

Esperienza ermeneutica e parola poetica. Hans-Georg Gadamer interprete di Hölderlin

Eleonora Caramelli*

ABSTRACT

The paper aims at discussing Gadamer's relationship with Hölderlin. By reconstructing the birth and the different stages of this confrontation, I will show the way Hölderlin becomes over time a speculative reference point for the development of Gadamer's hermeneutics. In the maturity of Gadamer's thinking, Hölderlin seems to be indeed on the one hand an author with whom to look back on the most critical aspects of two core concepts, such as the fusion of horizons and the classical; on the other hand, the confrontation with Hölderlin constitutes a pivotal point for the hermeneutical reflection on the status of poetry and on the relationship between literature and philosophy.

KEYWORDS

Gadamer; Hölderlin; Hermeneutics; Fusion of horizons; Literature

Il confronto diretto di Gadamer con Hölderlin conosce due momenti nettamente distinti anche dal punto di vista cronologico. Il primo trova espressione in due saggi del 1943: *Hölderlin e l'antichità* e *Hölderlin e l'avvenire* (pubblicato nel 1947)¹; il secondo nei saggi *Die Gegenwärtigkeit Hölderlins*, del 1983, e *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins ‚Andenken‘*, del 1987. Tra questi due periodi è da prendere in considerazione anche l'articolo dedicato a *Hölderlin und George*. I testi appena menzionati furono raccolti nel secondo tomo del nono volume dei *Gesammelte Werke* di Gadamer, *Ästhetik und Poetik*, uscito nel 1993. A questi contributi dedicati a Hölderlin occorre aggiungere i brevi ma significativi riferimenti alla sua poetica presenti in *Verità e metodo* e in altri testi che analizzeremo nel corso di questo saggio.

Rispetto al *corpus* dell'opera di Gadamer occorre fin d'ora sottolineare la significatività della loro ultima collocazione editoriale.

* Università di Bologna, eleonora.caramelli2@unibo.it

¹ Il saggio, redatto nel 1943 e pensato per la rivista "Die Antike", non fu pubblicato a causa dei versi dal frammento hölderliniano, inneggianti alla pace, che si trovavano in conclusione.

All'altezza degli anni '90, infatti, il secondo tomo del volume dedicato all'estetica e alla poetica si apre proprio con i contributi su Hölderlin. Tale circostanza sembra pertanto suggerire, in maniera retrospettiva, l'importanza del confronto di Gadamer con Hölderlin.

Nel corso del contributo si proverà a mettere in luce il portato teorico di questo confronto, suggerendo come il ritorno di Gadamer a Hölderlin negli anni '80 possa essere sintomo di alcuni ripensamenti critici sulla propria impostazione ermeneutica, nonché dell'opportunità di riflettere su alcuni aspetti del rapporto tra poesia e filosofia. Muovendo da un confronto con Hölderlin che valorizza le circostanze della sua ricezione nella cultura tedesca, Gadamer universalizza sempre più il significato di quella poesia, non solo come esemplificazione del modo d'essere della parola poetica, ma anche del modo in cui il costante confronto con essa costituisca un luogo d'elezione dell'esercizio speculativo.

1. *Orizzonti temporali: Hölderlin tra passato, presente e futuro*

Gadamer scrive il suo primo contributo su Hölderlin nel 1943, anno di fondazione della *Hölderlin-Gesellschaft* a Tübingen e centenario della morte del poeta. Il tema in cui, fin dall'inizio, prende forma l'interesse di Gadamer è il confronto di orizzonti temporali diversi.

Il saggio si apre sul misterioso rapporto della cultura tedesca con l'antichità, che, pur essendo passata, sembra godere di un'eccedenza, tanto da costituire una possibilità inesauribile del presente stesso, di cui la poetica di Hölderlin è la testimonianza più patente. Hölderlin viene infatti pensato come un poeta contemporaneo, il cui rapporto con l'antichità è il "fondamento dell'essenza e della totalità della sua opera", che si accosta all'antico, a differenza della classicità weimariana, "con la violenza di una pretesa esclusiva" [GW IX.2, p. 2; *IP*, p. 4]².

Per un verso, infatti, Hölderlin è il poeta che si rivolge all'antico, al mondo dello spirito greco; per altro verso egli è tuttavia il poeta dell'avvenire, che intende tenere insieme la tradizione greca e lo spirito cristiano. A determinare il carattere, del tutto particolare, dell'attualità di Hölderlin concorre, come Gadamer rileva, la vicen-

²Nel corso di questo contributo, i riferimenti alle opere di Gadamer si trovano nel corpo del testo, tra parentesi quadre, con prima il rimando alla paginazione dell'edizione tedesca delle opere complete e, dopo il punto e virgola, il rimando alla traduzione italiana di riferimento; ove non altrimenti specificato, la traduzione italiana è nostra. Si rimanda alla bibliografia finale per le sigle adottate.

da della pubblicazione della sua opera. Mentre, per tutto il corso dell'Ottocento, Hölderlin annovera pochi seguaci e la sua immagine è determinata principalmente dal romanzo *Iperione*, dopo la prima guerra mondiale “un nuovo poeta” balzerà all'attenzione della cultura grazie alla pubblicazione delle poesie a cura di Norbert von Hellingrath, studioso della cerchia di Stefan George. Per questa ragione, osserva Gadamer, mentre poeti come lo stesso George e Rilke iniziano “già ad apparirci sotto un profilo storico”, la poesia di Hölderlin “è assoluto presente” [GW IX.2, pp. 21-22; *IP*, p. 25].

