

Laura La Bella

Elena Romagnoli, *Ermeneutica e decostruzione. Il dialogo ininterrotto tra Gadamer e Derrida*, ETS, Pisa 2021, 170 pp.

Publicato nella collana *Philosophica* delle edizioni ETS, il saggio di Elena Romagnoli offre una puntuale e acuta disamina del complesso rapporto intercorrente fra ermeneutica e decostruzione, in quanto eredi della filosofia heideggeriana e, indagando i punti nodali che accomunano le due correnti, ne pone al contempo in luce l'attualità e la prossimità. È soprattutto sotto tale rispetto che emerge l'originalità della linea interpretativa adottata dall'Autrice: lungi dall'intento di ridurre lo scarto sussistente fra le differenti modalità in cui le aporie del pensiero heideggeriano trovano soluzione in seno alle prospettive ermeneutica e decostruttivista, la proposta avanzata nel contributo qui recensito muove dal riconoscimento dei divergenti esiti cui esse conducono per identificarvi il fondamento stesso dell'intrinseca dialogicità ravvisabile tra le posizioni di Gadamer e Derrida.

L'accurata ricostruzione delle tappe principali in cui si dipana il dibattito tra i due autori inaugurato dallo storico incontro del 1981 prende avvio, nel primo dei cinque capitoli di cui il volume si compone, da una lucida analisi comparativa tra le concezioni gadameriana e derridiana delle nozioni di tradizione e di linguaggio. È a partire dalla considerazione del comune retroterra heideggeriano che si manifesta appieno la distanza che separa le specifiche elaborazioni cui i due pensatori sottopongono la tradizione metafisica, dando così origine a due sentieri che, seppur distinti, non sono tuttavia privi di alcuni significativi punti di convergenza. È infatti proprio in tale *rupture* originaria che, come sottolinea l'Autrice, si radica la possibilità stessa dell'*Auseinandersetzung* fra i due paradigmi filosofici di Gadamer e di Derrida, quanto alle diverse risposte da essi offerte alle questioni irrisolte della filosofia di Heidegger. Di rilevanza cruciale si configura, in particolare, quella rappresentata dal tentativo di superamento della metafisica e, con esso, dalla possibile esperienza di un *anderer Anfang des Denkens*: è in riferimento a un simile nucleo teorico che ermeneutica e decostruzione operano il ripensamento, in direzioni differenti, dei fondamentali concetti di tradizione e di linguaggio. Se, infatti, "per Gadamer è possibile solo la partecipazione

alla tradizione, per Derrida, qui più vicino a Heidegger, occorre riscrivere a margine la tradizione, caratterizzata dall'esclusione della scrittura" (p. 20). Così, da un canto, il primo prende le distanze dal maestro, teorizzando, in antitesi alla *Seinsvergessenheit*, una relazione dialogica con la tradizione e contrapponendo al "linguaggio della metafisica" [...] il "linguaggio comune (*gemeinsame Sprache*)", [...] che tutti impieghiamo nel [...] dialogo, [assunto] come unico luogo ove avviene il fenomeno ermeneutico, espresso nella suggestiva immagine della 'fusione degli orizzonti (*Horizontverschmelzung*)'" (p. 32). Dall'altro, il secondo muove dall'heideggeriana *Destruktion* della metafisica per superare questo stesso orizzonte concettuale e confrontarsi con il linguaggio della tradizione "per forzarlo, portandolo al punto limite in cui esso lascia intravedere il differimento dell'origine che la filosofia ha da sempre tentato di occultare" (p. 35). In definitiva, come Romagnoli rileva ripercorrendo gli scritti gadameriani e derridiani dedicati al tema in esame, dalla comune consapevolezza dell'impossibilità di una *Überwindung* della metafisica soggiacente agli approcci ermeneutico e decostruttivista maturano sviluppi significativamente diversi, improntati rispettivamente alla necessità di "porsi in ascolto della tradizione pensata come *Überlieferung*" (p. 158) e di "restare nel margine della tradizione, riscrivendola dall'interno" (*ibidem*). Il divario che separa le posizioni assunte da Gadamer e da Derrida nei confronti della tradizione metafisica emerge in special modo, come l'Autrice ricorda in conclusione del capitolo, dal confronto delle rispettive recezioni dell'interpretazione heideggeriana della filosofia nietzschiana. È in particolare il testo dell'intervento proposto da Derrida in occasione del celebre incontro del 1981 a segnare, a tal proposito, un netto discrimine rispetto all'approccio ermeneutico: se, infatti, "Derrida oppone Nietzsche a Heidegger, mostrando come solo il primo sia stato in grado di sovvertire il meccanismo della metafisica [...], Gadamer, invece, sebbene concorde con la lettura heideggeriana di Nietzsche, supera Heidegger stesso [...] mettendo in discussione una lettura lineare [...] [della tradizione] segnata da un inizio e una fine" (*ibidem*).

