



RECENSIONI RECENSIONI RECENSIONI

Donatella Di Cesare

# Utopia del comprendere

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

IN COPERTINA:

Pieter Bruegel il Vecchio, *La torre di Babele*, 1563

Kunsthistorisches Museum, Wien

Donatella Di Cesare

## Utopia del comprendere

Genova, il melangolo, 2003

pp. 348, ISBN 978-88-7018-495-1, € 24.00

par Guy Deniau

Dans sa préface, Donatella Di Cesare nous présente son ouvrage comme «un livre de philosophie du langage» (p. 10) s'inscrivant dans la suite de ses précédents travaux, parmi lesquels nous pouvons mentionner: *Die Sprache in der Philosophie von Karl Jaspers*,<sup>1</sup> l'édition et la présentation en 1998 de Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit der Sprache*,<sup>2</sup> qu'elle avait auparavant traduit en italien sous le titre *La diversità delle lingue*, publié la première fois en 1991 et qui a connu depuis quatre rééditions.<sup>3</sup> Pour préciser ce qu'il faut entendre par «philosophie du langage», disons d'emblée que la réflexion de D. Di Cesare, dans son dernier livre, se déploie dans un dialogue avec l'herméneutique gadamérienne et la déconstruction derridienne, qu'elle fait fond sur la tradition hébraïque, et qu'elle trouve dans la poésie de Celan en tant que mise en œuvre d'une réflexion sur la poésie et le langage, une «réponse» aiguë à la question de l'«essence» du langage.

Ce qui est en jeu dans le langage, c'est la compréhension que l'homme a de lui-même et du monde. L'homme, selon l'antique définition, est un animal doué de *lógos*. Avec le langage, il y va donc de ce qu'est l'homme. L'homme, toutefois, ne possède pas le *lógos* comme un instrument dont il disposerait à sa guise pour désigner ou signifier le monde. Le langage est plutôt l'élément ou le milieu englobant au sein duquel il se trouve – en tous les sens de l'expres-

---

<sup>1</sup> D. DI CESARE, *Die Sprache in der Philosophie von Karl Jaspers*, Tübingen-Basel, Francke Verlag, 1996.

<sup>2</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit der Sprache*, hrsg. und mit einer Einleitung von D. Di Cesare, Paderborn, UTB, 1988.

<sup>3</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>4</sup>.

sion –, de sorte qu'il peut certes changer de langue (*Sprache*) mais il demeure dans l'horizon de ce que Gadamer appelle le caractère langagier (*Sprachlichkeit*) de l'expérience du monde. N'étant pas un instrument, le langage n'est donc pas non plus une propriété dont l'homme dispose. C'est en un sens l'inverse, puisque le langage est le milieu omni englobant au sein duquel s'articule le rapport de l'homme au monde. Or ce rapport, selon l'enseignement de Heidegger, est la compréhension, entendue comme une structure de l'existence, de sorte qu'être au monde, comprendre et avoir le *lógos*, c'est tout un. Du même coup, si l'homme se trouve dans le milieu englobant du *lógos*, «avoir» le *lógos* fait de l'homme un étant universel, se rapportant au tout du monde. Cependant, une telle universalité est le «lieu» même d'un problème pour l'homme. En effet, le seul fait d'hériter d'une langue indique que ce rapport au tout est toujours déterminé par une langue particulière, et c'est pourquoi la langue est pour l'homme à la fois un asile et un exil, ce sur quoi insiste non seulement la déconstruction, mais également l'herméneutique, comme le note fort justement D. Di Cesare. C'est cette situation qui fait de la compréhension une utopie – comme l'indique le beau titre du livre repris à son dernier chapitre –, non pas au sens courant d'une chimère ou d'une illusion, mais au sens étymologique du non lieu. Le lieu où se trouve l'homme, en tant qu'être doué de parole et de compréhension, est un non lieu, parce que la langue, en tant que rapport au tout, déloge sans arrêt l'homme de la particularité au sein de laquelle il se trouve, ce que montre aussi bien la pratique quotidienne, *i.e.* dialogique, de la langue que l'expérience de la diversité des langues appelant la traduction. L'utopie de la compréhension, c'est donc, pourrions-nous dire, l'écart entre le particulier et l'universel où l'homme se trouve. L'utopie apparaît alors comme la condition de possibilité même de la compréhension, elle est le mouvement (terme revenant souvent dans les deux premiers chapitres) du passage – le *dia* du *dialogue*, l'*inter* de l'*interprétation*, le *tra* de la *traduction* et de la *tradition* – entre deux individualités qui cherchent à s'entendre et à faire émerger dans la différence même la communauté à venir. Rien d'étonnant alors, comme l'affirme à plusieurs reprises D. Di Cesare, à ce que la question du langage soit une question éminemment éthique et politique, ce dont témoigne du reste avec éloquence l'ouvrage tout entier.

