

---

## OLTRE LA SVOLTA ERMENEUTICA?

### Note sul rapporto Gadamer-Derrida

*Riccardo Dottori*

---

#### *Interpretazione e legittimazione*

Nell'ultimo volume della raccolta delle sue opere da lui stesso curata Gadamer parla di *svolta ermeneutica* (*hermeneutische Wende*) per caratterizzare quella rottura che il pensiero di Heidegger ha rappresentato nel panorama filosofico europeo del nostro secolo<sup>1</sup>. Questa svolta va naturalmente distinta da quella che noi siamo ormai soliti attribuire al pensiero di Heidegger, detta la *Kehre*, e che indica invece il mutamento di prospettiva nel pensiero di Heidegger, od il suo rovesciamento, in quanto dalla impostazione ancora di stampo trascendentale del suo pensiero egli sarebbe passato a non porre più la domanda dell'essere a partire dal *Dasein* o dall'esserci dell'uomo, ma dalla prospettiva dell'esserci stesso, o da quel modo di svelarsi dell'essere, la *aletheia* dei greci, intesa come non latenza, *Unverborgenheit*, o radura, *Lichtung*, o come altro la vogliamo chiamare. La svolta ermeneutica rappresenterebbe invece quel momento originario del suo pensare che Gadamer avrebbe inteso poi sviluppare per proprio conto, pur seguendo ancora la via indicata dal maestro, e cioè quella della fenomenologia intesa come ontologia ermeneutica sviluppata sulla base dell'esserci dell'uomo. Così, parallelamente alle strutture della comprensione proprie dell'esserci, elaborate nella prima parte di *Essere e tempo*, Gadamer sviluppa la pre-struttura del comprendere nel concetto della coscienza storico-effettuale, quali il pregiudizio come condizione del comprendere, il circolo ermeneutico, il principio produttivo della distanza temporale e dell'applicazione della regola universale al caso singolo, la fusione degli orizzonti e così via.

Ma dopo il primo successo di *Verità e metodo* sono maturate delle

obiezioni radicali al pensiero di Gadamer, tutte più o meno incentrate su di uno stesso motivo fondamentale: la svolta ermeneutica del suo pensiero, invece che seguire la via della ontologia ermeneutica, che ha per base le strutture esistenziali dell'esserci dell'uomo, finiva invece in una ontologia basata essenzialmente sul linguaggio; ovvero essa finiva per essere, come suonava il titolo della terza parte di *Verità e metodo* 12, una "svolta ontologica dell'ermeneutica sul filo conduttore del linguaggio"<sup>3</sup>. Per parlare solo delle persone a lui più vicine, e più amiche, Heidegger gli rimproverava una "ricaduta nella sfera della coscienza"<sup>4</sup>, ovvero di non essersi mai liberato del neokantismo di Marburgo, in particolare di Natorp; Habermas gli rinfacciava un "idealismo della linguisticità", ovvero un ridurre i reali rapporti di lavoro e di potere, che sfondano dall'interno i limiti del linguaggio e trasformano le strutture linguistiche alla sola coscienza della nostra linguisticità, così come la lotta reale per il consenso libero da costrizioni, o quello che egli chiama il "consenso controfattuale" al solo principio dialogico<sup>5</sup>; Derrida infine bolla l'intera svolta ermeneutica, di Heidegger e di Gadamer, compresa la loro interpretazione di Nietzsche, di "logocentrismo", e quindi li accusa di restare in fondo impigliati in quella metafisica greca del *Logos* che avevano inteso in ogni modo di superare. Se l'ermeneutica finisce per leggere le strutture dell'essere sulla base delle strutture del linguaggio, della lingua materna, siamo in una nuova ontologia, od affermazione di identità che va non semplicemente distrutta, come Heidegger ha preteso di fare invano con la metafisica, ma decostruita. Si affaccia allora la possibilità di andare oltre l'ermeneutica, non in una distruzione del linguaggio dell'ontologia o della metafisica classica, che viene in fondo recuperato dall'ermeneutica, e che resterebbe pertanto ancora in una posizione "logocentrica", incentrata ancora sul primato del *logos* quale filo conduttore; questo linguaggio non va né distrutto, né recuperato, ma semplicemente decostruito, ovvero va vista la traccia che con esso viene inscritta nell'essere, la *gramme* che si iscrive nella *ousia*<sup>6</sup>.

Naturalmente si pone a questo punto la questione: che cosa significa andare oltre l'ermeneutica? Un'altra svolta, dopo questa svolta, e dunque un ritorno indietro? Un ritorno al principio, una filosofia del fondamento, od una nuova metafisica? Ciò significherebbe non aver compreso non solo Derrida, ma neanche la svolta ermeneutica di

Heidegger e di Gadamer. Certo la svolta tematizzata da Heidegger come *Kebre* ha il senso di un ritorno all'essere, ma al di fuori del *Logos* della logica e della metafisica classica, cioè nel pensiero poetante od in quello dei pensatori essenziali che abitano, custodiscono la "casa dell'essere"<sup>7</sup>. È allora la famosa *Kebre*, la svolta di Heidegger dopo *Essere e tempo*, una svolta oltre l'ermeneutica, che non intende essere un ritorno all'antica metafisica, ma la distruzione, o decostruzione di essa, tutta intesa a mettere in luce quella rilucenza dell'essere che era presente in ogni tematizzazione metafisica del reale? Sarebbe l'ultimo Heidegger dunque immune dalla critica di Derrida, anzi sulla sua stessa posizione, in quanto il pensiero poetante ci porta effettivamente oltre l'ermeneutica? O non dobbiamo poi dire che il pensiero poetante è tale da non riuscire più a salvare quello che è stato l'effettivo guadagno dell'ermeneutica che non possiamo più perdere, e cioè quel nuovo piano universale del discorso che non appartiene più alla vecchia metafisica, ma neanche alla genialità romantica della poesia, né della profezia?

Qui ci imbattiamo in quello che è stato giustamente da Gadamer individuato come universalità del problema ermeneutico, e che non sarebbe che la restituzione del piano universale del discorso inteso non più sulla base della discorsività universale del *Logos*, in cui si identificano essere e pensare, ma del linguaggio naturale o della lingua madre, che è il medio universale della comunità dei soggetti parlanti<sup>8</sup>; per costoro il linguaggio deve essere anzitutto inteso come *dynamis*<sup>9</sup>, cioè come il poter comunicare reciprocamente, come stabilisce già Aristotele all'inizio della sua *Politica*, il senso del giusto e dell'ingiusto, e come tale il principio della comune intesa e della convivenza sociale. È bene citare questo passo in tutta la sua estensione poiché esso ha un valore fondamentale, sia per Gadamer, che per la odierna filosofia analitica:

«Solo l'uomo di tutti gli altri esseri viventi ha il linguaggio (*logos*): la voce (*phone*) infatti è segno di ciò che è doloroso e di ciò che è piacevole, e perciò appartiene anche agli altri animali (fin qui è infatti giunta la loro natura, di avere cioè la sensazione di ciò che è doloroso e di ciò che è piacevole, e di poterselo indicare tra loro); il linguaggio invece oltre a questo è rivelatore di ciò che giovevole e di ciò che è nocivo, e perciò anche del giusto e dell'ingiusto: questo è infatti pro-

prio dell'uomo tra tutti gli altri esseri viventi, che solo ha percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, e delle altre cose simili; l'aver in comune queste cose produce la famiglia e la società»<sup>10</sup>.

Tale è dunque lo spessore del concetto di linguaggio in Aristotele, ed ora dobbiamo vedere se questo spessore sia stato autenticamente inteso e salvato da Gadamer, o se non debba piuttosto essere recuperato in un andare oltre la svolta ermeneutica, come vogliono i suoi critici.

Gadamer afferma ripetutamente che la sua svolta ermeneutica andava nella stessa direzione del *linguistic turn* anglosassone<sup>11</sup>; ma questo significa che la filosofia deve occuparsi ormai solo di analisi del linguaggio, o della analisi di quei giuochi linguistici intesi come una prassi, prassi dialogica in questo caso, o che deve semplicemente attendere alla distruzione dei problemi filosofici, ripetendo la distruzione heideggeriana della metafisica, o la decostruzione di Nietzsche-Derrida, che riconduce la volontà di verità alla volontà di potenza? Ed andare oltre l'ermeneutica significherebbe allora abbandonare il terreno della prassi linguistica e dell'analisi del linguaggio, e mettere in discussione quella stessa buona volontà di verità, che per Platone era già la condizione per accostarsi alla conoscenza del bene, e per la quale il filosofo unicamente si poteva distinguere dal sofista?

Questa è in realtà la via seguita da Derrida e dal decostruzionismo, per la quale non solo non basta la buona volontà di comprendere, o di persuadere, ma anzi questa si rivela pericolosa, in quanto minaccia di rivelarsi una "buona volontà di potenza"<sup>12</sup>. Ora noi non pensiamo che in realtà la volontà di comprendere ed il richiamarsi ad una ragionevolezza che tutti ci unisce, e che costituisce il principio in base a cui giudicare della liceità delle nostre azioni e delle nostre pretese, intesa come la pretesa socratica del dar ragione, siano qualcosa di formale; e non intendiamo accettare pertanto la critica mossa da Habermas, secondo la quale il consenso di base a cui si richiama l'ermeneutica, quale principio di ogni dialogo e di ogni critica, non sarebbe che la maschera dietro cui si celano dei reali rapporti di lavoro e di potere. Così come non ci sembra accettabile pensare che la volontà di comprendere e di persuadere, intesi come logocentrismo, celino una volontà di potenza.