Il divario cui si è sopra fatto riferimento trova conferma nel diverso rapporto che ermeneutica e decostruzione presentano rispetto a due figure fondamentali dell'heideggeriana *Geschichte der Metaphysik*, Platone e Hegel, cui sono dedicati rispettivamente il secondo e il terzo capitolo del volume. Quanto al pensiero platonico, se, per un verso, Gadamer e Derrida concordano nell'identificarvi "un momento di confronto decisivo per la tematizzazione del rapporto con l'alterità" (p. 21), per un altro le modalità in cui essi recepiscono l'interpretazione heideggeriana della dialettica platonica differiscono notevolmente. Dopo aver rilevato la profonda influenza esercitata sul pensiero gadameriano dalle *Vorlesungen* heideggeriane degli anni Venti, principalmente incentrate sull'indagi-

ne fenomenologica dell'ontologia e dell'etica aristotelica, l'Autrice pone l'accento sull'autonoma elaborazione della filosofia platonica operata da Gadamer, che in tal senso "mostra la propria originalità rispetto a Heidegger, svincolando Platone dalla lettura aristotelizzante che questi aveva proposto nelle sue lezioni" (p. 159). Rimarcando infatti l'ispirazione socratica che anima il dialogo platonico, Gadamer mette in rilievo come la dinamica che lo muove, fondata sul primato della domanda sulla risposta, sia la medesima che "è all'opera anche nel fondamentale rapporto con il testo [...]: essa 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 rivolgendone un'altra al testo" (p. 59). Facendo leva sull'apertura discorsiva del *logos* insita nel dialogo platonico, Gadamer individua così in Platone non l'iniziatore della metafisica heideggerianamente intesa, bensì un anticipatore della propria filosofia ermeneutica, ponendo la dialettica platonica in antitesi "al primato del soggettivismo del mondo moderno" (p. 67). Tale lettura si inserisce nella più ampia critica all'esistenza stessa di un linguaggio della metafisica e alla concezione "di una storia di decadenza iniziata con la filosofia platonica [...], [alle quali] Gadamer oppone [...] il concetto platonico di partecipazione" (*ibidem*). Se, dunque, si rende evidente l'emancipazione gadameriana dalla "riflessione heideggeriana su Platone come origine della *Seinsvergessenheit*" (p. 60), al contrario Derrida, in sostanziale continuità con essa, identifica nel filosofo ateniese "l'iniziatore del fonologocentrismo della metafisica" (p. 159). Enfatizzando l'essenziale tratto di ambivalenza, risultante già dall'impiego della parola *pharmakon* in relazione alla scrittura, che permeerebbe di sé l'intero platonismo, Derrida vi riconduce l'origine del "primato del *logos* e della *voce* a discapito della scrittura e della *differenza*" (p. 63). Aderendo allo schema interpretativo nietzschiano-heideggeriano della filosofia platonica, Derrida assume così quest'ultima a fondamento della metafisica e, con essa, dell'esclusione della scrittura che le è propria. Intendendo da ultimo mostrare "come, dalla comune eredità heideggeriana, emergano due cammini divergenti ma in un certo senso complementari" (p. 55), Romagnoli segnala come tanto Gadamer quanto Derrida valorizzino la multiformità caratteristica del *logos* platonico: lungi dal ridurre il pensiero che in esso si estrinseca a una dottrina sistematica, entrambi ne colgono "l'aspetto di *straniamento*, di atopia [...], [riconoscendovi] una chiave fondamentale per ripensare il rapporto con l'alterità" (p. 159).