La composition de l'ouvrage ne se laisse pas deviner d'emblée, ce qui ne signifie nullement qu'elle soit aventureuse. Elle n'obéit certes pas à la linéarité d'un ordre des raisons, mais plutôt à l'ordre spéculatif qui est celui de la compréhension, ce qui rend d'ailleurs la lecture de ce livre captivante. Chaque chapitre est comme un miroir où se reflète chaque autre et où transparaît à chaque fois cette utopie du comprendre qui constitue l'«objet» entier du livre.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à l'approche herméneutique du langage. Une telle approche se caractérise (cfr. *Être et temps*, § 33) par le refus de comprendre le langage à l'aune logique de l'énoncé et de la prédication. Elle consiste alors à ressaisir le langage à partir de la pratique quotidienne où chaque parole n'acquiert son intelligibilité et son sens qu'à partir d'une question qui l'a motivée ou provoquée. Au regard de cette dialogique infinie de la question et de la réponse mise en évidence par Gadamer dans *Vérité et méthode*, l'énoncé apparaît comme une mutilation objectivante de la vie de la langue, une mutilation qui fait à la fois la force et la faiblesse de la science moderne. La force parce qu'elle institue un rapport de domination et de contrôle sur des secteurs déterminés de l'étant, en les isolant préalablement des autres. La faiblesse parce qu'elle réduit ainsi l'ampleur englobante de la langue à l'objectivité d'un instrument, méconnaissant par là même la logique de la praxis langagière quotidienne, sa dimension dialogique et dès lors éthique et politique. Or, reconnaître le caractère motivé de l'énoncé, c'est l'inscrire dans l'horizon de la *Sprachlichkeit* de laquelle on ne sort jamais. C'est pourquoi la mise en évidence du caractère dialogique du langage se présente comme une critique de ce qu'il faut bien appeler l'intuitionnisme de *Sein und Zeit*: ce dernier entraîne la dichotomie de l'authentique et de l'inauthentique et donc l'opposition entre une vision directe des choses en regard de laquelle la répétition dans l'ordre de la langue apparaît fatalement comme une déchéance. Avec Gadamer en revanche, cette alternative est supplantée ou résorbée dans l'horizon universel de la *Sprachlichkeit*, de sorte qu'est rendue possible non seulement «le passage du logos sémantique au logos apophantique», ce dont s'accommode fort bien l'herméneutique de *Sein und Zeit*, mais aussi «le passage inverse», laissant ainsi «l'espace et le droit à la multiplicité des *logoi* humains» (p. 42, nous soulignons). Remarque d'importance qui,

d'une part, devrait suffire pour que soit enfin reconnue l'ambition de l'herméneutique gadamérienne d'être une méditation sur l'unité englobante du *lógos* humain, unité inséparable d'une multiplicité, c'est-à-dire toujours en devenir ou encore, ce qui revient «au fond» au même, dialogique. Remarque importante, d'autre part, en cela qu'elle confirme la thèse défendue par D. Di Cesare sur l'utopie de la compréhension: l'unité du *lógos* humain ne se trouve pas ailleurs que dans le passage d'une parole à une autre, d'un discours à un autre, d'une langue à une autre où elle transparait dans l'horizon de notre vouloir dire.

L'universalité de la langue, et de la compréhension, permet d'entendre justement la formule où se résume la position centrale de l'herméneutique gadamérienne: «l'être, qui peut être compris, est langage» (*Vérité et méthode*, p. 500). La relative est en effet essentielle, elle a le sens d'une délimitation, de sorte qu'il convient de lire la phrase de la manière suivante: «*Sein, sofern es...* L'être, dans la mesure où et dans les limites au sein desquelles il peut être compris, est langage» (p. 23). La compréhension opère comme une médiation entre l'être et le langage: l'être n'est donc pas purement et simplement réduit à la langue, il faut plutôt dire qu'il s'y manifeste, en son retrait même. Bref, la copule «est» a ici une valeur spéculative. Il s'ensuit que l'herméneutique philosophique est «amétaphysique» (p. 32 sq.), non pas qu'elle néglige la différence ontologique, mais elle renonce à la prétention de dire le *lógos* définitif sur l'être pour se mettre à l'écoute de la voix de l'autre (la tradition, l'autre culture, etc.) où se manifeste, en une polyphonie, l'être.

