vedano: C. Bambach, *Thinking the poetic. Measure of Justice. Hölderlin, Heidegger, Celan*, The Suny Press, Albany 2013 e J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger. An unresolved conversation, 1951-1970*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006.

³⁷⁰ Si noti l'importante lettura di Bollack, che mira a rovesciare l'apparente fallimento celaniano, nell'intento di ottenere da Heidegger una parola di ripensamento, in un successo del poeta che inchioda il filosofo alla sua inattività. Ciò avviene, secondo l'autore, forzando il linguaggio heideggeriano stesso e portandolo alle sue estreme conseguenze: cfr. J. Bollack, *Le mont de la mort. Le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger*, in *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*, Seuil, Paris 1997, pp. 349-371. Trad. it., di R. Saetta Cottone, *Il monte della morte: il senso di un incontro tra Celan e Heidegger*, in Idem, *La Grecia di nessuno. Le parole sotto il mito*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 262-269. Per una ricostruzione di quell'incontro si veda in particolare il capitolo VI. di M. Baldi, *Paul Celan. Una monografia filosofica*, cit., pp. 186-197.

³⁷¹ Per questa lettura si veda V.M. Fóti, *Heidegger and the poets: poiēsis, Sophia, technē*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1992.

³⁷² Cfr. P. Celan, *Todtnauberg*, in *Lichtzwang*, in *Poesie*, cit., pp. 961-963.

caratterizzata in senso spazio-temporale – Siani fa infatti notare come queste determinazioni ricorrano sovente nell’opera di Celan dalle poesie alla prosa di *Meridian*³⁷³.

Heidegger tenderebbe così a negare l’individualità che caratterizza una determinata poesia per il rischio di una ricaduta nel soggettivismo³⁷⁴. A nostro parere tuttavia ciò avviene da parte di Heidegger in modo contraddittorio rispetto alla propria stessa concezione teorica, che era emersa già *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* in relazione soprattutto al tema della «situazione ermeneutica»³⁷⁵ e successivamente in *Sein und Zeit* con riferimento alla *Geworfenheit* del *Dasein*. Successivamente, nel periodo della *Kehre*, questa centralità della datità della determinazione temporale sembra invece essere sacrificata – forse per evitare il fraintendimento di una lettura esistenzialista che stava prendendo campo soprattutto in Francia³⁷⁶ – a favore invece di un richiamo al poeta come colui che manifesta l’essenza della poesia (intesa ovviamente non come *essentia*, ma come *Wesen* nel senso verbale)³⁷⁷, rifiutando ogni caratterizzazione individuale che condurrebbe al rischio del soggettivismo moderno³⁷⁸.

Propria questa concezione heideggeriana viene, a nostro parere, messa in discussione dalle letture che Gadamer e Derrida forniscono di Celan, superando Heidegger stesso in direzione di un ripensamento del rapporto tra poesia e filosofia. Si noti invece che, dal punto di vista personale, sia Gadamer sia Derrida si sono dimostrati poco severi verso il rapporto di Heidegger con Celan. Gadamer ha trattato *en passant* tale questione: nel saggio in cui ripercorre il proprio itinerario di pensiero in relazione a Heidegger, egli parla di Celan come «di uno tra i molti pellegrini di Todtnauberg»³⁷⁹ che così «comprese l’audacia di un pensiero che un altro

³⁷³ Siani connette questa differenza teorica con la questione politica: per Heidegger, cedere al soggettivismo celaniano avrebbe significato confermare l’inevitabilità del nazismo e dell’americanismo. Per questa ragione, secondo l’autore, le due dimensioni (poetica e politica) sono strettamente connesse nella riflessione di Heidegger: cfr. A. Siani, *Hope and Silence. Heidegger and Celan on the Subject of Poetry*, in «Studi di estetica», 3 (2019), pp. 175-190.

³⁷⁴ Abbiamo già richiamato la critica heideggeriana all’estetica, che, figlia del soggettivismo moderno, pone al centro l’*Erlebnis* dimenticando invece l’*Erfahrung*.

³⁷⁵ Cfr. M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, cit., pp. 23 sgg. e cfr. Id. *Sein und Zeit*, cit., pp. 176 sgg. Su questi riferimenti ci siamo in parte soffermati nel capitolo 1.2 *infra*.

³⁷⁶ Il distacco da una lettura esistenzialistica culminerà nel celebre M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1947), Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. Trad. it., *Lettera sull’«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2013¹⁰.

³⁷⁷ Come ha giustamente sottolineato L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, cit., p. 210-212.

³⁷⁸ «È proprio questo essenziale dell’essenza ciò che noi cerchiamo, quest’essenziale che ci costringe a decidere se e come prenderemo sul serio, d’ora in avanti, la poesia, a decidere se e come portiamo con noi i presupposti per stare nel dominio della poesia [M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in HGA IV, 34 / 42]».

³⁷⁹ H.G. Gadamer, MC 179.

(“l’uomo”) può ascoltare, senza comprendere, l’audacia del camminare su terreno incerto come su una strada di tronchetti, che non è possibile percorrere fino in fondo»³⁸⁰.

Derrida si è mostrato analogamente e inaspettatamente benevolo verso il filosofo nell’incontro con Celan di cui tratta in uno dei suoi ultimi scritti, *Pardonner: l’impardonnable et l’imprescriptible* (2004). Facendo riferimento al tema del dono, elemento centrale del cosiddetto “secondo Derrida”, egli afferma in relazione alla poesia *Todtnauberg* che «questa poesia dice contemporaneamente il dono, il dono della poesia, e questo dono della poesia che essa stessa è»³⁸¹. Derrida mira a differenziarsi dai critici che hanno colto nel poema di Celan una narrazione che avrebbe al centro la delusione del poeta³⁸²; egli fa invece leva sul rapporto tra dono e perdono che una poesia porta con sé, aprendola a qualcosa di più di una mera narrazione dell’incontro di quel giorno con Heidegger. La poesia appartiene dunque all’elemento del perdono: «del perdono domandato o del perdono accordato, forse entrambe le cose insieme, nel momento in cui essa dice l’esperienza poetica contemporaneamente come appello di *reconnaissance* [...] e come dono e perdono sperati, domandati concessi, per l’altro, nel nome dell’altro»³⁸³.

Al di là delle personali valutazioni che Gadamer e Derrida hanno fornito dell’incontro Celan-Heidegger, ci interessa richiamare come di fatto essi abbiano messo in discussione, ciascuno con le proprie modalità, la caratterizzazione heideggeriana del poeta. Nella lettura portata avanti da Heidegger si perde infatti il riferimento alla situazione specifica nella quale il poeta inevitabilmente si trova posto, riferimento che invece sviluppano ampiamente sia Gadamer sia Derrida – ciò avviene recuperando la lezione del giovane Heidegger, impiegandola per superare Heidegger stesso. Entrambi infatti, come vedremo, oltrepassano la critica al soggettivismo del poeta, valorizzando invece il radicamento della specifica situazione in cui si trova il poeta, così come il lettore della poesia, senza che questo tuttavia comporti lo sprofondare in una visione

³⁸⁰ Idem, MC 179.

³⁸¹ J. Derrida, PAR 68.

³⁸² Derrida critica la lettura «di cui si avvalgono gli interpreti che si affrettano a trasformare tutto questo in limpida narrazione (del tipo: Celan-è venuto, – Heidegger-non-ha-domandato-perdono-agli-ebrei-in-nome-dei-tedeschi – Celan che aspettava-una-parola-di-perdono, un “perdono!”, – un-perdono-domandato – è partito deluso e ne ha fatto una poesia [Idem, PAR 66]». Derrida utilizza il segno grafico del tratto forse per rimandare a una tradizione di scrivere le parole unite dai trattini, invalsa soprattutto negli interpreti di Heidegger.

³⁸³ Idem, PAR 69. Si noti inoltre che lo stesso Derrida aveva avuto modo di incontrare personalmente Celan quando erano colleghi all’ENS di Parigi: questo si rivelò un rapporto fatto di stima ma anche di silenzi: cfr. J. Derrida, B 25-26. Derrida ha ricordato il proprio incontro con il poeta, mediato proprio dalla figura di Szondi in SCH, 35-36. Egli è infine tornato sul suo rapporto con Celan in un’intervista con É. Grossman, *La Langue n’appartient pas. Entretien avec Jacques Derrida*, in «Europe. Revue littéraire mensuelle», 861-862 (gennaio-febbraio 2001), pp. 81-91.

arbitraria o meramente biografica del poeta. Al contrario essi richiamano la centralità del testo rispetto all'autore, ma senza con questo escludere la peculiarità della situazione in cui ci si trova. Come vedremo a breve è proprio il rapporto tra unicità e ripetizione che rende unica e al contempo comunicabile agli altri l'esperienza artistica. È questo il tratto comune che Gadamer e Derrida mettono in luce nelle rispettive letture, superando la visione heideggeriana, ma in realtà in consonanza con la heideggeriana situazione ermeneutica.

Prima di approfondire e giustificare la nostra tesi, vogliamo richiamare il saggio *Béliers: entre deux infinis le poème*. Abbiamo scelto di trattarne ora (e non nel precedente paragrafo dedicato specificamente a Derrida) perché, pur essendo un testo di Derrida, esso rappresenta un caso unico del tentativo di aprire, o meglio riprendere, il dialogo interrotto con l'ermeneutica di Gadamer dopo la morte di questi. Con ciò non vogliamo attribuire eccessiva importanza al fatto biografico in sé: Derrida era infatti stato chiamato a Heidelberg a tenere un discorso in memoria di Gadamer nel febbraio del 2003³⁸⁴. Alcuni interpreti hanno parlato di un atto formale verso Gadamer, atto che non confermerebbe l'apertura del filosofo francese rispetto all'ermeneutica³⁸⁵. A prescindere dal reale intento derridiano, a nostro parere questo testo mostra qui una conoscenza dell'opera di Gadamer che non si riscontra nei suoi precedenti lavori, oltre a sottolineare dei punti di contatto fondamentali tra le due correnti filosofiche. Noi crediamo che l'ermeneutica e la decostruzione mostrino, al di là di alcune innegabili differenze, un'intrinseca capacità di dialogare e un'affinità di fondo, che si manifesta in particolare in relazione alla poesia di Celan.

Questo testo è particolarmente rilevante, non solo perché Derrida rompe il silenzio decennale verso Gadamer, ma anche perché da un lato vi emerge la comune eredità heideggeriana (il testo, come vedremo, termina con un significativo riferimento a Heidegger), dall'altro questa comune eredità prende voce a partire dall'opera di Celan come *medium*, o sarebbe meglio dire, gadamerianamente, come *Mitte* del dialogo tra i due pensatori. La scelta di questo tema viene così giustificata da Derrida:

³⁸⁴ Derrida aveva già scritto un breve ma denso articolo per la morte di Gadamer: Derrida, *Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer*, cit. pp. 53-56.

³⁸⁵ Crockett ad esempio ha addirittura sostenuto che in questo testo Derrida, più che con Gadamer, avesse in mente un confronto con la filosofia di Levinas, cfr. C. Crockett, *Interrupting Heidegger with a Ram: Derrida's Reading of Celan*, in *Derrida after the End of Writing. Political Theology and new Materialism*, Fordham University Press, New York 2018.

Come Gadamer, ho spesso tentato durante la notte di leggere Paul Celan e di pensare insieme a lui. Insieme a lui e verso di lui. Se desidero, una volta ancora, andare incontro a questa poesia in verità è per tentare, se non per fingere, di rivolgermi a Gadamer stesso, lui stesso in me fuori di me, per parlargli³⁸⁶.

Il tema attorno a cui ruota il testo è infatti il verso conclusivo *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* della poesia celaniana *Grosse, Glühende Wölbung* presente nella raccolta *Atemwende*. In questo verso Derrida fa i conti con l'eredità heideggeriana del concetto di mondo, declinato però nella prospettiva dell'altro. Il *tragen* viene infatti legato da Derrida, in relazione alla radice latina, al *péser*: «Pensare è anche, in latino come in francese, *pesare, compensare, controbilanciare, comparare, esaminare*. Per questo, per pensare e pesare, si deve dunque portare (*tragen*, forse), portare in sé e portare su di sé»³⁸⁷. Così viene ripensata da Derrida la somiglianza heideggeriana tra *Denken* e *Danken*³⁸⁸ nel contesto della lingua francese:

Ma se non abbiamo la fortuna di questa collusione o di questo gioco tra pensiero o gratitudine, e se il commercio del ringraziamento rischia sempre di restare una compensazione, abbiamo, nelle nostre lingue latine, quest'amicizia tra pensare e pesare, tra il pensiero e la gravità, tra il pensiero e la portata³⁸⁹.