Noi pensiamo però che il principio dialogico, inteso come il principio del dar ragione, e del richiamarsi ad una ragionevolezza quale

istanza ultima sia dell'interpretare (del rapportarci ai testi od ai problemi entro la nostra tradizione culturale), sia del comprendere l'altro, il *partner* nel rapporto sociale, debba di fatto assolvere due compiti che sono sullo stesso piano, ma appartengono ad ordini ben diversi di problemi: il principio socratico del dar ragione, o del rendiconto, detto in tedesco *Rechenschaftsgabe*, (in latino *rationem reddere*, in greco *ton logon didonai*), è infatti un principio che appartiene alla legittimazione del sapere, o nel nostro caso della interpretazione, mentre, in special modo dal punto di vista di Nietzsche-Derrida, esso viene preso come un principio che tende a quella legittimazione che è piuttosto una giustificazione di noi stessi, sia nei riguardi di noi stessi, sia, come viene inteso da Gadamer, nei riguardi del rapporto sociale<sup>13</sup>.



Gadamer stesso infatti afferma: «È dunque, come mi sembra, di importanza decisiva per l'intera questione del voler sapere teoretico su questo piano della umana prassi di vita, che noi presupponiamo, prima di ogni legittimazione teoretica, una previa dedizione di tutti a un ideale determinante di razionalità». Ed ancora: «L'universalità pratica che è implicita nel concetto della ragionevolezza (e nella sua mancanza), ci riguarda tutti, ed in modo totale. Questo concetto può, perciò, rappresentare addirittura per il voler sapere teoretico, che come tale non conosce alcuna limitazione, una suprema istanza di responsabilità. Questa è la dottrina della filosofia pratica di Aristotele, che egli chiamava anche "Politica". La giusta applicazione del nostro sapere e del nostro potere richiede la ragione»<sup>14</sup>.

Dunque il principio del rendiconto, o del dar ragione delle nostre opinioni ed affermazioni, può essere inteso sia come principio pratico-dialogico, che come principio cognitivo, cioè come base di quel che dal punto di vista strettamente scientifico chiamiamo la "spiegazione" dei fenomeni; come tale esso viene contrassegnato nella metafisica classica come il principio di ragion sufficiente. Invece questo stesso principio, dal punto di vista dialogico, e soprattutto pratico, può essere inteso come il principio della giustificazione di sé da parte dei *partners* dialogici; infatti il principio dello spiegare come indicare nessi casuali è qui fuor di luogo, poiché ci troviamo in questo caso sul terreno del comprendere, del capire i motivi reconditi del comportamento, ed i fenomeni complessi della nostra interiorità che non possono mai essere ridotti a puri meccanismi, né del pensiero, né dell'agire. Perciò una tale "comprensione", tesa ad evidenziare i motivi del comportamento, finisce col trovarsi sul piano della giustificazione di se stesso di fronte all'altro, e di conseguenza anche della giustificazione di sé da parte dell'altro; infatti il dialogo si trova su questa posizione della reciprocità del rapporto di comprensione e di giustificazione, se il *logos* deve essere inteso, come vuole Gadamer, sulla falsariga di Aristotele, quale comunicare non solo il piacere ed il dolore, ma il giusto e l'ingiusto.

Ma anche ammesso che non ci troviamo sul piano pratico, ovvero che il rapporto dialogico che tende alla comprensione si limiti al rendiconto sulle reciproche opinioni, e resti pertanto solo al livello interpretativo, è difficile non scorgere nel dar ragione delle proprie opinioni qualcosa di diverso dalla giustificazione di se stesso, o come noi vogliamo chiamarla, dalla legittimazione di sé. Ora Gadamer non distingue affatto tra questi due diversi sensi del principio del dar ragione, come comprensione legata al principio di ragion sufficiente, e comprensione intesa invece come giustificazione di se stesso, che è al contrario uno dei motivi trainanti di ogni dialogo, inteso come il rapporto delle interrelazioni sociali; ovvero non distingue tra interpretazione e legittimazione. Anzi, egli alla fine tende talmente ad identificarli, che vede nel principio della legittimazione della ragion pratica il fondamento della antica spiegazione del mondo, od ontologia, come anche della scienza moderna<sup>15</sup>.

*Legittimazione di sé e legittimazione dell'esistente*

Il problema che qui si nasconde è dunque insito nel concetto della giustificazione intesa come legittimazione di sé. Questa giustificazione si muove infatti anzitutto sulla base di una interpretazione di se stesso, la quale in via di principio, ovvero per il principio della reciprocità del momento dialogico, deve tenersi aperta alla critica di se stesso da parte dell'altro, e quindi alla accettazione dei motivi che l'altro porta, così da poter sempre mettere in discussione se stesso e l'altro. Gadamer esprime ciò nella concisa frase che "dobbiamo imparare ad aver torto"<sup>16</sup>. Ma questo mette ulteriormente in luce il fatto che l'interpretazione, di se stesso e dell'altro, tende in entrambi i casi alla giustificazione di sé. L'interiorità cristiana e in special modo il principio del *confiteri*, a partire dalle *Confessiones* di Agostino, tende a guadagnare la legittimazione di se stesso attraverso la più profonda accusa nei confronti di sé, scavando nei più profondi recessi della propria anima<sup>17</sup>. È possibile, anzi etimologicamente ineccepibile, che il principio del dar ragione nella lingua latina sia strettamente connesso a quello delle *Confessiones*, o del *confiteri*; il concetto stesso di *ratio*, in quanto derivante da *ratus*, e quindi da *reor*, implica non solo il concetto del consigliarsi, ma anche e forse soprattutto il motivo dell'accusarsi, dello scendere nella propria interiorità. E proprio da tutto ciò, dall'accusa radicale nei confronti di se stesso deriva poi in questo contesto l'autentica liberazione dal senso di colpa, ed infine l'accettazione e la legittimazione di sé<sup>18</sup>. Ma ora noi tutti sappiamo quanto difficile sia l'autentico esser sinceri con se stessi, e quante e quali siano le resistenze nascoste che l'io stesso si pone. Il problema è appunto quello del giungere a questa autentica chiarezza su di sé: è questa mancanza di chiarezza determinata da se stesso, e non da altri, a minacciare la vera interpretazione di sé e conseguentemente la giustificazione di sé o la propria legittimazione<sup>19</sup>. Una legittimazione non riuscita, una non riuscita giustificazione di sé determinata da motivi estranei al proprio voler vedere con chiarezza in se stessi, e di conseguenza una mancata accettazione di sé, è altrettanto pericolosa quanto il volersi assolvere in maniera inautentica, cercando la propria giustificazione anche quando non v'è; è uno scacco che è alla base della crisi della persona.

Ma c'è ancora dell'altro. La volontà di pervenire ad una autentica legittimazione di sé può essere ancora qualcosa di più, o di diverso, dalla volontà di giustificazione di noi stessi che ricerchiamo attraverso la nostra autointerpretazione. Può trattarsi infatti di quella legittimazione di sé come esistente che implica, oltre l'esserci liberati dal concetto di colpa, la giustificazione dell'esistente in quanto tale, attraverso cui deve passare la accettazione della propria esistenza. Siamo qui in quel terreno esistenziale che Nietzsche ed al suo seguito Heidegger intendono con l'espressione "*Unter den Schatten des Nihilismus*"; è qui che la morte di Dio ci fa sentire in tutta la prossimità l'ombra del nihilismo lanciata su di noi<sup>20</sup>. Questa più profonda giustificazione o legittimazione dell'esistenza in quanto tale, e non del puro e semplice esistente, è ciò di cui tutti i pensatori esistenziali hanno sentito l'esigenza; è infatti per la struttura statica dell'esistenza, per il porsi al di fuori di sé ed in rapporto a se stessi in questa accettazione o rifiuto di sé che si definisce l'esistenzialismo; ed è la riuscita o non riuscita accettazione di sé e dell'esistenza ad averli salvati o gettati nella disperazione: parliamo evidentemente di Kierkegaard e Nietzsche, di Hoelderlin ed Heidegger, di Leopardi e di Kafka.

Il problema è ben diverso da quello della spiegazione scientifica, ed è qui che si vede come non si può prendere il principio di ragion sufficiente come principio legittimante; dal puro fatto dell'esistente non si può dedurre la sua legittimità, ovvero non si può derivarne il fatto che debba essere accettato; non si può prendere l'essere per un valore, ed è questo l'equivoco fondamentale in cui è forse incorsa la metafisica classica, da quella platonica a quella aristotelico-tomista. Non si tratta di andare a cercare il fondamento dell'esistente attraverso il principio di ragion sufficiente, e di riportarlo ad un fondamento primo, od assoluto, che ne dia ragione. Si tratta anzitutto di accettare l'esistente, od il fatto dell'esistenza come qualcosa di positivo<sup>21</sup>. E si tratterebbe pertanto, al limite, di trovare anche l'essere primo od assoluto, come qualcosa di positivo, e questo non può venirci dato da nessuna dimostrazione o fondazione. Così il problema della metafisica diventa, come Nietzsche ha sempre insistito nei confronti di Platone e del Cristianesimo, il problema della legittimazione del mondo, che entrambi risolvono nella visione dell'essere come il Vero e come il Bene, ovvero come valore divino<sup>22</sup>.