La polyphonie désigne alors en quelque sorte la situation de l'homme dans le monde et rend nécessaire la traduction, comme l'enseigne le récit de la tour de Babel dont l'interprétation minutieuse, nourrie à la source du texte hébraïque, ouvre le troisième chapitre de l'ouvrage qui constitue un moment clef dans l'analyse. Ce long chapitre en effet s'interroge sur la portée philosophique de la traduction et constitue la première légitimation de la thèse de l'utopie de la compréhension. Le fil conducteur choisi par l'auteur est celui, lumineux à bien des égards, de la fidélité au texte que l'on veut traduire. Lumineux, car ce fil conducteur permet de mettre en évidence, à partir des différents auteurs interrogés (Schleiermacher, Humboldt, Heidegger, Gadamer, Rosenszweig, Buber, Ben-

jamin, Derrida), un rapport chaque fois déterminé entre le même et l'autre, le propre et l'étranger, à travers lequel s'articule l'identité des êtres parlants. Dans la situation d'après Babel, le traducteur, faisant dialoguer les langues, assume le rôle messianique de faire émerger ce que Benjamin appelle «la langue pure» qui est, pourrait-on dire, l'unité du vouloir dire humain cependant dispersé dans la diversité des langues. Le traducteur œuvre en effet à ce que la tradition hébraïque appelle le *Tikoun*, l'acte de restauration des mondes endommagés par la fissure originelle de la Création, par la concentration et la contraction de Dieu qui en se retirant donne lieu au monde. D. Di Cesare écrit alors, en une phrase qui nous semble résumer tout le parcours de ce troisième chapitre: «la langue pure ne se donne toujours que dans l'ouverture hétérologique et dialogique d'une langue ou d'une monolingue, sur le terrain d'un monolinguisme» (p. 137). L'unité est à venir; comme l'écrit Rosenszweig dans *L'Étoile de la rédemption*, elle «est devenir unité». La diversité des langues est ainsi le symbole de notre humaine condition, de la condition de l'étant universel qu'est l'homme vivant exilé dans sa «propre» langue.

Car nous aurions pu supposer que la seule demeure qui nous soit propre fût la langue maternelle, comme Arendt ou Adorno ont pu le croire lors de leur exil aux États-Unis. En un sens, elle l'est bien: en tant que «“matrice”, *Gebärmutter*, de la raison», la langue maternelle est la «médiatrice du monde qui s'est articulé dans le cours des générations, mais qui pour l'enfant sera son monde» (pp. 151-152). Si cet enracinement dans la langue a pu contrecarrer la conception instrumentale de la langue, il reste que le rapport à la langue maternelle est un rapport d'«auto-hétéronomie» comme le montre le quatrième chapitre. La langue maternelle demeure toujours, ainsi que l'écrit en substance Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre*, la langue qui vient de l'autre, ce qui ne signifie pas qu'elle soit une langue étrangère. C'est pourquoi «l'ipséité, puisqu'elle se donne dans la langue (...) ne sera jamais pure. Ainsi, alors que je m'approprie mon identité, j'en suis déjà ex-approprié. Mais ex-approprié de quoi? En fait, cette ex-appropriation n'exproprie et n'aliène aucune propriété, aucune ipséité, aucun soi qui puisse jamais la précéder ou la suivre. (...) C'est le propre de la langue de ne pas permettre la propriété. Dans la langue, je n'ai rien, je ne possède rien, je n'ai rien

en propre». <sup>4</sup> Le non lieu de l'utopie est ici porté au jour, autant que faire se peut, dans toute sa nudité et sa sécheresse. Ce non lieu est aussi celui du «sujet» qui n'a alors rien à voir à l'*ego* du *cogito* cartésien et qui n'«a» pas le *lógos* comme une propriété, ni comme une demeure. Du même coup, l'«essence» de la parole se révèle comme «errance», non pas cependant à partir d'un lieu qu'il faudrait reconquérir un jour. Autrement dit, l'impropriété de la parole signifie son «essence» fondamentalement métaphorique, comme l'ont montré à leur manière aussi bien Derrida que Gadamer.

Rien d'étonnant alors à ce que, dans les chapitres suivants, la réflexion ait lieu en un dialogue avec Derrida, Gadamer et Celan. Non seulement parce que les interprétations de Celan qu'ont données Derrida et Gadamer représentent une occasion d'interroger la relation entre l'herméneutique et la déconstruction. Mais le souffle même de la poésie de Celan, celui de la *Renverse du souffle* (*Atemwende*) <sup>5</sup> est l'expression même de cette ex-appropriation du soi, de l'essence métaphorique et dialogique de la parole (quatrième chapitre). Toute parole jaillit du silence comme une réponse à l'autre, une réponse balbutiante et en quête d'elle-même et de l'autre; avant même d'être signifiante, la parole apparaît comme une invocation, une attention qui rend possible la rencontre avec l'autre. Toute parole dès lors brise le silence, mais en témoigne en même temps comme de la source abyssale d'où elle procède: «la voix est la voie, la voie de sortie ou la voie de la liberté» (p. 266). Elle n'est telle cependant qu'à la condition de laisser le passage à l'autre voix car en un tel passage s'indique l'abîme d'où sourd toute parole, l'abîme comme horizon de traductibilité à partir d'où nos paroles s'échangent, l'abîme comme «fond» d'universalité de l'étant doué de *lógos*. Cette source silencieuse de la parole, Derrida et Gadamer ont su en rendre compte, comme le montre D. Di Cesare dans son cinquième chapitre. Le premier grâce au concept même d'interruption qui apparaît dès le premier «dialogue» parisien de 1981 avec Gadamer, repris en février 2003 dans l'hommage qu'il lui a

<sup>4</sup> J. DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 172.