Nell'iniziare il testo, Derrida richiama i precedenti incontri con Gadamer mostrando un filo ininterrotto che muove da un'interruzione iniziale, quell'interruzione che per Derrida è sempre all'origine di ogni incontro e che si era verificata a partire dal convegno parigino del 1981: «La nostra discussione aveva dovuto cominciare con una strana interruzione, qualcosa di diverso da un malinteso, una sorta di interdetto, l'inibizione di un non-deciso»³⁹⁰. Tuttavia, egli confessa di aver iniziato da quel momento un silenzioso rapporto con Gadamer, una condivisione [*partage*], pur ammettendo in quell'occasione una certa ritrosia ad aprirsi all'altro:

Gli parlai molto poco, e ciò che dissi allora era indirizzato solo indirettamente a lui. Ma ero sicuro che una strana e intensa condivisione fosse iniziata. Una collaborazione forse. Presagivo che ciò avrebbe indubbiamente chiamato un «dialogo interiore» sarebbe continuato in ognuno di noi³⁹¹.

«Dialogo interiore» è un'espressione estranea al linguaggio derridiano, che questi afferma di voler adottare come una parola straniera, la parola dell'altro, di Gadamer appunto. Al concetto

³⁸⁶ J. Derrida, B 26 / 24.

³⁸⁷ Idem, B 27 / 26.

³⁸⁸ Cfr. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, in HGA VII 91 / 27-28.

³⁸⁹ J. Derrida, B 28-29 / 26-27.

³⁹⁰ Idem, B 10 / 8.

³⁹¹ Idem, B 10 / 8-9.

di dialogo interiore Derrida collega quello di *unheimlich* – concetto che, abbiamo visto, ha grande rilevanza in relazione a Celan e al rapporto con la poesia. Questo termine è infatti in grado di rendere la singolare *estraneità* dell'incontro che si era mescolata indissolubilmente a una *familiarità* «allo stesso tempo, intima e confusa, talvolta inquietante, vagamente spettrale»³⁹². Inoltre, proprio questo termine tedesco, che Derrida stesso sottolinea non avere equivalenti in francese, mostra la comune sensibilità dei due filosofi per la traduzione³⁹³. Richiamando il rapporto tra traduzione e poesia, egli ribadisce il primato che anche Gadamer attribuiva alla poesia in quanto in grado di rendere possibile un fenomeno impossibile. Derrida pone l'accento inoltre sul rapporto gadameriano tra poesia e dialogo, richiamandosi esplicitamente al testo *Gedicht und Gespräch*: «Ma questa sovrana autorità dell'opera, per esempio ciò che fa della poesia (*Gedicht*) l'ordine dato e il detto di un dettato, è anche l'appello alla risposta responsabile e al dialogo (*Gespräch*)»³⁹⁴.

L'interruzione costituisce il motivo centrale di *Béliers*, sia l'interruzione che ha avuto luogo nel primo incontro con Gadamer, sia l'ultima, quella della morte: interruzione che indica però non la fine, bensì l'inizio del dialogo. Questo rapporto ininterrotto si esprime nel tema della fine del mondo che avviene con la morte dell'altro:

Il mondo dopo la fine del mondo. Perché ogni volta, e ogni volta singolarmente, ogni volta irripetibilmente, ogni volta infinitamente, la morte non è niente di meno che la fine *del* mondo. Non *solamente una* fine tra le altre, la fine di qualcuno o di qualcosa *nel mondo*, la fine di una vita o di un vivente. La morte [...] marca ogni volta, ogni volta sfidando l'aritmetica, la fine assoluta del solo e medesimo mondo³⁹⁵.

La lettura derridiana della poesia *Grosse, Glühende Wölbung*³⁹⁶, che occupa la maggior parte dell'opera, iniziando dal verso conclusivo segue un principio comune anche a Gadamer nel suo commentario *Wer bin ich und wer bist du?*³⁹⁷:

³⁹² Idem, B 14 / 12.

³⁹³ «Mi servo, inoltre, di questa parola tedesca, intraducibile, *unheimlich*, per ravvivare, in questa sede, la nostra comune sensibilità verso i limiti della traduzione [Idem, B 14-15 / 12-13]». Derrida aveva infatti tenuto in francese il discorso, fornendo ai presenti una traduzione tedesca che essi potevano seguire.

³⁹⁴ Idem, B 18 / 16. Nel già menzionato discorso in occasione del premio letterario dalla città di Brema, anche Celan aveva fatto riferimento a questo tema heideggeriano, senza tuttavia citare esplicitamente la sua fonte: «*Denken e Danken* hanno nella nostra lingua la stessa identica origine [P. Celan, *Ansprache*, cit. Trad. it. p. 34]».

³⁹⁵ J. Derrida, B 20-21 / 23.

³⁹⁶ Grande, infuocata volta, / con lo stormo di astri neri / che s'affanna / ad uscire, a fuggire: // sulla petrosa fronte di un ariete / io imprimo a fuoco questa immagine, tra / le corna, nelle quali / nella melodia delle spire, ingrossa / il midollo dei cuori, dei mari / rappresi. // Contro / che cosa / non
[segue alla pagina successiva]

Rileggeremo questo poema. Proveremo ad ascoltare, poi a rispondere in modo responsabile a quel che Gadamer chiama spesso *l'Anspruch* dell'opera, l'appello che essa ci indirizza, l'interrogazione esigente che una poesia istituisce, il richiamo ostinato ma giustificato del suo diritto a far valere i propri diritti³⁹⁸.

Il tema dell'appello della poesia e del bisogno di porsi in ascolto di essa è infatti l'elemento di affinità che Derrida valorizza della lettura di Gadamer, soprattutto in relazione alla capacità di sospendere l'interpretazione: ovvero lasciare che resti nella poesia qualcosa che necessariamente sfugge alla comprensione, contro una lettura che ne esaurisce il senso. Così Derrida connette la raccolta *Atemkristall* con la poesia *Grosse, Glühende Wölbung* nella svolta di respiro che lascia uno spazio all'altro: «Eccoci dunque qui oggi tra due respiri o due afflatti, *Atemwende* e *Atemkristall*»³⁹⁹. Analizzando la poesia come momento in cui una benedizione si ritira – «Dal solco della quattro dita / scavando convulso estraggo / la tua benedizione pietrificata»⁴⁰⁰ – Gadamer ne ha scorto l'emblema della poesia stessa: «La benedizione della poesia, questo doppio genitivo dice bene il dono di un componimento che al contempo benedice l'altro e si lascia benedire dall'altro, il destinatario o il lettore»⁴⁰¹.

È interessante che Derrida sembra aver qui ridimensionato la propria critica all'ermeneutica in quanto appropriazione, riconoscendo una comunanza di visione con Gadamer nell'apertura che caratterizza il poema. Si tratta dell'apertura dell'opera stessa che solo nel suo ritrarsi è resa possibile e dell'apertura all'altro a cui essa si rivolge. Derrida richiama infatti i concetti

cozza? // Il mondo non c'è più, io debbo reggerti [*Grosse, glühende Wölbung / mit dem sich / hinaus-und hinweg- / wühlenden Schwarzgestirn-Schwarm: / der verkieselten Stirn eines Widders / brenn ich dies Bild ein, zwischen / die Hörner, darin, / im Gesang der Windungen, das / Mark der geronnenen / Hermeere schwillt. // Wo- / gegen / rennt er nicht an? // Die Welt ist fort, ich muß dich tragen* (P. Celan, *Atemwende*, in *Poesie*, cit., p. 671)].

³⁹⁷ «Se ho creduto di dover cominciare citando, ripetendo quindi, l'ultimo verso di questa poesia, *Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*, è stato anche per seguire fedelmente, nonché per tentare di imitare, fino a un certo punto e per quanto possibile, un gesto che Gadamer ripete due volte nel suo libro su Celan *Wer bin ich und wer bist du? Kommentar zu Paul Celan* [J. Derrida, B 29 / 27]».

³⁹⁸ J. Derrida, B 25 / 27. Egli sottolinea tuttavia la precarietà di questa lettura, che non vuole essere un'interpretazione, ma mira a lasciar parlare il testo stesso indicando una via: «Vorrei rendergli l'omaggio di una lettura che sarà anche un'interpretazione inquieta, tremata o tremante, forse anche tutt'altra cosa che un'interpretazione. In ogni caso, lungo un cammino che incrocerebbe il suo [Idem, B 26 / 24]».

³⁹⁹ J. Derrida, B 30 / 28.

⁴⁰⁰ «*Aus der Vier-Finger-Furchte / wühl ich mir den / versteinerte Segen* [P. Celan, *Atemwende*, in *Poesie*, cit, p. 525]».

⁴⁰¹ J. Derrida, B 33 / 31.

gadameriani di «infinità del dialogo»⁴⁰² e di «processo infinito»⁴⁰³ che caratterizzano tanto il dialogo quanto la poesia. Così egli mostra di condividere l'intento gadameriano:

Voglio confidarvi ora quel che, giustamente o ingiustamente, tengo soprattutto a mantenere vivo nell'eco di queste ultime domande. Più che l'indecisione stessa, ammiro il rispetto mostrato da Gadamer al posto di un'indecisione. Questa sembra interrompere o sospendere la decifrazione della lettura ma in realtà ne garantisce l'avvenire⁴⁰⁴.

In questa lettura derridiana troviamo un'importante conferma della tesi che ha guidato il nostro lavoro, ovvero il fatto che ermeneutica e decostruzione si confrontino entrambe con il problema dell'altro, comprendendo la radicale rottura che questo comporta. Derrida si mostra ora consapevole del portato dell'ermeneutica gadameriana sottolineando come l'infinità del dialogo abbia alla base la finitezza dell'essere umano che non potrà mai dire l'ultima parola: «Direi che la finitezza interruttrice è quella stessa che chiama al processo infinito»⁴⁰⁵.

Una conferma della nostra tesi viene inoltre dal tema della scrittura sul quale Derrida ritorna, mostrando il legame tra lo scritto che lascia la traccia e il fatto che essa, lungi dal costituire un fraintendimento, sia invece la possibilità stessa del parlare:

Se, come ogni traccia, è [*scil.* il componimento] così destinalmente abbandonato, reciso dalla sua origine e dalla sua fine, questa doppia interruzione non ne fa solamente lo sfortunato orfano di cui parla il *Fedro* di Platone a proposito della scrittura⁴⁰⁶.

Sottolinea infatti Derrida, in accordo con Gadamer: «Dal cuore della sua solitudine e attraverso la sua illeggibilità immediata, il componimento può sempre parlare – lui stesso di se stesso»⁴⁰⁷. Tuttavia Derrida mostra anche uno scarto rispetto alla concezione ermeneutica, mettendo in luce una lettura *disseminale* del testo che si concentra sul *resto* della poesia, resto che è reso tuttavia possibile dall'ermeneutica: «Senza questo scarto [*scil.* quello della poesia], non ci sarebbe nemmeno l'*Anspruch*»⁴⁰⁸. Si direbbe che, a partire da questo scarto, sia l'ermeneutica sia la lettura disseminale assolvano un ruolo complementare che lascia aperto il poema: «L'esperienza che chiamo disseminale fa e assume, attraverso il momento ermeneutico, la stessa ermeneutica, la prova di un'interruzione, di una cesura o d' un'ellisse, o di un

⁴⁰² Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 20 / VM1 13.

⁴⁰³ Cfr. Idem, *Grenze der Sprache*, in GW VIII, 181-183 / 69-70.

⁴⁰⁴ J. Derrida, B 37 / 35.

⁴⁰⁵ Idem, B 39 / 37.

⁴⁰⁶ Idem, B 39-40 / 38.

⁴⁰⁷ Idem, B 40 / 38.

⁴⁰⁸ Idem, B 48 / 45-46.

inizio»⁴⁰⁹. Così l'immagine impiegata da Derrida mostra, cosa su cui ermeneutica e decostruzione concordano, «lo iato di una ferita le cui labbra non si chiudono mai», le quali tuttavia si delineano «intorno a una bocca parlante che, anche quando tace, chiama l'altro incondizionatamente, nella lingua di un'ospitalità di cui nemmeno decidiamo»⁴¹⁰.

Derrida esprime questo processo con parole che richiamano da vicino la relazione tra finito e infinito nella peculiare declinazione gadameriana: finito in quanto muove da una situazione stabilita, infinito in relazione all'inesauribilità del senso. L'analisi derridiana del poema si appunta verso la fine sulla figura dell'*ariete*: da un lato allegoria del sacrificio⁴¹¹, dall'altro strumento musicale che accompagna il canto, con rimando alla tradizione ebraica del corno usato per richiamare l'attenzione nel giorno di festa⁴¹² – elemento, quest'ultimo che traduce in immagine l'affidamento del poema all'altro che ne trasmette la memoria. In modo analogo a Gadamer, anche Derrida legge qui la poesia celaniana come riflessione sul ruolo della poesia stessa:

Tutti i protagonisti si sentono chiamare, e quindi anche il lettore o il destinatario, dell'opera, io stesso, noi stessi qui, dal momento che la poesia è affidata, unica sopravvissuta, alla nostra custodia, e che dobbiamo portarla a nostra volta, salvarla ad ogni costo, sia pure al di là del mondo⁴¹³.