La legittimazione del mondo nella filosofia era sempre stata intesa come il problema della verità dell'essere; in realtà il problema della "fondazione" del nostro sapere, come della fondazione delle scienze, e da ultimo della verità filosofica era sì il problema della legittimazione del nostro sapere (vedi il problema kantiano della deduzione trascendentale delle categorie), ma era soprattutto poi, quando questa fondazione diveniva una fondazione metafisica, non più solo delle categorie, ma delle scienze su di esse fondate, una legittimazione della realtà. Il problema della fondazione delle scienze era già stato posto all'origine della filosofia occidentale come il problema dei primi principi e delle cause prime, e questo non intendeva riferirsi tanto ai principi del conoscere, ma alle supreme cause, alle *archai* del tutto dell'essere, dell'essere nella sua totalità<sup>23</sup>; la legittimazione del sapere, della verità dell'essere, era già allora stata intesa come problema della legittimazione della realtà; la *aletheia* non era che la rilucenza, la non latenza o la ierofania di questa autolegittimazione del reale. Possiamo rovesciare la tesi di Hans Blumenthal, e senz'altro affermare che il problema dell'età moderna non è semplicemente quello della legittimazione di sé da parte dell'uomo moderno di fronte a Dio, ma soprattutto il problema della legittimazione di sé da parte di Dio, ovvero il problema leibniziano della teodicea, della giustificazione di Dio. Hegel non fa che allargare questo problema dalla metafisica alla storia, nel suo grandioso progetto della filosofia della storia inteso appunto come teodicea, come autogiustificazione di Dio nella storia. E proprio questo lo porta a quella legittimazione della storia, e da ultimo dell'esistente, a lui rimproverata da Kierkegaard e da Marx; questo è il problema, o l'annosa questione di come debba essere inteso il suo motto "tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale", ed egli si difende da un fraintendimento della sua dottrina che ridurrebbe anche il casuale al reale.

È appunto con Kierkegaard e Marx, con quella che è stata chiamata la "rottura rivoluzionaria" della metà dell'Ottocento (Loewith), che il problema della legittimazione diventa l'autentico problema della legittimazione di sé. Per Kierkegaard è la legittimazione di sé come singolo, e del suo diritto ad affermarsi nel suo Cristianesimo originario, o nel suo diventare contemporaneo con Cristo contro ogni forma di secolarizzazione; per Marx è la legittimazione dell'agire rivoluzio-

nario nel rovesciamento della filosofia in prassi, o nel rovesciamento della dialettica hegeliana: legittimazione necessaria rispetto ad un visione olistica dei processi di produzione ed accumulazione del capitale. Anche per Nietzsche si pone il problema della legittimazione o giustificazione della vita dopo la "morte di Dio", ovvero dopo il crollo del Cristianesimo secolarizzato che inizia a lanciare le sue ombre nihilistiche sull'Europa del Decadentismo. Si tratta di quella giustificazione della vita che era mancata a Schopenhauer<sup>24</sup>, una mancata legittimazione che lo portava inesorabilmente, secondo Nietzsche, verso il nihilismo, e da cui si salvava solo in un borghese accomodamento con la realtà che era ben peggiore della hegeliana legittimazione dell'esistente<sup>25</sup>. Heidegger, che per primo ha sottolineato questa volontà di giustificazione della vita come momento portante del suo pensiero<sup>26</sup>, ha finito però con il ricondurlo da ultimo al compimento della metafisica occidentale nella volontà di potenza come ultima e completa presa di possesso del reale nell'era della tecnica.



Qui culmina per Heidegger la legittimazione del soggetto, od il fondazionismo della metafisica, o della filosofia trascendentale, o della filosofia in quanto tale, per dirla con Rorty. A tutto ciò egli oppone la sua filosofia del finito, della gettatezza dell'esserci dell'uomo, che Vattimo e Rovatti hanno inteso poi come "pensiero debole". Ma proprio qui ha luogo quella ultima, irresolubile legittimazione di se stesso che forma per Blumenberg il principio dell'era moderna. Solo che ciò vuole essere inteso da Heidegger, con la sua filosofia ermeneutica, in senso post-moderno, come distruzione del soggetto e riduzione al-

la finitezza, che per Gadamer diviene poi la finitezza dell'interpretazione, e sfocia da ultimo nell'etica del dialogo<sup>27</sup>.

Questa legittimazione di sé, che per Nietzsche è da ultimo il superuomo, o l'oltre-uomo, *Ueber-mensch*, come colui che realizza l'auto-superamento della vita, è per Heidegger insita nel concetto di finitezza come trascendenza; la finitezza della ragione umana (vedi *Kant ed il problema della metafisica*) che non arriva all'intuito dell'intelletto infinito ed è così costretta a trascendere il mondo dell'esperienza nel concetto del trascendentale; trascendenza come l'andare oltre, *Ueberstieg*, anche se Heidegger riconduce poi questa trascendenza al rilucere dell'essere (finito) nell'uomo. Il problema è se la finitezza dell'essere, e l'evento come sua ultima forma di mostrarsi, o di verità, garantisca all'uomo quella possibilità di autolegittimazione che Nietzsche vuole raggiungere tramite il concetto di superuomo e di autosuperamento della vita. Il piano su cui d'altronde Gadamer pone il problema della legittimazione di sé, quello del rimando ultimo ad una ragionevolezza quale volontà di comprensione ed accettazione reciproca, quella del libero consenso, lascia scoperto, ovvero non tematizzato il lato per cui possa essere intesa come autentica legittimazione: come deve intendersi la "dedizione", od il "rimando" a questa ragionevolezza che tutti dovrebbe unirci? In virtù di che cosa, possiamo chiederci, ci richiamiamo a questa ragionevolezza che garantirebbe il consenso? Non è questo "richiamarsi a..." un volersi legittimare che non ha altro movente ed appiglio che la nostra volontà? E non è allora questa nostra volontà nient'altro che buona volontà di potenza? Quel che viene alla luce in questa doppia valenza del motivo del "dar ragione", quello cognitivo e quello autolegittimativo, è che in realtà il problema della legittimazione di sé è su tutt'altro piano della legittimazione oggettiva, o di quella legittimazione che possiamo raggiungere tramite la previa legittimazione del mondo e della storia, o tramite il nostro sentirci legittimati all'interno di questo mondo storico. Entrambi questi tentativi sono messi in scacco dalla domanda di Nietzsche e Derrida: perché la verità?<sup>28</sup> Non dobbiamo piuttosto dire, con Pirandello, *Così è, se vi pare?* Che non v'è una diversa verità che quella del giuoco delle nostre intenzioni?

Su di una cosa Derrida ha indubbiamente ragione nei riguardi di Gadamer: nel momento in cui il "dar ragione" diviene un "voler dar

ragione”, dipendente pertanto dalla “buona volontà” di dialogo, siamo andati oltre l’interpretazione; a nostro modo di vedere, ciò significa che noi ci siamo incamminati verso quel nuovo orizzonte che è la legittimazione di noi stessi<sup>29</sup>.

### *Legittimazione di sé e rapporto sociale*

È chiaro a questo punto che il rapporto dialogico di cui Gadamer parla deve essere inteso in senso pieno, non solo come il rapporto della interpretazione o della piena comprensione, ma come quello della reciproca accettazione reale, non in quanto semplici *partners* di un rapporto interpretativo, ma in quanto *partners* del rapporto sociale. Ma così raggiungiamo una dimensione che evidentemente Derrida non vi aveva visto, avendo interpretato l’ermeneutica, forse sulla base di quanto era stato svolto da Ricoeur in Francia, come semplice interpretazione di senso<sup>30</sup>. Forse è sulla base di questa riduttiva caratterizzazione del rapporto dialogico che è nata l’obiezione di Derrida. Non dobbiamo dimenticare che questa obiezione è stata mossa a Parigi dopo l’ascolto della conferenza *Testo ed Interpretazione*, nel 1981. Ora possiamo citare un passo del saggio poi pubblicato da Philippe Forget, e ripubblicato da Gadamer stesso in *Verità e metodo 2*. Nonostante questo saggio abbia assunto poi una dimensione presumibilmente più ampia, all’atto della pubblicazione, di quanto non lo sia stato nella conferenza stessa, possiamo però supporre ragionevolmente che su questo punto si sia dibattuto effettivamente nella discussione dopo la conferenza. I testi sono stati d’altra parte elaborati ulteriormente dagli autori prima della pubblicazione, sulla base di quanto era stato svolto nella discussione. Gadamer sosteneva che alla fine la stessa volontà di Derrida di seguire le infinite maschere e sfaccettature del pensiero nietzscheano, od anche le infinite tracce della disseminazione di senso di ogni discorso filosofico o poetico poteva a sua volta rientrare nella prospettiva metafisica; ed aggiungeva:

«Così non si è solo autorizzati, ma si è costretti a persuadere l’autore della sua propria identità, perché egli possa diventare *partner* di un discorso. L’identità che ha il *partner* di un discorso non è un’identità stabilita, e come tale non è evidente. È specialmente il fatto che egli partecipa al dialogo. Noi dovremo alla fine insistere su questo

fatto, che il *Logos* non è un monologo, e che ogni pensare è un dialogo con se stesso e con l'altro»<sup>31</sup>.

È probabilmente questo passo, ripetiamo, che può aver indotto Derrida a vedere in questa volontà dialogica una forma di costrizione dell'altro, o di appropriazione del discorso e dell'identità dell'altro, in questo caso di se stesso e del suo proprio pensiero. Ma l'obiezione di Derrida mette comunque in luce qualcosa di fondamentale, e cioè che la stessa volontà di persuadere l'altro della sua propria identità più che essere una costrizione di se stesso alla persuasione dell'altro, come vuole Gadamer, rischia di divenire una forma di costrizione dell'altro. Soprattutto perché, dal suo punto di vista, ogni interpretazione dell'altro non è che seguire una propria traccia, una possibilità di lettura dell'altro; e pretendere di identificare con tale traccia l'altro in se stesso, pur nel dialogo, ovvero nello scambio continuo di domanda e risposta, rischia di essere ovviamente non solo un sostituirsi all'altro, ma una forma velata di sopraffazione, o di voler portare le idee dell'altro entro gli schemi del proprio pensiero; la buona volontà di comprendere diventa buona volontà di potenza, allo stesso modo che per Nietzsche la volontà di verità non è che una forma di volontà di potenza.