<sup>5</sup> Cfr. P. CELAN, *Renverse du souffle*, éd. bilingue français-allemande, traduit par J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions du Seuil, 2003.



rendu à Heidelberg;<sup>6</sup> le second grâce au concept de choc inhérent à la logique de la question et de la réponse thématifiée dans *Vérité et méthode*. A chaque fois donc, avant que de s'adresser à l'autre, il faut cette pause, ce point de suspension qui précède la renverse de souffle d'où jaillira le cristal de la parole. La poésie est cette inversion.

Il est difficile ici de rendre compte de la richesse et de la beauté de ces chapitres qui, en tout cas, témoignent d'une écoute extrêmement attentive à la parole de Celan qu'ils nous rendent plus «familiale», c'est-à-dire dont ils nous font percevoir toute l'étrangeté. Nous en retiendrons deux choses, saillantes. La première est la relation, que nous avons signalée, entre la langue, l'éthique et la politique. La poésie de Celan gît en effet de l'impossible, de cet anéantissement de l'humain, qui est anéantissement de la parole, qu'a été la *Shoah*. En cela, Auschwitz «peut être considéré comme la situation limite par excellence, la situation limite de toutes les situations limites humaines ou inhumaines, à partir de laquelle le monde peut être observé et le lien entre l'anti-monde et le monde peut être perçu» (pp. 288-289). Auschwitz est l'événement épochal qui coupe littéralement la parole parce qu'il brise la *conditio humana*, lançant ainsi un défi à la philosophie en l'invitant à une révision de ses concepts. La poésie de Celan est ce «balbutiement» ou ce «râle» qui demeure après Auschwitz, une tentative d'articuler l'incompréhensible pour ne pas suffoquer dans l'angoisse.

Cette ruine conjointe de la parole et de l'humain met alors en évidence le rapport essentiel entre la compréhension et la vie. Telle est la seconde chose importante qui nous semble ressortir du dernier chapitre du livre, importante car elle devrait assurément permettre d'élucider la relation entre l'herméneutique et la phénoménologie. Cette relation est dégagée on ne peut plus nettement à partir de l'analyse d'un passage du récit de P. Levi, *La trêve*, où celui-ci rapporte l'histoire d'un enfant, né clandestinement dans le camp et qui ne savait parler mais dont tout le corps était pourtant habité par «l'urgence explosive» «de rompre la tombe du mutisme».<sup>7</sup> Ce

<sup>6</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

<sup>7</sup> [Cfr. P. LEVI, *La Trêve*, Paris, Grasset, 2002, pp. 17-18 - N.d.R.]

que met en évidence dramatiquement l'expérience des camps, c'est le lien intime entre la parole adressée à autrui et la reconnaissance de son humanité. «Là où manque le vocatif absolu vient à manquer également la vie» (p. 293). Sans parole qui lui soit adressée, l'homme ne vit pas, c'est-à-dire ne sur-vit pas. Dire dès lors de l'homme qu'il est un vivant doué de *lógos*, c'est dire que, pour lui, le souffle même de la vie s'alimente de la parole et de la compréhension, de sorte que la vie ne continue à être qu'à se différencier, qu'à être ou vivre au-delà d'elle-même, qu'à *sur-vivre* dans le mouvement même du *dialogue*. L'homme trouve dans le *lógos* son lieu: il se trouve dans le non lieu du dialogue où résonne toujours le vocatif absolu. Vivre, comprendre, avoir le *lógos* sont donc au fond une même chose. Habiter le *lógos*, c'est errer dans le désert avec la «tente de la rencontre» dont nous parle l'*Exode*, cette tente précaire, instable, bâtie sur le sable comme l'écrit Celan, qui devient le symbole de l'homme qui y trouve sa demeure fragile.

Le livre de D. Di Cesare, d'une écriture riche, claire et élégante, témoigne d'une érudition sans faille et établit des relations entre les textes et entre leurs problématiques qui sont extrêmement éclairantes. Il permet aussi, ce qui n'est pas rien, d'aborder sereinement, sans parti pris ni œcuménisme, le rapport entre l'herméneutique et la déconstruction. Mais le réduire à cela ne serait pas lui rendre justice, car il témoigne d'une pensée vive et non dogmatique, audacieuse, et ce faisant constitue un authentique ouvrage de philosophie. Voilà sans doute ce qui fait toute son importance.