Prima di concludere questo riferimento a *Béliers* vogliamo porre l'attenzione sul fatto che Derrida, in chiusura, si richiama a tre autori che hanno guidato la sua lettura: Freud (in relazione al tema del portare il lutto nella memoria), Husserl (nella radicale sospensione del mondo)⁴¹⁴ e infine Heidegger (per la riflessione sul mondo e sull'assenza di mondo). Proprio in relazione a quest'ultimo egli riafferma il comune legame Heidegger-Gadamer e Heidegger-Celan: «è il nome di qualcuno con cui il dialogo interiore di Gadamer era, credo, sempre impegnato ininterrottamente, come lo era quello di Celan prima e dopo la cesura di Todtnauberg:

⁴⁰⁹ Idem, B 54 / 52.

⁴¹⁰ Idem, B 55 / 52-53.

⁴¹¹ Cfr. Idem, B 62 / 60.

⁴¹² Cfr. Idem, B 63 / 61.

⁴¹³ Idem, B 69 / 67. «Tutti i protagonisti della poesia sono i firmatari e i controfirmatari virtuali che siano o meno nominati: *ich, er, du*, l'ariete, Abramo, Isacco, Aronne, il seme infinito della loro progenie, Dio stesso, tutti coloro a cui si rivolgono quando il mondo è «*fort*», alla singolarità assoluta dell'altro [*Ibidem*]».

⁴¹⁴ Anche se Derrida mostra come Husserl sarebbe rimasto fermo alla prospettiva dell'*ego* solitario, privo di apertura all'altro. Invece, per Derrida, *portare* l'altro viene prima del proprio *ego*: cfr. Idem, B 74 -77 / 73-75.

Heidegger il pensatore dell'essere-nel-mondo (*in-der-Weltsein*)⁴¹⁵. Tra i vari riferimenti al concetto di mondo nell'opera di Heidegger, Derrida si rivolge a quello espresso in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*⁴¹⁶, dove si colloca la celebre distinzione tra l'essere «senza mondo» della pietra, l'essere «povero di mondo» dell'animale e l'essere «costruttore di mondo» che è proprio solo dell'uomo⁴¹⁷. Secondo Derrida in realtà il *fort sein* del mondo presente nella poesia di Celan eccede queste tre categorie, consentendo così un ripensamento del pensiero di Heidegger in relazione nell'apertura all'altro che la poesia porta con sé:

Se fosse tutt'altro che privo di mondo (*weltlos*), povero di mondo (*weltraum*) o formatore di mondo (*weltbilden*)? Non è il pensiero stesso del mondo che si dovrebbe allora ripensare a partire da questo *fort*, e quest'ultimo dall'*ich muss dich tragen*?⁴¹⁸.

Con questa domanda rimasta senza risposta, domanda che Derrida afferma di aver voluto rivolgere a Gadamer, viene lasciata aperta la possibilità di una direzione diversa rispetto a quella di Heidegger, da discutere e condividere con l'ermeneutica di Gadamer.

Arriviamo ora a trarre le conseguenze di quanto esposto finora, partendo dalle rispettive concezioni dell'arte espresse da Gadamer e Derrida. Entrambi con buone ragioni possono essere inseriti all'interno della riflessione sull'arte iniziata da Heidegger con la *Kehre*. In direzioni differenti, i due filosofi operano un ripensamento di molte questioni irrisolte: si pensi alla lettura heideggeriana di *Denken e Danken* e pensiero e poesia come momento destinale dell'essere che

⁴¹⁵ Idem, B 77-78 / 75.

⁴¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, in HGA XXIX-XXX, 273 sgg. / 241 sgg.

⁴¹⁷ Secondo Crockett, in questo testo Derrida mette radicalmente in discussione la concezione heideggeriana tramite la poesia di Celan; infatti, secondo l'autore, il rapporto con l'animalità si trova alla base della differenza tra la filosofia di Heidegger e quella di Derrida. Cfr. C. Crockett, *Interrupting Heidegger with a Ram: Derrida's Reading of Celan*, in *Derrida after the End of Writing. Political Theology and new Materialism*, cit. Sulla distanza da Heidegger su questo punto insiste anche V. Fóti, «*Speak, you also*»: *on Derrida's readings of Paul Celan*, in «Mosaic», 39, 3 (settembre 2006), pp. 77-89. Si pensi proposito allo sviluppo del concetto di animalità nella filosofia di Derrida in *L'animal que donc je suis*. Heidegger, pur rifiutando la definizione di uomo come *animal rationale* distingue l'uomo (come spirituale), separandolo dal non-umano, ovvero l'animale. Questa distinzione è per Derrida un forte retaggio della metafisica. Ancora, in linea con questa tesi, si veda il testo che abbiamo sopra richiamato, *Ick bünne all hier*, in cui Derrida si sofferma sulla relazione dell'istrice con il mondo: «Non che l'istrice non abbia mondo, nel senso in cui Heidegger dice che l'animale è privo di mondo, o che ne ha poco. Sì, per così dire, l'istrice è povero di mondo, perché è in tutto basso, vicino alla terra: come l'uomo [J. Derrida, *Ick bünne all hier*, cit., p. 271]».

⁴¹⁸ Idem, B 79 / 77-78.

si racchiude in se stesso. Nel caso di Gadamer, tale ripensamento si sviluppa sottolineando l'essenza del linguaggio [*Sprache*] nel dialogo [*Gespräch*]⁴¹⁹, aprendo il poema alla dimensione dell'altro, che era risultata parzialmente assente nella lettura di Heidegger. Derrida pone invece l'attenzione sulla disseminazione del senso, il quale si dà nell'esteriorità stessa della memoria, come resto, esso stesso cancellato, che dall'*Urgrund* sia apre a un *Abgrund* senza riscatto. Non vogliamo qui ricadere in una visione troppo riduttiva del nucleo fondamentale della filosofia heideggeriana – visione nella quale lo stesso Derrida sembra talvolta inciampare, denunciando una pretesa tendenza all'univocità nel pensiero del filosofo tedesco. Va infatti ricordato che Heidegger tiene ferma la radicale finitezza dell'essere che in quanto tale manifesta la propria dinamicità. Tuttavia è innegabile che sia Gadamer sia Derrida, mostrando ciascuno a proprio modo il carattere di apertura dell'arte alla dimensione dell'altro, si sottraggano all'*impasse* nella quale il pensiero heideggeriano rischiava di cadere.

È inoltre evidente che vi sono delle importanti differenze tra i due rispetto al concetto di arte: Derrida non può certamente accettare la visione gadameriana di arte come emanazione della verità, così come Gadamer accusa le letture derridiane di restare su un piano eccessivamente formalistico. Si pensi inoltre al concetto di *mimesis* che Gadamer riprende dalla tradizione risemantizzandolo e che, al contrario, Derrida osteggia in quanto emblema della metafisica del soggetto. Al di là di tali differenze innegabili, il nostro lavoro ha mirato tuttavia a individuare in relazione al concetto di arte un nucleo fondamentale che essi hanno in comune. Gadamer e Derrida condividono infatti la lettura della poesia come evento singolo e irriducibile attribuendole un primato sulle altre arti in relazione non solo al linguaggio, ma anche alla scrittura. Quest'ultima è infatti in grado di preservare la memoria, che entrambi individuano come caratteristica peculiare dell'opera d'arte. Ciò emerge chiaramente nelle rispettive letture di Celan.

Riassumendo le due posizioni si può dire che Gadamer vede in Celan l'emblema della parola poetica che caratterizza l'esperienza umana, benché essa si distingua dal dialogo dal momento che la parola sta in sé e non si inserisce del flusso dialogico. Non per questo però la poesia non risponde a una domanda e non ne pone una a sua volta. Il titolo *Wer bin ich und wer bist du?* traduce questo rapporto emblematicamente, dove l'alterità dell'altro non può mai essere messa in luce completamente.

Per quanto riguarda Derrida, il tema portante della data nella lettura di Celan mostra la singolarità irriducibile di un evento, che è al contempo irripetibile: esso avviene una sola volta, ma è anche strutturalmente iterabile, condizione che gli garantisce di poter parlare all'altro. In questa ambivalenza della poesia come ciò che resiste ad ogni comprensione, ma che al contempo apre uno spiraglio, si colloca secondo Derrida il rapporto della filosofia con l'alterità.

⁴¹⁹ H.G. Gadamer, *Heimat und Sprache*, GW VIII, 369 / L 117.

Abbiamo mostrato come in *Schibboleth* Derrida riprenda più volte una critica dell'ermeneutica che tenterebbe di esaurire il senso della poesia, ribadendo al contrario l'inaccessibilità dell'evento. Analogamente Gadamer ha criticato l'atteggiamento strutturalista, facendo riferimento a Derrida che nella lettura delle poesie sottovaluterebbe il *sensu*, considerandone unicamente il *suono* e l'aspetto strutturale⁴²⁰. Molti critici, anche sulla scorta di queste spie, hanno voluto affermare una radicale distanza tra le letture di Celan da parte di Gadamer e di Derrida, traendone una più ampia distinzione strutturale tra le due correnti⁴²¹. A nostro parere, al contrario, soprattutto analizzando in maniera più profonda la concezione di Gadamer, è possibile mostrare una fondamentale convergenza tra le due interpretazioni proprio a partire dalla concezione della poesia, emblemizzata nell'opera di Celan⁴²².

La questione si può ridurre schematicamente al tema del senso: per Derrida, come emerge dalla lettura di Celan, il senso è strutturalmente *disseminato*⁴²³; per Gadamer si tratta invece di riscontrare in ogni parola una *polivalenza* di senso⁴²⁴. Queste due posizioni non devono tuttavia

⁴²⁰ «Qui mi sembra di poter ravvisare appunto una debolezza delle significative prestazioni degli strutturalisti, cioè nel fatto che essi nel campo della letteratura, in comprensibile reazione alla maniera prosaica di leggere la poesia, ed alla non meno diffusa maniera intellettuale di comprenderla, hanno lasciato troppo all'oscuro la melodia del senso e si sono rivolti troppo unilateralmente alla sola strutturazione sonora [Idem, *Philosophie und Literatur*, in GW VIII, 250 / PL 63].

⁴²¹ Tra questi si veda: P. Z. Jankovic, *Le texte éminent et Schibboleth*, cit.; R.E. Palmer, *Gadamer e Derrida interpreti di Celan*, trad. it di A. Carrera, in «Intersezioni», 19, 3 (dicembre 1999), pp. 389-400; e infine, anche se meno radicale degli altri autori nel sottolineare la distanza, L. Geisenhanslüke, *Die Wahrheit in der Literatur*, cit..

⁴²² Per un confronto che mira a mostrare le convergenze tra Gadamer e Derrida si veda il fondamentale lavoro di D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., pp. 193-255.

⁴²³ Derrida ha sempre tentato di porre una distinzione tra disseminazione e polisemia. Si veda quanto affermato in *Hors livre*: «La generalizzazione del fattore grammatico o testuale dipende dalla scomparsa, o piuttosto dalla reiscrizione dell'orizzonte semantico, persino e soprattutto quando esso comprende la differenza o la pluralità. Allontanandosi dalla polisemia, più o meno di essa, la disseminazione interrompe la circolazione che trasforma in origine un fatto compiuto di senso [J. Derrida, *Hors livre*, in DIS 30 / 64]». Al di là di questa posizione derridiana, il nostro obiettivo è ora quello di mostrare invece una notevole convergenza con l'ermeneutica gadameriana.

⁴²⁴ Si noti che lo stesso Gadamer, sempre più disposto a trovare dei punti di contatto con la filosofia di Derrida rispetto a quest'ultimo, ha tuttavia sottolineato una distanza rispetto alla lettura derridiana dei testi poetici. In particolare infatti nel saggio *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?* Gadamer afferma di voler prendere distanza sia dal metodo semantico di analisi della poesia, sia da quello fenomenologico: in quest'ultimo egli fa rientrare la lettura derridiana, citata esplicitamente. Gadamer, ribadendo il legame tra suono e senso, vuole allontanarsi dalla lettura derridiana: «Ma non ci si deve con ciò confondere con l'*écriture* che Derrida ha trattato in

[segue alla pagina successiva]

essere considerate contrapposte, ma semmai complementari. Nessuna delle due letture prevede una concezione univoca di senso, ma questo viene costituito a partire da un'esperienza determinata che si apre all'altro.

