

me sarà possibile che, per esempio di fronte a un testo, in cui non c'è la presenza di qualcuno che davvero ci risponda, ci si possa in generale accorgere di un fraintendimento? Come si deve fare per premunirsi in assoluto dalla possibilità del fraintendimento?»⁷⁶. È *tout court* possibile, per noi, l'accesso alla verità?

⁷⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 273 (tr. it., p. 315).



CAPITOLO IV

Métodos e verità. I percorsi di Gadamer

Certamente ogni comprensione è soltanto transitoria. Non giunge mai completamente alla fine. Nonostante ciò, nel libero atto del dire ciò che si pensa, e anche in ciò che pensa l'interprete, è presente una totalità di senso. Il comprendere, che si articola linguisticamente, ha intorno a sé uno spazio libero che esso riempie rispondendo costantemente alla parola che lo interpella, senza tuttavia esaurirlo. «Molto resta da dire»: ecco la relazione ermeneutica fondamentale.

H.-G. Gadamer, *La teologia di Marburgo*.

1. *Comprendere e accadere: l'impostazione quasi-trascendentale di Wahrheit und Methode*

Nella prefazione alla seconda edizione di *Wahrheit und Methode*, Gadamer afferma che l'intento basilare del suo lavoro non è quello di «descrivere o addirittura di fornire le norme del procedimento delle scienze dello spirito»; esso, dunque, «non si occupa affatto del metodo delle scienze dello spirito»¹, non si pro-

¹ H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage [von 'Wahrheit und Methode']* (1965), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Gesammelte Werke*, Bd. 2, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 438 (tr. it. di G. Vattimo, *Prefazio-*

pone cioè di affrontare, alla maniera di Dilthey, la questione della loro fondazione. L'opera cerca invece di rispondere alla domanda: com'è possibile il comprendere? Il comprendere stesso, però, non va affatto inteso in senso tecnico-metodico ma innanzitutto, in senso ontologico, come un *accadere*². Gadamer insiste con decisione sul fatto che l'obiettivo cui tende il suo progetto ermeneutico è di natura squisitamente *filosofica*. «Ciò che costituisce il mio problema – scrive – non è quel che facciamo o quel che *dovremmo* fare, ma ciò che, di là dal nostro volere e dal nostro fare, *accade* in essi e con essi»³. Partendo da Heidegger, e dalla sua radicalizzazione ontologica del fenomeno del comprendere, egli si interroga allora sul modo in cui è possibile esplicitare concettualmente il senso di quella precomprensione originaria che Heidegger ha definito la struttura di anticipazione della comprensione (domanda che, in termini gadameriani, diventa la questione di come e entro quali limiti sia possibile far luce sui pregiudizi che determinano già da sempre la nostra comprensione). Se il comprendere non è più uno dei possibili atteggiamenti che fanno parte della prassi vitale del soggetto, ma si rivela invece come “il modo di essere dell'esistenza stessa come tale”, e se l'ermeneutica muove dalla finitezza e dalla storicità insormontabili dell'esistenza stessa – finitezza e storicità che diventano i suoi ‘presupposti’ inaggrabili⁴ –, ciò sembra però porre fin dall'inizio un'imbaraz-

ne alla seconda edizione tedesca, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 6).

² *Verstehen und Geschehen* era stato proprio il primo titolo a cui Gadamer aveva innanzitutto pensato per la sua opera del 1960; come osserva Grondin (cfr. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr (Siebeck), Tübingen 2000, p. 17), sarebbe stato probabilmente più adeguato del titolo definitivo al reale contenuto del volume, ma Gadamer decise probabilmente di scartarlo per la sua eccessiva somiglianza con *Glauben und Verstehen*, titolo che Bultmann aveva dato ai suoi volumi di saggi. Sulla tormentata vicenda dell'intitolazione di *Wahrheit und Methode* cfr. J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1999, p. 319 (tr. it. di G.B. Demarta, *Gadamer. Una biografia*, Bompiani, Milano 2004, pp. 427-428).

³ H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage [von ‚Wahrheit und Methode‘]*, cit., p. 438 (tr. it., p. 6 - corsivo nostro).

⁴ Cfr. a questo riguardo D. Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini, Milano 2004.

zante ipoteca sul primo termine che intitola l'*opus majus* gadameriano: di che genere può essere la “verità” che è qui in questione? E qual è il suo rapporto con il secondo termine, con il “metodo”? Gadamer afferma notoriamente di voler risalire (retrocedere) a un concetto extrametodico di verità, inteso in realtà come la sua dimensione più ampia e originaria, ma ciò implica la domanda se la nostra pretesa alla verità contenga in sé in assoluto una qualche legittimità, se cioè la finitezza costitutiva della nostra comprensione renda per noi in assoluto possibile l'accesso alla verità.

Nelle pagine seguenti si tenterà allora di delineare i tratti salienti della concezione ‘metodica’ gadameriana, delle *vie* della sua ricerca verso la verità, cercando di individuare quegli aspetti in cui più evidentemente affiora in essa la presenza dell'eredità fenomenologica. Nella prefazione, appena ricordata, alla seconda edizione di *Wahrheit und Methode*, Gadamer scrive infatti: «A questo proposito si pone un problema di metodologia filosofica che è stato sollevato da tutta una serie di critiche al mio libro. Vorrei chiamarlo il problema della immanenza fenomenologica. È vero che il mio libro, dal punto di vista del metodo, si fonda su una base fenomenologica. Questo sembra paradossale, giacché alla base dello sviluppo dell'universale problema ermeneutico, che io tento in questa ricerca, sta proprio la critica heideggeriana dell'impostazione trascendentale e il suo pensiero della *Kehre*. Io ritengo però che anche a questa svolta del pensiero heideggeriano, che pone finalmente nei suoi termini autentici il problema ermeneutico, possa essere applicato il principio della legittimazione fenomenologica. Ho perciò mantenuto il concetto di “ermeneutica”, che adoperava lo Heidegger giovane, ma non nel senso di una dottrina metodologica, bensì nel senso di una teoria di quella reale esperienza che è il pensiero. Così, devo sottolineare che le mie analisi del gioco o del linguaggio sono puramente fenomenologiche». E, poche righe dopo, aggiunge: «Tale fondamentale posizione metodica rimane al di qua di ogni conseguenza di carattere propriamente metafisico»⁵.

⁵ H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage [von ‚Wahrheit und Methode‘]*, cit., p. 446 (tr. it., pp. 14-15).

Quest'ultima frase è da riferirsi alla questione del trascendentale. Lo stesso Gadamer scrive infatti di volersi ricollegare al significato *trascendentale* dell'impostazione heideggeriana⁶. Il suo intento è quindi quello di esplicitare, con una forte accentuazione kantiana, le "condizioni di possibilità" del comprendere. In questo egli si pone in realtà consapevolmente al di qua, in un certo senso, della *Kehre* heideggeriana, che aveva ritenuto l'autocomprensione trascendentale di *Sein und Zeit* e l'impostazione della ricerca in direzione del 'senso' come insufficienti e come ancora gravate da pregiudizi soggettivistici e, in quanto tali, metafisici.