La circostanza delle diverse edizioni dell'opera di Hölderlin, in sé del tutto esteriore, acquisisce nella lettura di Gadamer un significato ermeneutico, riflettente il senso di un cammino poetico che si risolve nella compresenza dei tre orizzonti temporali: il passato (quello degli dèi della Grecia), il presente (il posto che Hölderlin viene a occupare nel mondo spirituale tedesco), il futuro (ovvero questa ripresa dell'antico nell'indicare un significato autentico della parola poetica che si grava di eternità).

Gadamer sottolinea poi il modo in cui il richiamo agli dèi antichi si sottrae a ogni modello di classicismo. Il cammino della riflessione artistica di Hölderlin è, in realtà, “un cammino di liberazione dalla schiavitù degli antichi” [GW IX.2, p. 7; *IP*, p. 8]. La parola poetica diviene in ciò “la parola in assoluto”: “Il lamento che anela tornare alla Grecia e celebra gli dèi scomparsi reca in sé un senso poeticamente trasformato” [GW IX.2, p. 7; *IP*, p. 9]. Proprio l'impossibilità di riportare in vita gli dèi scomparsi traduce il lamento in “un senso poeticamente trasformato” che rende quegli dèi nuovamente presenti; ed è, questo, l'oggetto “di un nuovo canto, il canto tedesco” [GW IX.2, p. 7; *IP*, p. 9]. In esso, accanto agli dèi greci, Cristo stesso – l'ultimo dio che, come quelli, è vissuto tra gli uomini – trova il suo posto in quanto “colui che ha portato la pace tra dio e l'uomo” [GW IX.2, p. 8; *IP*, p. 10].

Questa apertura al futuro, questo nuovo canto che nella prima fase del confronto di Gadamer con Hölderlin, viene indicato come “il canto tedesco”, assumerà, nei contributi successivi e più maturi, una dimensione sempre più universale. Nel secondo saggio del 1943 la compresenza delle istanze temporali, che si determina nell'apertura all'avvenire, è designata come “immediatezza”, per definire il fondamento della cui essenza Gadamer introduce il fondamentale concetto di “coscienza storica [*Geschichtsbewußtsein*]”: la “coscienza del presente e del futuro che vi si manifesta” [GW IX.2, p. 23; *IP*, p. 26]. Ciò che unifica le istanze temporali è il concetto di “destino”, comune a tutti gli uomini. Tale comunanza è, in altri termini, l'elemento di continuità che consente la comprensione di

esistenze storiche altrimenti troppo diverse tra di loro. Da questo punto di vista, l'ambivalenza del tema della notte costituisce un *trait d'union*. La notte, l'immagine che Gadamer indica ora come il tema centrale di questa riflessione di Hölderlin, è, in primo luogo, "la notte della lontananza degli dèi" [GW IX.2, p. 25; IP, p. 28]; ma è anche, al contempo, "la notte della memoria che custodisce il giorno" e, dunque, "l'attesa del suo ritorno" [GW IX.2, p. 25; IP, p. 29]. Centrale, in questa interpretazione di Gadamer, è il riferimento alla lirica *Brot und Wein*. Pane e vino sono "i pegni della promessa cristiana" che "si rivelano al poeta doni degli dèi", per i quali "è viva una gratitudine calma" [GW IX.2, p. 25; IP, p. 29]. La notte è ora ciò che rende divino il presente: non più "tempo di privazione [*Zeit der Not*]", e neppure, semplicemente, il tempo di preparazione "che lascia presagire l'avvenire", bensì "il durevole fondamento e il costante co-esistere con il giorno ben articolato" [GW IX.2, p. 30; IP, p. 34].

Nell'universalità temporale, in tal modo acquisita e riconosciuta, si manifesta l'identità stessa del poeta Hölderlin e della sua opera, che si pone, grazie alla *coscienza storica*, al centro delle epoche temporali da essa evocate. In ciò consiste la *Gegenwärtigkeit* di Hölderlin.