Si pensi alla *iterabilità* dell'opera d'arte che emerge chiaramente nel testo di Derrida, il quale afferma infatti che la data, il poema, deve annullarsi per potersi aprire all'altro, pur mantenendo la propria peculiarità: «L'annullamento avviene ovunque laddove una data iscrive il suo *qui* e *ora* nell'iterabilità, quando essa si vota alla perdita del senso, nell'oblio di sé, arrivando così a cancellarsi»⁴²⁵. Tuttavia, nonostante questa disseminazione del senso, resta una traccia, quella che rende possibile il poema stesso. Derrida sottolinea la radicale impossibilità di distinguere tra la data nella sua iniziale identità, quella commemorata (o il poema), che definisce il valore «constativo», e la sua ripetizione, il ritorno della data nella celebrazione, ovvero il «valore performativo»:

De la grammatologie come modello di una indeterminata polivalenza [*Vieldeutigkeit*]. In Paul Celan è la polivalenza della parola stessa questa voce-traccia del senso. Leggere significa sempre lasciare emergere il suono e il senso del testo [H.G. Gadamer, *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?*, in GW IX, 462]». Inoltre lo stesso Gadamer è tornato sul richiamo a Celan in *Hermeneutik auf der Spur* per mostrare la possibilità di un legame con Derrida in relazione al linguaggio: «Paul Celan chiama il linguaggio poetico “multiposizionale [*viestellig*]”. Non dimeno egli richiede dal lettore dei suoi poemi la “giusta” comprensione, e per questo consiglia: “leggere sempre di nuovo!” Quando i responsi oracolari sono ambigui, il dio gioca con l'uomo. Quando i poeti scrivono i versi ermeticamente intrecciati, confidano nell'inviolabilità della loro trama di suono e senso, che si esprime da sé attraverso l'esecuzione che così prescrive [Idem, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 159 / ERM 311]». Ancora, nello spostamento dal concetto di segno a quello della traccia in Derrida, Gadamer vede un tentativo di risposta alla questione che lo stesso Celan si poneva in relazione al concetto di plurivocità della parola poetica affermando: Io miro a restituire linguisticamente perlomeno degli spezzoni dell'analisi spettrale delle cose, di mostrarle contemporaneamente in *molteplici* [*mehreren*] aspetti e compenetrazioni con altre cose: con quelle vicine, susseguenti, contrapposte. Poiché io, purtroppo, non solo nelle condizioni di mostrare le cose da tutti i loro lati [H. Huppert, “*Spirituell*”. *Ein Gespräch mit Paul Celan*, in W. Hamacher e W. Menningahaus (a cura di), *Paul Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, p. 321]». Si veda H.G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, in GW X 1 / ERM 313.

⁴²⁵ J. Derrida, SCH 72-72.

Allora come distinguere, per una firma poetica, tra il valore constativo di una certa verità (quando essa ha avuto luogo) e quell'altro regime di verità che assoceremo alla performatività poetica (io firmo questo, qui e ora, in questa data)? Una data è vera? Qual è la verità di questa finzione, la verità non vera di questa verità? Qui e ora, esso è uno *schibboleth*. Esso è – *schibboleth*⁴²⁶.

Analogamente anche nella lettura gadameriana dell'arte è presente il tema della iterabilità. Ovvero, come abbiamo mostrato, sia il paradigma del gioco, sia soprattutto quello della festa, fanno emergere come l'essenza dell'arte consista proprio in questo evento unico ma al contempo ripetibile. La festa è quell'evento che avviene una sola volta, ma che per essere tale deve essere ogni volta rappresentato: essa è così al contempo *identica* e *diversa* rispetto a se stessa. La festa è infatti qualcosa *sui generis* rispetto alla normale temporalità:

La festa muta di volta in volta, poiché sempre cose diverse le sono contemporanee. Tuttavia, anche vista sotto questo aspetto storico, rimarrebbe pur sempre la stessa identica festa che subisce un cambiamento. In origine essa era celebrata in un modo, poi in un modo diverso, poi in un altro modo ancora diverso⁴²⁷.

Che la festa sia tale solo quando viene celebrata non implica, precisa Gadamer, che questa abbia un carattere soggettivo, che esisterebbe solo nella soggettività dei celebranti; al contrario è l'essere degli spettatori a venire determinato dal loro assistere alla celebrazione prendendone parte⁴²⁸. Lo stesso avviene, come abbiamo mostrato, nel caso dell'opera d'arte, la quale è tale solo nella rappresentazione: questo carattere viene esteso da Gadamer a tutte le forme d'arte. L'interpretazione gadameriana di Celan mostra come anche nella poesia sia fondamentale la rappresentazione, che avviene tramite la sua lettura. Infatti Gadamer ha più volte ribadito il proprio disinteresse verso la costituzione di un metodo ermeneutico, mirando solamente a porsi dal punto di vista del *lettore* di una poesia: «Leggere significa sempre lasciar parlare qualcosa»⁴²⁹. Tale lettura, in linea con quanto affermato anche da Celan, deve ripetersi continuamente – ciò differenzia un testo poetico (ogni testo eminente) da un testo ordinario, il fatto che il senso non si esaurisce nella prima lettura in cui si comprende il contenuto. Proprio il concetto di comprensione, declinato come lettura, mostra la ripetizione della poesia, la quale si arricchisce a ogni lettura: il confronto di Gadamer con il testo di Celan termina infatti con l'asserzione che un'interpretazione è tale solo quando scompare nell'opera stessa, arricchendola⁴³⁰. L'interpretazione non è destinata a sovrapporsi in modo estrinseco all'opera

⁴²⁶ Idem, SCH 85.

⁴²⁷ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 129 / VM 271.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ Idem, *Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?*, in GW IX, 462.

⁴³⁰ Idem, *Wer bin ich und wer bist du?*, in GW IX, 451 / CICT 117.

d'arte, ma si unisce a questa determinando una rappresentazione dell'opera d'arte al contempo uguale e diversa da sé.

Ciò viene esemplificato sovente mediante il paradigma dell'esecuzione musicale, che Gadamer utilizza proprio per mostrare il carattere dell'opera d'arte nel suo porsi in atto (così come, abbiamo visto, l'esempio della tragedia). Questo paradigma opera anche nella lettura derridiana di Celan la quale tratta del canto come di ciò che mantiene la memoria dell'anniversario, ovvero della festa. Il canto si affida, per essere ricordato, al poeta o al lettore, come emblemizzato nella melodia del corno di ariete: «Attraverso tutta la cultura dell'antico Testamento, le corna dell'ariete diventano questo strumento la cui musica prolunga il respiro e porta voce»⁴³¹. Gadamer descrive il rapporto con l'arte in modo simile:

La verità delle esecuzioni o delle realizzazioni di una tale forma può dipendere quanto si vuole dall'interpretazione dell'esecutore, ma in ogni caso non può rimanere chiusa nell'intimo della sua soggettività, non può non presentarsi fisicamente davanti ad altri. Non si tratta dunque di una varietà puramente soggettiva di interpretazioni, ma di possibili modi di essere propri dell'opera stessa, la quale, in un certo senso, interpreta sé stessa nella varietà dei suoi aspetti⁴³².

L'ermeneutica, lontana da ogni tentativo di comprensione totale del senso, ha in comune con la decostruzione proprio la capacità di lasciare aperta la parola all'altro: l'iterabilità garantisce infatti l'apertura di un evento che mantiene la propria singolarità, ma che non per questo diviene inaccessibile. Sia Gadamer sia Derrida infatti mostrano di prescindere dalla specificità biografica delle vicende del poeta⁴³³, così come dalla lettura che il poeta stesso ne propone. In relazione allo scarto di senso che una poesia porta sempre con sé, Derrida in *Béliers* afferma:

⁴³¹ J. Derrida, B 63 / 61. Si noti che per Derrida l'ariete allude anche alla ripetizione del calendario delle due feste ebraiche, il Capodanno e il giorno di espiazione: tra questi due momenti si inserisce il compito dell'ebreo. Se in Gadamer abbiamo mostrato l'influenza del paradigma protestante della festa sacra, Derrida si richiama invece alle festività ebraiche: cfr. Idem, B 63-63 / 61- 62.

⁴³² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 1293/ 259.

⁴³³ Derrida oltrepassa la volontà del poeta o il mero biografismo, affermando infatti, in linea con Gadamer, che il poema stesso resta solo rispetto al suo autore, il quale non può comprenderne il senso in maniera definitiva: «Egli [*scil.* Celan] non ha mai preteso di totalizzare i sensi possibili e compossibili di una costellazione. Alla fine e soprattutto, il poema si destina a rimanere *solo*, dopo il suo primo soffio, solo rispetto alla sparizione dei testimoni e dei testimoni di testimoni. E del poeta [J. Derrida, SCH 60]».

Ma supponiamo anche di saper comprendere e identificare quel che Celan ha *voluto dire*, quell'evento datato, nel mondo o nella sua vita, di cui porta testimonianza, a chi dedica o indirizza il componimento, chi è l'io, il lui e il tu della poesia [...]. Bene, anche allora non avremmo esaurito la traccia di questo resto, la restanza [*restance*] stessa di questo resto che ci rende, *a noi*, l'opera sia leggibile sia illeggibile⁴³⁴.

I due filosofi rifuggono inoltre una concezione del particolare (la poesia) che viene colto sotto una legge universale (il pensiero). Al contrario, entrambi mantengono il riferimento alla determinazione specifica della situazione, memori della lezione heideggeriana della finitezza dell'esserci (contro, come abbiamo segnalato, la lettura stessa della poesia poi fornita da Heidegger). Ciò avviene in accordo con la riflessione dello stesso Celan:

Anche nell'*hic et nunc* del poema – il quale, di per sé, possiede sempre soltanto codesto unico, irripetibile e puntuale presente –, ancora in questa immediatezza e contiguità il poema consente che abbia voce quanto, all'Altro, è più proprio: ossia il suo tempo⁴³⁵.

Il richiamo alla «situazione ermeneutica» è un tema fondamentale della filosofia di Gadamer⁴³⁶; è invece degno di nota che Derrida impieghi questo termine proprio in *Schibboleth*: «Una data discerne e concerne un luogo, è una *situazione* [*situation*]⁴³⁷. Analogamente Derrida afferma che la circonscisione, metafora dello *Schibboleth* e della poesia, ha a che fare con una *determinazione*: «La circonscisione è anche una determinazione: essa definisce e decide. Ma interrogare la circonscisione non è domandare qualcosa di determinato, un senso o un oggetto»⁴³⁸. Questa finitezza non comporta tuttavia un mero arbitrio, bensì il poema parla dalla singolarità della propria posizione determinata: il poema parla all'altro.

Anche Derrida, come Gadamer, riconosce nelle poesie di Celan un anelito al dialogo che deve rimanere aperto. Per Gadamer inoltre alla base dell'arte si trova in primo luogo una *familiarità* con essa. Ovvero il poeta ci rende familiare l'esperienza del linguaggio e in esso ci sentiamo naturalmente a casa: «La parola del poeta, però, non prosegue semplicemente questo processo di accasamento [*Einhausung*]⁴³⁹, ma costituisce la prossimità stessa, la familiarità in

⁴³⁴ Idem, B 48 / 46.

⁴³⁵ P. Celan, *Meridian*, cit. Trad. it, pp. 16-17.

⁴³⁶ Come abbiamo già sottolineato, Gadamer eredita il concetto heideggeriano della «situazione ermeneutica» solo a partire dalla quale è possibile comprendere davvero; questo a differenza dello storicismo che credeva di poter superare la singola posizione dell'interprete. Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in GW I, 269 sgg. / VM1 551 sgg.

⁴³⁷ J. Derrida, SCH 88.

⁴³⁸ Idem, SCH 110.

⁴³⁹ H.G. Gadamer, *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit*, in GW VIII, 79 / A 169.

cui ci troviamo – benché questa familiarità, va ricordato, possa farsi presente mediante un *urto* e senza che questo voglia dire comprenderla interamente. Derrida, dal canto suo, sottolinea, come abbiamo visto, il duplice carattere *unheimlich* dell'esperienza artistica come momento prevalente, la cui possibilità «è al tempo stesso la possibilità dell'incontro (*Begegnung*) e dell'avvenimento, della venuta, del passo chiamato poesia»⁴⁴⁰. Peraltro, proprio l'incontro con Gadamer è stato letto da Derrida sotto il segno dello *unheimlich*⁴⁴¹.

La disseminazione e la polivalenza del senso non costituiscono dunque due paradigmi inconciliabili⁴⁴². Con ciò non vogliamo ovviamente appiattare una posizione sull'altra, ma mostrare la dialogicità insita in entrambe le posizioni. La disseminazione derridiana non ha come esisto il silenzio: essa infatti, come emerge nel poema di Celan, lascia aperta una porta all'altro. Analogamente la polivalenza di senso dell'ermeneutica mostra l'impossibilità di cogliere totalmente il senso. La polivalenza non indica una molteplicità di sensi ad uso dal lettore, ma le infinite possibilità del finito di rapportarsi con l'altro. Così risulta più chiaro a nostro parere il fatto che l'ermeneutica e la decostruzione muovono entrambe dal rapporto con l'altro, quel rapporto che Heidegger aveva forse trascurato, mettendo da parte la dimensione dialogica della filosofia. Sia Gadamer sia Derrida rifiutano una lettura esoterica del poeta separato dalla vita sociale; al contrario il linguaggio costituisce il filo conduttore che lega l'esperienza del poeta a quella di ogni uomo, mostrando come l'altro resista sempre alla comprensione totale.