Gadamer, che come si è visto tenta esplicitamente di unificare le due successive fasi del pensiero heideggeriano, pre- e post-*Kehre*, scorgendovi una fondamentale continuità e comunanza di intenti, ripropone quindi il problema del senso e, in certa misura, ritiene necessaria una reintroduzione della questione del soggetto della comprensione, per quanto il 'soggetto' che è qui in gioco venga sgravato dai pregiudizi sostanzialistici e assolutistici. Non è un caso che in *Wahrheit und Methode* ritorni al centro della riflessione ermeneutica, nell'espressione "*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*", un termine tanto compromesso come quello di "coscienza". Tale reintroduzione, che è stata criticamente osservata da più parti, costituiva agli occhi dello stesso Heidegger una pericolosa ricaduta. In uno scritto del 1985, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik*, in cui Gadamer,

⁶ Si veda quanto egli afferma, per esempio, nella seconda parte di *Verità e metodo*: «In questo senso anche noi intendiamo ricollegarci al significato *trascendentale* dell'impostazione heideggeriana. Con l'interpretazione trascendentale data da Heidegger al comprendere, il problema dell'ermeneutica acquista una portata universale e si allarga a una nuova dimensione. L'appartenenza dell'interprete al suo oggetto, che non aveva trovato una corretta giustificazione nell'ambito della scuola storica, assume ora un senso concretamente esplicitabile, e il compito dell'ermeneutica è proprio quello di operare questa esplicitazione. Che la struttura dell'esserci sia quella del progetto gettato, che l'esserci si attui essenzialmente nel modo del comprendere, sono tesi che devono valere anche per quel comprendere che accade nelle scienze dello spirito» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 268; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, cit., p. 311). Sul concetto di "trascendentale" in Gadamer cfr. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., pp. 123 e ss.

venticinque anni dopo la pubblicazione di *Verità e metodo*, ne propone una rilettura autocritica, individuando insieme i limiti obiettivi dell'opera e gli aspetti in essa ormai datati, ma difendendo anche dalle molte critiche che gli erano state rivolte, ricorda in proposito un aneddoto significativo⁷. Heidegger, nel leggere un giorno uno scritto gadameriano sul problema della storia⁸, pur dimostrando il suo complessivo apprezzamento, gli aveva posto la domanda seguente: «Und was ist es mit der Geworfenheit?». Che fine aveva fatto la *Geworfenheit*, la condizione fondamentale dell'esser-gettato dell'esserci, che rappresentava per Heidegger proprio quella capitale controistanza in cui si esprimeva la radicale opposizione nei confronti dell'idea del pieno possesso di sé dell'autocoscienza?

La ripresa da parte di Gadamer del termine "coscienza" non indica però affatto nel senso di una ripresa del primato dell'autocoscienza. Adoperando tale concetto, Gadamer vuole semplicemente – nella piena accettazione della critica heideggeriana del pregiudizio coscienzialistico – accostarsi all'uso 'normale' del linguaggio ordinario. Egli ritiene infatti che l'eccessiva radicalità nell'uso del linguaggio, che caratterizza tutto il percorso del secondo Heidegger, lo abbia condotto ai limiti della incomunicabilità – o della poesia. Il suo sforzo è allora quello di 'tradurre' le geniali intuizioni della "svolta" heideggeriana in un linguaggio che non sia perennemente sospeso sul bilico della *Sprachnot*, o, al limite, del silenzio: Gadamer vuole tener fermo alla direzione dell'interrogazione heideggeriana, rendendola però accessibile in un diverso modo (più urbano?). Nel contesto di questa nuova fiducia nel linguaggio e nelle sue sempre rinnovate capacità espressive – non esi-

⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., pp. 9-10 (tr. it. di R. Dottori, *Autocritica*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996, p. 501).

⁸ Si trattava di *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1943), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., pp. 27-36; apparso per la prima volta in *Kleine Schriften I: Philosophie – Hermeneutik*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1967 (tr. it. di R. Dottori, *Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., pp. 35-44).

ste, per Gadamer, un linguaggio "metafisico"⁹ – Gadamer non teme dunque di servirsi del termine "coscienza". Con l'espressione "*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*" ("coscienza della determinazione storica", o "coscienza storico-effettuale"), Gadamer ha del resto cercato di evidenziare proprio i limiti del concetto di coscienza, la sua essenziale condizionatezza: «Naturalmente bisogna interpretare correttamente il mio capitolo di *Verità e metodo* sulla coscienza storico-effettuale. Non si può vedere in essa una modificazione dell'autocoscienza, qualcosa come una coscienza della storia degli effetti o addirittura un metodo ermeneutico che si fonda su di essa. Bisogna piuttosto riconoscerci quell'essenziale situazione di limitazione della coscienza a opera della storia degli effetti, in cui noi tutti ci troviamo a essere. La *Wirkungsgeschichte* è qualcosa che noi non siamo mai in grado di penetrare completamente. La coscienza storico-effettuale è, come ho avuto modo di affermare, "più essere che coscienza [*mehr Sein als Bewußtsein*]"¹⁰.

⁹ «Sono costretto a far valere anche contro Heidegger che non esiste affatto un linguaggio della metafisica. [...] Esistono solamente concetti della metafisica, il cui contenuto si determina a partire dall'uso delle parole, così come avviene di tutte le parole. I concetti in cui si muove il pensare sono tanto poco dominati da una ferrea regola rigidamente predeterminata quanto le parole del nostro linguaggio quotidiano. Il linguaggio della filosofia, anche se porta con sé il pesante carico della tradizione, come nel caso della trasposizione latina della metafisica aristotelica, cerca invece sempre di nuovo di fluidificare tutte le offerte del linguaggio» (H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik*, cit., pp. 11-12; tr. it., p. 503). Cfr. anche H.-G. Gadamer, *Die Sprache der Metaphysik* (1968), in *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987, pp. 229-237 (tr. it. di R. Cristin, *Il linguaggio della metafisica*, in H.-G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, pp. 60-70). Per un approfondimento di questo tema mi permetto di rimandare a G. Gregorio, *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, cap. IV: *Gadamer, Heidegger e il linguaggio della metafisica*, pp. 125-161. Su ermeneutica, metafisica e linguaggio cfr. anche D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il melangolo, Genova 2003, in particolare il cap. I, *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, pp. 13-35, e, della stessa autrice, *Ermeneutica della finitezza*, cit., pp. 49 e ss. Si veda inoltre L. Messinese, *Heidegger, Gadamer e il problema della metafisica*, «Aquinas», (31), n. 2, 1988, pp. 409-414.

¹⁰ *Ivi*, p. 11. Gadamer fa qui riferimento a *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 367 (tr. it., pp. 417-418) e alla p. 460 (tr. it., p. 521), dove scriveva: «Se

Tenendo conto di queste fondamentali premesse gadameriane, bisogna ora chiedersi quale sia la concezione metodologica che sta alla base dell'ermeneutica filosofica gadameriana, quali siano le vie che per lui conducono alla problematica nozione di verità ermeneutica, e in che senso e sotto quali aspetti queste vie possano dirsi, seppure in senso ampio, fenomenologiche.