2. Hölderlin e il carattere speculativo della poesia, tra storicità e poesia pura

La storicità costituisce il filo conduttore dei contributi successivi, come emerge anche dall'articolo del 1971 dedicato al rapporto tra Hölderlin e George, che esordisce insistendo su quel rapporto come su di "un vero e proprio tema storico" [GW IX.2, p. 229] e in cui lo *Spätwerk* di Hölderlin viene salutato come un autentico avvenimento. Se, sulle prime, l'opera di Hölderlin viene valorizzata a partire dalle circostanze effettive della sua ricezione, e relativamente alla vicenda culturale tedesca, l'universalizzazione del suo significato va di pari passo con il suo intrecciarsi a doppio filo con le istanze speculative del pensiero di Gadamer sulla poesia.

La storicità è il tema dei contributi scritti da Gadamer negli anni Ottanta. L'universalità della poesia di Hölderlin è ora riconosciuta, come si dice in *Die Gegenwartigkeit Hölderlins* (1983), ben al di là del *canto tedesco*; quanto ci coinvolge, "in questo poeta dell'angustia sveva", è "ciò che lo distingue per l'intero mondo linguistico tedesco ed europeo, per quello francese, inglese, americano e, più oltre ancora, per quello italiano e spagnolo" [GW IX.2, p. 39]; con questo,

Hölderlin è divenuto “un poeta del nostro secolo” [GW IX.2, p. 40]. Egli ottiene questa nuova universalità grazie al lavoro sulla parola poetica: una ricerca che non si risolve nel trovare l’espressione adeguata, ma in quel cercare che è anche la sofferenza della ricerca stessa. È questo il senso della presenza di Hölderlin nella cultura della nostra epoca. “Parlare – scrive Gadamer – è ricerca della parola. Trovare la parola è forse sempre già un limite” [GW IX.2, p. 41]. Parlare a qualcuno significa cercare le parole nel momento stesso in cui pensiamo all’infinità di ciò che non riusciamo a dire. Il senso filosofico della poesia di Hölderlin sta dunque tutto in questa coscienza del limite della parola. L’universalità autentica della lingua di Hölderlin è ciò che Gadamer chiama “una saggezza del balbettare e dell’ammutolire [*eine Weisheit des Stammelns und Verstummens*]”, che dovrà essere “l’eredità futura della nostra civiltà spirituale per le generazioni a venire” [GW IX.2, p. 41].

Questa riformulazione dell’universalità della poesia di Hölderlin risente, in modo evidente, dei temi trattati in *Verità e metodo*. Quasi alla conclusione dell’opera, Gadamer mostra come proprio in questa universalità si realizzi “l’evento linguistico della poesia [...] come fatto speculativo”: “La poesia, come opera e creazione riuscita, non è un ideale, ma spirito nuovamente vivificato dalla vita infinita [...]. L’asserzione poetica è speculativa nella misura in cui non rispecchia una realtà già esistente [...], ma rappresenta invece la nuova figura di un nuovo mondo nel mezzo fantastico dell’invenzione poetica” [GW I, p. 474; *VeM*, p. 537].

Il centro autentico dell’universalità hölderliniana è, dunque, il lavoro sulla lingua che non si chiude nel finito dell’espressione trovata, ma soffre nella ricerca di quella parola che si apre alla vita infinita. La “saggezza del balbettare e dell’ammutolire” chiarisce il senso di ciò che ci si deve aspettare dalla *vita infinita*. Non chiusura della forma, bensì processo formativo che si rinnova incessantemente nel proprio compito.

Come Gadamer rileva in un saggio del 1971 intitolato *Von der Wahrheit des Wortes*, è proprio la poesia di Hölderlin a mostrare che la parola, lungi dal poter essere pensata a partire dalla forma naturale della comunicazione, trova la propria fonte nella poesia, che presuppone la “dissoluzione [*Auflösung*] di ogni positività” [GW VIII, p. 54].

È proprio la parola poetica a costituire il fondamento della comunicazione ordinaria, poiché ogni asserzione presuppone in verità l’intera totalità del dialogo, ove la parola introduce sempre qualcosa di *novum*, ed è proprio in questo che essa è speculativa. Tale sensibilità, incarnata dalla poesia di Hölderlin, è certamente molto

prossima a una delle istanze che stanno alla base del pensiero hegeliano giovanile, che si ritrovano nella *Fenomenologia dello spirito*, l'ispirazione della quale viene tuttavia disattesa, secondo Gadamer, dalla sistematizzazione filosofica più matura dello stesso Hegel³.