\*\*\*

Nella prefazione Donatella Di Cesare presenta la sua opera come «un libro di filosofia del linguaggio» (p. 10) che si iscrive nel percorso dei suoi precedenti lavori, fra i quali possiamo citare *Die Sprache in der Philosophie von Karl Jaspers*;<sup>1</sup> l'edizione del saggio di Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit der Sprache*,<sup>2</sup> poi tradotto in italiano nel 1991 con il titolo di *La diversità delle lingue*, che conta a tutt'oggi quattro ristampe.<sup>3</sup> Per precisare quel che si deve intendere con «filosofia del linguaggio», diciamo anzitutto che la riflessione della Di Cesare, nel suo ultimo libro, si snoda all'interno di un dialogo con l'ermeneutica di Gadamer e la decostruzione di Derrida, che si fonda sulla tradizione ebraica e che trova nella poesia di Celan, nella misura in cui è la messa in opera di una riflessione sulla poesia e sul linguaggio, una «risposta» acuta alla questione dell'«essenza» del linguaggio.

Quel che è in gioco nel linguaggio è la comprensione che l'uomo ha di sé e del mondo. L'uomo, secondo l'antica definizione, è un animale dotato di *lógos*. Quando si parla di linguaggio, ne va dunque di quel che è l'uomo. L'uomo tuttavia non possiede il *lógos* come uno strumento di cui disporre a proprio piacimento per designare o significare il mondo. Il linguaggio è piuttosto l'elemento o il *medium* inglobante all'interno del quale l'uomo si trova – in tutti i sensi dell'espressione – di modo che può certo cambiare lingua (*Sprache*) dimorando però nell'orizzonte di ciò che Gadamer chiama la linguisticità (*Sprachlichkeit*) dell'esperienza del mondo. Non essendo uno strumento, il linguaggio non è dunque una proprietà di cui l'uomo dispone. In un certo senso è il contrario, perché il linguaggio è il *medium* onninglobante all'interno del quale si articola il rapporto dell'uomo con il mondo. Ora questo rapporto, secondo l'insegnamento di Heidegger, è la comprensione, intesa come una struttura esistenziale, sicché essere al mondo, comprendere e avere il *lógos*, è tutt'uno. Pertanto se l'uomo si trova nel *medium* inglobante del *lógos*, «avere» il *lógos* fa dell'uomo un essere universale

---

<sup>1</sup> D. DI CESARE, *Die Sprache in der Philosophie von Karl Jaspers*, Tübingen-Basel, Francke Verlag, 1996.

<sup>2</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit der Sprache*, hrsg. und mit einer Einleitung von D. Di Cesare, Paderborn, UTB, 1988.

<sup>3</sup> W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, ed. it. a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>4</sup>.

che si rapporta al mondo nella sua totalità. Tuttavia una tale universalità è il «luogo» stesso di un problema per l'uomo. In effetti, il solo fatto di ereditare una lingua indica che tale rapporto al tutto è già sempre determinato da una lingua particolare, e questo perché la lingua è per l'uomo al contempo un asilo e un esilio – un punto questo su cui insiste non solo la decostruzione, ma anche l'ermeneutica, come fa notare giustamente Donatella Di Cesare. È questa situazione che fa della comprensione una *utopia* – come indica il bel titolo del libro ripreso nell'ultimo capitolo – non nel senso corrente di una chimera o di una illusione, ma nel senso etimologico di “non luogo”. Il luogo in cui si trova l'uomo, in quanto essere dotato di parola e di comprensione, è un non luogo, poiché la lingua, in quanto rapporto con il tutto, incessantemente allontana l'uomo dalla particolarità in cui si trova, come viene alla luce sia nella pratica quotidiana, ossia dialogica, della lingua, sia nell'esperienza della diversità delle lingue che reclama la traduzione. L'utopia della comprensione è dunque, potremmo dire, lo scarto tra il particolare e l'universale in cui l'uomo si trova. L'utopia appare allora come la condizione di possibilità stessa della comprensione, è cioè il movimento (termine che ricorre di sovente nei primi due capitoli) del passaggio – il *dia* del dialogo, l'*inter* dell'interpretazione, il *tra* della traduzione e della tradizione – tra due individualità che cercano di intendersi e di far emergere nella differenza stessa la comunità a venire. Non sorprende dunque, come afferma a più riprese la Di Cesare, che la questione del linguaggio sia una questione eminentemente etica e politica, come del resto testimonia chiaramente tutta l'opera.