In ambedue i paradigmi filosofici considerati, inoltre, strettamente connessa alla dialettica platonica si prospetta quella hegeliana. Filtrata, ancora una volta, dalla lente heideggeriana, la figura di Hegel si staglia quale altro momento essenziale del confronto fra ermeneutica e decostruzione avviato dall'Autrice nei capitoli precedenti: sulla scorta delle osservazioni

li condotte circa le differenti elaborazioni dell'eredità heideggeriana prodotte dalle due correnti, nel terzo capitolo Romagnoli ne approfondisce la trattazione soffermandosi sulla rilettura e l'attualizzazione della filosofia hegeliana da esse rispettivamente offerte. In tale contesto è anzitutto messo in luce il ruolo di primaria rilevanza rivestito nell'ermeneutica dal pensiero hegeliano, che "attraversa sottotraccia l'intera *Wahrheit und Methode*" (pp. 159-160); ricostruendone la lettura qui propostane, l'Autrice segnala come Gadamer identifichi nella dialettica hegeliana un'alternativa al soggettivismo della filosofia contemporanea facente capo alla nozione di *Erlebnis*, delineandosi in tal modo come "una risposta e una possibilità di fuoriuscire dalla concezione soggettivistica dell'arte e della storia" (p. 79). Della dialettica hegeliana Gadamer mostra inoltre di condividere il concetto di *speculativo*, quale esso si configura specie 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" (p. 83). Se, come puntualmente notato da Romagnoli, è connettendo la dialettica platonica con quella hegeliana che Gadamer "pone le fondamenta che costituiscono l'architettura dell'ermeneutica filosofica" (*ibidem*), Derrida assume invece Hegel al contempo come l'ultimo rappresentante della tradizione metafisica e come "il primo pensatore della scrittura, avendo riconosciuto e tematizzato la 'differenza impura'" (p. 160). A tal proposito, l'Autrice osserva come, secondo la tipica modalità operativa decostruttivista, Derrida si confronti con la filosofia hegeliana ponendone in primo piano l'ambivalenza che la connota in rapporto alla *différance*: da un canto, la dialettica hegeliana, "nel sapere assoluto, costituisce l'emblema [...] del primato della coscienza contro l'opacità del sensibile, dall'altro però proprio Hegel ha aperto una riflessione sul segno parlando di "immaginazione produttiva" (p. 86). Lungi però dal considerare la dottrina hegeliana esclusivamente secondo l'ambivalenza che orienta il caratteristico procedere della decostruzione, Derrida individua nella figura di Hegel, come Romagnoli puntualizza, un anticipatore della decostruzione stessa. Confrontandosi in particolare con la celebre critica hegeliana all'impossibilità di introduzioni alla filosofia, Derrida "fa [infatti] irrompere nella filosofia di Hegel il ruolo del fuori (inteso come prefazione al testo)" (p. 160) e, in questa prospettiva, egli rileva come proprio la speculazione hegeliana abbia "saputo dispiegare l'apertura della differenza assolutamente impura" (p. 90). Tracciando infine un bilancio circa il differente rapporto che le letture gadameriana e derridiana della dialettica hegeliana manifestano rispetto all'assunzione heideggeriana di Hegel *qua* figura paradigmatica della metafisica, l'Autrice mostra come, da un lato, Gadamer, pur seguendo la traccia heideggeriana circa la centralità della nozione hegeliana di *Erfahrung*, vada oltre Heidegger stesso, ravvisando nel

pensiero hegeliano un'alternativa al soggettivismo moderno; dall'altro, Derrida, pur vedendo in Hegel, sulla scia della tematizzazione heideggeriana della *Seinsvergessenheit*, un caposaldo della metafisica, si distanzia anch'egli, in ultima istanza, dall'interpretazione heideggeriana della dialettica hegeliana: Hegel, infatti, "sarebbe 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" (p. 93). In ciò trova ulteriore riscontro la tesi, precedentemente sostenuta da Romagnoli, riguardo al rapporto dei due pensatori con la storia della metafisica: mentre per Gadamer esso non può che risultare "storicamente situato in senso dialogico" (p. 96), per Derrida, "non essendo possibile uscire dalla metafisica, è praticabile solo una decostruzione di essa che si dia nella forma testuale" (p. 95).