Pur in una consentaneità iniziale tra ermeneutica e dialettica, si dà infatti una tendenza della dialettica hegeliana del concetto a “liberarsi dal potere del linguaggio” [GW I, p. 469; *VeM*, p. 531], mentre la comprensione del testo è un “patire, un comprendere che è un accadere, un evento” [GW I, p. 469; *VeM*, p. 531]. È proprio su questo aspetto che l'ermeneutica di Gadamer rileva un “limite fondamentale” [GW I, p. 471; *VeM*, p. 535] nella prospettiva hegeliana e nella sua valorizzazione del carattere speculativo del linguaggio. Stando alla restituzione che ne fa *Verità e metodo*, sebbene il tema della proposizione speculativa che si trova nella prefazione alla *Fenomenologia* sia straordinariamente promettente, esso rimane infine qualcosa che Hegel si lascia alle spalle. Nel momento in cui il pensiero comprende la cosa non come un rispecchiamento dall'esterno, ma come la riflessione della cosa in se stessa – il che sarebbe il punto di vista del sapere assoluto che apre al punto di vista sistematico –, il potenziale della parola, il contributo del linguaggio al concetto viene accantonato. Nel momento in cui il linguaggio viene sfruttato per portare all'autocoscienza le determinazioni concettuali, la parola torna ad essere mera “asserzione [*Aussage*]”. In questo modo, infatti, il linguaggio diventa “preformazione [*Vorbildung*]” di rapporti logici; nel momento in cui il linguaggio esibisce la *preformazione* dei rapporti logici, il concetto acquisisce una priorità che revoca l'aspetto indeducibile dell'esperienza linguistica vera e propria.

Il linguaggio ha in sé qualcosa di speculativo, ma in un senso tutto diverso, cioè non solo nel senso inteso da Hegel [...]. Questo processo è speculativo nella misura in cui le possibilità finite della parola sono messe in rapporto con il senso che si manifesta come con qualcosa che indica nella direzione di un infinito. [GW I, pp. 472-473; *VeM*, pp. 535-536]

Laddove la logica dell'asserzione, nel suo verbalismo, si rovescia paradossalmente nel sotteso di ogni verbale, ciò per cui quello che rimane agli atti è proprio il “puro significato”, che pretenderebbe

³ Su questo punto Pippin (2002, p. 235) segnala un completo rovesciamento, da parte di Gadamer, del rapporto tra *Fenomenologia dello spirito* e *Scienza della logica* come inteso di consueto. Laddove, stando all'interpretazione canonica di Hegel, sarebbero le insufficienze del punto di vista della coscienza a spingere verso quello superiore di un sapere assoluto, nello «anti-sistema» di Gadamer sono per contro proprio le insufficienze di questo sapere disincarnato a persuadere dell'opportunità di tornare alle tensioni di una fenomenologia dell'esperienza e al linguaggio come suo luogo più proprio.

di essere il mero rispecchiamento di uno stato di fatto, il senso di quanto viene detto è inscindibile da quanto non viene detto, e che proprio perciò è inesauribile e indeducibile.

Per pensare la parola poetica come l'espressione di questo accadere Gadamer fa ricorso proprio a Hölderlin, il quale ha mostrato come nessun altro "che l'invenzione del linguaggio di una poesia presuppone la dissoluzione totale di tutte le parole e le formule linguistiche consuete", consentendo con ciò di "aprire un mondo" [GW I, p. 474; *VeM*, p. 537].

Da questo punto di vista, la saggezza del "balbettare e dell'ammutolare" colloca l'istanza poetica di Hölderlin agli antipodi di quella soggiacente alla *poésie pure* di Mallarmé; in quanto "vita infinita", una poesia è non solo inesauribile dal punto di vista interpretativo, ma non può, salvo fraintendere la propria stessa voce, pretendere di essere puro significato, puro e esauriente dire. In uno scritto del 1977 dedicato a *Philosophie und Poesie*, la concezione hölderliniana del poetare sembra stare sullo sfondo come contraltare a quella di Mallarmé; Mallarmé, affascinato lettore della dialettica hegeliana sul linguaggio, sembra infatti cedere alla medesima tentazione da cui avrebbe finito per essere tratto in inganno Hegel stesso⁴, pur nella sua precedente vicinanza alla sensibilità di Hölderlin; come lo è l'idea di una prosa filosofica che pretende di diventare infine trasparente a se stessa nella dimensione del sapere, "l'idea della *poésie pure* è un compito sempre irraggiungibile" [GW VIII, p. 239]⁵.

Accanto allo *Hersagen* che sopporta di essere detto ad alta voce, come quello del poetare di George [cfr. GW VIII, p. 266], la saggezza dell'ammutolare risiede infine in quell'orecchio interiore in cui il linguaggio, revocando la contingenza della voce, diventa "presente intuito" [GW VIII, p. 268]. In poesia, infatti, la voce non è un elemento materiale, ma qualcosa che opera nella nostra immaginazione "come un canone" [GW VIII, p. 267]. Queste due ultime citazioni sono tratte da un contributo di Gadamer del 1981, intitolato *Stimme und Sprache*, in cui il richiamo a Hölderlin, oltre a costituire il termine di paragone dell'inesauribilità dell'accadere della parola, evoca ancora una volta l'ambiguità del canone, che se da una parte rimanda *in abstracto* allo schema della musicalità della melodia e dunque alla lettura della poesia, dall'altra è legato alla storicità di quanto è tramandato.