In uno dei pochi scritti che si occupino, sia pure in modo collaterale, del rapporto tra Gadamer e la fenomenologia, Paul Ricoeur fornisce in tal senso, con estrema acutezza, alcune indicazioni preziose. Lo scritto, intitolato *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*¹¹, è in generale dedicato al rapporto di reciproca coappartenenza tra la fenomenologia e l'ermeneutica. Ricoeur sostiene, in particolare, che la fenomenologia, oltre a costituire naturalmente l'origine storica del movimento ermeneutico, rimane il suo presupposto permanente e insormontabile. Certo, un abisso separa il progetto ermeneutico dalla fenomenologia orientata in senso idealistico. Essi risultano due progetti filosofi-

abbiamo danzi determinato il modo di attuarsi della coscienza della determinazione storica come un fatto del linguaggio, ciò è perché il linguaggio caratterizza in generale la nostra umana esperienza del mondo. Come in essa il mondo non è *oggettivato*, così la determinazione storica non è mai *oggetto* della coscienza ermeneutica». E in un saggio del 1967, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, così affermava: «La riflessione di una certa precomprensione data mi pone di fronte qualcosa che altrimenti si verificherebbe alle mie spalle. Qualcosa, non tutto. Infatti la coscienza della determinazione storica è, inevitabilmente, più essere che coscienza. Ma ciò non significa che essa possa, senza una continua presa di coscienza, sfuggire all'irrigidimento ideologico. Solo tramite questa riflessione io non sono più, nei confronti di me stesso, privo della libertà, ma posso invece decidere liberamente del diritto o del torto della mia precomprensione – sia pure soltanto in questo modo: imparando a acquisire una nuova comprensione di cose viste prima attraverso lo schermo dei pregiudizi» (H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu „Wahrheit und Methode“* (1967), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 247; tr. it. di R. Dottori, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Considerazioni metacritiche su Verità e metodo*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 241).

¹¹ Cfr. P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986 (tr. it. di G. Grampa, *Fenomenologia e ermeneutica: partendo da Husserl...*, in P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989).

ci essenzialmente contrapposti. Ma ciò che soccombe alla critica dell'ermeneutica non è la fenomenologia *tout court*, bensì soltanto una delle sue interpretazioni possibili, ovvero la sua configurazione 'idealistica' a opera di Husserl.

Ricoeur individua quindi tra l'ermeneutica e la fenomenologia alcuni innegabili punti di contatto, che egli indica come i "presupposti fenomenologici fondamentali" dell'ermeneutica, e che verranno qui analizzati, sulla falsariga del testo ricoeuriano, ma insieme anche nel tentativo di andare al di là della sua interpretazione.

Il primo di tali presupposti fenomenologici, operanti nella filosofia dell'interpretazione, è per Ricoeur che ogni questione riguardante un qualsiasi ente è questione del suo *sensu*. Questo era già il presupposto di *Essere e tempo*: Heidegger sostituisce invero alla questione dell'ente la questione, più originaria e sempre misconosciuta come tale, dell'essere – ma pone, appunto, la questione del *sensu* dell'essere, del suo senso da sempre coperto e occultantesi. Ed è proprio perché il senso dell'essere è sempre e necessariamente dissimulato che la questione fenomenologica del senso si muta in questione ermeneutica. Ma la questione del senso rimane centrale per ogni ermeneutica, e costituisce quindi il suo presupposto fenomenologico generale¹². È questo, in fondo,

¹² La tesi ricoeuriana è avvalorata dalla circostanza che proprio intorno alla questione del senso si gioca il problematico confronto tra ermeneutica e de-costruzione. Difendendosi dagli attacchi di Derrida, che rintracciava proprio nel restare legata alla ricerca del senso da parte dell'ermeneutica la sua fatale chiusura all'interno dell'orizzonte metafisico, Gadamer ribadisce con insistenza che è impossibile non tendere al senso, se ci sforziamo di comprendere e di comprenderci, ma che questo non presuppone affatto la ricaduta entro una metafisica della soggettività, in quanto la parola "senso" va intesa solo in modo "direzionale" (cfr. ad es. H.-G. Gadamer, *Gedicht und Gespräch* (1988), in *Hermeneutik im Vollzug. Ästhetik und Poetik II, Gesammelte Werke*, Bd. 9, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993, p. 340; tr. it. di G. Bonanni, *Poesia e dialogo*, in H.-G. Gadamer, *Scritti di Estetica*, Aesthetica, Palermo 2002, p. 122). Sul confronto tra Gadamer e Derrida cfr. almeno P. Forget (a cura di), *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Larulle*, Fink (UTB), München 1984; D.P. Michelfelder-R.E. Palmer (a cura di), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany

che sta alla base dell'opzione gadameriana, già ricordata, per l'impostazione *trascendentale* della questione ermeneutica in *Essere e tempo*.

L'ermeneutica diviene una disciplina filosofica – e non più semplicemente una metodologia dell'interpretazione – solamente in quanto risale alle condizioni di possibilità della comprensione e dell'interpretazione, indirizzandosi verso la dimensione linguistica dell'esperienza. Ma, secondo Ricoeur, l'indagine sulla linguisticità dell'esperienza ermeneutica ha essa stessa il suo presupposto in una teoria generale del "senso": «Bisogna supporre che l'esperienza in tutta la sua ampiezza [...] abbia una dicibilità di principio. L'esperienza può essere detta, essa richiede di essere detta. Portarla al linguaggio non significa mutarla in altro da sé, ma, articolandola e sviluppandola, farla diventare se stessa»¹³. Tale sarebbe dunque la presupposizione eminentemente fenomenologica del senso che guida l'interrogazione ermeneutica¹⁴.

1989; T. Tholen, *Erfahrung und Interpretation: der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Winter, Heidelberg 1999; G.W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartphilosophie*, Fink, München 2002; D. Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, cit.

¹³ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 56 (tr. it., p. 53).

¹⁴ Scrive Ricoeur a tale proposito: «È certamente difficile formulare questa presupposizione in un linguaggio non idealistico. La rottura tra l'atteggiamento fenomenologico e l'atteggiamento naturale, ovvero la scelta per il senso, sembra infatti identificarsi senz'altro con la scelta per la coscienza, "nella quale" il senso avviene. Non è forse "sospendendo" ogni "fede nell'essere" che si accede alla dimensione del senso? Quando si sceglie per il senso non si presuppone l'*epoché* dell'essere-in-sé? Ogni filosofia del senso non è forse idealistica?» (ivi, p. 56; tr. it., pp. 53-54). A differenza di altri interpreti, che vedono la questione del senso come irrimediabilmente compromessa con un pregiudizio di tipo coscienzialistico (cfr. per esempio M. Ruggenini, *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Franco Angeli, Milano 1985, soprattutto le pp. 93 e ss. e 131 e ss.), Ricoeur afferma che persino negli stadi più antichi della stessa fenomenologia husserliana è possibile rintracciare una questione del senso non ancora connessa (compromessa) con l'impostazione idealistica. Nelle *Ricerche logiche*, in particolare, verrebbe elaborata una nozione non idealistica di riduzione e di intenzionalità. La ricerca del senso, guidata dal concetto di intenzionalità «non implica in alcun modo che una soggettività trascendentale abbia il pieno dominio su questo senso verso il quale essa si dirige.