Fortemente legato al tema della tradizione filosofica è quello del rapporto con il testo che, presente in nuce nella filosofia heideggeriana, trova ampi sviluppi in quelle gadameriana e derridiana. In entrambe esso si connette a quello del rapporto con l'alterità e, dunque, alla cruciale questione "del comprendere come modalità di relazione non solo al testo ma a ogni esperienza umana" (p. 99). Oggetto del quarto capitolo, tale questione si pone all'origine tanto dell'interpretazione quanto della traduzione, quali esse si delineano in seno al pensiero gadameriano: in merito alla prima, Gadamer ridimensiona infatti la centralità riconosciuta dall'ermeneutica classica, intendendola come derivata dalla comprensione; quanto alla seconda, essenziale è il riferimento al concetto di "‘applicazione [*Anwendung*]’ in quanto momento fondamentale dell'esperienza ermeneutica, in cui comprensione e interpretazione vengono inverate nel confronto diretto con l'esterno (con il fuori del testo), ovvero esse vengono messe in opera, rappresentate" (p. 103). Ed è proprio il riconoscimento del rilievo che in tale contesto presenta la nozione di *Anwendung* a sgombrare il campo dal rischio di fraintendere l'ermeneutica nei termini di un'appropriazione, facendo emergere il nesso profondo che unisce quest'ultima alla comprensione e all'interpretazione. A partire dall'adeguato coglimento della relazione tra comprensione e applicazione si rende inoltre possibile "intendere cosa Gadamer abbia voluto dire attribuendo un primato alla dimensione dell'oralità, o per meglio dire, della lettura" rispetto a quella della scrittura (p. 104): come nota infatti l'Autrice, sebbene Gadamer sia "influenzato dalla vocazione socratico-platonica della filosofia [...], 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" (*ibidem*).

È nella dinamica dialogica, che si sostanzia dell'intrecciarsi di parola e ascolto, di domanda e risposta, che si esplica il rapporto con l'alterità: ponendo in luce "la centralità del linguaggio, Gadamer individua l'ac-

cordo che sta alla base dell'ermeneutica, ma che va inteso come incontro con l'altro, pur senza escluderne la rottura" (p. 107). È in tal modo che il tema stesso del dialogo si situa entro quella dimensione partecipativa e comunitaria del linguaggio in cui si radica la possibilità della comprensione dell'altro. Se nella prospettiva gadameriana è assegnato un ruolo secondario alla traduzione, quest'ultima assurge a "pratica della decostruzione *par excellence* [...], [in quanto essa] costituisce l'emblema dell'impossibilità di una lingua pura, dal momento che non esiste un originale da tradurre in una seconda lingua, ma l'originale stesso ha l'aspetto del differimento" (p. 161). La rilevanza assunta nel pensiero di Derrida dalla traduzione si rende perspicua alla luce della priorità che, in antitesi con la metafisica della presenza che impronta di sé l'intera tradizione filosofica, egli riconosce alla scrittura rispetto alla voce, nonché del rapporto con il testo, inteso nei termini di un gioco di infiniti rimandi: la traduzione si profila così quale richiamo di un testo all'altro e, come tale, "rappresenta emblematicamente il procedere della decostruzione stessa. La traduzione mostra infatti l'impossibilità di accedere totalmente a una lingua, alla lingua dell'altro, così come alla propria" (p. 112).