⁴ Cfr. Baker (2002), pp. 152-155.

⁵ Colman (1998, pp. 75 e sgg.) mette bene in luce come la centralità di Hölderlin per l'ermeneutica gadameriana stia anche nel suo essere esemplificazione del fatto che l'interpretazione è possibile anche e solo in ragione di un'opacità ermeneutica costitutiva del testo.

3. Hölderlin e l'esperienza ermeneutica, tra poesia e filosofia

Nella differenza tra il modo in cui Gadamer legge Hölderlin negli anni '40 e poi negli anni '80 c'è però non solo, come abbiamo provato a mostrare, la sua carsica ma determinante presenza in *Verità e metodo*, ma anche la ricezione critica del volume del 1960.

A tal proposito, vale la pena soffermarsi su due temi salienti di *Verità e metodo*, cioè la fusione di orizzonti e il concetto di classico.

Quanto al primo, Gadamer s'interroga sulla corrispondenza tra l'idea di una duplicità di orizzonti, quello dell'interprete e quello cui appartiene l'*interpretandum*, e l'effettiva esperienza ermeneutica. La stessa idea di orizzonte, ovvero la linea che circonda quanto è a noi visibile, è in verità qualcosa di dipendente dall'occhio di chi guarda e che, sottraendosi a ogni fissità, è tanto mobile quanto il punto di vista dell'osservatore.

Per chi si muove, anche gli orizzonti si spostano. Allo stesso modo, anche l'orizzonte del passato, di cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma dei dati storici trasmessi, è sempre in movimento. Non è la coscienza storica a mettere in moto l'orizzonte; in essa, semplicemente, questo movimento diventa consapevole. [GW I, p. 309; *VeM*, p. 355]

Con ciò, un caposaldo dell'interpretazione storica sembra diventare un falso problema. Il presunto ossequio di un dato orizzonte storico passato, che prevedrebbe la necessità, da parte dell'interprete, di trasporsi in esso per restituirne un'immagine adeguata e svincolata dai pregiudizi dell'oggi, non rende conto di che cosa significhi davvero *comprendere* il passato, risentendo del pregiudizio storicistico stando al quale tale comprensione non potrebbe produrre alcun dialogo, alcun *plus* interpretativo, ovvero: nessuna autentica esperienza. Proprio perciò Gadamer insiste sulla non corrispondenza tra il presupposto di una molteplicità di orizzonti tra di loro chiusi e l'effettivo modo d'essere dell'*esperienza* ermeneutica.

L'interprete, infatti, non può chiamarsi interamente fuori gioco, ritirarsi dall'incontro col passato, salvo, per l'appunto, rinunciare a compiere un'esperienza propriamente detta. Di contro alla finzione razionalistica che crede di poter isolare il passato dal corso della storia e dal *continuum* dell'esperienza di cui in verità è parte, la possibilità stessa di dialogare col passato prevede che l'interprete abbia già un orizzonte.

Tale operazione, che potrebbe rischiare di diventare una mera empatia se non, peggio, una sottomissione all'altrui punto di vista, richiede un "innalzamento" [GW I, p. 310; *VeM*, p. 355] a una universalità superiore. Il concetto di orizzonte evoca l'idea di una vedu-

ta ampia, che si tratta di promuovere non pretendendo di cancellare i propri pregiudizi, ma mettendoli alla prova nel dialogo col passato. L'esperienza ermeneutica, in quanto comprensione dell'esperienza medesima, è pertanto "il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti" [GW I, p. 311; *VeM*, p. 356]. Continuare a parlare, tuttavia, della fusione di molteplici orizzonti in luogo della produzione di un orizzonte unico serve a salvaguardare la tensione dell'esperienza del comprendere, ove la mobilità costitutiva di ogni veduta in quanto tale garantisce che ogni orizzonte storiografico "mentre si costituisce, anche viene superato [*vollbringt zugleich dessen Aufhebung*]" [GW I, p. 312; *VeM*, p. 357].

È in ragione di questa posizione che Gadamer recupera anche il concetto di classico, altrimenti gravato da un carattere normativo che di per sé parrebbe antistorico. La permanenza del classico, infatti, è tale non perché quanto così viene compreso sarebbe al di fuori o al di sopra dello scorrere del tempo, ma perché si tratta di qualcosa che, continuando a confrontarsi con noi e a sollecitare la nostra esperienza, guadagna "un accento temporale [*ein Zeit-Ton*] che l'articola storicamente" [GW I, p. 293; *VeM*, p. 337].