Quel che ora questa obiezione ci mette in luce nella maniera più chiara, è che la volontà di comprensione di cui parla Gadamer è qualcosa che deve essere legittimata; non è tanto della possibilità o meno di comprensione che si tratta, o del fatto che questa comprensione possa riuscire o meno; si tratta piuttosto del fatto se questa volontà di comprensione che irrimediabilmente si sovrappone all'altro sia qualcosa di legittimo o meno<sup>32</sup>.

Così siamo veramente giunti al cuore del problema. È la nostra interpretazione dell'altro, congiunta alla interpretazione di noi stessi, che va legittimata nel momento stesso in cui ci poniamo in rapporto con lui. Legittimata rispetto alla possibilità che questo metterci in rapporto con l'altro non sia predeterminato o pregiudicato dalla nostra stessa volontà di comprendere, che si rivelerebbe un voler sottemettere l'altro alla propria interpretazione. Ma a ben guardare questa pregiudizievole volontà di potenza che si esplicherebbe come volontà di comprensione non fa che ripetere dal punto di vista pratico quella struttura del pregiudizio che predetermina la comprensione dal pun-

to di vista teoretico; e come allora da quel punto di vista è assodato, per il principio del circolo ermeneutico, che l'importante non è come uscire dal circolo, ma come esservi autenticamente, facendo dei presupposti del nostro comprendere i punti d'appoggio che servono alla messa in moto del processo del conoscere reale, all'interno del quale poi si risolvono, o si dissolvono quando questo è messo in moto, così dal punto di vista pratico è solo con il dialogo stesso, ovvero all'interno del reale rapporto sociale che si mostra l'autentica volontà di comprensione o di prevaricazione. È il giuoco stesso della domanda e risposta, ovvero la reciprocità del rapporto del comprendere, nella quale io ed il mio *partner* siamo rispettivamente in giuoco, che solo ci può mostrare se la comprensione effettivamente riesce, o se io non mi senta costretto dall'altro in una interpretazione di me che non accetto; il che poi vale anche per lui nei confronti della mia interpretazione di lui stesso.

In realtà la volontà di comprendere è l'unica possibile legittimazione di noi stessi, oltre la quale non ve ne è altra. Al contrario, quanto a Derrida possiamo dire che si può aver timore di esercitare violenza sull'altro, in nome della stessa comprensione, e quindi si può temere una buona volontà di potenza, solo se si crede, in fondo, soltanto nel proprio io, e si sfiduciano gli altri, sia come intermediari, o interpreti, sia come *partners* che parlano in proprio, anche se Derrida sostiene il contrario, e cioè che è la nostra fede in noi stessi, o nel *logos*, che ci porta a non vedere quella cortina di estraneità che circonda l'altro quale *partner* del nostro dialogo<sup>33</sup>. In verità questa estraneità è un principio costitutivo dell'intendere ermeneutico, ma è anche certo che non possiamo accettarlo se non insieme all'altro principio regolativo, che Gadamer chiama l'anticipazione della perfezione, pena il condannarci al solipsismo che matura nella nostra sfiducia nella comprensione, e che è molto più vicino alla volontà di potenza che non la volontà di comprendere<sup>34</sup>. Ma è anche chiaro che il problema della legittimità della volontà di comprendere appartiene ad un altro piano che non quello della interpretazione, o dell'arte di comprendere, e cioè al livello dell'autentico rapporto sociale, ove è invece in questione il fatto stesso di accettarlo, o meno. E non per nulla, se si pone il problema della legittimazione al livello interpretativo, ed a queste condizioni, assolutizzando il principio della estra-

neità e negando l'anticipazione della perfezione, allora l'unico processo di autolegittimazione è quello che Derrida chiama la *écriture*<sup>35</sup>, e Ricoeur la *narrativité*<sup>36</sup>, si tratta per entrambi di processi che ricercano la legittimazione, ma trovano solo la soggettività. Ma non vi può essere alcuna legittimazione di sé a questo livello, poiché nessuno ce la concede o la approva.

Derrida incorre quindi, ancor più che Gadamer, nell'equivoco di scambiare il rapporto interpretativo, o la intesa interpretativa del dialogo filosofico, di cui vede tutta la problematicità, con il rapporto della autentica intesa che si trova su di una base radicalmente diversa, quella del riconoscimento reciproco, ovvero della reciproca legittimazione. Ma non ha senso neanche pensare il rapporto dialogico come istanza etica, e richiamandoci al volto dell'altro come il nostro assoluto (Levinas), postulare un assoluto essere per l'altro come principio di ogni nostra azione e di ogni nostro comportamento al di fuori di ogni rapporto politico-sociale<sup>37</sup>. In realtà dobbiamo obiettare a Levinas che non posso essere per l'altro se non sono prima per me, così come non posso essere per me, ovvero non posso sentirmi legittimato, se non mi riconosco legato fundamentalmente all'altro, che con il suo esser là, e con il suo conseguente approvare o disapprovare, legittima il mio dialogo con me stesso e la mia volontà di spiegazione e giustificazione.

L'istanza etica, come istanza, non fonda il rapporto pratico-sociale, ma al contrario, è dal riconoscimento e dall'accettazione del rapporto sociale nel quale siamo situati e dal quale non possiamo prescindere, che acquista il suo senso l'istanza etica<sup>38</sup>; questa, come istanza di una superiore responsabilità, può certo, a sua volta agire sulla politica, ma può essere poi soddisfatta od elusa, mentre non possono essere elusi i nostri obblighi pratico sociali, pena la nostra delegittimazione, e sul piano personale, e su quello politico sociale.

Noi siamo inseriti all'interno di un contesto sociale, in quanto soggetti parlanti, e non ci serve a nulla l'ignorarlo, od il rifiutare il dialogo; né d'altronde ci serve a nulla ignorarne tutte le difficoltà. Noi siamo nel giuoco del rapporto sociale, e poiché siamo noi stessi a costituirlo, possiamo tanto poco uscirne, quanto poco possiamo uscire da noi stessi. Conoscerne le regole, ma soprattutto accettarne e rispettarne le regole nelle quali di volta in volta si concretizza e si espli-

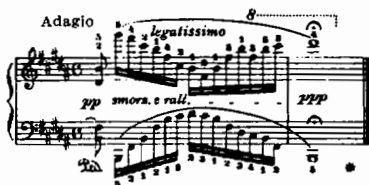
ca il nostro senso del giusto e dell'ingiusto (che naturalmente sono in un continuo divenire, in quanto risultato stesso del nostro comunicare) è ciò che ci salva, ci sostiene, ovvero ci fa sentire autenticamente legittimati. Questo processo della legittimazione di noi stessi, che può riuscire e non riuscire, a seconda del modo in cui riusciamo effettivamente a metterci in rapporto con gli altri, del rapporto che riusciamo ad instaurare con loro, è naturalmente da distinguere dal rapporto di mutua comprensione o dal rapporto interpretativo. Quel che è diverso in questo è il rapporto che abbiamo con l'estraneità dell'altro. Questa estraneità non è una estraneità da superare, come nel rapporto interpretativo, ma da salvaguardare ed accettare, poiché è essa stessa la garanzia della mia autolegittimazione; così le regole che lo reggono, e che reggono il rapporto sociale, sono fundamentalmente riducibili a quella della mutua accettazione e della mutua salvaguardia di questa estraneità.

Naturalmente il problema che si può porre a questo punto è quello della legittimazione del rapporto sociale stesso, con cui si incrocia il problema della autorità, che Gadamer coerentemente riconduce alla autorità della tradizione nella quale storicamente e culturalmente siamo collocati<sup>39</sup>. Qui, come abbiamo accennato, si è fatta sentire la critica di Habermas a Gadamer. Al reale consenso da cui parte la posizione ermeneutica, quello dell'accordo di base come presupposto di ogni successivo dialogo sul giusto e sull'ingiusto, e di ogni critica delle rispettive posizioni ideologiche, Habermas oppone un "consenso controfattuale", che sarebbe alla base della critica dell'ideologia, che smaschera i reali rapporti di lavoro e di potere che predeterminano o falsano questo consenso. Il problema è se vi sia effettivamente un consenso libero da costrizioni alla base del rapporto sociale, e se la ragionevolezza, quale presupposto di ogni dialogo a cui Gadamer si richiama, sia la vera base di questo rapporto; lo stesso vale quanto all'autorità: è anch'essa legittimata dal libero consenso, oppure dai reali rapporti di potere e di costrizione? Compito della critica dell'ideologia sarebbe lo smascherare questi reali rapporti di costrizione; nel far questo essa si comporterebbe secondo il modello terapeutico della psicoanalisi, che cerca, tramite l'analisi dei sogni, la conseguente immedesimazione nel paziente, la simulazione di scene affini, di ricostruire l'origine di quei blocchi della *psyche* che lo con-



dannano ad un comportamento non libero, di rimuoverli, e con ciò di restituire al paziente la giusta conoscenza di sé, e la sua libertà.