In conclusione, per Gadamer prevale una lettura che parte dall'unità, quella della lingua madre e del dialogo (che potremmo dire polivalenza); secondo Derrida invece si muove da un'intrinseca estraneità (la disseminazione) che non nega tuttavia il dialogo con l'altro. Si tratta per Derrida della stessa *interruzione* che egli ha sottolineato nel suo colloquio con Gadamer⁴⁴³: «Lungi dal significare il fallimento del dialogo, tale interruzione poteva divenire la condizione della comprensione e dell'accordo»⁴⁴⁴.

Ciò che Derrida aveva affermato in relazione a due poesie di Celan si può estendere, a nostro parere, per concludere circa il più generale rapporto tra ermeneutica e decostruzione:

⁴⁴⁰ J. Derrida, *Séminaire la bête et le souverain* I, in BS 342.

⁴⁴¹ Idem, B 14 / 12.

⁴⁴² Così ha invece sostenuto P. Z. Jankovic, *Le texte éminent et Schibboleth*, cit.

⁴⁴³ J. Derrida, B 21 / 19.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

I due poemi si fanno segno, familiari, complici, alleati, ma anche il più differenti possibili. Portano e non portano la stessa data. Uno *schibboleth* assicura il passaggio dall'uno all'altro. [...]. Essi parlano, nella stessa lingua, due lingue differenti. Essi la condividono [*Il parlent, dans la même langue, deux langue différentes. Ils la partagent*]⁴⁴⁵.

⁴⁴⁵ *Ivi*, SCH 59.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Derrida: opere e traduzioni italiane citate

- [B] *Béliers. Le dialogue ininterrompu. Entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris 2003. Trad. it. di F. Luzi, *Arieti. Il dialogo ininterrotto con Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2019;
- [BS] *Séminaire: la bête et le souverain. Volume 1 (2001-2002)*, edizione a cura di M. Lisse, M.-L. Mallet e G. Michaud, Paris 2008. Trad. it. di G. Carbonelli, a cura di G. Dalmaso, *La bestia e il sovrano. Volume 1 (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009;
- [BVP] *Bonnes volontés de puissance (Une réponse a Hans-Georg Gadamer)*, in «Revue Internationale de philosophie», 151 (1984), p. 432. Pubblicato parallelamente in tedesco: *Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer*, in *Text und Interpretation, Deutsch-Französische Debatte*, a cura di P. Forget, Fink, München 1984, pp. 56-59. Trad. it. di M. Ferraris, *Buone volontà di potenza. (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, in «aut-aut», 217-218 (1987), pp. 59-60;
- [C] *Chōra*, Galilée, Paris 1993. Trad. it. di G. Dalmaso, F. Garritano, *Chōra*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997;
- [CP] *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980. Trad. it. di L. Astore, F. Viri, *La carte postale. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano-Udine 2015;
- [DE] *Heidegger et la question. De L'Esprit et autres essais*, Flammarion, Paris 2010. Trad. it. di G. Zaccaria, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano 2010;
- [DIS] *La dissémination*, Seuil, Paris 1972. Trad. it. di S. Petrosino, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007²;
- [DP] *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990;
- [E] *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978. Trad. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 2011³;
- [ED] *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. Trad. it. di G. Vattimo, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002³;

BIBLIOGRAFIA

- [G] *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967. Trad. it. di G. Dalmaso, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998²;
- [GWM] *Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften Interpretieren (Nietzsche/Heidegger)*, in *Text und Interpretation, Deutsch-Französische Debatte*, a cura di P. Forget, Fink, München 1984, pp. 62-77;
- [HQ] *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, Éditions Galilée, Paris 2013. Trad. it. di G. Dalmaso, S. Facioni, *Heidegger. La questione dell'Essere e la Storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-1965*, Jaca Book, Milano 2019;
- [IOG] *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris 1962. Trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a «L'origine della geometria» di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987;
- [MAV] *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des Musées nationaux, Paris 1990. A cura di F. Ferrari, trad. it. di F. Ferrari, A. Cariolato, *Memorie di un cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2015;
- [MEM] *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988. Trad. it. di S. Petrosino, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995;
- [MON] *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996. Trad. it. di G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro*, Cortina, Milano 2004;
- [MRG] *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972. Trad. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997;
- [NG] *Nous autres Grecs* (1990), in *Nos Grecs et leurs modernes*, a cura di B. Cassin, Seuil, Paris 1992, pp. 251-276;
- [NM] *Nietzsche and the Machine (interview with Richard Beardsworth)*, in «Journal of Nietzsche Studies», 7 Spring, 1994. Trad. it. di I. Pelgreffi, *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*, Mimesis, Milano-Udine 2010;
- [P] *Positions. Entretiens avec Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972. Trad. it. di G. Sertoli, *Posizioni. Colloqui con Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, Bertani, Verona 1975;
- [PSY1] *Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Galilée, Paris 1997. Trad. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 1*, Jaca Book, Milano 2008;
- [PSY2] *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 2003. Trad. it. di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2*, Jaca Book, Milano 2009;

BIBLIOGRAFIA

- [PAR] *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Éditions de l'Herne, Paris 2004. Trad. it. L. Odello, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Cortina, Milano 2004;
- [PP] *Poétique et politique du témoignage*, Galilée, Paris 2004.
- [SCH] *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986. Trad.it. di G. Scibilia, *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991;
- [SM] *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993. Trad. it. G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994;
- [SV] *Sovereignities in Question. The poetics of Paul Celan*, a cura di T. Dutoit, O. Pasanen, Fordham University Press, New York 2005;
- [VER] *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1981. Trad., it. di J. Vignola, P. Vignola, *La verità in pittura*, Othothes, Napoli-Salerno 2020;
- [VP] *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967. Trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968.

Derrida: interviste e articoli

- Che cos'è la poesia?*, in M. Ferraris, *Postille a Derrida, con due scritti di Jacques Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 238-247;
- Ick bünn all hier*, in M. Ferraris, *Postille a Derrida, con due scritti di Jacques Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 249-272;
- «*This strange Institution called Literature*». *An Interview with Jacques Derrida in Acts of Literature*, a cura di D. Attridge, Routledge, London-New York 1992, pp. 33-75;
- Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Maratti-Guenon*, in «Teoria», XV, 1 (1995), pp. 95-104;
- É. Grossman, *La langue n'appartient pas. Entretien avec Jacques Derrida*, in «Europe. Revue littéraire mensuelle», 861-862 (gennaio-febbraio 2001), pp. 81-91;
- Dialogo con Jacques Derrida* (a cura di M. Bonazzi, R. Terzi), in *Annuario Astufilo 1999-2000*, CUEM, Milano 2002;
- Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 23 marzo 2002 [poi in «*Il y aura ce jour...* ». *À la mémoire de Jacques Derrida*, a cura di G. Leroux, C. Lévesque, G. Michaud, Éditions à l'impossible, Montréal, 2005, pp. 53-56];

BIBLIOGRAFIA

La vérité blessante, in «Europe. Revue litté», 901 (2004), pp. 8-27.

Gadamer: opere dei *Gesammelte Werke*

Le opere di Gadamer sono citate dall'edizione dei *Gesammelte Werke*, pubblicati presso l'editore J.C.B. Mohr (P. Siebeck) di Tübingen tra il 1985 e il 1995 – dal 1999 è disponibile la versione tascabile, con la medesima numerazione di pagine. I *Gesammelte Werke* non esauriscono tuttavia il complesso degli scritti, delle raccolte e delle interviste di Gadamer: essi costituiscono una selezione operata dal filosofo stesso.

Gesammelte Werke, Mohr Siebeck, Tübingen 1999:

GW I. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1986);

GW II. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen – Register* (1986);

GW III. *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger* (1987);

GW IV. *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten* (1987);

GW V. *Griechische Philosophie I* (1985);

GW VI. *Griechische Philosophie II* (1985);

GW VII. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog* (1991);

GW VIII. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage* (1993);

GW IX. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug* (1993);

GW X. *Hermeneutik im Rückblick* (1995).

Gadamer: altri testi citati

Le problème de la conscience historique (1958), Publications Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963 (nuova ed. a cura di P. Fruchon, Seuil, Paris 1996);

Heideggers «theologische» Jugendschrift, in «Dilthey Jahrbuch», 6 (1989), pp. 228-234;

Lesebuch, a cura di J. Grondin, Mohr Siebeck, Tübingen 1997;

Über das Hören, in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 48-55.

BIBLIOGRAFIA

Gadamer: traduzioni italiane citate

- [AB] *L'attualità del bello. Saggi di estetica ermeneutica*, trad. it. di R. Dottori, L. Bottani, Marietti, Genova 1986;
- [ASP] *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, a cura di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1988;
- [CCV] *Che cos'è la verità? I compiti di una ermeneutica filosofica*, a cura di S. Marino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012;
- [CICT] *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, trad. it. di F. Camera, Marietti, Genova 1989;
- [DH] *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996;
- [DZ] *Il dramma di Zarathustra*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1991;
- [ERM] *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006;
- [HE] *Hegel e l'ermeneutica*, a cura di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1978;
- [ICS] *In cammino verso la scrittura?*, in «il Mulino», 300 (1985), pp. 262-274;
- [INF] *L'inizio della filosofia occidentale*, Lezioni raccolte da V. De Cesare, Guerini, Milano 2014².
- [IP] *Interpretazioni di poeti*, vol. 1, Marietti, Genova 1990;
- [L] *Linguaggio*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005;
- [MC] *Maestri e compagni nel cammino di pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, trad. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1980;
- [MF] *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2008;
- [PCS] *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomeo, Guida, Napoli 2004;
- [RES] *La ragione nell'età della scienza*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1999;
- [PL] *Persuasività della letteratura*, a cura di R. Dottori, Transeuropa, Ancona 1998;
- [SE] *Scritti di estetica*, trad. it. di G. Bonanni, Aesthetica, Palermo 2002;
- [SH] *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di R. Cristin, G. Moretto, Marietti, Genova 1987;
- [SP 1] *Studi platonici*, vol. 1, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983;
- [SP 2] *Studi platonici*, vol. 2, trad. it. di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1984;
- [TPV] *E tuttavia: potenza della volontà «buona»*, a cura di M. Ravera, in *Margini dell'ermeneutica*, «aut-aut», (217-218) gennaio-aprile 1987, pp. 61-63;

BIBLIOGRAFIA

[VM] *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2016⁶;

[VM2] *Verità e metodo 2*, trad., it., di R. Dottori, Bompiani, Milano 1995.

Gadamer: corrispondenze

Correspondence concerning Wahrheit und Methode (with Leo Strauss), in «The Independent Journal of Philosophy», 2 (1978) pp. 5-12;

Letter to Dallmayr, (trad. dal tedesco all'inglese) a cura di R. Palmer, D. Michelfelder, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, New York Press, New York 1989, pp. 93-101;

H.-G. Gadamer, G. Bevilacqua, *Carteggio 1990-98. Come leggere Paul Celan*, in «Belfagor», 61, 2 (31 marzo 2006), pp. 204-206.

Gadamer: interviste

C. Dutt, *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, Winter, Heidelberg 1995. Trad. it. di A. Pinotti, *Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica*, Cortina, Milano 1995;

H.-G. Gadamer, J. Grondin, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werke und dessen Wirkungsgeschichte*, in *Gadamer Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 280-295. Trad. it. Di S. Marino, *Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti*, in *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 161-198;

Un secolo di filosofia, Dialogo con Riccardo Dottori, La nave di Teseo, Milano 2019.

Testi del dibattito Gadamer-Derrida

[TI] *Text und Interpretation*, a cura di P. Forget, Fink, München 1984;

«Revue Internationale de philosophie», 151 (1984);

«aut-aut», 217-218 (1987): *Margini dell'ermeneutica*, a cura di M. Ferraris;

J. Derrida, H.-G. Gadamer, P. Lacoue-Labarthe, *La Conférence de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée. Recontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, textes réunis, présentes et annotées par M. Calle-Gruber, Note de J.L. Nancy, Préface de Reiner Wiehl, lignes/imec, Paris 2014. Trad. it. di S. Facioni, *Il caso Heidegger. Una filosofia nazista?*, Mimesis, Milano-Udine 2015;

BIBLIOGRAFIA

Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter, a cura di D.P. Michelfelder e R.E. Palmer, SUNY PRESS, Albany (NY) 1989;

La religione, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, *Annuario Filosofico Europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Heidegger: opere e traduzioni italiane citate

I riferimenti alle opere di Heidegger sono tratti da *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975 ff., e citati mediante la sigla HGA. Il numero romano indica il volume, i due numeri arabi indicano rispettivamente la pagina dell'edizione HGA e della relativa traduzione italiana qui riportata.