Il tema della comprensione e, con esso, della relazione con l'alterità permea dunque tanto l'ermeneutica quanto la decostruzione: ciò si rende pienamente manifesto a partire dalla peculiare valenza che nel pensiero gadameriano riveste la nozione di *rupture*, come Romagnoli sottolinea mettendo "in discussione alcune letture erranee (che impediscono anche un vero confronto con la decostruzione)" (pp. 112-113). La questione dischiusa da tale nozione, che risente della concezione heideggeriana della verità – quale essa si prospetta nel "saggio *Der Ursprung des Kunstwerkes*, che poneva al centro dell'opera d'arte il tema dell'"urto" [*Stoß*]" (p. 113) –, è infatti proprio quella dell'infinita apertura dialogica che si pone a fondamento stesso della possibilità del rapporto "con l'alterità dell'altro (o del testo) che sempre ci colpisce" (*ibidem*). La frattura è, d'altro canto, ciò a partire da cui muove anche la decostruzione, in quanto "essa opera [...] mettendo in luce il punto di non tenuta della tradizione, a partire dal quale effettuarne un capovolgimento" (p. 114). Da questo punto di vista, ermeneutica e decostruzione si collocano entro il medesimo orizzonte heideggeriano della critica al soggettivismo, facendo entrambe leva sul concetto di gioco per superarne l'*impasse*, sebbene percorrendo due cammini differenti. Mentre infatti Gadamer adopera la nozione di gioco, che è sottesa all'intera *Wahrheit und Methode*, in riferimento alla dinamica del dialogo, rispetto alla quale "la soggettività del giocatore verrebbe messa da parte" (p. 115), invece Derrida se ne serve per "mettere in luce il "gioco della differenza", ovvero la serie infinita di rimandi che non ambisce ad alcuna meta precisa" (*ibidem*). Quanto fin qui osservato dall'Autrice in merito al rapporto di Gadamer e Derrida con i temi

del comprendere e del tradurre conduce, in conclusione del capitolo, al confronto fra le posizioni sostenute dai due autori circa la “questione della dicotomia tra oralità e scrittura, risolta troppo spesso in modo semplicistico con l’attribuzione di un primato della prima a Gadamer e della seconda a Derrida” (p. 161). Irriducibile, come avverte Romagnoli, a una simile opposizione, la diversità di vedute tra i due pensatori cela, in realtà, “una decisiva, e per certi versi sorprendente, sintonia” (*ibidem*): sebbene, infatti, l’influenza della matrice socratico-platonica della filosofia induca Gadamer a conferire un netto primato al dialogo rispetto alla scrittura, tuttavia esso riflette l’intento non di “criticare la scrittura in quanto tale, [...] [ma] di far emergere la vivacità del dialogo dalla quale ogni testo è scaturito” (p. 116); pertanto, egli non contrappone affatto la scrittura all’oralità, bensì riconduce entrambe alla dinamica fluida e incompiuta che caratterizza il dialogo. Dal canto suo, Derrida, imputando alla tradizione metafisica l’oblio della scrittura, riconosce tuttavia un ruolo essenziale alla lettura, quale condizione stessa dell’operare decostruttivo, che non può avere luogo se non sulla base della lettura dei testi consegnati dalla tradizione.

È a tale riguardo che ermeneutica e decostruzione rivelano un decisivo punto di convergenza, richiamando l’attenzione sul tema heideggeriano della finitezza dell’esistenza umana, al quale si lega quello della funzione della memoria, in quanto strumento attraverso cui tentare di trattenere ciò che diviene nel fluire del tempo, strappandolo a esso. Tanto Gadamer quanto Derrida pongono in luce la centralità della *mneme*, da cui derivano le concezioni della voce e della scrittura da essi rispettivamente elaborate ed è “nell’emblematico riferimento all’episodio biblico della Torre di Babele che si incontrano le due posizioni filosofiche nel loro portato etico” (p. 162). Dopo essersi soffermata sulle letture gadameriana e derridiana di tale episodio – proposte l’una nel saggio *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt* (1990), l’altra nell’opera *Des Tours de Babel* (1985) –, l’Autrice segnala, quale significativo punto di contatto fra gli esiti a cui esse conducono, il comune orientamento a porre in rilievo, “contro il tentativo di riduzione a un’unica lingua, [...] [il] fatto che la lingua è sempre anche la lingua dell’altro, evidenziando nella plurivocità delle lingue un nodo centrale del rapporto comunitario” (*ibidem*). Il dopo-Babele, infatti, si traduce nel tentativo di accedere nuovamente, mediante un movimento a ritroso, a quell’unità linguistica originaria che, secondo Derrida, non può tuttavia che risultare fallimentare, poiché la lingua si costituisce per sua stessa natura come rimando continuo ad altro. Similmente, “per Gadamer la tendenza umana del finito al dialogo con l’altro non giunge mai a un compimento, mettendo così in opera le infinite possibilità del finito” (p. 120). I distinti percorsi interpretativi intrapresi dai due autori confluiscono dunque nell’identificazione della

finitezza quale cifra costitutiva dell'uomo e nella conseguente esclusione della possibilità di un senso ultimo o di una verità originaria da attingere: "proprio in tale finitezza si radica tuttavia la spinta etica che determina il rapporto con l'altro" (*ibidem*).