Nel classico si attua così in modo eminente un carattere generale dell'essere storico, quello per cui esso è conservazione nel trascorrere distruttivo del tempo [*Bewahrung im Ruin der Zeit*]. Invero, l'essenza universale del tramandare storico consiste proprio nel fatto che solo ciò che, del passato, si conserva come non passato rende possibile la conoscenza storica. [GW I, p. 295; *VeM*, p. 339]

Non è che, dunque, il classico sia "fuori dal tempo"; al contrario, esso è un prodotto storico il cui modo di essere nel tempo attiva la mediazione col nostro presente, il superamento del proprio orizzonte, di modo tale che la sua "eternità è un modo proprio dell'essere storico". [GW I, p. 294; *VeM*, p. 339]. È proprio il classico, dunque, il caso limite che mostra come la "forza comunicativa di un'opera" sia "in linea di principio illimitata" [GW I, p. 295; *VeM*, p. 339].

Della ricezione di questi due luoghi centrali dell'ermeneutica gadameriana possiamo ricordare, nei limiti di questo contributo, la critica di Hans Robert Jauss e quella di Dietrich Böhler. All'altezza del 1967, Jauss vede in *Verità e metodo* il rischio di una *Wirkungsgeschichte* che eleverebbe "il concetto di classico a prototipo di ogni mediazione storica tra passato e presente" (Jauss 1969, p. 75) impedendo così di valorizzare il momento produttivo del comprendere, che deve fruire anche della distanza storica e della sua alterità. Sia pure in un'ottica meno radicalmente modernista, anche più tardi Jauss, richiamandosi a Gadamer ma contro Gadamer, parlerà

dell'opportunità di anteporre al carattere passivo della fusione di orizzonti quello più produttivo della *demarcazione* di essi (cfr. Jauss 1987, p. 32). Stando, poi, a Dietrich Böhler (1981)⁶, la preminenza del paradigma del classico condurrebbe Gadamer a una concezione sostanzialistica della continuità; insistendo sul fatto che la metafora della fusione degli orizzonti sarebbe di carattere prevalentemente visivo, Böhler avanza il sospetto che essa dia adito a una spazializzazione dell'esperienza ermeneutica che finirebbe per sottrarre la dinamica del comprendere alla temporalità stessa.

In questo contesto, allora, il riferimento a Hölderlin diventa centrale, non solo per una rilettura *ex post* dell'ermeneutica gadameriana, ma, forse, per Gadamer stesso, il quale, inaugurando il secondo tomo del volume dei *Gesammelte Werke* dedicato a estetica e ermeneutica con la raccolta dei suoi saggi su Hölderlin, sembra collocare sotto il suo segno il proprio decennale confronto con la poesia. In tal senso, il confronto di Gadamer con la poesia hölderliniana acquisisce un rilievo non solo speculativo, come abbiamo visto, ma anche critico. In altri termini, il segno di Hölderlin è ciò che testimonia non solo di come la sua poetica sia considerata da Gadamer l'importante esemplificazione di un quadro teorico, ma anche del modo in cui un confronto speculativo, carsico ma costante, con la sua poesia possa costituire un banco di prova dell'impostazione ermeneutica.

La fusione degli orizzonti in cui consiste, propriamente, la comprensione di un dato storico viene indicata nel superamento non dell'alterità del dato in quanto tale, ma del suo significato meramente storiografico; proprio perciò questo superamento (*Aufhebung*) può aver luogo soltanto “nel seno di una tradizione vivente” [GW I, p. 311; *VeM*, p. 357]. Solo in questo senso si può parlare di una “coscienza storica” [GW I, p. 311; *VeM*, p. 357]. Occorre allora rilevare che non sembra sia un caso che il rimando al tema della coscienza storica si trovi già nel secondo scritto su Hölderlin del 1943. Niente, infatti, può esemplificare il senso di una *tradizione vivente* meglio del modo in cui il poeta raccoglie il mondo degli dèi antichi volgendolo all'attesa del loro ritorno.

Quanto al concetto di “classico”, Gadamer lo definisce in un modo che, lungi dal cedere alla tentazione del classicismo, ne revoca addirittura le premesse. Esso è non solo un modo “storico” di essere, un “atto storico della conservazione che mantiene in essere un certo vero attraverso una sempre rinnovata verifica” [GW

⁶ Su posizioni analoghe anche Lang (1981), pp. 24 e sgg. Sulla ricezione critica dell'ermeneutica gadameriana cfr., in lingua italiana, Gentili (1996); sull'argomento, cfr. anche, più di recente, Willis (2018), pp. 154 e sgg.

I, p. 294; *VeM*, p. 336], ma anche “conservazione nel trascorrere distruttivo del tempo” [GW I, p. 294; *VeM*, p. 336]. Ciò significa che la preconditione del concetto gadameriano di classico è proprio la radicalità della temporalità, la cui rovinosità immediata, che pure è indispensabile anche solo per pensare qualcosa come la permanenza, trova mediazione proprio nella classicità in quanto storicità.