Un secondo aspetto riguardo al quale l'ermeneutica si riallaccia alla fenomenologia è il suo ricorso alla *distanziamento* all'interno della stessa esperienza di appartenenza. Questo concetto di distanziamento sarebbe parallelo al concetto fenomenologico di *epoché* (intesa, in un'accezione non idealistica, come un aspetto del movimento intenzionale della coscienza verso il senso): «È proprio di ogni coscienza di senso, in effetti, – scrive Ricoeur – un momento di distanziamento, di messa a distanza del “vissuto”, in quanto noi vi aderiamo puramente e semplicemente. La fenomenologia comincia quando, non contenti di “vivere” – o di “rivivere” –, interrompiamo il vissuto per significarlo. E in ciò l'*epoché* e il tendere [ermeneutico] verso il senso sono strettamente congiunti»¹⁵.

Analogamente, infatti, l'ermeneutica, nel suo proprio dominio, ovvero quello delle scienze dello spirito, si impegna a portare allo sguardo un particolare tipo di “vissuto” – la connessione storica – e può farlo unicamente attraverso un movimento di distanziamento. In ciò l'appartenenza è l'aderenza al vissuto storico, il vivere irriflesso all'interno della tradizione, la determinazione della coscienza a opera della *Wirkungsgeschichte*. Il gesto ermeneutico si inaugura proprio quando viene spezzata tale relazione di appartenenza – quel condividere, non tematizzato in quanto tale, i contenuti trasmessi della tradizione –, per condurla al significato, per indagarne il senso. Esso è dunque possibile solo attraverso una preliminare messa a distanza, attraverso un'interruzione del semplice vivere-nella tradizione cui siamo consegnati.

Un ulteriore portato fenomenologico operante all'interno dell'ermeneutica sarebbe rappresentato dalla tesi del *carattere derivato dell'ordine linguistico*. Pur nel basilare intento di Gadamer di porre il linguaggio al centro dell'interrogazione filosofica – sulle orme dello Heidegger posteriore alla svolta –, la problematica linguistica rimane in *Verità e metodo*, secondo Ricoeur, ‘secondaria’¹⁶.

Anzi, la fenomenologia poteva essere tirata nella direzione opposta, cioè dal lato della preminenza del senso sulla coscienza di sé» (P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 57; tr. it., p. 54).

¹⁵ *Ivi*, p. 58 (tr. it., p. 55).

¹⁶ Al di là del giudizio forse eccessivamente drastico di Ricoeur, lo stesso Gadamer ha in effetti più volte riconosciuto che la trattazione del linguaggio

Gadamer attesterebbe infatti il carattere secondo della problematica del linguaggio. Nonostante il fatto che ogni esperienza abbia una dimensione linguistica, che la linguisticità attraversi ogni esperienza possibile – garantendo così dell'universalità dell'esperienza ermeneutica –, «non è con la linguisticità che deve cominciare una filosofia ermeneutica. Essa deve innanzitutto dire *ciò che viene al linguaggio*»¹⁷. Sarebbe questo, allora, il senso ultimo dell'affermazione gadameriana, che sembra in apparenza esprimere esattamente il contrario, secondo cui «l'essere, che può venir compreso, è il linguaggio»¹⁸. E si spiegherebbe altresì l'important-

contenuta nella terza parte di *Wahrheit und Methode* presentava aspetti oscuri e non sufficientemente sviluppati. Non è dunque casuale che larga parte della sua produzione posteriore al 1960 sia dedicata all'approfondimento del tema del linguaggio e che in essa si trovino notevoli ampliamenti problematici. I più importanti scritti gadameriani post-*Wahrheit und Methode* su questo argomento sono stati recentemente raccolti in traduzione italiana, a cura di D. Di Cesare, nel volume H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹⁷ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 59 (tr. it., p. 56 - il corsivo è nostro). Non va però dimenticato quello che Gadamer afferma a tale proposito: «Venire a espressione nel linguaggio non significa acquistare una seconda esistenza. Il modo in cui qualcosa si presenta appartiene invece al suo essere proprio. In tutto ciò che è linguaggio si incontra dunque una unità speculativa; c'è una differenza tra un essere e un presentarsi, che tuttavia non è una vera differenza» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 479; tr. it., p. 542). La complessità e una certa ambiguità proprie della concezione gadameriana della struttura speculativa del linguaggio riemergono tuttavia nella frase immediatamente seguente che, per molti versi, sembrerebbe dare invece ragione a Ricoeur: «Il modo di essere speculativo del linguaggio rivela così il suo universale significato ontologico. Ciò che viene a espressione nel linguaggio è qualcosa d'altro dalla parola stessa. Ma la parola è parola solo in virtù di ciò che in essa si esprime. Esiste nel suo proprio essere sensibile solo per scomparire in ciò che è detto. A sua volta, ciò che viene a espressione in essa (*was zur Sprache kommt*) non è qualcosa che esista separatamente senza linguaggio (*ist ... kein sprachlos Vorgegebenes*), ma solo nella parola riceve la propria sostanziale determinatezza» (*ibidem*). Sul movimento speculativo del linguaggio si vedano gli scritti di D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., pp. 27-29 e 51-53, e Gadamer, il Mulino, Bologna 2007, pp. 206 e ss.; cfr. anche J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., pp. 230 e ss.

¹⁸ Per una discussione intorno alla piuttosto enigmatica frase gadameriana cfr. D. Di Cesare (a cura di), *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*. Omaggio a Hans-Georg Gadamer, il melangolo, Genova 2001, volume che comprende, tra gli altri, saggi di R. Bubner, D. Di Cesare, R. Rorty, G. Vattimo, J. Habermas, G. Fi-

za che assume in Gadamer l'analisi fenomenologica del *gioco*. Nell'esperienza del gioco viene alla luce la funzione primaria dell'esibizione, o della presentazione (*Darstellung*), la quale richiede certo per essere espressa la mediazione del linguaggio, ma per Ricoeur di diritto precede e porta l'ordine linguistico.

In modo analogo, lo stesso concetto di "coscienza della determinazione storica", quell'essere esposti all'efficacia della storia che precede ogni oggettivazione storiografica del passato, non è totalmente riducibile agli aspetti esclusivamente linguistici della tradizione. Secondo Ricoeur, «il gioco della distanza e della prossimità, che è costitutivo della connessione storica, è ciò che viene al linguaggio, piuttosto che essere una produzione del linguaggio stesso»¹⁹.