Sein und Zeit, in HGA II, 1977. Trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005;

Kant und das Problem der Metaphysik, in HGA III, 1991. Trad. it di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2012⁶;

Erläuterungen zu Hölderlins, in HGA IV, 1981. Trad. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2007⁴;

Holzwege, in HGA V, 1977. Trad. it. a cura di V. Cicero, *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2014;

Nietzsche, in HGA VI, 1996-1997. Trad. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013⁵;

Wegmarken, in HGA IX, 1976. Trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008⁵;

Identität und Differenz, in HGA XI, 2007. Trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009;

Unterwegs zur Sprache, in HGA XII, 1985. Trad. it. di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1988;

Die Grundprobleme der Phänomenologie, in HGA XXIV, 1975. Trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1988;

Platon: Sophistes, in HGA XIX, 1992. Trad. it. di A. Cariolato, E. Fongaro, N. Curcio, *Il «Sofista» di Platone*, Adelphi, Einaudi 2013;

Hegels Phänomenologie des Geistes, in HGA XXXII, 1980. Trad. it. di S. Caianiello, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 2000;

Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, in HGA XXIX-XXX, 1983. Trad. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1992;

BIBLIOGRAFIA

- Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in XLII, 1988. Trad. it. di C. Tasciore, a cura di E. Mazzarella, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998;
- Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in HGA LVI, 1987, 1999². Trad. it. di G. Cantillo, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993;
- Grundprobleme der Phenomenologie*, in HGA LVIII, 1992. Trad. it. di A. Spinelli, in collaborazione con J. Pfefferkorn, a cura di F.G. Menga, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/1920)*, Quodlibet, Macerata 2017;
- Phänomenologie des religiösen Lebens. 1: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in HGA LX, 1995. Trad. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003;
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, in LXI 1985. Trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 2001;
- Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in HGA LXIII, 1995². Trad. it. di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli 1998;
- Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in HGA LXV, 1989. Trad. it. di F. Volpi, A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007;
- M. Heidegger, E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Atlantis, Zürich 1953. Trad. it. di R. Sega, *Disputatio ermeneutica*, Corbo, Ferrara 1989.

Altri classici citati

- T.W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, in Idem, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Berlin-Frankfurt am Main 1955. Trad. it. di C. Mainoldi, *Critica della cultura e società*, in T.W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972;
- T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973. Trad. it. F. Desideri, G. Matteucci, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009;
- H. Arendt, *Socrates*, in Eadem, *The Promise of Politics*, Schocken, New-York 2005. Trad. it. a cura di I. Possenti, *Socrate*, Cortina Editore, Milano 2015;

BIBLIOGRAFIA

- W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921), in Idem, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, vol. IV/1, pp. 9-21. Trad. it. R. Solmi, rivista da F. Desideri, *I compiti del traduttore*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014, pp. 39-52;
- P. Celan, *Poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Bevilacqua, Mondadori, Milano 1998;
- P. Celan, *La verità nella poesia. «Il Meridiano» e altre prose*, a cura di G. Bevilacqua, Einaudi, Torino 2008²;
- W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Teubner, Leipzig 1906. Trad. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesia*, il melangolo, Genova 1999;
- G.W.F. Hegel, *Differenz des Ficht'schen Systems der Philosophie*. Trad. it. di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971;
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. III, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008;
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, voll. V-VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di A. Moni, edizione rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2011¹⁰;
- G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, voll. VIII-X, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di V. Verra, A Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte*, 3 voll. UTET, Torino 2002;
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in Idem, *Werke in zwanzig Bänden*, voll. XIII-XV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Trad. it. di N. Merker, introduzione di S. Givone, *Estetica*, 2 voll., Einaudi, Torino 1997²;
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in *Husserliana*, vol. III.1, Nijhoff, Den Haag 1950. Trad. it. di V. Costa, introduzione di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002²;
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, in *Husserliana*, voll. XVIII-XIX, Nijhoff, Den Haag, 1975. Trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2015²;

BIBLIOGRAFIA

- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, VI, Nijhoff, Den Haag 1954. Trad. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008;
- I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke in zwölf Bänden*, vol. 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977. Trad. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 2012;
- F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in Idem, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VI/3, de Gruyter, Berlin 1969. Trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI/3, Adelphi, Milano 1970;
- F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Idem, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. V/2, de Gruyter, Berlin 1973. Trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V/2, Adelphi, Milano 1965;
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000;
- F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1922), Editions Payot, Paris 1962. Trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2017²;
- J.-P. Vernant, *Le dieu de la fiction tragique*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie deux*, La Découverte, Paris 1986. Trad. it. di C. Pavanello, A. Fo, *Il dio della finzione tragica*, in *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino 1991.

Letteratura secondaria

- É. Alliez, *Ontologie et logographie. La pharmacie, Platon et le simulacre*, in *Nos Grecs et leurs modernes*, a cura di B. Cassin, Seuil, Paris, 1992, pp. 211-231;
- F.J. Ambrosio, *Gadamer, Plato and the Discipline of Dialog*, in «International Philosophical Quarterly», 27 (1986), pp. 1-32;
- F.J. Ambrosio, *Gadamer on the Ontology of Language. What Remains Unsaid*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 17 (1986), pp. 124-142;
- F. J. Ambrosio, *On Making Oneself at Home with Hegel*, in «The Owl of Minerva», 19 (1987), pp. 23-40;
- F.J. Ambrosio, *The Figure of Socrates in Gadamer's Philosophical hermeneutics*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 259-274;

BIBLIOGRAFIA

- L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993;
- L. Amoroso, *Arte, poesia e linguaggio*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 198-223;
- L. Amoroso, *De Heidegger a Vico con Grassi y Gadamer*, «Cuadernos sobre Vico», 30/31 (2017), pp. 19-30;
- L. Amoroso, *Da Kant a Heidegger. Saggi di estetica*, ETS, Pisa 2017;
- B. Auerochs, *Gadamer über Tradition*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 49, 2 (1995), pp. 294-311;
- B. Bacsó, *Logos und Kunst. Die Auslegung der Kunst bei Hans-Georg Gadamer*, in *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers in Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, a cura di I.M. Fehér, Winter, Heidelberg 2003, pp. 183-192;
- J.M. Baker Jr., *Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp.143-166;
- M. Baldi, *Paul Celan. Una monografia filosofica*, Carocci, Roma 2013;
- E. Balibar, *Politique et traduction: réflexions à partir de Lyotard, Derrida, Said*, in «Revue Asylon(s)», 7 (2009-2010);
- C. Bambach, *Thinking the poetic Measure of Justice. Hölderlin, Heidegger, Celan*, SUNY Press, Albany (NY) 2013;
- S. Barnett (a cura di), *Hegel After Derrida*, Routledge, London-New York 1998;
- E. Behler, *Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation*, in «Southern Humanities Review», XXI, 3 (1987), pp. 201-230;
- E. Behler, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*, Schöningh, München 1988;
- A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Rubbettino, Soveria Mannelli 2006;
- P. Beretta, *L'assoluto contraccolpo in se stesso, La questione dell'origine tra Hegel e Derrida*, in «Nóema», 4 (2013), pp. 22-80;
- R. Bernasconi, *Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer*, in «Research in Phenomenology», 16 (1986), pp. 1-19;
- R. Bernet, *Derrida et la voix de son maitre*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 5 (1994), pp. 3-18;
- J.M. Bernstein, *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, The Penn State University Press, University Park (PA) 1992;

BIBLIOGRAFIA

- R.J. Bernstein, *Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, a cura di R.J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp.267-282;
- E. Berti, *Gadamer interprete di Aristotele*, in «Colloquium Philosophicum», Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre, VIII (2000-2001), pp. 61-80;
- G.W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, Fink, München 2002;
- G. Bevilacqua, *Heidegger a Celan: una lettera senza risposta*, in «Belfagor», 53, 3 (maggio 1998), pp. 355-358;
- F. Bianco, *Gadamer e l'antico*, in *Gadamer: bilanci e prospettive*, a cura di M. Gardini, G. Matteucci, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 75-96;
- M. Blanchot, *Le dernier à parler*, Fata Morgana, Montpellier 1984. Trad. it. di C. Angelino *L'ultimo a parlare*, il melangolo, Genova 1990;
- J. Bollack, *Paul Celan. Poetik der Fremdheit*, Zsolnay, Wien 2000;
- J. Bollack, *Le mont de la mort. Le sens d'une rencontre entre Celan et Heidegger*, in Idem, *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*, Seuil, Paris 1997, pp. 349-371. Trad. it. di R. Saetta Cottone, *Il monte della morte: il senso di un incontro tra Celan e Heidegger*, in J. Bollack, *La Grecia di nessuno. Le parole sotto il mito*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 262-269;
- M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004;
- R. Brague, *En marge de la «Pharmacie de Platon» de J. Derrida*, «Revue philosophique de Louvain», 10 (1973), pp. 217-277;
- G.L. Bruns, *On the Anarchy of Poetry and Philosophy. A Guide for the Unruly*, Fordham University Press, New York 2006;
- R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik I/II. H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1970;
- P. Bühler, *Gadamer e la teologia*, in «Filosofia e teologia», 2 (2004): *Gadamer e l'ermeneutica*, a cura di M. Ruggenini, pp. 199-211;
- G. Cambiano, *Il classicismo animista di Gadamer*, in «Belfagor», 40 (1985), pp. 257-282;
- J. Caputo, *More Radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington, 2000;
- E.S. Casey, *Origin(s) in (of) Heidegger/Derrida*, «The Journal of Philosophy», 81, 10 (1984), pp. 601-610;

BIBLIOGRAFIA

- B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», XXXII (1980), pp. 534-541;
- F. Cattaneo, *Ermeneutica e libertà dell'esperienza. Un percorso tra Gadamer e Heidegger*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, a cura di F. Cattaneo, C. Gentili, S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 203-228;
- G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992;
- G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996;
- G. Chiurazzi, *Miseria e splendore della decostruzione. La traduzione, lo scambio, la moneta falsa*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, A. Potestio, LED, Milano 2008, pp. 95-111;
- P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, il Mulino, Bologna 2002;
- R.R. Coltman, *Gadamer and Hegel on the Middle of Language*, in «Philosophy Today», 40 (1996), pp. 151-159;
- R. Coltman, *The language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, SUNY Press, Albany (NY) 1998;
- A. Costache, *Gadamer and the Question of Understanding: between Heidegger and Derrida*, Lexington, Lahnam 2016;
- J.F. Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996;
- M. Crépon, *Traduire, témoigner, survivre*, in «Rue Descartes», 52 (2006): *Penser avec Jacques Derrida*, pp. 27-37;
- M. Crépon, *Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie*, in *Derrida, la tradition de la philosophie*, a cura di M. Crépon, F. Worms, Galilée, Paris 2008, pp. 27-44;
- C. Crockett, *Interrupting Heidegger with a Ram: Derrida's Reading of Celan*, in *Derrida after the End of Writing. Political Theology and new Materialism*, Fordham University Press, New York 2018;
- J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, New York 1982;
- G. D'Acuto, *Estraneità e traduzione. Babele come paradigma del problema etico della differenza (Gadamer, Ricœur, Derrida)*, in «Testo&Senso», 14 (1998), pp. 2-9;
- P. D'Alessandro, *Esperienza di lettura e produzione di pensiero. Introduzione alla filosofia teoretica*, LED, Milano 1994;

BIBLIOGRAFIA

- P. D'Alessandro, *Oltre Derrida. Per un'etica della lettura*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, A. Potestio, LED, Milano 2008, pp. 13-34;
- C. Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e con Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003;
- C. Danani, *In dialogo con i Greci*, in «Filosofia e teologia», 2 (2004), pp. 300-317;
- N. Davey, *Art's Enigma: Adorno, Gadamer and Iser on Interpretation*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 232-247;
- D. Davidson, *Gadamer and Plato's Philebus*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 421-431;
- V. Delecroix, *Gadamer et l'herméneutique postromantique de Kierkegaard*, in *L'heritage di Hans-Georg Gadamer*, a cura di G. Deniau, J.C. Gens, Association Le Cercle Hermenéutique – Collection Phéno, Paris 2004, pp.133-142;
- G. Deniau (a cura di), *Déconstruction et Herméneutique*, in «Le Cercle Herméneutique», 2 (2004), pp. 59-170;
- G. Deniau, *Comprendere e interpretare. Della teoria dell'esperienza ermeneutica*, in «tròpos», 2 (2009), pp. 37-54;
- V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979;
- V. Descombes, *The interpretative text*, in *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature*, a cura di H.J. Silverman, Routledge, New York-London 1991, pp. 247-268;
- G. Desilet, *Heidegger and Derrida: The conflict between hermeneutics and deconstruction in the context of rhetorical and communication theory*, in «Quarterly Journal of Speech», 77, 2 (1991), pp. 152-175;
- D. Di Cesare, *Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache*, in *Hermeneutische Wege. Hans-George Gadamer zum Hundertsten*, a cura di G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 107-128;
- D. Di Cesare, «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il melangolo, Genova 2001;
- D. Di Cesare, *Stelle e costellazioni. Tra Gadamer e Derrida*, in «Filosofia e teologia», 2 (2004), pp. 271-299;