Gadamer giustamente osserva che questa trasposizione del modello terapeutico al rapporto sociale nella critica dell'ideologia, che dovrebbe con ciò prendere il posto dell'ermeneutica, è fuor di luogo; chi mi si fa incontro nel rapporto sociale come uno che continuamente cerca di guardare dietro di me e cercare i motivi reconditi del mio agire diventa una persona inopportuna che prima o poi si cerca di evitare; quel che è al suo posto nella terapia psicoanalitica non è al suo posto nell'effettivo rapporto sociale. Ma perché?



Anzitutto perché ciò presupporrebbe un osservatore che si pone su di un piano diverso, per non dire superiore a quello della comunità, ovvero come colui che si distingue rispetto ad essa per il suo proprio sapere. Questi si porrebbe inoltre anche al di fuori della propria tradizione, ed in posizione di superiorità rispetto ad essa, cosa che dal punto di vista ermeneutico è impossibile, od illusorio. Per di più il critico dell'ideologia si presenterebbe come colui che per la superiorità del suo proprio sapere sarebbe capace di restituire la situazione originaria del comportamento sociale libera da costrizioni, e con ciò anche anticiperebbe l'ideale della vera vita. Ma è facile vedere come egli finisca per il porsi così su di un piano utopistico, e forse di fatto nuovamente ideologico; inoltre, il pericolo di una tale posizione sta nel fatto che egli finirebbe con l'arrogarsi il ruolo dell'ingegnere sociale, che sa produrre modelli sociali, senza però produrre libertà.

Infatti, i modelli che non scaturiscono dall'interno del rapporto

sociale, ma vengono imposti dal di fuori, o sono semplicemente costrizioni, o debbono essere accettati. Ma se vengono accettati, e realmente accettati allora non sono più legittimati dalla critica, o dal superiore sapere dell'ingegnere sociale, ma dalla libera accettazione di ognuno, ovvero da un consenso che non conosce altra autorità legittimante che se stesso, nella propria concreta situazione storica; e non è facile determinare questa situazione stessa senza ricorrere alla propria tradizione. Non c'è posto, all'interno di questo rapporto, per chi voglia porsi al di fuori di esso, a meno di non far violenza o di snaturare questo rapporto stesso. Non è quindi la critica dell'ideologia a produrre la legittimazione dell'autorità e del consenso.

Non ci sono esperti del consenso sociale che possano creare consenso reale, cioè legittimo; questi esperti possono creare, come aveva già visto Platone a proposito dei sofisti, solo asservimento ai loro scopi, od agli scopi di colui a cui offrono i loro servizi. Per questo motivo fondamentale il modello della terapia psicoanalitica, valido all'interno del particolare rapporto interpretativo e terapeutico medico-paziente, non può mai essere trasposto al livello del rapporto sociale, e come giudice del consenso sociale. Perché nel rapporto sociale ci poniamo tutti in una situazione di parità, questo è il suo presupposto; nel rapporto terapeutico abbiamo invece da una parte chi chiede aiuto, e dall'altra colui al quale questo aiuto viene richiesto; qui non v'è una situazione di parità, ed il primo dovere del medico, in quanto operatore sociale, è quello di non approfittare mai di questa situazione, pena la violazione del suo ruolo sociale di medico. Se questo aiuto dato al paziente tramite l'interpretazione psicoanalitica lo porta poi alla liberazione dei propri blocchi interiori e delle proprie autocostrizioni, rendendolo nuovamente "libero" per il rapporto sociale, non dobbiamo dimenticare che, in questo stesso momento, sia il paziente, che il medico si ritrovano in quel rapporto basilare in cui hanno ormai perso i loro ruoli medico-paziente, ovvero sono ridivenuti dei *partners* in un rapporto di parità.

Così non è al livello interpretativo, neanche a quello della interpretazione di sé, che può essere posto e risolto il problema della legittimazione; la stessa interpretazione di sé, come abbiamo visto in Agostino, diviene necessità di autolegittimazione solo allorché subentra il senso della propria colpa, e questo avviene solo con il situarsi

dell'uomo di fronte a Dio, o di fronte alla società degli uomini. Così, come abbiamo visto in Aristotele, il momento dialogico è sì alla base del rapporto sociale, ma diviene tale solo se diventa espressione o mediazione del senso del giusto e dell'ingiusto, ed a ciò si richiede di più della semplice specularità del rapporto dialogico come rapporto interpretativo, o come rispecchiamento interpretativo.

Certo qui subentrano altre regole, che non sono le regole della comprensione, ma quelle che reggono lo stesso corpo sociale, e che in realtà sono rette da una regola fondamentale, quella già detta del prendere l'estraneità dell'altro per un principio normativo<sup>40</sup>. Non si tratta più qui di principi costitutivi o regolativi del comprendere, e neanche della anticipazione della perfezione; il principio normativo del lasciar essere o lasciar valere l'estraneità dell'altro vale o vige (non *deve* semplicemente valere) come un principio del nostro comportamento, da cui vengono poi derivate le regole successive del rapporto sociale; ed è su di esse che si basa poi la nostra stessa comprensione e la *successiva* legittimazione di noi stessi; poiché non c'è legittimazione di sé senza comprensione dell'altro, e successiva legittimazione da parte dell'altro.

Parimenti, all'interno del nostro rapporto pratico con il mondo, è sempre sulla base di queste regole che diventano giudicabili, o valutabili, tutte le manipolazioni che compiamo sul mondo della natura tramite l'ausilio della tecnica e del suo metodo. E lo stesso vale a maggior ragione per quelle possibili manipolazioni del consenso che intraprendiamo nel mondo sociale tramite le tecniche dei media, come Platone teneva fermo rispetto a quelle manipolazioni del consenso politico che erano allora rappresentate dalla "tecnica della persuasione", cioè dall'arte del discorso sviluppata dalla retorica e dalla sofistica<sup>41</sup>. È anche qui che si mostra effettivamente la differenza tra interpretazione (di leggi e regole basate storicamente sul senso del giusto e dell'ingiusto) e legittimazione (di queste stesse regole); così come è qui che si può intendere il vero senso di un pensiero che si porta oltre la svolta ermeneutica, verso una filosofia che è mossa dalla esigenza della nostra autolegittimazione.

Se una filosofia della legittimazione presupponga, per il suo stesso sussistere, una volontà buona, quella degli uomini che vogliono intendere, ed intendersi, e come tali sono indirizzati, secondo Platone,

ad una idea del Bene, intesa non come fondamento ontologico, poiché come tale è un fine irraggiungibile, ma come principio orientativo del nostro orizzonte storico e pratico, è una questione che possiamo dire ormai chiarita. La potenza, cioè la possibilità della filosofia non consiste nel produrre buona volontà di potenza; buona volontà non può mai essere buona volontà di potenza<sup>42</sup>. E neanche nel produrre la "potenza della volontà buona", o la volontà di far essere l'altro per essere autenticamente me stesso, poiché tale potere appartiene solo alla nostra responsabilità, ed è difficile chiamare volontà di potenza la volontà di un tale voler comprendere, ma è anche difficile chiamare potenza della buona volontà il nostro senso di responsabilità riguardo all'esigenza di legittimazione di noi stessi. Non si possono tirare in ballo la volontà buona e la sua potenza senza richiamare alla mente vecchie separazioni di intelletto e volontà; ma questo ci preclude la comprensione di quella esigenza di legittimazione che abbiamo voluto ora mettere in luce, e ci ricaccia indietro nella vecchia concettualità della metafisica, in cui si pone l'irrisolvibile problema di come il volere possa seguire al conoscere, o se non sia il conoscere a seguire il volere (Nietzsche). Derrida qui ha ragione, quando afferma che la responsabilità verso l'altro è ciò che trascende persino il nostro essere etico, aristotelicamente inteso come il costume, acquisito con la forza della abitudine e dell'esercizio. Questa responsabilità segue, e non precede, il rapporto etico, presentandosi come ultima istanza per la buona volontà, quella della sua completa legittimazione. Ciò rende più difficile pensare, come in fondo fa Gadamer, la centralità dell'etica quale principio di legittimazione del nostro sapere e quindi quale base della politica. È invece sulla base del rapporto politico (inteso chiaramente ancora come rapporto sociale), che sorge il problema del giusto e dell'ingiusto, e conseguentemente il problema etico, e da ultimo, quale ultima legittimazione di noi stessi, oltre la legittimazione delle regole del rapporto sociale, l'istanza della responsabilità assoluta nei confronti dell'altro, visto in tutta la sua problematicità.

Solo questa riflessione sulle possibilità della nostra autolegittimazione appartiene alla filosofia, mentre la reale legittimazione di noi stessi, questa più profonda esigenza del nostro io confrontato con il senso della sua esistenza, non come mera riflessione su di sé, ma nella concretezza dell'orizzonte dialogico, spetta solo alla nostra responsa-

bilità; ed è da questo senso di responsabilità nei confronti di noi e degli altri che dipende da ultimo il senso della nostra esistenza.

Così il problema della legittimazione di noi stessi, ci porta oltre la svolta ermeneutica, dando naturalmente per acquisiti i suoi risultati fondamentali, e cioè la conoscenza intesa come interpretazione (il principio del circolo ermeneutico), e l'interpretazione come l'orizzonte del nostro incontro con l'altro, o come dialogo, nel quale modifichiamo continuamente noi stessi, risultando esposti agli effetti della determinazione storica. La dimensione di questo dialogo adeguatamente intesa come multiforme incontro di riflessione, legittimazione ed interpretazione di noi stessi, del nostro agire e del nostro sapere, all'interno del corpo sociale, ci si presenta come un compito: possiamo adempierlo, o possiamo fallire, e sentirci delegittimati, non solo per quel che riguarda il nostro essere sociale, ma anche il centro ed il tutto della nostra persona.