Anche in questo caso, niente più della drammaticamente sofferta ricerca hölderliniana della parola dà espressione all’ansia di sottrarsi al *Ruin der Zeit*, in un orizzonte storico che non coincide con nessuna chiusura storiografica.

Al termine di questo percorso dedicato al confronto di Gadamer con Hölderlin possiamo concludere col commento del 1987 della poesia *Andenken*. Nonostante Gadamer abbia in più occasioni espresso la propria perplessità nei confronti del tentativo heideggeriano di un superamento della metafisica mediante il ricorso alla lingua poetica di Hölderlin⁷, nell’ultimo contributo dedicato *apertis verbis* al poeta egli riconosce al maestro il merito di aver sottratto “Hölderlin alla vicinanza dell’idealismo tedesco, del quale fu contemporaneo” e di averlo “reso visibile nella sua unicità” [GW IX.2, p. 42].

Tale osservazione deve in questo contesto servigli a mettere ancora una volta in luce la distinzione, sviluppata in *Verità e metodo*, tra l’accezione poetica dell’aspetto speculativo della parola e quella dialettica di esso per come lo avrebbe infine pensato Hegel. Se è vero che in questo contesto Gadamer spezza una lancia in favore di Heidegger per salvaguardare e separare Hölderlin dallo Hegel più maturo, egli prende poi a sua volta le distanze da Heidegger medesimo. Nel caso del commento ad *Andenken*, infatti, Gadamer segnala di non poter seguire “del tutto [*nicht ganz*]” [GW IX.2, p. 43] la lettura di Heidegger, e, più precisamente, di non poterlo seguire nell’istanza di ridurre il senso dell’intero componimento all’ultimo verso, il celeberrimo *Was bleibt aber, stiften die Dichter*. Non che, secondo Gadamer, quel verso non incarni il senso della poesia, solo che dovrebbe pur sempre essere interpretato e trattato “come un’autentica conclusione dal tutto” [GW IX.2, p. 43]. D’altra parte, Gadamer prende anche le distanze dalla lettura di Dieter Henrich (1986)⁸, il quale – in evidente polemica con Heidegger, che aveva

⁷ Per una riflessione che valorizza la distanza, oltre che il debito, tra la posizione di Heidegger e quella di Gadamer si veda tra altri, nella letteratura recente, Marino (2015), con particolare attenzione al cap. 2, ‘Gadamer on Heidegger: The History of Being as Philosophy of History’.

⁸ Un ulteriore obiettivo polemico è anche il commentario di Hamlin (1984/1985), che per Gadamer ricorre troppo facilmente all’aiuto dell’intertestualità sulla scorta di un metodo “decostruzionista”.

giudicato speculativamente superflue le coordinate geografiche e atmosferiche del primo verso: *Der Nordost wehet* (cfr. Heidegger 1997, p. 31 e sgg.) – ricostruisce sulla base dei versi il contesto geografico della poesia con riferimento alla città di Bordeaux. Gadamer rileva, infatti, che la pur erudita ricostruzione di Henrich non tocca il senso della poesia, la quale non ha a che fare con una veduta di paesaggio, ma con il senso di un “addio” [GW IX.2, p. 44]. Ma perché contrapporre la lettura di Heidegger a quella di Henrich, per poi prendere le distanze da entrambe? In che senso, in questo contesto, ove pure molti aspetti della lettura heideggeriana vengono accolti, Gadamer non può seguirla fino in fondo?

Per provare, in conclusione di questo contributo, a rispondere a queste domande occorre tenere presente il titolo del saggio: *Dichten und Denken in Anspiegelung an Hölderlins Andenken*, ove a tema, evidentemente, è il rapporto tra il poetare e il pensare, che trova una partita particolarmente significativa proprio nel confronto della filosofia con la poesia di Hölderlin. E tale partita è particolarmente significativa non solo per via del rapporto tra “il grande, infelice poeta” Hölderlin e Hegel, “pensatore imperiale” [GW IX.2, p. 42], ma per la carriera filosofica di *Andenken*. Gadamer rileva infatti che, da una parte, Heidegger intende giustamente svincolare la poesia dalla sua parentela con l’idealismo tedesco, di contro a Henrich che vorrebbe affratellarliela. Nondimeno, sia pure sotto un segno opposto, e con risultati diversamente, singolarmente soddisfacenti, entrambe le posizioni sembrano insistere sul testo per poi bucarlo, andare al di là della parola poetica al fine di suffragare una determinata posizione teoretica⁹: anche Heidegger, infatti, ha compreso l’opera poetica di Hölderlin come una “univoca visione storico-filosofica” [GW IX.2, p. 43], utile a promuovere il compito della propria filosofia intesa in quanto superamento della metafisica [GW IX.2, p. 42] – ancora di più, come la risposta alla “sua propria domanda sull’essere” [GW IX.2, p. 55].