La linguisticità, la *Sprachlichkeit*, sarebbe dunque in Gadamer subordinata alla primaria esperienza di "ciò che" viene al linguaggio. Ciò deriverebbe in modo affatto conseguente dal carattere secondario del linguaggio, della *Rede*, affermato da Heidegger in *Essere e tempo*. Esso è infatti solamente il terzo momento nell'articolazione della struttura ermeneutica del comprendere, quel momento che segue all'esplicitazione a opera dell'interpretazione dei presupposti impliciti della precomprensione. Se è vero che Heidegger afferma in conclusione la cooriginarietà del piano del discorso (*Rede*) rispetto all'ordine della comprensione e dell'interpretazione, è altrettanto innegabile che *Essere e tempo* definisce esplicitamente l'asserzione (*Aussage*) come un "modo derivato della interpretazione"²⁰, e che al suo interno si trovano espressioni quali: «La totalità dei significati della comprensibilità *accede alla parola*. I significati *sfociano* [corsivo nostro] in parole»²¹. L'ordine dei significati appare dunque in qualche modo precedente, preesistente rispetto all'ordine linguistico²².

gal; cfr. anche G. Vattimo, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, «Revue Internationale de Philosophie», (213), n. 3, 2000, pp. 499-513.

¹⁹ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 60 (tr. it., p. 56).

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, Bd. 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, pp. 204 e ss. (tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 195 e ss.).

²¹ *Ivi*, p. 214 (tr. it., p. 204).

²² Si vedano ad es. a tale proposito le osservazioni critiche di M. Rugge-

Nel 'secondo' Heidegger sarebbe impensabile trovare ancora formulazioni di questo genere, ma, se il linguaggio viene ora pensato come "casa dell'essere" e se il cammino del pensiero è eminentemente interrogazione del linguaggio, tale interrogazione avviene sempre in direzione di quello che, al fondo, rimane non detto, impensato, nascosto – in direzione, quindi, di ciò che *non* viene al linguaggio, degli aspetti di non manifestatività dell'essere. Se il linguaggio è il luogo primario della manifestazione dell'essere, e dunque della manifestazione della verità, d'altro canto la verità è per Heidegger *a-létheia*, contiene in sé costitutivamente anche la possibilità del coprimimento, del ritrarsi, dell'oblio, ed è più questo lato in ombra che il lato espresso ciò che per Heidegger preme al pensiero.

È quindi in questo senso che, secondo Ricoeur, l'ermeneutica si costituirebbe attraverso un essenziale rinvio dell'ordine linguistico all'originarietà di un'esperienza prelinguistica, antepredicativa; è proprio questo, ai suoi occhi, a costituire "il suo presupposto fenomenologico più importante"²³. A tale proposito Ri-

nini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992, in particolare il cap. VII, *Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia* (pp. 169-191).

²³ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 60 (tr. it., p. 57). A tale proposito, Ricoeur osserva anche che in *Ideen I*, per esempio, l'analisi noematica precede l'analisi linguistica: «L'analisi delle correlazioni noetico-noematiche può essere condotta molto lontano senza che l'articolazione linguistica sia considerata come tale. Il livello strategico proprio alla fenomenologia è allora il *noema* con le sue modificazioni, i suoi modi di credenza, i suoi gradi di attualità e di potenzialità. È questa costituzione del *noema completo* che precede il piano propriamente linguistico in cui si articolano le funzioni di denominazione, di predicazione, di legame sintattico, ecc.» (*ivi*, pp. 60-61; tr. it., p. 57). Ma, nella parte finale dell'analisi del saggio gadameriano *Die phänomenologische Bewegung* (cfr. *supra*, cap. I.2), si era visto come Gadamer ritenesse questa circostanza come un limite, forse il maggiore, dell'impostazione filosofica husserliana, e come egli affermasse che rendersi conto di questo limite significava già aver oltrepassato la fenomenologia nella sua versione husserliana. Ricoeur, al contrario, ritiene che «questo modo di subordinare il piano linguistico al piano prelinguistico dell'analisi noematica è esemplare per l'ermeneutica. Alorché essa subordina l'esperienza linguistica alla totalità della nostra esperienza estetica e storica, essa continua, sul piano delle scienze dello spirito, il movimento iniziato da Husserl sul piano dell'esperien-

coeur vede in opera una basilare analogia tra le concezioni fenomenologica e ermeneutica della dimensione antepredicativa. A suo avviso, il tentativo elaborato da Husserl nella *Krisis* di un ritorno dalla natura oggettivata e matematizzata alla dimensione primaria e pre-scientifica del mondo-della-vita troverebbe un preciso parallelo nello sforzo gadameriano di ritrovare, al di qua del piano dell'oggettivazione delle *Naturwissenschaften*, una nozione extra-metodica della verità, nonché nel suo stesso risalire, nell'ambito delle scienze dello spirito, dalle oggettivazioni e spiegazioni delle scienze storiche alla originaria esperienza dell'arte, della storia e del linguaggio, che precede e porta tali oggettivazioni²⁴.

Ma, al di là di tali innegabili punti di contatto, quali sarebbero invece i luoghi in cui avviene l'irricucibile divaricazione tra ermeneutica e fenomenologia (perlomeno nella sua versione idealistica)? In Husserl, l'esigenza sovrana di garantire la scientificità all'impresa filosofica faceva sì che l'intera sua riflessione fosse subordinata al compito ultimo della fondazione. Ora, secondo Ri-

za percettiva» (*ivi*, p. 61; tr. it., pp. 57-58). E questa appare sinceramente una forzatura eccessiva.

²⁴ Una conferma dell'ipotesi di Ricoeur potrebbe essere in realtà rintracciata *ex post* – anche se in parte in un altro senso rispetto a quello da lui presupposto – nella tarda riflessione gadameriana sul linguaggio che, accentuandone i limiti, intraprende un movimento di ritorno dalla sfera propriamente linguistica alla più ampia dimensione pre-linguistica del mondo della vita, in cui il linguaggio sempre si radica: cfr. H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache* (1985), in *Kunst als Aussage. Ästhetik und Poetik I, Gesammelte Werke*, Bd. 8, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993, pp. 350-361 (tr. it. di D. Di Cesare, *I limiti del linguaggio*, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, cit., pp. 59-72) e Id., *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1992), in *Kunst als Aussage. Ästhetik und Poetik I*, GW 8, cit., pp. 400-440 (tr. it. di D. Di Cesare, *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, cit., pp. 151-196); su ciò cfr. G. Gregorio, *Linguaggio e interpretazione: su Gadamer e Heidegger*, cit., cap. III: *Linguaggio e mondo della vita: il rituale nell'ultimo Gadamer*, pp. 83-123; J. Grondin, *Spiel, Fest und Ritual. Zum Motiv des Unvordenklichen beim späten Gadamer*, in *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zu Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, pp. 118-125; R.E. Palmer, *Ritual, rightness, and truth in the late works of Hans-Georg Gadamer*, in L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle (Illinois) 1997, pp. 529-547.

coeur, «la fondazione principale è dell'ordine dell'intuizione: fondare è vedere»²⁵. E se il compito fondativo è essenzialmente vincolato all'intuizione, il luogo dell'intuitività pura è la soggettività. La trascendenza, sul cui piano Heidegger sposta con un gesto radicale la questione dell'intenzionalità, rappresenterebbe in effetti un luogo problematico. Soltanto la perfetta immanenza permetterebbe la piena coincidenza della riflessione con l'immediatezza dei vissuti. Il fatto però che questo legame tra intuizione e immanenza della soggettività trascendentale sia da considerare così cogente come lo ritiene Ricoeur rimane in realtà dubbio, e tale certamente appare nella prospettiva di Gadamer, nel suo richiamarsi, come si vedrà in seguito, all'intuizione quale fonte primaria della verità.