L'analisi comparativa fin qui compiuta dall'Autrice fra i diversi, seppur non inconciliabili, rapporti che ermeneutica e decostruzione intrattengono rispetto alla tradizione filosofica e, più in particolare, al testo in quanto alterità, approda infine, nel quinto capitolo, alla disamina delle posizioni avanzate da Gadamer e da Derrida circa quel tipo eminente di testo che è quello letterario. Evidenziando opportunamente come per entrambi "l'arte, [...] [e in special modo] quella che ha a che fare con la parola, [...] [rappresenti] una forma di testo in cui emerge in modo emblematico il rapporto dell'uomo con il linguaggio e con la propria finitezza" (p. 121), Romagnoli assume il riferimento condiviso dai due pensatori a Paul Celan quale punto d'avvio del confronto fra le loro rispettive visioni dell'esperienza estetica. Ricordando che "nel discorso commemorativo di Gadamer, è lo stesso Derrida a scegliere Celan come tramite per aprire, o meglio riprendere, il dialogo ininterrotto con Gadamer" (*ibidem*), l'Autrice esplicita l'intento, che orienta le pagine conclusive del volume, di mostrare come le letture gadameriane e derridiane della poesia di Celan sottendano due concezioni dell'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" (p. 123). A un simile proposito programmatico corrisponde una trattazione scandita in tre paragrafi, il primo dei quali è dedicato alla ricostruzione dell'interpretazione gadameriana del fenomeno artistico, intorno a cui si incentra la prima parte di *Wahrheit und Methode*. Qui il fenomeno in questione, la cui tematizzazione risente della riflessione heideggeriana sull'arte, si configura quale *medium* di accesso per "ripensare il ruolo delle *Geisteswissenschaften* e il loro rapporto con la verità [...] [e] l'esperienza del bello [...] consente [a Gadamer] di elucidare il tema del comprendere, definito [...] come risposta all'appello del linguaggio" (pp. 123-124). Dopo aver evocato i concetti gadameriani di trasmutazione in forma (*Verwandlung ins Gebilde*) e di mediazione totale (*totale Vermittlung*) che si pongono al centro della ridefinizione dell'esperienza estetica compiuta nel capolavoro del 1960, Romagnoli prende in esame una serie di scritti successivi che testimoniano il progressivo interesse maturato dal filosofo negli anni '60 e '70 nei confronti della poesia celaniana. Assai significativi risultano, in particolare, i saggi *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall"* (1969) e *Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan* (1975): in essi Gadamer, rifiutando "una lettura della poetica celiana come mero nichilismo" (p. 128), mira a cogliere la polivalenza

di significati che si apre al lettore capace di prestare ascolto alla parola poetica, profondendovi l'impegno ermeneutico che essa gli richiede. Alla base dell'interpretazione dei versi di Celan offerta nelle opere succitate vi è la valorizzazione dell'affinità che sussiste fra la poesia e il dialogo, con la quale Gadamer "prende [...] distanza da una concezione elitista del poeta e del filosofo: entrambi si collocano nell'*agorà* di socratico-platonica memoria, eliminando gli aspetti misterici del poeta e rappresentando invece un'esperienza possibile per ogni uomo" (p. 132). Il lettore concorre così a costituire e ad arricchire, a partire dalla specifica situazione in cui egli si trova, la molteplicità semantica dei versi che compongono il testo poetico, il quale può perciò "avere ragione sul poeta stesso, facendo sì che la lettura del poeta o dell'autore sia una delle tante letture" (p. 133) cui esso si presta. È in virtù di tale criterio ermeneutico che è allora possibile istituire l'analogia tra poesia e filosofia cui si è sopra accennato: come infatti chiosa a tal proposito l'Autrice, "il poeta, come il filosofo, non si [...] [situa] in una posizione privilegiata rispetto agli altri uomini [...]: 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" (p. 163).