La composizione di quest'ultima non si lascia indovinare immediatamente, il che non significa che sia avventurosa. Non obbedisce certo alla linearità di un ordine di ragioni, ma piuttosto all'ordine speculativo che è quello della comprensione, il che rende peraltro la lettura di questo libro avvincente. Ogni capitolo è come uno specchio in cui si riflettono tutti gli altri ed in cui traspare ogni volta questa utopia del comprendere che costituisce l'«oggetto» intero del libro.

I due primi capitoli sono consacrati all'approccio ermeneutico del linguaggio. Un tale approccio si caratterizza (cfr. *Essere e tempo*, § 33) per il rifiuto di ridurre il linguaggio alla logica dell'enunciato e della predicazione. Questo approccio consiste allora nel ricompre-

dere il linguaggio a partire dalla pratica quotidiana in cui ciascuna parola non acquista la sua intelligibilità ed il suo senso che a partire da una domanda che l'ha motivata o provocata. Rispetto a questa dialogica infinita di domanda e risposta, messa in evidenza da Gadamer in *Verità e metodo*, l'enunciato appare come una mutilazione obbiettivante della vita della lingua, una mutilazione che costituisce al contempo la forza e la debolezza della scienza moderna. La forza perché istituisce un rapporto di dominio e di controllo su determinati settori dell'essere, isolandoli preliminarmente dagli altri. La debolezza perché riduce così l'ampiezza inglobante della lingua all'obiettività di uno strumento, misconoscendo perfino la logica della prassi linguistica quotidiana, la sua dimensione dialogica e quindi etica e politica. Ora, riconoscere il carattere motivato dell'enunciato vuol dire iscriverlo nell'orizzonte della *Sprachlichkeit* dalla quale non si esce mai. È per questo che il rilievo dato al carattere dialogico del linguaggio si presenta come una critica di quello che occorre chiamare l'intuizionismo di *Sein und Zeit*: questo determina la dicotomia tra l'autentico e l'inautentico e dunque tra una visione diretta delle cose e la ripetizione nell'ordine della lingua che appare fatalmente come una decadenza. Per contro con Gadamer questa alternativa è soppiantata o riassorbita nell'orizzonte universale della *Sprachlichkeit* di modo che diviene possibile non solamente «il passaggio dal *lógos* semantico al *lógos* apofantico», cosa con cui s'accorda bene l'ermeneutica di *Sein und Zeit*, ma anche «il passaggio inverso», lasciando così «spazio e diritto di essere alla molteplicità dei *lógoi* umani» (p. 42). Osservazione, questa, di rilievo che per un verso dovrebbe essere sufficiente affinché sia infine riconosciuta l'ambizione dell'ermeneutica gadameriana di essere una meditazione sull'unità inglobante del *lógos* umano, unità inseparabile da una molteplicità, cioè sempre in divenire o ancora, il che risulta "in fondo" lo stesso, dialogica; ma osservazione importante, d'altro canto, anche perché conferma la tesi sostenuta dalla Di Cesare sull'utopia della comprensione: l'unità del *lógos* umano non si trova che nel passaggio da una parola ad un'altra, da un discorso ad un altro, da una lingua a un'altra, dove questa traspare nell'orizzonte del nostro voler dire.

L'universalità della lingua e della comprensione permette di intendere correttamente la formula in cui si riassume la posizione centrale dell'ermeneutica gadameriana: «l'essere, che può essere

compreso, è linguaggio». <sup>4</sup> La relativa è in effetti essenziale, ha il senso d'una delimitazione, sicché occorre leggere la frase nel modo seguente: «*Sein, sofern es...* L'essere, nella misura in cui ed entro i limiti in cui può essere compreso, è linguaggio» (p. 23). La comprensione opera come una mediazione fra l'essere e il linguaggio: l'essere non è dunque puramente e semplicemente ridotto alla lingua, ma bisogna piuttosto dire che si manifesta nel suo stesso ritrarsi. In breve, la copula «è» ha qui un valore speculativo. Ne consegue che l'ermeneutica filosofica è «ametafisica» (pp. 32 e sgg.), non nel senso che trascura la differenza ontologica, ma nel senso che rinuncia alla pretesa di dire il *lógos* definitivo sull'essere per mettersi in ascolto della voce dell'altro (la tradizione, l'altra cultura, etc.) dove si manifesta, in una polifonia, l'essere.