Ma la declinazione heideggeriana dell'intenzionalità, in quanto originaria trascendenza dell'esserci, nella costitutiva appartenenza dell'esserci all'orizzonte del mondo, ha certamente mutato i termini filosofici di tale questione²⁶. Husserl, pur avendo avuto il merito di cogliere la primarietà della *relazione* tra il soggetto e l'oggetto rispetto ai due termini della relazione stessa, ha poi di fatto indebolito la portata della sua stessa scoperta, cercando la fondazione ultima di uno dei due termini della relazione nell'altro termine, ovvero cercando la fondazione dell'oggetto nella soggettività costituente. Ciò è senza dubbio dovuto al fatto che, come scrive Ricoeur, «la questione di una fondazione ultima continua a appartenere alla medesima sfera del pensiero oggettivante, nella misura in cui l'ideale della scientificità non viene interrogato come tale»²⁷. Una volta però che con Heidegger (e con Gadamer) i concetti stessi di fondazione e di scientificità vengono radicalmente messi in dubbio, e ricondotti alla *hybris* illusoria di un soggetto che non riconosce i limiti essenziali alla sua stessa

²⁵ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 42 (tr. it., p. 39).

²⁶ Cfr. a riguardo V. Vitiello, *Alle radici dell'intenzionalità: Husserl e Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, il melangolo, Genova 2006, pp. 127-154.

²⁷ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 45 (tr. it., p. 43).

condizione ontologica – la quale lo vincola a una situazione di originaria appartenenza che egli non è in grado di padroneggiare –, il concetto di una filosofia come scienza non può non rivelarsi un controsenso, come di fatto avviene in Gadamer.

L'esserci umano è affidato alle possibilità limitate della comprensione, e la stessa comprensione richiede necessariamente di essere mediata da un'interpretazione. Nell'ambito dell'interpretazione, sempre alimentata da una pre-comprensione già data, non esiste un inizio da cui partire, non si dà un punto-zero: «L'ermeneutica non conosce un *problema del cominciamento*»²⁸. L'interpretazione si trova già da sempre, per così dire, *in medias res*; l'interprete si trova nel mezzo di una conversazione già incominciata – la conversazione della tradizione, per Gadamer –, all'interno della quale egli può tutt'al più cercare di orientarsi e di unire anche la sua voce a un dialogo che sempre lo precede.

Ora, secondo Ricoeur, l'ideale di una *fondazione intuitiva* sarebbe quello di un'interpretazione che, a un certo punto, trapasserebbe nella *visione*. E questo, a suo avviso, sarebbe per Gadamer inaccettabile, costituirebbe ciò che egli definisce “mediazione totale”; per Ricoeur, «l'ipotesi stessa dell'ermeneutica filosofica è che l'interpretazione è un processo aperto che nessuna visione può concludere»²⁹.

L'ermeneutica riconosce il carattere insormontabile dei presupposti ‘ideologici’ all'interno della comprensione. Ogni comprendere si articola nello spazio già aperto di una pre-comprensione, è determinato e guidato da pre-giudizi, che sono espressione della stessa costituzione storica dell'interprete e rappresentano come tali una struttura fondamentale del processo interpretativo. Se, infatti, apparteniamo alla tradizione storica, stiamo rispetto a essa in un rapporto precario che oscilla tra prossimità e estraneità, tra appartenenza e distanziamento. L'ermeneutica deve quindi dare ragione del carattere insormontabile dei pregiudizi, deve intraprendere una ‘critica dell'ideologia’, pur sapendo di non

²⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 476 (tr. it., p. 539).

²⁹ P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, cit., p. 49 (tr. it., p. 46).

poterla mai definitivamente compiere. Il “soggetto” ermeneutico è infatti da sempre esposto all'efficacia della storia, alla *Wirkungsgeschichte*.

In opposizione al primato soggettivistico dell'idealismo fenomenologico, l'ermeneutica fa della soggettività soltanto l'ultima, non la prima, istanza della teoria della comprensione. La soggettività, perduta quindi in quanto origine e fondamento ultimo, è ritrovata in un ruolo e in una funzione estremamente più modesti. La scelta dell'ermeneutica gadameriana di spostare l'asse del discorso interpretativo dalla soggettività dell'interprete (e dell'autore) alla *cosa* del testo, significa, secondo Ricoeur, una contrapposizione all'idealismo husserliano: «La fenomenologia, nonostante sia partita dalla scoperta del carattere universale dell'intenzionalità, non ha seguito il consiglio della sua propria *trouvaille*, cioè che la coscienza ha il suo senso fuori di se stessa. La teoria idealistica della costituzione del senso *nella* coscienza ha così condotto all'ipotesi della soggettività. [...] Il modo radicale per mettere fine a questa confusione è di spostare l'asse dell'interpretazione dalla questione della soggettività a quella del mondo (che è quello che la teoria del testo impone di fare)»³⁰.

Nella teoria ermeneutica, allora, l'atto soggettivo non è quello che inaugura la comprensione, ma piuttosto ciò che la conclude, nell'atto terminale della “appropriazione” (*Zueignung*). Essa non ha però di mira la fusione empatica tra il soggetto dell'interpretazione e l'intenzione soggettiva dell'autore, ma risponde invece alla cosa del testo, al senso dispiegato dal testo stesso. Se dunque, come si è detto, Gadamer ribadisce la valenza riflessiva della comprensione (ogni comprensione è sempre anche comprensione di sé), il preteso soggettivismo di tale affermazione si stempera nella constatazione che *comprendersi* è sempre un *comprendersi davanti* al testo.

E la “cosa del testo” non diviene, nel processo di appropriazione, “cosa dell'interprete”: essa rimane in una sua peculiare distanza, il che fa sì che l'interprete, lungi dall'essere padrone del testo e del suo senso, si ponga sempre al servizio di esso. Nella stes-

³⁰ *Ivi*, p. 53 (tr. it., pp. 50-51).

sa appropriazione è allora implicita una sempre rinnovata distanziamento. È questa la risposta che l'ermeneutica dà alla fondazione idealistico-soggettivistica della fenomenologia husserliana, al primato di un soggetto trascendentale "assoluto" che ricorda in definitiva, per Gadamer, l'*intellectus agens* della tradizione metafisica. Il soggetto dell'ermeneutica è sempre soltanto un soggetto fra altri in un dialogo – inter-soggettivo – che lo eccede e che gli è preesistente.