1 Cfr. H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, vol. 10, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1995, pp. 87-225.

2 Dopo la nostra traduzione del secondo volume delle opere di H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke, Hermeneutik 2, Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986, con *Verità e metodo 2*, riteniamo opportuno parlare del primo volume come *Verità e metodo 1*, anche se il titolo nella edizione Bompiani è rimasto invariato.

3 Cfr. H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Vol. 1: *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode*, J.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986, III Teil: *Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*, pp. 385-494; il titolo è rimasto invariato in tutte le edizioni, a partire dalla prima del 1960 a quella da noi citata; nella edizione italiana, *Verità e metodo*, tr. it. a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano, 1972, p. 439, il Vattimo traduce in modo leggermente diverso:

«Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio»; tale traduzione rischia però di far perdere a nostro avviso la *pointe* del titolo.

4 Si tratta di una "accusa" mossa da Heidegger a Gadamer in un seminario tenutosi ad Heidelberg nel 1970, per il settantesimo compleanno di Gadamer; cfr. il protocollo di quel seminario da noi pubblicato in appendice a H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Torino, 1973, 2° ed. Genova, 1996.

5 Cfr. su tutto questo il volume *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1971, tr. it., Queriniiana, Brescia, 1979, in cui sono riportate le rispettive prese di posizione e repliche di Gadamer ed Habermas, più altri contributi, tra cui quello di K.O. Apel.

6 Per la critica ad Heidegger e l'accusa di logocentrismo nell'interpretazione di Nietzsche vedi J. DERRIDA, *Ousia et*

grammé, in *L'endurance de la pensée, Ecrits pour saluer J. Baudry*, Plon, Paris, 1968, ora in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, in particolare p. 77; quanto alla critica diretta a Gadamer sulla questione della possibilità del dialogo ed i suoi limiti vedi *Text und Interpretation*, hrsg. von Philippe Forget, *Eine deutsch-franzoesische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, H.G. Gadamer, Jean Greisch und François Lerouille*, ed. da Philippe Forget, Monaco di Baviera, Fink Verlag, 1984. Vi sono pubblicate le obiezioni di Derrida a Gadamer, con il titolo "Buona volontà di potenza" e la risposta di Gadamer "E tuttavia potenza volontà buona"; sullo stesso tema cfr. anche *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, a cura di D.P. MICHELFELDER e R.E. PALMER, New York, 1989, (d'ora in avanti citato con la sigla GDE), che riporta anch'esso le questioni di Derrida e la risposta di Gadamer, ma con l'aggiunta di molti contributi americani.

7 Tutto questo non è più certo ermeneutica; ultimamente Gadamer ha osservato che Heidegger nel primo affacciarsi della idea della *Kehre* aveva avvertito che l'ermeneutica non fosse in grado di «tenere lontano il suo pensiero dalle conseguenze di una teoria trascendentale della coscienza – così come egli stesso tendeva a superare il linguaggio della metafisica in un particolare linguaggio, quasi poetico», e rimanendo con ciò all'opera *In cammino verso il linguaggio*, (tr. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1973). Cfr. *L'eredità di Hegel*, in *La dialettica di Hegel*, tr. it. di Riccardo Dottori, Marietti, Genova, 1995.

8 Cfr. *Verità e metodo* 2, p. 483: «Do-

vunque qualcosa venga esperito, dove l'estraneità venga tolta, dove si raggiunga comprensione, intendimento, appropriazione, si compie il processo ermeneutico del portare alla parola e tradurre nella coscienza comune. Persino il linguaggio monologico della scienza moderna acquisisce realtà sociale solo per questa via. Qui mi sembra giustamente fondata l'universalità dell'ermeneutica, che Habermas mette così decisamente in discussione».

9 Per il concetto di linguaggio come *dynamis* cfr. *Retorica*, 1357 a 35-1358 b2; *Poetica*, 1450 a 5-10; 1456 a 32-b 19.

10 Cfr. *Politica*, 1253 a 1-18.

11 Ciò viene affermato da Gadamer naturalmente molto tempo dopo il suo originario progetto di *Verità e Metodo*, e cioè dopo il diffondersi della filosofia analitica in Germania, in particolar modo dopo la sua lettura di Wittgenstein nella edizione delle opere da parte dell'ed. Suhrkamp di Francoforte degli scritti del tardo Wittgenstein, cioè nei primi anni settanta; cfr. in proposito la sua *Autointerpretazione*, in *Verità e metodo* 2, Bompiani, Milano, 1996 in particolare p. 473. Ma se è vero che si possono lanciare dei ponti dalla filosofia analitica verso l'ermeneutica, com'egli afferma, è poi dubbio che quanto Wittgenstein intende per gioco linguistico possa essere messo sullo stesso piano di quel "gioco" del linguaggio di cui egli parla in *Verità e metodo*, ed altrove.

12 *Guter Wille zur Macht I*, così suona il titolo dell'intervento di DERRIDA al citato seminario di Parigi nella traduzione tedesca di Philippe Forget, *Text und Interpretation*, cit.; mentre nella traduzione ed edizione inglese il titolo è sem-

plicemente come era in realtà, e cioè *Three Questions to Hans Georg Gadamer*; così il secondo intervento di DERIDA, nella edizione inglese intitolato *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*, porta nell'edizione tedesca ancora il titolo *Guter Wille zur Macht II*.

13 Vedi su questo concetto della *Rechenschaftsgabe* in particolare l'*exkurs* sulla dialettica, a cui è dedicato tutto il primo ed ampio capitolo, nella prima opera di GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Meiner, Hamburg, 1929, tr. it. *L'etica dialettica di Platone*, a cura di G. Moretto, Marietti, Genova, 1984, cap. I. Sulla dialettica platonica, in particolare la I sezione: *Il dialogo ed il modo di attuazione del reciproco intendersi*, pp. 17-56; qui il concetto basilare del rendiconto come motivo dell'intesa viene usato nel doppio senso, dialogico-interlocutorio, e scientifico-dimostrativo, servendo così a quella riduzione della dialettica a dialogo che sarà cruciale per il pensiero di Gadamer.

14 Cfr. *Problemi della ragion pratica*, in *Verità e metodo 2*, cit., rispettivamente p. 286 e p. 287.

15 Così nella sua *Autoesposizione*: «Il modello della filosofia pratica deve subentrare al posto di quella "teoria", la cui legittimazione ontologica pote' essere trovata solo in un >intellectus infinitus<, di cui la nostra esperienza esistenziale, che non è fondata su alcuna rivelazione, non sa nulla. Questo modello deve essere tenuto fermo anche contro coloro che vogliono piegare la razionalità umana al pensiero metodico di una scienza anonima»; cfr. *Verità e metodo 2*, p. 481.

16 Cfr. H.G. GADAMER, *Das Erbe Euro-*

*pas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1989, p. 30; tr. it. *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino, 1991.

17 Su questo aspetto delle *Confessioni* di AGOSTINO, in particolare sul Libro X, vedi ora il commento di M. HEIDEGGER, in una Lezione del Semestre estivo a Friburgo nel 1921, ora edita nel vol. 60 dell'edizione completa delle opere, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, vol. 22, *Phaenomenologie des religioesen Lebens*, Teil 2, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1995, in particolare pp. 177-78, e p. 247. Questo tema stava particolarmente a cuore allo Heidegger più giovane; e la lezione divenne famosa se non altro per il fatto che sulla base di questa lettura Heidegger persuase poi Hannah Arendt a scrivere la sua dissertazione presso di lui sul concetto dell'amore nelle *Confessioni*; cfr. H. ARENDT, *Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin, 1929, tr. it., *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano, 1992; ad un'altra sua amica, Elisabeth Blochmann, con la quale ha tenuto un lungo scambio epistolare, Heidegger, regala per il compleanno le *Confessioni*, e raccomanda di iniziare la lettura a partire dal Libro X., nella lingua originale, «così bella che non potrà mai essere tradotta»; cfr. MARTIN HEIDEGGER-ELISABETH BLOCHMANN, *Briefwechsel 1919-1969*, hrsg. von J.v. Störck, Marbach am Neckar, 1989, tr. it., *Carteggio 1819-1969*, Il Melangolo, Genova, 1991; il passo citato è a p. 105; su questo carteggio, molto significativo in particolare perchè la Blochmann era semiebrea, e dovette, nonostante l'amicizia con gli Heidegger, emigrare in Inghilterra, vedi la nostra discussione particolareggiata in R. DOTTORI, *Lo spirito tedesco e*

*l'educazione*, dall'epistolario M. Heidegger-E. Blochmann, in «I problemi della pedagogia», XXXVII, n. 4-5, 1991, pp. 393-410.

18 Mentre Heidegger, nella sua lettura del Libro X delle *Confessiones*, mette esclusivamente l'accento sul concetto della interpretazione di sé, e non su quello della autoaccusa, la Arendt tratta esplicitamente questo tema nella parte conclusiva del suo lavoro, intitolato appunto *Vita socialis*, tr. it., cit., pp. 128-48; legittimazione di sé si da esclusivamente da questo punto di vista, ed anche la legittimazione di noi stessi di fronte a Dio porta l'insegna del rapporto ad un altro. È anche vero però che la Arendt si serve per questo delle categorie heideggeriane del *Mit-sein* e dello *Schuldig sein* che Heidegger ha poi elaborato in *Essere e tempo* (1927).