La polifonia designa allora in qualche modo la situazione dell'uomo nel mondo e rende necessaria la traduzione, come insegna il mito della Torre di Babele la cui interpretazione minuziosa, che attinge alla fonte del testo ebraico, apre il terzo capitolo dell'opera che costituisce un momento chiave dell'analisi. Questo lungo capitolo in effetti si interroga sulla portata filosofica della traduzione e costituisce la prima legittimazione della tesi dell'utopia della comprensione. Il filo conduttore scelto dall'autrice è quello, luminoso, della fedeltà al testo che si intende tradurre. Luminoso perché questo filo conduttore permette di porre in rilievo, a partire dai diversi autori interrogati (Schleiermacher, Humboldt, Heidegger, Gadamer, Rosenszweig, Buber, Benjamin, Derrida), un rapporto ogni volta determinato fra il sé e l'altro, il proprio e l'estraneo, attraverso cui si articola l'identità degli esseri parlanti. Nella situazione dopo Babele, il traduttore, facendo dialogare le lingue, assume il ruolo messianico di far emergere quel che Benjamin chiama «la lingua pura», che è, si può dire, l'unità del voler dire umano dispersa tuttavia nella diversità delle lingue. Il traduttore opera in effetti ciò che la tradizione ebraica chiama il *Tiqqun*, l'atto di riparazione dopo la frammentazione originaria della creazione, della concentrazione e contrazione di Dio che ritirandosi ha dato luogo al mondo. Di Cesare scrive allora, in una frase che a noi sembra riassumere l'intero

---

<sup>4</sup> H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1988, p. 524.

percorso di questo terzo capitolo: «la lingua pura si dà sempre solo nell'apertura eterologica e dialogica di una lingua o di una monolingua, nel terreno di un monolinguisimo» (p. 137). L'unità è a venire; come scrive Rosenszweig in *La Stella della redenzione*, l'unità «è divenire unità». La diversità delle lingue è così il simbolo della nostra umana condizione, della condizione dell'essere universale che è l'uomo che vive esiliato nella «propria» lingua.

Perché avremmo potuto supporre che la sola dimora che ci è propria sia la lingua materna, come Arendt o Adorno hanno potuto credere al tempo del loro esilio negli Stati Uniti. In un senso lo è bensì: in quanto «“matrice”, *Gebärmutter*, della ragione», la lingua materna è la «mediatrice del mondo che si è andato articolando nel corso delle generazioni, ma che per il bambino sarà il suo mondo» (p. 151-152). Se questo radicamento nella lingua ha potuto ostacolare la concezione strumentale della lingua, rimane il fatto che il rapporto alla lingua materna è un rapporto di «auto-eteronomia», come mostra il quarto capitolo. La lingua materna resta sempre, come in sostanza scrive Derrida nel saggio *Le monolinguisme de l'autre*, la lingua che viene dall'altro, il che non significa che sia una lingua straniera. È per questo che «l'ipseità, poiché si dà nella lingua, (...) non sarà mai pura. Così, mentre mi vado appropriando della mia identità, ne vengo già ex-appropriato. Ma ex-appropriato di che? In realtà questa ex-appropriazione non espropria e non aliena nessuna proprietà, nessuna ipseità, nessun sé che possa mai precederla o seguirla. (...) È proprio della lingua non permettere la proprietà. Nella lingua non ho nulla, non possiedo nulla, non ho nulla in proprio». <sup>5</sup> Il non luogo dell'utopia è così portato alla luce, per quanto è possibile, in tutta la sua nudità e la sua aridità. Questo non luogo è anche quello del «soggetto» che non ha nulla a che vedere con l'*ego* del *cogito* cartesiano e che non «ha» il *lógos* come una proprietà, né come una dimora. Al contempo l'«essenza» della parola si rivela come «erranza», non tuttavia a partire da un luogo che bisognerebbe riconquistare un giorno. Detto altrimenti, l'improprietà della parola significa la sua «essenza» fundamentalmente metaforica, come hanno mostrato sia Derrida sia Gadamer.

---

<sup>5</sup> J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 172.

Non deve sorprendere quindi che, nei capitoli successivi, la riflessione abbia luogo all'interno di un dialogo con Derrida, Gadamer e Celan. Non solamente perché le interpretazioni di Celan che hanno dato Derrida e Gadamer rappresentano un'occasione per interrogare la relazione fra ermeneutica e decostruzione. Ma il respiro stesso della poesia di Celan, quello della *Svolta del respiro* (*Atemwende*)<sup>6</sup> è l'espressione stessa di questa ex-appropriazione del sé, dell'essenza metaforica e dialogica della parola (quarto capitolo). Ogni parola scaturisce dal silenzio come una risposta all'altro, una risposta balbettante e in cerca di se stessa e dell'altro; prima ancora di essere significativa, la parola appare come una invocazione, una attenzione che rende possibile l'incontro con l'altro. Ogni parola allora rompe il silenzio, testimoniando al contempo la sorgente abissale da cui scaturisce: «la voce è la via, la via d'uscita o la via della libertà» (p. 266). Non è tuttavia tale se non a condizione di lasciare aperto il passaggio all'altra voce perché in tale passaggio si rivela l'abisso da cui sorge ogni parola, l'abisso come orizzonte di traducibilità a partire dal quale le nostre parole si mutano, l'abisso come «fondo» di universalità dell'essere dotato di *lógos*. Di questa sorgente silenziosa della parola Derrida e Gadamer hanno saputo rendere conto – come mostra Donatella Di Cesare nel quinto capitolo. Il primo grazie al concetto stesso di interruzione che compare sin dal primo «dialogo» parigino del 1981 con Gadamer, e ripreso a febbraio 2003 in occasione dell'omaggio resogli a Heidelberg;<sup>7</sup> il secondo grazie al concetto di urto inerente alla logica di domanda e risposta tematizzata in *Verità e metodo*. Ogni volta, dunque, prima di rivolgersi all'altro, è necessaria questa pausa, questo punto di sospensione che precede la svolta del respiro da cui scaturirà il cristallo della parola. La poesia è questa inversione.