In altri termini, sembra si riproponga qui il tema della valenza speculativa della parola, ove l’aspetto speculativo della parola poetica si differenzia, come abbiamo visto, dal significato che finisce per dargli Hegel, il quale si lascia alle spalle la tensione del linguaggio, e che forse viene disatteso, *mutatis mutandis*, dallo stesso Heidegger, che accantonerebbe l’insieme di *Andenken* per insistere sull’ul-

⁹ Per una lettura che mette in luce la paradossale simmetria tra l’impostazione di Heidegger, volto a trovare in *Andenken* la concentrazione dell’essere, e quella di Henrich, intento a reperirvi il significato della coscienza nella metafisica moderna, si veda Stoermer (2002, pp. 356-360).

timo verso¹⁰. Da questo punto di vista, il confronto di Gadamer con Hölderlin mostra anche come, da ultimo, nell'ermeneutica *della* poesia questo genitivo debba rimanere anche e sempre soggettivo.

Come antidoto al rischio del pensiero rispetto alla poesia, Gadamer suggerisce, in questo contributo del 1987, di difendere il diritto di un lettore comune [cfr. GW IX.2, p. 46], un lettore che potesse intendere la poesia anche come semplice "asserzione" [GW IX.2, p. 47]. Ciò potrebbe sembrare in contrasto con quanto abbiamo visto prima, ove il Gadamer di *Verità e metodo* sottolineava l'aspetto riduttivo dell'asserzione. Nondimeno, nell'interpretazione concreta di *Andenken* in quanto insieme sta proprio all'ermeneutica torcere il pensiero contro il suo stesso vizio filosofico; attenersi alla poesia in quanto serie di *Aussagen* significa infatti attestarsi sul testo entro il testo medesimo, senza rischiare di obliterarlo, andando al di là di esso e lasciandoselo alle spalle.

L'interpretazione di Gadamer muove dalla poesia considerata come un tutto e il ricorso all'intertestualità è ammesso solo in virtù dei riferimenti presenti nel testo stesso, tra i quali vi è un evidente richiamo alla *Hyperionwelt*.

Mettendo infine in risalto le diverse accezioni di *Erinnerung*, *Gedächtnis* e *Andenken*, Gadamer fissa in quest'ultimo il senso di "qualcosa che rimane, non però come una presenza stabile, ma come qualcosa che è il nostro più proprio possesso, qualcosa a cui si pensa e che ci diventa nuovamente presente in una ricca molteplicità" [GW IX.2, p. 50] senza che si possa mai dire che sia l'oggetto di un aggettivo possessivo. *Andenken* è, per Gadamer, il banco di prova privilegiato in cui si rinnova incessantemente il compito dell'interpretazione, ove la fusione tra gli orizzonti, come quella tra passato e presente che non si risolve nell'unicità, deve mantenere la pluralità anche tra poesia e filosofia.

Bibliografia

- Baker, J.M., "Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics", in R. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 143-166.
- Böhler D., *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in M. Fuhrmann, H.R. Jauß, W. Pannenberg (a cura di),

¹⁰ Come rileva Jamme (2013, p. 46), sembra che, da ultimo, in Heidegger manchi proprio "la concentrazione sul linguaggio e sul suo materiale, [...] cioè [che] si può riassumere nella parola fondamentale: il poetico".

- Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, Fink, München 1981, pp. 483-511.
- Coltman R., *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, SUNY Press, Albany 1998.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995 (= GW).
- Gadamer H.-G., *Interpretazioni di poeti*, trad. it. di M. Bonola, Marietti, Genova 1990 (=IP).
- Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983 (=VeM).
- Gentili C., *Ermeneutica e metodica*, Marietti, Genova 1996.
- Hamlin C., *Die Poetik des Gedächtnisses. Aus einem Gespräch über Hölderlins ‚Andenken‘*, in “Hölderlin-Jahrbuch”, 24 (1984/85), pp. 119-138.
- Heidegger M., *L'inno ‘Andenken’ di Hölderlin*, trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997.
- Henrich D., *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- Jamme Chr., *‘L'araldo del nuovo dio’. La rimitizzazione di Hölderlin nel circolo di George e le sue conseguenze heideggeriane*, “Lebenswelt”, 3 (2013), pp. 29-46.
- Jauss H.R., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (1982), trad. it. di B. Argenton, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Jauss H.R., *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (1967), trad. it. di A. Vàrvaro, *Perché la storia della letteratura?*, Guida, Napoli 1969.
- Lang P.Chr., *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik*, Forum Academicum, Königstein 1981.
- Marino S., *Aesthetics, Metaphysics, Language: Essays on Heidegger and Gadamer*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2015.
- Pippin R., “Gadamer’s Hegel”, in R. Dostal (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 225-246.
- Stoermer F., *Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin*, Fink, München 2002.
- Willis I., *Reception*, Routledge, New York 2018.