Del resto, un discrimine fondamentale tra l'interpretazione husserliana della fenomenologia e l'ermeneutica filosofica di Gadamer ci sembra essere il rapporto con Cartesio. Esso rappresenta un esempio assai indicativo della diversità tra le due posizioni. Se Husserl prende a modello la via cartesiana del dubbio universale e la conseguente fondazione della certezza e della verità nell'*ego cogito*, non è un caso che Gadamer si schieri invece, anti-cartesianamente, dalla parte di Vico, e opponga alla primarietà dell'*ego cogito* l'esigenza irrinunciabile del *sensus communis*³¹. Di contro alla scientificizzazione sempre crescente del mondo, che caratterizza l'epoca moderna e che ha le sue origini in Galileo e in Cartesio, di contro all'ideale metodico predominante della certezza, Gadamer si riallaccia alla tradizione umanistica e retorica, e alla sua più ampia comprensione del concetto di verità.

³¹ Secondo Teichert, la visione gadameriana di Cartesio risulterebbe però pregiudiziale e unilaterale. A questo proposito si veda D. Teichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer's*, J.B. Metzler, Stuttgart 1991, pp. 2 e ss. Su Gadamer e Vico si vedano Ch. Jermann, *Gadamer und Vico: zwei Modelle philosophischer Hermeneutik*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», Bd. XXV, 1993, pp. 145-161; D.P. Verene, *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Human Knowledge*, in L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle (Illinois) 1997, pp. 137-153; e il critico J.D. Schaeffer, «*Sensus Communis in Vico and Gadamer*», «New Vico Studies», 5, 1987, pp. 117-130. Sul *sensus communis* cfr. anche A. Hance, *The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis*, «International Philosophical Quarterly», n. 2, 1997, pp. 133-148.

2. Le strutture fondamentali della teoria gadameriana dell'esperienza ermeneutica

La parte sistematica di *Verità e metodo* si apre con la seguente considerazione: «Heidegger prese a occuparsi del problema dell'ermeneutica e della critica storica solo per sviluppare su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione. Per noi il problema si pone invece in senso inverso, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze, sia riuscita a riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere»³². Quali sono cioè, si chiede Gadamer, le conseguenze per l'ermeneutica della fondazione, operata da Heidegger, della circolarità del comprendere sulla temporalità dell'esserci?

Il fatto che Gadamer respinga il modello oggettivante proprio delle scienze naturali non implica un suo consegnare l'interpretazione all'arbitrarietà o, meno ancora, un suo abbandonarsi all'anarchia relativistica. Il suo rifiuto della richiesta scientifica di una certezza incontrovertibile non lo conduce affatto su una posizione di nichilismo ermeneutico. Gadamer è ben lungi dall'affermare la legittimità indiscriminata di ogni possibile impresa interpretativa. L'interprete tende (e deve ogni volta tendere) a raggiungere un'interpretazione 'vera'. Se in ciò non può certamente darsi un'interpretazione 'ultima' e definitiva – che chiuderebbe indebitamente il movimento dialogico in-finito in cui siamo immersi –, non ogni interpretazione è però ugualmente giustificata: «Una interpretazione giusta in sé sarebbe un ideale vuoto che misconoscerebbe l'essenza stessa della tradizione. Ogni interpretazione deve adattarsi alla situazione ermeneutica alla quale appartiene. Ma questo legame con la situazione non significa affatto che la pretesa di giustizia che ogni interpretazione non può non avanzare si dissolva totalmente nell'accidentalità del soggettivo o dell'occasionale. [...] Abbiamo visto che comprendere un testo significa sempre applicarlo a noi stessi, e sappiamo che un testo, an-

³² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 270 (tr. it., p. 312).

che se non può non essere compreso in modo sempre diverso, è tuttavia sempre lo stesso testo, che ci si presenta di volta in volta in modo diverso. Che in tal modo non venga affatto relativizzata la pretesa di validità propria di ogni interpretazione risulta chiaro dal fatto che ogni interpretazione ha costitutivamente il carattere della linguisticità»³³.

Ma in che modo sarà possibile giungere a un'interpretazione, e quindi anche a una comprensione, 'vera' – almeno in senso ermeneutico? Per Gadamer – o, più precisamente, secondo la descrizione dell'esperienza ermeneutica che egli delinea in *Verità e metodo*³⁴ – tutto dipende dalla questione di riuscire a stabilire in modo corretto la fondazione della comprensione nella precomprensione, il che significa riuscire a esplicitare concretamente i presupposti impliciti nella concezione heideggeriana del circolo. Gadamer, com'è noto, chiama gli elementi strutturali della precomprensione, le anticipazioni che sempre e necessariamente determinano il comprendere, "pre-giudizi" (*Vorurteile*)³⁵. Queste anticipazioni di senso – ovvero i pregiudizi che guidano ogni nostro atto interpretativo – possono rivelarsi corrette o scorrette. Il problema di una verità ermeneutica si rivela quindi connesso alla possibilità di stabilire l'eventuale legittimità dei pregiudizi³⁶.

³³ *Ivi*, pp. 401-402 (tr. it., p. 457).

³⁴ Va infatti notato che negli scritti gadameriani successivi a *Wahrheit und Methode* il problema della 'verità' ermeneutica sarà affrontato sotto una diversa prospettiva, innanzitutto attraverso l'elaborazione e l'approfondimento dei temi presenti nella prima parte dell'opera, ovvero l'esperienza della verità che si dischiude nell'arte.

³⁵ Gadamer afferma di aver preso le mosse da ciò che «Heidegger ha insegnato a proposito della produttività del circolo ermeneutico, che io ho formulato dicendo che non tanto i nostri giudizi, quanto piuttosto i nostri pregiudizi costituiscono il nostro essere» (H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1966), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 224; apparso per la prima volta in «Philosophisches Jahrbuch», 73, 1966, quindi in *Kleine Schriften I: Philosophie – Hermeneutik*, cit.; tr. it. di R. Dottori, *L'universalità del problema ermeneutico*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 216).