È difficile qui rendere conto della ricchezza e della bellezza di questi capitoli che, in ogni caso, testimoniano un ascolto estremamente attento alla parola di Celan che ce lo rendono più «familiare», del quale ci fanno cioè percepire tutta l'estraneità. Sono due le cose salienti che ci resteranno. La prima è la relazione, che abbiamo

<sup>6</sup> In P. CELAN, *Poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, 2008<sup>6</sup>, pp. 507-687.

<sup>7</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Béliers. Le dialogue ininterrompu entre deux infinis: le poème*, Paris, Galilée, 2003.



segnalato, fra lingua, l'etica e la politica. La poesia di Celan nasce in realtà dall'impossibile, da questo annientamento dell'umano, annientamento della parola, che è stata la *Shoah*. In ciò Auschwitz «può essere assunto come la situazione-limite per eccellenza, la situazione-limite di tutte le umane ovvero inumane situazioni-limite, dalla quale guardare il mondo e ritrovare il nesso tra l'antimondo e il mondo» (pp. 288-289). Auschwitz è l'avvenimento epocale che mozza letteralmente la parola perché lacera la *conditio humana* lanciando tuttavia una sfida alla filosofia e invitandola a una revisione dei suoi concetti. La poesia di Celan è questo «balbettio» o questo «rantolo» che dimora presso Auschwitz, un tentativo di articolare l'incomprensibile per non soffocare nell'angoscia.

Questa rovina congiunta della parola e dell'umano mette allora in evidenza il rapporto essenziale tra la comprensione e la vita. Questa è la seconda cosa importante che a noi sembra emergere dall'ultimo capitolo del libro, importante perché dovrebbe permettere di chiarire la relazione tra ermeneutica e fenomenologia. Questa relazione è tratta, e non potrebbe esserlo più nitidamente, dall'analisi di un passo del racconto di P. Levi, *La tregua*, in cui si racconta la storia di un bambino nato clandestinamente nel campo che non sapeva parlare ma il cui corpo era abitato dalla «urgenza esplosiva» «di rompere la tomba del mutismo». <sup>8</sup> Ciò che drammaticamente pone in evidenza l'esperienza dei campi è l'intimo legame fra la parola rivolta all'altro e il riconoscimento della sua umanità. «Dove manca il vocativo assoluto viene a mancare anche la vita» (p. 293). Senza che gli venga rivolta la parola, l'uomo non vive, o meglio, non sopravvive. Dire allora che l'uomo è un essere vivente dotato di *lógos* è dire che, per lui, il soffio stesso della vita si alimenta della parola e della comprensione, di modo che la vita non continua a essere se non differenziandosi, essendo o vivendo al-di-là di sé, sopra-vivendo nel movimento stesso del *dia*-logo. L'uomo trova all'interno del *lógos* il suo luogo: si trova nel non luogo del dialogo in cui risuona sempre il vocativo assoluto. Vivere, comprendere, avere il *lógos* sono dunque, in fondo, la medesima cosa. Abitare il *lógos* è errare nel deserto con la «tenda dell'incontro» di cui parla l'*Esodo*, tenda precaria,

---

<sup>8</sup> [Cfr. P. LEVI, *La tregua*, postfazione di E. Ferrero, Torino, Einaudi, 2005, pp. 16-17 - N.d.R.]

instabile, costruita sulla sabbia – come scrive Celan – che diviene il simbolo dell'uomo che vi trova la sua fragile dimora.

Il libro di Donatella Di Cesare, che ha una scrittura ricca, chiara ed elegante, testimonia un'erudizione senza pecca e stabilisce relazioni tra testi e problematiche estremamente illuminanti. Permette anche, il che non è poco, di cogliere serenamente, senza partito preso né ecumenismo, il rapporto fra ermeneutica e decostruzione. Ma ridurlo a questo non sarebbe rendergli giustizia, poiché il libro è testimonianza di un pensiero vivo e non dogmatico, audace, e pertanto costituisce un'autentica opera di filosofia. Ecco senza dubbio che cosa lo rende importante.

*(Traduzione dal francese di Flavia Loscialpo)*