BIBLIOGRAFIA

- D. Di Cesare, *Savoir vivre, savoir mourir. Der Tod als Grenze – zwischen Heidegger und Gadamer*, in *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, a cura di G. Figal, H.H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 73-87;
- D. Di Cesare, *Verità e metodo – cinquant'anni dopo. La filosofia contemporanea fra il comprendere e l'altro*, in «tròpos», 2 (2009), pp. 55-73;
- D. Di Cesare, *Übersetzen aus dem Schweigen. Celan für Heidegger*, in *Heidegger und die Literatur*, Forum Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 2012, pp. 17-34;
- D. Di Cesare, *Hermeneutics and Deconstruction*, in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, a cura di N. Keane e C. Lawn, Wiley, Oxford 2016, pp. 471-480;
- C. Di Martino, *Tradurre è necessario cioè (im)possibile*, in *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano 2009;
- R.J. Dostal, *The experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning*, in *Hermeneutics and Truth*, a cura di B.R. Wachterhauser, Northwestern University Press, Evanston (IL), 1994, pp. 63-88;
- R.J. Dostal, *Gadamer Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago and La Salle (IL) 1997, pp. 289-307;
- R.J. Dostal, *Gadamer relation to Heidegger and the Phenomenology*, in *The Cambridge Companion To Gadamer*, a cura di R.J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 247-266;
- F. Doyon, *La recherche de sens, entre dialogue et domination. Quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida*, in «Horizons Philosophiques», 51, 1 (2004), pp. 41-52;
- F. Dunque e V. Vitiello, *Celan-Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2011;
- R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020;
- A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 57-106;
- S. Facioni, «Il segreto segreto». *Derrida lettore del giovane Hegel*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, P. Potestio, LED, Milano 2008, pp. 165-182;
- S.M. Fedelmann, *Made for Each Other: The Interdependence of Deconstruction and Philosophical Hermeneutics*, in «Philosophy and Social Criticism», 5, 28 (2000), pp. 51-70;

BIBLIOGRAFIA

- I.M. Fehér, *Verstehen bei Heidegger und Gadamer*, in *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, a cura di G. Figal, H.H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 89-115;
- F. Ferrari, *L'eredità dell'avvenire. Riflessi di un'estetica spettrale*, in J. Derrida, *Memorie di un cieco. L'autoritratto e altre rovine*, trad. it. a cura di A. Cariolato, F. Ferrari, Aesthetica, Milano 2015², pp. 162-175;
- R.L. Fetz, *Expérience et histoire. La notion hégélienne de l'expérience et son interprétation par M. Heidegger et H.-G. Gadamer*, in «Revue de théologie et de philosophie», 111 (1979), pp. 1-12;
- G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Reclam, Stuttgart 1996. Trad. it. di A. Cariolato, D. Di Cesare, *Il senso del comprendere. Contributi alla filosofia ermeneutica*, il melangolo, Genova 2007;
- F. Filippi, *Socrate nell'età dell'ermeneutica. Rilettura del pensiero socratico alla luce dell'ontologia ermeneutica di H.-G. Gadamer*, Guerini, Milano 2003;
- V.M. Fóti, *Representation and Image. Between Heidegger, Derrida and Plato*, in «Man and World», 18 (1985), pp. 65-78;
- V.M. Fóti, *Heidegger and the poets: poiēsis, Sophia, technē*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ)-London 1992;
- V. Fóti, «*Speak, you also*»: on Derrida's readings of Paul Celan, in «Mosaic», 39, 3 (settembre 2006), pp. 77-89;
- M. Fried, *Entre deux réalismes: sur quelque dessins autoportraits de Fantin-Latour*, in AA.VV., *Les passages des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994, pp. 493-505;
- W.J. Froman, *L'écriture and Philosophical Hermeneutics*, in *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature*, a cura di H.J. Silverman, Routledge, London-New York 1991, pp.136-148;
- P. Fruchon, *Herméneutique, langage et ontologie: un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer*, «Archives de philosophie», 37, 4 (1974), pp. 533-571;
- P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer: platonisme et modernisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1994;
- H.H. Gander, *In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens*, in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zur Hundertsten*, a cura di G. Figal, J. Grondin, D. Schmidt, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 257-268;

BIBLIOGRAFIA

- R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1986;
- R. Gasché, *Invention of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1994;
- S. Gaston, *Starting with Derrida: Plato, Aristotle and Hegel*, Continuum, London-New York 2007;
- C. Gaudin, *L'inscription. Remarques sur la déconstruction du platonisme par J. Derrida*, in «Revue de philosophie ancienne», 1 (1989), pp. 79-99;
- L. Geisenhanslüke, *Die Wahrheit in der Literatur*, Fink, Paderborn 2015;
- C. Gentili, *Per un'ermeneutica del tragico*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, a cura di F. Cattaneo, C. Gentili, S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 93-104;
- N. Ghilardi, *Derrida e la questione dello sguardo*, Aesthetica Preprint, Palermo 2011;
- G. Girgenti, *Platone vexata quaestio. L'interpretazione platonica di Gadamer contrapposta a quelle di Heidegger e di Popper*, in «Sophia», VII (2004), pp. 103-118;
- A. Gomez Romos (a cura di), *Diálogo y deconstrucción. Los limites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, UAM, Madrid 1998;
- M. Gram, *Gadamer in Hegel's Dialectic: A Review Article*, in «Thomist», 43 (1979), pp. 322-330;
- J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, CNRS, Paris 1977;
- J. Greisch, *La sorgente e l'abisso. Gadamer e il paradigma ermeneutico della filosofia della religione*, in «Filosofia e teologia», 2 (2004): *Gadamer e l'ermeneutica*, a cura di M. Ruggenini, pp. 240-259;
- C.L. Griswold, *Gadamer and the interpretation of Plato*, in «Ancient Philosophy», 1 (1981), pp. 171-178;
- J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Forum Academicum, Königstein 1982;
- J. Grondin, *Gadamer und Augustin. Zum Ursprung des hermeneutischen Universalitätsanspruchs*, in «Jahresgaben der Martin-Heidegger-Gesellschaft», 1990, pp. 29–42;
- J. Grondin, *Gadamer on humanism*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 157-171;

BIBLIOGRAFIA

- J. Grondin, *La définition derridienne de la déconstruction*, «Archives de philosophie», 62 (1999), pp. 5-16;
- J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer und die französische Welt*, in *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*, a cura di G. Figal, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 147-159;
- J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zu Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001;
- J. Grondin, *La rencontre de la déconstruction et de l'hérmeneutique*, in J.F. Mattéi (a cura di), *Philosopher en français*, PUF, Paris 2001, pp. 235-246;
- J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, a cura di R.J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 36-51;
- J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003;
- J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999. Trad. it. di G.B. Demarta, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004;
- J. Grondin, *Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer*, in «Temps Modernes», 669/670, (2012), pp. 357-375;
- J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, in Idem, *Philosophische-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 392-401. Trad. it. di R. Cristin, *Urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in «aut-aut», 217-218 (1987) p. 21-27;
- J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, a cura di K.O. Apel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 121-159. Trad. it. di G. Ripanti, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in J. Habermas, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1992², pp. 131-167;
- L. Haché, *Un non-événement qui a pourtant eu lieu. La rencontre entre Gadamer et Derrida*, Université de Montréal, Montréal 2010;
- G.J. van der Heiden, *Carrying Over between Gadamer and Derrida*, in «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik», 8 (2009), pp. 99-116;
- G.J. van der Heiden, *The Poetic Experience of Language and the Task of Thinking: Derrida on Celan*, in «Philosophy Today», 53, 2 (2009), pp. 115-125;
- J.G. van der Heiden, *Speaking on Behalf of the Other: Death and Dialogue in Plato, Gadamer, and Derrida*, in «Heythrop Journal», 53, 2 (2012), pp. 264-277;

BIBLIOGRAFIA

- G.J. van der Heiden, *An 'Almost Imperceptible Breathturn': Gadamer on Celan*, in *Philosophers and Their poets: Reflections on the Poetic Turn in Philosophy since Kant*, a cura di C. Bambach, T. George, SUNY Press, Albany (NY) 2019, pp. 215-237;
- D. Heinrich (a cura di), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans Georg Gadamer zum 60 Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 1960;
- F.W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. Trad. it. di M. Amato, I. De Gennaro, *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger*, Marinotti, Milano 2001;
- E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1967;
- J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988;
- D.C. Hoy, *Heidegger and the Hermeneutic Turn*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, a cura di C.B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006², pp. 177-201;
- M. Iofrida, *Prossimità e distanza: note sulla ricezione di Heidegger nella filosofia francese contemporanea*, in *Martin Heidegger trent'anni dopo*, a cura di C. Gentili, F. W. von Hermann, A. Venturelli, il melangolo, Genova 2009, pp. 293-310;
- C. Jamme, «*Ein Gespräch, an der wir würgen*». *Heidegger und Celan*, in «*Logoi.ph*», 3, 9 (2017). pp. 164-170;
- D. Janicaud, *Heidegger en France*, 2 voll., Albin Michel, Paris 2001;
- P. Z. Jankovic, *Le texte éminent et Schibboleth*, in «*Le Cercle Herméneutique*», 2 (gennaio 2004), pp. 93-115;
- C. Kellogg, *Laws traces: from Hegel to Derrida*, Routledge, New York 2010;
- T. Kiesel, *The Happening of the Tradition: The Hermeneutics of Heidegger and Gadamer*, in «*Man and World*», 2 (1969), pp. 358-385;
- T. Kiesel, *Hegel and Hermeneutics*, in *Beyond Epistemology*, a cura di F.G. Weiss, Nijhoff, The Hague, 1974, pp. 131-144;
- T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993;
- H. Kimmerle, *Zu Jacques Derrida: Die "Wahrheitsfrau" bei Nietzsche. Verbunden mit Worten der Erinnerung an Karel Mächa*, in *Eine Stimme aus sieben Einsamkeiten. Der Philosoph Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Herbert Utz, München 2002, pp. 45-58;

BIBLIOGRAFIA

- W. Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Olms, Hildesheim 2001;
- P. Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Christian Bougois, Paris 1986;
- W. Lammi, *Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger*, in «Journal of the History of Ideas», 52, 3 (1991), 487-507;
- C.G. Lazos, *Les deux répétitions ou le coup double du pharmakon*, in «Revue de Philosophie ancienne», 1 (1989), pp. 101-127;
- A. Le Moli, *Platonismo e antiplatonismo da Nietzsche a Derrida*, Carocci, Roma 2018;
- E. Lévinas, *De l'être a l'autre*, in Idem, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, pp. 49-56. Trad. it. di G. Pintus, *Paul Celan. Dall'essere all'altro*, con un saggio di D. Cohen-Lévinas, Inschibboleth, Roma 2014;
- J.K. Lyon, *Paul Celan and Martin Heidegger. An unresolved conversation, 1951-1970*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2006;
- S. Lumsden, *Hegel, Derrida and the Subject*, in «Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy», 3 (2007), pp. 32-50;
- G.B. Madison, *Beyond Seriousness and Frivolity. A Gadamerian Response to Deconstruction*, in *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature*, a cura di H.J. Silverman, Routledge, London-New York 1991, pp. 119-135;
- R.A. Makkereel, *Tradition and Orientation in Hermeneutics*, in «Research in Phenomenology», 16 (1986), pp. 73-85;
- R.M. Marafioti, *La "ripresa" dialogica della dialettica*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, a cura di F. Cattaneo, C. Gentili, S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 143-179;
- O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981;
- P. Marrati, *Genesis and Trace: Derrida reading Husserl and Heidegger*, Stanford University Press, Stanford 2005;
- D.G. Marshall, *Dialogue and Écriture*, in *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, a cura di D.P. Michelfelder, R.E. Palmer, SUNY Press, Albany (NY) 1989, pp. 206-214;
- G. Matteucci, *Processi formativi e ontologia dell'arte*, in *Gadamer: bilanci e prospettive*, a cura di M. Giardini, G. Matteucci, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 133-155;