19 Quel che è stato espresso da Gadamer con la formula "imparare ad aver torto" è per Derrida da intendere con la formula "udire con le orecchie dell'altro", o addirittura "firmare con le orecchie dell'altro". Questo sarebbe, secondo un suo interprete, il Rapaport, la conseguenza di quella rottura all'interno dell'Io portata alla luce dalla psicoanalisi, foriera di quella rottura od asimmetria nel rapporto con l'altro, che porta per lui alla sospensione di quella mediazione che è la comunicazione od il dialogo gadameriano; cfr. di DERRIDA, *Interpreting signatures*, in *GDE*, pp. 58-74; sul suo scritto *The Ear of the Other*, vedi le osservazioni di HERMAN RAPAPORT, *All Ear: Derrida Reponse to Gadamer*, in *GDE*, pp. 199-205.

20 Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, il V Libro, aggiunto nella seconda edizione del 1886, aforismi 343 e 346; citiamo d'ora in poi i passi nietzscheani secondo

l'edizione di G. COLLI e M. MONTI-NARI, indicando anzitutto in numeri romani il volume dell'edizione, poi in grossetto il tomo, ed in numeri romani le sezioni, quando vi siano, ed infine il numero delle pagine, e se necessario dell'aforisma: V, II, pp. 204-5 e 210-11. Ma l'espressione in sé è di Heidegger, che ha estrapolato i due concetti delle ombre lanciate sull'Europa dalla morte di Dio, ed il nihilismo che ne consegue.

21 Cfr. *La gaia scienza*: «Come filosofo Schopenhauer fu il primo ateo dichiarato e irremovibile che noi tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza fu per lui qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile»; V, II, p. 228, af. 357.

22 Anche se poi per Nietzsche questa legittimazione dell'esistente sulla base dell'eterno comporta in realtà una svalutazione del mondo sensibile; cfr. *Al di là del bene e del male*, Prefazione, in cui, dopo tutta una tirata contro i metafisici, si definisce il Cristianesimo come un "platonismo per il popolo"; VI, II, p. 4; cfr. anche *La gaia scienza*, 2a ed., Libro V, af. 344; V, II, p. 207.

23 Concordiamo qui naturalmente con le tesi di Heidegger, le cui tesi, dell'intero suo pensiero, sono state sviluppate dall'attenta lettura dei testi greci, come risulta ora ampiamente documentato (se pur ce ne fosse stato bisogno) dalla pubblicazione delle sue lezioni; cfr. in proposito *Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, pp. 31-48, sul concetto di *arche*, e pp. 140-43, per il concetto di essere come valore.

24 Possiamo leggere in proposito un



passo riportato da Heidegger dalla *Volontà di potenza*: «Verso il 1876 ebbi lo spavento di vedere compromessa tutta la mia vita passata, allorché compresi dove andava a finire con Wagner [...] Nello stesso tempo mi sembrò di essere come irrimediabilmente ingabbiato nella mia filologia ed attività di insegnamento – in una casualità impostami nella mia vita. Nello stesso tempo compresi che il mio istinto voleva esattamente al contrario di quello di Schopenhauer: e cioè una *legittimazione della vita*, persino in ciò che v'era di più terribile, di più ambiguo e più menzognero: – per tutto ciò avevo la formula >dionisiaco< a disposizione». Cfr. *Wille zur Macht*, , IV Libro, II parte, Dionysos; Musarionausgabe, Muenchen, 1920, Vol. XIX, p. 357, n. 1005. La cit. è presa da HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944; Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Lezione del semestre invernale di Friburgo, 1929/30, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1983, p. 109; la traduzione italiana è nostra.

25 In *Al di là del Bene e del male*, af. 186, NIETZSCHE malignamente nota: «[...] sarà bene che si richiami alla memoria che Schopenhauer, sebbene pessimista, in verità – suonava il flauto [...] Ogni giorno, dopo il pranzo: si consultino al riguardo le sue biografie: E sia detto di passata: un pessimista, un negatore di Dio e del mondo, che *si arresta* di fronte alla morale – uno che afferma la morale e suona il flauto, che afferma la morale del *laede neminem*, è poi veramente un pessimista?» ; cfr. VI, II, p. 84-85.

26 Chi ha chiaramente visto tutto questo, e lo ha adeguatamente posto in rilievo è stato, di nuovo, Heidegger, in

una Lezione del semestre invernale 1941-42 a Friburgo, confluita nel suo libro su Nietzsche, ed ora ripubblicata a parte, nell'ambito della grande edizione delle opere, cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1919-44*, Bd. 50. Nietzsche's Metaphysik, Klostermann, Frankfurt a. M., 1990, pp. 74-75: «Questa suprema volontà di potenza, che è il far sussistere l'ente nel suo intero, disvela il suo essere come giustizia. Poiché essa sostiene ogni lasciar apparire ed ogni disvelamento, è la più intima essenza della verità. Al divenire viene però impresso il carattere dell'essere in quanto l'ente nel suo intero viene a manifestarsi come >eterno ritorno dell'uguale<. E poi: «In base all'essenza della nuova giustizia si decide anche il modo a lei adeguato di legittimazione (*Rechtfertigung*, anche: giustificazione). Questa non consiste né nell'adequarsi a ciò che è presente, né nel richiamarsi a leggi in sé valide. Ogni pretesa di legittimazione di tal fatta resta, nell'ambito della volontà di potenza, senza fondamento e senza alcuna risonanza. La giustificazione consiste piuttosto in ciò che soltanto basta all'essenza della giustizia come >massimo< rappresentante della volontà di potenza, e questo è la >rappresentazione<. Per il fatto che un ente si esponga come una figura della volontà di potenza nell'ambito della potenza, è già nel diritto, cioè nella volontà che comanda a se stessa una presa di possesso. Così soltanto può dirsi di esso che sia un ente nel senso della verità dell'ente in quanto tale nel suo intero»; la traduzione italiana è nostra.

27 Intendiamo riferirci naturalmente al famoso libro di HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966; vedi su di esso la recensione di GADAMER nella *Philosophische Rund-*

*schau* 15, (1968), pp. 201-209 ora nelle *Gesammelte Werke*, Tuebingen, 1985-95, vol IV, pp. 52-60.

28 Cfr. *Al di là del bene e del male*, af. 16; cfr. anche af. 34; VI, II, p. 21, e p. 42.

29 Vedi su questo le osservazioni di G.B. MADISON, *Gadamer/Derrida: The Hermeneutics of Irony and Power*, in *GDE*, pp. 192-98, che alla fine sostiene che le obiezioni di Derrida hanno un senso indiretto, quello dell'ironia, e tendono in ultima analisi a mettere in luce ciò che questa "buona volontà" può nascondere in sé; ma Madison riduce poi l'obiezione di Derrida a quella di Habermas, vedendo dietro questa volontà di dialogo e di consenso le possibili distorsioni dei rapporti di potere. Più acutamente invece JAMES RISSET, *The two faces of Socrates: Gadamer/Derrida*, in *GDE*, pp. 176-85, vede nella obiezione di Derrida che cerca di mettere a nudo quel che si nasconde dietro la buona volontà non semplicemente la volontà di potenza, ma l'altra faccia del Socrate dialogante, la faccia del tafano che interrompe la conversazione e spiazzava i sofisti, rispetto a quella di Gadamer, che rappresenta il Socrate levatrice; egli vede pertanto in Derrida una "ermeneutica della vigilanza" del soggetto, tendente ad evidenziare i limiti della comunicazione e della comprensione attraverso il linguaggio, e che è comunque al servizio di una nuova forma di comunità, quella della non esclusione del diverso, di colui che non si comprende, e che non si deve semplicemente voler riportare nei limiti del proprio discorso.

30 Questo ci è testimoniato anche da James Risset, sulla base di pubbliche esternazioni di Gadamer; cfr. *The two faces of Socrates*, cit., p. 179.

31 Cfr. *Verità e metodo* 2, p. 355.

32 James Risset e Herman Rapaport nei loro contributi alla questione Gadamer-Derrida, nel volume citato, mettono in relazione la nascosta volontà di potenza che secondo Derrida si nasconde nella volontà di comprendere con i motivi subconsci nascosti in ogni volontà od in ogni coscienza; ma, a parte il fatto che dovrebbe essere dimostrato che Derrida intende l'obiezione in senso psicoanalitico, e non invece in senso semplicemente antimetafisico, a nostro modo di vedere l'obiezione di Derrida intesa in questo modo non sarebbe una obiezione; quel che importa infatti, dal punto di vista filosofico, non è quel che v'è di nascosto dietro la volontà di comprendere, ma quel che si può opporre coscientemente alla volontà di comprendere, cioè se coscientemente si può rintracciare in essa una volontà di potenza; il che vuol dire semplicemente, che la questione è se la volontà di comprendere sia qualcosa di legittimo o meno.

33 Giustamente osserva J. Risset, che il linguaggio può essere inteso sia come un "ponte" che come una "barriera"; ivi, p. 179; evidentemente sia dal punto di vista di Gadamer, che da quello di Derrida possiamo dire che in esso sono contenute entrambe le possibilità; Gadamer distingue infatti tra lingua e linguisticità, nello stesso senso in cui Derrida parla della produzione di un sistema di *différences*, o di un senso "differito", di una *Différence*, che permette di distinguere, sulla scia di Saussure, tra una linguistica della lingua ed una linguistica della parola. Che qui risieda la possibilità di incontro tra Gadamer e Derrida è affermato anche da HEINZ KIMMERLE, *Dall'ermeneutica alla decostruzione*, in "Atti del Convegno inter-

nazionale di Catania", 8-10 Ottobre 1987, Marsilio, Catania, 1990, pp. 147-67, in particolare pp. 163-66. Anche CHARLES SIEPERDSON, *Imagine Understanding*[...], in *GDE*, pp. 186-91, giunge alla fine ad immaginare una valutazione ermeneutica del fenomeno della decostruzione, ed una lettura decostruttiva dello sforzo ermeneutico.