È proprio la questione della ripetizione dell'opera d'arte a rappresentare il terreno privilegiato di confronto fra le letture della poetica celaniana proposte da Gadamer e da Derrida. Quest'ultimo, in linea con la riflessione estetica heideggeriana, ne riprende il tema del rapporto tra velamento e svelamento, spostando tuttavia l'accento dal concetto di fondamento (*Urgrund*) a quello di abisso (*Abgrund*), dal quale ogni opera d'arte origina in ragione dell'infinito ritrarsi in cui essa stessa consiste. Quanto, in particolare, alla concezione derridiana della poesia, Romagnoli ne sottolinea la distanza rispetto a quella heideggeriana, precisando che, se esse condividono l'assunzione della "poesia nella singolarità dell'evento che si chiude in se stesso [...]; tuttavia [...], [mentre] 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" (p. 138). È in un simile orizzonte concettuale che si iscrive la lettura derridiana dell'opera di Celan, che si dispiega a partire da *Schibboleth* (1986), il primo della nutrita serie di saggi dedicati da Derrida al poeta rumeno: qui l'asse portante della poetica celaniana è identificato nel tema della data, la quale, al pari di ogni poema, assurge a simbolo stesso di un evento unico e irripetibile e al contempo iterabile all'infinito. Con specifico riguardo 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 problematico concetto

di *schibboleth*” (p. 163); è in ciò che si rende manifesto il messaggio essenziale che, come osserva l’Autrice, Derrida coglie al fondo della poetica celaniana: “la poesia si radica in ciò che è totalmente altro, il quale non indica affatto il silenzio o l’impossibilità di un incontro” (p. 144).

Al paragrafo che conclude l’ultimo capitolo del volume Romagnoli affida infine alcune stimolanti riflessioni sul rapporto tra polivalenza e disseminazione di senso, a partire dal quale emerge appieno l’aspetto fondamentale di comunanza tra le posizioni gadameriana e derridiana sull’esperienza estetica, vale a dire il nesso inscindibile di unicità e ripetibilità in cui risiede la cifra stessa dell’enigma che contraddistingue ogni opera d’arte. Ponendosi nel solco tracciato dalla concezione dell’arte elaborata da Heidegger negli scritti successivi alla *Keibre*, le soluzioni formulate da Gadamer e da Derrida alle questioni che essa aveva lasciate aperte risultano, per quanto innegabilmente differenti fra loro, nient’affatto incompatibili: anzitutto, sebbene il ripensamento di tali questioni conduca Gadamer a ravvisare “l’essenza del linguaggio [*Sprache*] nel dialogo [*Gespräch*], aprendo il poema alla dimensione dell’altro” (p. 149) e Derrida a porre “invece l’attenzione sulla disseminazione del senso, il quale si dà nell’esteriorità stessa della memoria [...], tuttavia [...] sia Gadamer sia Derrida si sottraggono all’*impasse* nella quale il pensiero heideggeriano rischiava di cadere, mostrando, ciascuno a proprio modo, il carattere di apertura dell’arte alla dimensione dell’alterità” (p. 150). In secondo luogo, i due pensatori “condividono [...] 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” (*ibidem*). Da ultimo, e proprio in riferimento a tale somma forma d’arte, entrambi i filosofi rifuggono da una concezione esoterica del poeta e, nel confrontarsi in particolare con la poetica celaniana, ne riconoscono – seppur per vie diverse – il tratto costitutivo nell’anelito al dialogo e, dunque, alla relazione con l’altro. È proprio la radicale problematizzazione a cui ermeneutica e decostruzione sottopongono la questione – per entrambe non sufficientemente indagata nel pensiero heideggeriano – del rapporto con l’alterità a segnare il crocevia in cui tali percorsi filosofici trovano il loro principale spazio d’incontro, rivelandone, come questo contributo dimostra, la fertilità.