BIBLIOGRAFIA

- G. Matteucci, *Gadamer e la questione dell'immagine*, in *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di Verità e metodo*, a cura di F. Cattaneo, C. Gentili, S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 73-91;
- D. Meinecke (a cura di), *Über Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975²;
- C. Menke, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991;
- G. Michaud, *Juste le poème, peut-être (Derrida, Celan)*, in «Les Lettres Romanes», 64 (2010), pp. 3-47;
- D.P. Michelfelder, *Gadamer on Heidegger on art*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 437-456;
- D. Mikics, *Gadamer, Celan, de Man, Heidegger*, in *Who Was Jacques Derrida? An Intellectual Biography*, a cura di D. Mikics, Yale University Press, Yale 2009;
- J.H. Miller, *Deconstruction and a poem*, in *Deconstruction. A User's Guide*, a cura di N. Royle, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2000, pp. 171-186;
- J. Mitscherling, *Hegelian Elements in Gadamer's Notion of Application and Play*, in «Man and World», 25 (1992), pp. 61-67;
- M. Naas, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford University Press, Stanford 2003;
- J.L. Nancy, *Eloquentes rayures*, in *Derrida et la question de l'art. Déconstruction de l'esthétique*, a cura di A. Jdey, Defaut, Nantes 2011, p. 428;
- M. Narváez, *Quand Gadamer lit Paul Celan. Statut du commentaire gadamérien du recueil Cristaux de souffle «Atemkristall» de Paul Celan*, in «Freiburger Zeitung für Philosophie und Theologie», 59, 1, (2012), pp. 99-123;
- P.H. Neumann, *Ich-Gestalt und Dichtungsbegriff bei Paul Celan*, in «Études germaniques», 25 (1970), pp. 299-310;
- M. Nyiro, *On the Hermeneutics and Deconstructive Conceptions of Language*, in «Philosophical Writings», 7 (1998), pp. 13-20;
- G. Oldrini, *La prima penetrazione "ortodossa" dello hegelismo in Francia*, in «Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli», Anno Sesto, Milano 1963;
- R.E. Palmer, *Gadamer e Derrida interpreti di Celan*, trad. it di A. Carrera, in «Intersezioni», 19, 3 (1999), pp. 389-400;
- O. Pasanen, *Notes on the Augenblick in and Around Jacques Derrida's Reading of Paul Celan's*, in «Journal Research in Phenomenology», 36, 1 (2006), pp. 215-237;

BIBLIOGRAFIA

- M. Peñalver, *Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad*, in «Er. Revista de filosofía», 3 (1986), pp. 7-20;
- L. Perissinotto, *Gadamer: «ogni comprensione è interpretazione»*, in Idem, *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 74-92;
- M. Perniola, *Transiti. Filosofia e perversione*, Castelvechi, Roma 1998;
- S. Petrosino, *Babele: architettura, filosofia e linguaggio di un delirio, il melangolo*, Genova 2003;
- S. Petrosino, *Ancora su Il pharmakon di Derrida*, in J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007², pp. 7-47;
- R.B. Pippin, *Gadamer's Hegel*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 217-238;
- O. Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans*, in «Zeitwende», 53 (1982), pp. 65-92;
- O. Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1984;
- O. Pöggeler, *Spur des Wortes*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1986;
- O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990. Trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991;
- O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, München-Freiburg i. Br. 1992;
- O. Pöggeler, *Hermeneutik und Dekonstruktion*, in «Jahresgabe der Martin Heidegger-Gesellschaft», 63-86 (1994);
- O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, München-Freiburg i. Br. 1983. Trad. it. A. De Ceri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, L'officina tipografica, Roma 1994;
- O. Pöggeler, *Hegel und Heidegger über Negativität*, in «Hegel-Studien», 30 (1995), pp. 145-166;
- O. Pöggeler, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, Fink, München 2000;
- A. Potestio, *La decostruzione come operazione testuale*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, A. Potestio, LED, Milano 2008, pp. 129-145;
- T. Prufer, *A Thought or two on Gadamer's Plato*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 549-551;

BIBLIOGRAFIA

- H. Rapaport, *Heidegger and Derrida, Reflections on Time and Language*, Nebraska University Press, Lincoln 1989;
- M. Raun, *Interpretation und ihr Text. Zu Derridas und Gadamer Umgang mit Gedichten von Paul Celan*, in «Literatur für Leser», 1 (1991), pp. 8-17;
- G. Reale, *La presenza di Platone in «Verità e metodo» di Hans-Georg Gadamer*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani 2000, pp. VII-XXIV;
- F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999;
- F. Renaud, *L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer*, in *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, a cura di C. Collobert, Fides, Montréal 2001, pp. 79-96;
- G. Richter, *The Debt of Inheritance revisited: Heidegger's Mortgage, Derrida's Appraisal*, in «Oxford Literary Review», 37, 1 (2015) pp. 67-91;
- M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990;
- J. Risser, *The two faces of Socrates: Gadamer/Derrida*, in *Dialogue and Deconstruction*, a cura di D.P. Michelfelder e R.E. Palmer, SUNY Press, Albany (NY) 1989, pp. 176-185;
- J. Risser, *Reading the text*, in *Gadamer and Hermeneutics*, a cura di H.J. Silverman, Routledge, London-New York 1991, pp. 93-105;
- J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, SUNY Press, Albany (NY) 1997;
- J. Risser, *In the Shadow of Hegel: Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics*, in «Research in Phenomenology», 32 (2002), pp. 86-102;
- J. Risser, *Gadamer's Plato and the Task of Philosophy*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 87-100;
- J. Risser, *Interpreting Tradition*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», 34 (2003), pp. 297-308;
- J. Risser, *Destruktion, Überlieferung and the «Originary»: Hermeneutics Between Heidegger and Gadamer*, in *The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, a cura di A. Wiercinski, Hermeneutics Press, Toronto 2005, pp. 337-348;
- T. Rockmore, *Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel*, in «Archives de Philosophie», 53, 1990, pp. 547-557;

BIBLIOGRAFIA

- T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, London 1994;
- R. Rorty, *The Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida*. Trad. it. di F. Elefante, *La filosofia come genere di scrittura: saggio su Derrida*, in R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 124-148;
- O. Rossi, *Gadamer e le arti*, Transeuropa, Ancona 2004;
- H. Ruin, *Einheit in der Differenz – Differenz in der Einheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik*, in *Hermeneutische Wege*, a cura di G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp 87-106;
- R. Sallis, *Heidegger/Derrida – Presence*, in «The Journal of Philosophy», 81, 10 (1984), pp. 594-601;
- J. Sallis, *Rereading the Timeus. The Memorial Power of Discourse*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 475-481;
- J. Sallis, *Hermeneutik der Übersetzung*, in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, a cura di G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, Mohr, Tübingen 2000 pp. 149-159;
- R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974;
- R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000;
- I. Scheibler, *Gadamer's Appropriation of Heidegger: Language and the Achievement of Continuity*, in «Études phénoménologiques», 26 (1997), pp. 59-89;
- H. Schmid, *Hermeneutik und Kritik: Stufen des Platonismus*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 101-119;
- A. Schnell, *Qu'est-ce que comprendre?*, in «Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série», 18 (2019), pp. 375-387;
- G. Scholtz, *Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadamer's*, in *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 13-34;
- J. G. Schulein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Meiner, Hamburg 2016;

BIBLIOGRAFIA

- P. Schwab, *Interprétation et différence, Derrida, lecteur de Nietzsche et de Heidegger*, in *Jacques Derrida entre France et Allemagne*, a cura di C. Ferrié, J. Rogozinski, Press Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2016, pp. 143-163;
- T. Serequeberhan, *Heidegger and Gadamer: Thinking as "Meditative" and as "Effective-Historical Consciousness"*, in «Man and World», 20 (1987), pp. 41-64;
- A.L. Siani, *Una religione artistica per Europa? Heidegger e Hölderlin*, in Idem, *Morte dell'arte, libertà del soggetto. Attualità di Hegel*, ETS, Pisa 2017, pp. 105-125;
- A.L. Siani, *Hope and silence. Heidegger and Celan on the subject of poetry*, in «Studi di estetica», 3 (2019), pp. 175-190;
- J. Simon, *Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche*, in *Distanz im Verstehen (Zeichen und Interpretation II)*, a cura di J. Simon, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, pp. 72-104;
- C. Sini, *Scrittura e decostruzione*, in *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, A. Potestio, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2008, pp. 147-153;
- P. Smith, *Gadamer on Language and Method in Hegel's Dialectic*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 5 (1975), pp. 53-72;
- P.C. Smith, *Gadamer's Hermeneutics and Ordinary Language Philosophy*, in «Thomist», 43 (1979), pp. 296-321;
- P.C. Smith, *Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a Hermeneutical Theory*, in *Gadamer and Hermeneutics. Science, Culture, Literature*, a cura di H. J. Silverman, Routledge, New York-London 1991, pp. 87-106;
- P.C. Smith, *The I-Thou Encounter (Begegnung) in Gadamer's Reception of Heidegger*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 509-525;
- P.C. Smith, *Phronêsis, the Individual, and the Community. Divergent Appropriations of Aristotle's Ethical Discernment in Heidegger's and Gadamer's Hermeneutics*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 169-185;
- S. Sontag, *Against Interpretation and Other Essays*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1966;
- S. Soresi, *Hegel e Derrida, linee per un confronto*, in J. Derrida, *Il tempo degli addii*, a cura di G. Berto, Mimesis, Milano 2006, pp. 1-13;

BIBLIOGRAFIA

- Š. Špinka, *Plato im Dialog. Hans-Georg Gadamer als Interpret der platonischen Dialektik*, in *Gadamer verstehen/Understanding Gadamer*, a cura di M. Wischke, M. Hofer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 120-137;
- J. Stambaugh, *Gadamer on the Beautiful*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L.E. Hahn, Open Court, Chicago-La Salle (IL) 1997, pp. 131-134;
- G. Steiner, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975. Trad. it. di R. Bianchi, *Dopo Babele. Il linguaggio e la traduzione*, Sansoni, Firenze 1984;
- R. Steinmetz, «*Spectres de l'esthétique*», in AA.VV., *Jacques Derrida et l'esthétique*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 45-59;
- P. Szondi, *Celan-Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972. Trad. it. di J. Bollack, *L'ora che non ha più sorelle. Studi su Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1990;
- J. Taminiaux, *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu*, in *Gadamer et les Grecs*, a cura di J.C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004, pp. 109-138;
- D. Teichert, *Kunst als Geschehen. Gadamer's antisubjektivistische Ästhetik und Kunsttheorie*, in *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, a cura di I.M. Fehér, Winter, Heidelberg 2003, pp.193-217;
- C. Thérien, *Gadamer et la Phénoménologie du dialogue*, in «Laval théologique et philosophique», 53, 1 (1997), pp. 167-180;
- T. Tholen, *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Winter, Heidelberg 1999;
- B. Thorsteinsson, *Writing the Violence of Time: Derrida Beyond the Deconstruction of Metaphysics*, in *A Companion to Derrida*, a cura di Z. Direk, L. Lawlor, Wiley, Chichester 2014, pp. 150-165;
- D. Thouard, *Une lecture appliquée. Gadamer lecteur de Celan*, in «Ateliers», 7, (1996): *Poésie et pensée*, a cura di J.M. Mouillie, pp. 41-58;
- D. Thouard, *Pourquoi ce poète?: Le Celan des philosophes*, Seuil, Paris 2016;
- F. Trabattoni, *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009;
- G. Vattimo, *Derrida e l'oltrepasamento della metafisica*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002³, pp. vii-xxiv;
- B. Vedder, *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 2000;

BIBLIOGRAFIA

- M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente. La fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005;
- M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002;
- M. Vergani, *Ermeneutica e infiltrazione: Derrida interprete di Aristotele*, in *Ermeneutica e filosofia antica*, a cura di F. Trabattoni, M. Bergomi, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Parma 2012, pp. 153-175;
- V. Verra, *H.-G. Gadamer e l'estetica kantiana*, in «Colloquium Philosophicum», V-VI (1998-2000), pp. 7-20;
- R. Walsh, *When love of Knowing becomes actual Knowing: Heidegger and Gadamer on Hegel's die Sache selbst*, in «The Owl of Minerva», 17, 2, (1986), pp. 153-164;
- M. Westphal, *Hegel and Gadamer*, in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, a cura di B.R. Wachterhauser, SUNY Press, Albany (NY) 1986, pp. 65-86;
- M. Wetzell, *Derrida. Eine Einführung*, Reclam, Ditzingen 2019;
- S.C. Wheeler III, *Derrida's Différance and Plato's Different*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 59, 4 (1999), pp. 999-1013;
- N. P. White, *Observations and Questions about Hans-Georg Gadamer's Interpretation of Plato*, in *Platonic Writings – Platonic Readings*, a cura di C.L. Griswold, Routledge, London 1988, pp. 247-257;
- K. Wright, *Gadamer: The Speculative Structures of Language*, in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, a cura di B.R. Wachterhauser, SUNY Press, Albany (NY) 1986;
- K. Wright, *Gestimmtheit, Vorurteil und Horizontverschmelzung*, in *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, a cura di G. Figal, J. Grondin, D. Schmidt, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 281-292;
- G. Xiropaidis, M. Michalski, *L'idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer*, in *Gadamer et les Grecs*, a cura di J. C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004, pp. 139-165;
- M. Zarader, *Herméneutique et restitution*, in «Archives de philosophie», 70 (2007), pp. 625-639;
- Y. Zhuo, *Derrida and the Essence of Poetry*, in *After Derrida: Literature, Theory and Criticism in the 21st Century*, a cura di J.-M. Rabaté, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 126-142;
- C.H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago 1996;

BIBLIOGRAFIA

C.H. Zuckert, *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, a cura di R.J. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 201-224.