34 Anche questo è stato adeguatamente messo in luce da JAMES RISSET, *ibidem*, p. 182, richiamando il passo in *W.u.M.*, p. 261-278. Meno bene il concetto è stato inteso da KARL OTTO APEL, *Idee regolative o evento del senso? Tentativo di definire il logos dell'ermeneutica*, in: *Ermeneutica e filosofia pratica*, cit., pp. 17-40; egli riconduce infatti l'idea regolativa della comprensione al "significato trascendentale" (p. 30), ed alle condizioni trascendentali del *logos* ermeneutico, ricadendo, con la sua "ri-trascentalizzazione", molto al di dietro dell'autentico significato del *logos* dell'ermeneutica.

35 Questo è quanto mette bene in evidenza JOHN SALLIS, alla fine del suo intervento in *Dialogue and Deconstruction*, cit. 12. *Interruptions*, p. 257: "the silence within speech: writing"; ma egli non pensa semplicemente a Derrida, bensì anche a quell'intendimento heideggeriano del linguaggio come *Rede*, o come il fondamento esistenziale che è alla base del parlare, e che ricorda il platonico discorso dell'anima con se stessa: un ascoltare e stare in silenzio al tempo stesso, che è cosa ben distinta dal dialogo e dal linguaggio in quanto parlato, a cui invece si richiama Gadamer; è questo parlare silente con se stesso l'origine della scrittura.

36 Si tratta di quel che RICOEUR chiama il *paradigma narrativo*, che è il titolo di

un importante capitolo del II vol. di *Temps et récit*, Editions du Seuil, Paris, 1984. Cfr. in proposito le acute osservazioni di GABE EISENSTEIN, *The Privilege of Sharing: Dead Ends and the Life of language*, in *GDE*, pp. 267-83, in particolare p. 273, che estende il paradigma narrativo alla stessa storia dell'essere di Heidegger. Anche se una tale identificazione sembra molto difficile, Eisenstein non manca di mostrare la simiglianza tra il paradigma narrativo apocalittico ed autoritativo di Derrida e Nietzsche, e quello che è proprio di un processo di coesistenza che si articola e si organizza nello spazio narrativo del linguaggio comune, che ha in mente Ricoeur. L'unità tra questi due momenti è determinata dalla chiusura ed autonomia del paradigma narrativo, che gli permette di funzionare, o meglio di essere autoritativo ed apocalittico, ad esempio nel proclamarsi e sentirsi uniti fino alla morte della storia maritale, in cui la morte effettiva di un *partner* non interrompe il momento narrativo, ma porta l'altro sino al colloquio con il morto; ed è qui chiaro come Ricoeur sia poi arrivato per proprio conto a vedere nella psicoanalisi una applicazione dello stesso paradigma narrativo, ed in fondo la propria autolegittimazione del paziente come narratore. Ma siamo qui, sia nella *écriture*, che nella *narratività*, al limite di un processo di autolegittimazione, quando venga realizzata nella solitudine del narratore o dello scrivente: un processo che Derrida stesso definisce senza destinatario, né messaggio, né scopo del messaggio.

37 Cfr. EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, 1964, 4°, pp. 161-95, tr. it., *Totalità ed infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. DELL'ASTA, Milano, 1977, pp. 191-224, e specialmente pp. 217-21. Cfr. anche dello

stesso *La trace de l'autre*, in: E. LEVINAS, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1982, tr. it., *La traccia dell'altro*, a cura di F. CIARAMELLI, Napoli, 1985; infine, un saggio a cui si richiamano in questo contesto anche i critici americani, E. LEVINAS, *Le Dialogue: Conscience de soi et Proximité du prochain*, in: *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti in onore di Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 2 voll., 1980, vol II, pp. 345-57.

38 Il contrario pensa Karl Otto Apel, che vede invece nella normatività etica, che dovrebbe essere secondo lui addirittura il risultato della indagine ermeneutica, come giudizio di valore sui fatti, la base su cui pensare la politica; cfr. l'articolo citato, p. 18; e della stessa opinione è in fondo MANFRED RIEDEL, nel suo interessante saggio *Comprensione dell'essere e senso del fattibile. Heidegger e Gadamer, ovvero della via ermeneutica alla filosofia pratica*, in: *Ermeneutica e filosofia pratica*, cit., pp. 317-46, che a proposito della interpretazione gadameriana della *phronesis* aristotelica afferma addirittura, p. 341: «Non mi pare che questa interpretazione di Aristotele fondata esistenzialmente impedisca di gettare un ponte verso la politica. Credo invece che il ponte si faccia più sicuro quando Gadamer, tracciando un arco audace, innesta la *phronesis*, intesa come *sapere ciò che è utile a sé*, sul carattere dialogico del sapere pratico ripreso da Platone, per ritrovarla poi in questi termini in Aristotele». Ora per Aristotele nella politica si tratta non solo di ciò che è utile a me o agli altri, ma di ciò che è giusto od ingiusto, ed è sulla base di questo rapporto, non semplicemente dialogico, che assumerà un senso l'istanza etica, e non al contrario, dall'etica assume un senso il comportamento politico.

39 È sulla reale collocazione storica della autorità della tradizione, e conseguentemente sulla sua legittimazione, che si sono urtati i critici di Gadamer; vedi ad es. JOHN D. CAPUTO, *Gadamer's Closest Essentialism: A Derridean Critique*, in *GDE*, pp. 258-64; non crediamo, in proposito, che si possa parlare di una critica derridaiana, poiché l'autore non fa che ripetere nei confronti di Gadamer la critica rivolta a suo tempo dai giovani hegeliani contro Hegel, tanto è vero che parla addirittura di un "hegelismo della finitezza" a proposito della posizione gadameriana; Gadamer ha comunque già risposto a questa obiezione che la convinzione hegeliana è che ciò che nella tradizione è soltanto arbitrio, casualità, o violenza, e quindi ciò che non è vera autorità, in quelle forme che Hegel chiama lo spirito oggettivo, è destinata a cadere; solo un'autorità realmente fondata sul consenso è una autorità che si mantiene nel corso della storia. Ma questo, almeno da un punto di vista ermeneutico, non vuol dire fare del tribunale della storia l'essenza assoluta, come è il caso di Hegel.

40 Cfr. in proposito le osservazioni di HERMAN RAPAPORT, *All Ears: Derrida's response to Gadamer*, in *GDE*, pp. 199-205, secondo cui Derrida arriva a vedere in Gadamer una volontà di rimanere ancorato ad una normatività storicamente determinata, ad «uno psicologismo normativo che funziona al servizio di una società che tende alla instaurazione e mantenimento dei valori stabiliti, nell'interesse dei quali l'individuo non è da pensare nei termini di un orecchio che possa firmare per un altro» (p. 204). Ma lo stesso Rapaport non crede del tutto a questa critica di Derrida ed Habermas; egli osserva infatti che il problema etico vero e pro-

prio sorge solo dopo il momento politico, e che questa questione etica, che vale tanto per la filosofia di Gadamer, quanto per quella di Derrida, risulta essere una questione che pone in crisi la filosofia come filosofia, che vuole essere una comprensione di ciò che è, o di ciò che è stato, e non arriva autenticamente al dover essere. Ora è chiaro che la normatività di cui qui si parla è ciò che interessa la filosofia, o rientra in quella esigenza di legittimazione di sé che resta ancora il compito di una filosofia della legittimazione.

41 Secondo Donald M. Marshall, seguendo Derrida la saggezza non consisterebbe che nel partecipare all'inganno sofistico, in quanto *ogni e-vento* della verità, contrariamente a quanto crede Heidegger, non potrebbe *e-venire*, o non potrebbe *arrivare*, nel dialogo, in nessun luogo, in quanto non c'è alcuna *riva*, ma solo il potere del *Logos*, che maschera come buona volontà la sua potenza assoluta, o la sua assoluta volontà di potenza; cfr. per DERRIDA, *Pas I*, in «*Gramma*», n. 3-4, (1976), pp. 111-215; le osservazioni di MARSHALL sono invece svolte in *Deconstruction, Sophi-*

*stic and Hermeneutics: Gadamer, Gorgias, Plato, and Derrida*, in «*Journal of comparative Literatur and Aesthetics*», (9), 1-2, (1986), pp. 83-108. Noi crediamo che Derrida possa aver ragione, e che sia in questo d'accordo con Gadamer, a patto che rinunci a rovesciare la "buona volontà" intesa da Gadamer, in "buona volontà di potenza", e la comprenda invece come volontà di autolegittimazione.

42 Ancora DONALD G. MARSHALL, nel suo contributo *Dialogue and écriture*, in *The Gadamer-Derrida Encounter*, cit., pp. 213-14, osserva giustamente, sulla base delle osservazioni di Martin Buber, riprese da E. Levinas, che la volontà di potenza può essere intesa come volontà di potere solo da parte del debole e del malvagio; altrimenti essa non può essere, come già aveva visto Nietzsche, che la volontà di realizzare se stessi, per Buber il proprio essere, nel rapporto reciproco con l'altro Tu. Ed è proprio qui, in questo rapporto di io-Tu che incontriamo la trascendenza, ed il rapporto all'Assoluto; trascendenza che sperimentiamo e realizziamo sempre in rapporto all'altro Tu.