³⁶ «Chi vuole comprendere un testo, attua sempre un progetto. Sulla base del più immediato senso che il testo gli esibisce, egli abbozza preliminarmente un significato del tutto. E anche il senso più immediato il testo lo esibisce so-

Tale procedimento di legittimazione può e deve però svolgersi esclusivamente all'interno dello stesso processo della comprensione; nella nostra essenziale finitezza, non ci è infatti dato di uscire dalla sua circolarità costitutiva. Se tuttavia, d'altronde, il comprendere dev'essere innanzitutto guidato, husserlianamente e heideggerianamente, dalle *Sachen selbst*, se dev'essere cioè a esse 'commisurato', anche i pregiudizi dovranno essere ricondotti e commisurati alle adeguate "cose stesse". I pregiudizi potranno quindi venire o meno legittimati attraverso l'atto che li riconduce e li fonda nelle cose stesse. La domanda che ci si potrebbe porre preliminarmente è se tra questi due requisiti fondamentali, la necessità di rimanere all'interno del circolo e la riconduzione 'fondativa' dei pregiudizi "*an den Sachen selbst*", alle/sulle cose stesse (in quanto istanza presumibilmente esterna al circolo), non si possa scorgere una contraddizione; essa può però forse essere considerata solo apparente nella misura in cui si pensa la *Sache* – come certamente fa Gadamer – non come una "cosa in sé" (*Ding an sich*) ma come la *Streitsache*, qualcosa che ci riguarda, ci investe, e non rappresenta quindi qualcosa che stia 'fuori' dal circolo, una sorta di parametro esterno a esso, ma risulta sempre in qualche modo implicata nell'orizzonte del comprendere). Una seconda domanda, correlata alla prima, potrebbe essere ancora se con ciò Gadamer non rimanga in fondo interno alla logica che governa la concezione tradizionale della verità come *adaequatio* e quindi, in qualche misura, della verità come corrispondenza tra

lo in quanto lo si legge con certe attese determinate. La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste tutta nella elaborazione di questo progetto preliminare, che ovviamente viene continuamente riveduto [...]. Chi cerca di comprendere è esposto agli errori derivati da pre-supposizioni che non trovano conferma nelle cose stesse. Compito permanente della comprensione è l'elaborazione dei progetti corretti, adeguati alla cosa, i quali come progetti sono anticipazioni che possono convalidarsi solo 'sulle cose' (*an der Sachen*). [...] Ora, il comprendere perviene alla sua possibilità autentica solo se le pre-supposizioni da cui parte non sono arbitrarie. C'è dunque un senso positivo nel dire che l'interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle pre-supposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l'origine e la validità, di tali pre-supposizioni» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., pp. 271-272; tr. it., p. 314).

soggetto e oggetto³⁷. E, infine, si dà in tutto questo per Gadamer qualcosa come un "criterio ermeneutico" della verità? Per stabilirlo, è necessario analizzare i tratti essenziali della sua teoria dell'esperienza ermeneutica.

a) *La questione della legittimazione dei pregiudizi*

Nell'elaborare la sua concezione dei pregiudizi (*Vorurteile*) quale condizione preliminare e insormontabile della comprensione, Gadamer si richiama evidentemente a quella struttura del pre-, a quella *Vor-struktur* che Heidegger aveva indicato stare alla base dei tre momenti della *Vor-habe* (pre-disponibilità), *Vor-sicht* (pre-visione) e *Vor-griff* (pre-cognizione). Il pre-giudizio è appunto un giudizio che viene prima, che condiziona logicamente il giudizio. Ma ciò non va pensato in una accezione negativa: Gadamer rivaluta piuttosto, attraverso un'analisi storica del concetto di pregiudizio e una discussione critica del suo discredito a opera delle teorie illuministiche (che, nel loro intento emancipatorio, e necessariamente riduttivo, contrapponevano all'autorità indiscussa della tradizione il primato della ragione), l'originario significato latino del termine. *Praejudicium* significava, nella terminologia del diritto romano, quel giudizio preliminare formulato dal giudice che consisteva nell'accertare innanzitutto i termini esatti della situazione prima di pronunciare la decisione finale: «Pregiudizio» non significa quindi affatto giudizio falso; il concetto implica che esso può essere valutato sia positivamente sia negativamente³⁸. Esiste dunque la possibilità di pregiudizi le-

³⁷ Questa domanda è posta ad es. da J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., pp. 136 e ss. Grondin osserva però che, sebbene Gadamer continui a usare termini come "*Richtigkeit*" o "*adaequatio*", questa ad-eguazione (*An-gemessenheit*) deve essere tuttavia pensata piuttosto nel senso musicale della concordanza, dell'accordo, della consonanza. Allo stesso modo, si potrebbe aggiungere, la parola "*Richtigkeit*" non si identifica affatto in Gadamer con una 'esattezza' di tipo scientifico, ma allude alla sfera di ciò che è "giusto", "appropriato", ovvero a quell'imponderabile senso della "misura" che vige negli ambiti extra-metodici della prassi vitale, dell'arte, delle relazioni dialogiche.

³⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 275 (tr. it., p. 318).

gittimi. In generale, i pregiudizi sono costitutivi della nostra storicità, rappresentano quel complesso orizzonte dei significati trasmessi entro cui ci muoviamo e che condiziona la nostra stessa possibilità di comprensione – essi esprimono, cioè, la nostra appartenenza alla storia; come Gadamer scrive in un passo molto noto: «In realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia. Molto prima di arrivare a un'autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi»³⁹. In quanto tali, i pregiudizi non possono essere semplicemente eliminati, ma devono piuttosto essere messi in questione e valutati, per quanto è possibile, in base alla loro legittimità.

Le frasi finali del brano appena citato, che mostrano una consapevolezza così acuta dei limiti di ogni 'illuminazione' da parte del 'soggetto' comprendente dell'opacità del suo essere-situato, sembrerebbero per la verità porre seriamente in dubbio fin dall'inizio l'attuabilità stessa di un tale compito di legittimazione. Ma Gadamer ritiene che questo compito sia perseguibile. In esso si mostra anzi «il problema centrale di una vera ermeneutica storica, la sua questione gnoseologica basilare, e cioè: che cos'è che fonda l'eventuale legittimità dei pregiudizi? Che cosa distingue i pregiudizi legittimi da tutti gli innumerevoli pregiudizi il cui superamento costituisce l'istanza indiscutibile della ragione critica?»⁴⁰. Che Gadamer definisca qui la questione della legittimità dei pregiudizi la "questione gnoseologica basilare" (*die erkenntnistheoretische Grundfrage*) dell'ermeneutica può certo apparire sorprendente. Sembra quasi che egli ricada – e non troppo velatamente – in quell'impostazione gnoseologico-epistemologica il cui superamento era stato l'obiettivo fondamentale di tutta la prima parte di *Verità e metodo*. Sembra cioè che riguardo al problema

³⁹ *Ivi*, p. 281 (tr. it., pp. 324-325).

⁴⁰ *Ivi*, pp. 281-282 (tr. it., p. 325).

della legittimazione dei pregiudizi affiori una certa aporeticità, un'oscillazione che farebbe vacillare il nucleo stesso della concezione gadameriana della verità⁴¹. È quindi opportuno seguire con ordine le tappe dell'argomentazione qui condotta da Gadamer.

La questione della legittimità dei pregiudizi risulta innanzitutto strettamente connessa con il problema dell'autorità della tradizione. La riabilitazione gadameriana di tale concetto si può sinteticamente esprimere nei termini seguenti: il concetto di autorità non significa riduttivamente la cieca obbedienza nei confronti della tradizione, l'acquiescente sottomissione ai suoi dettami. Autorità non è, come pretendeva l'Illuminismo, ciò che è opposto alla ragione. Essa comporta piuttosto un preliminare atto positivo di riconoscimento (*Anerkennung*): l'autorità «non ha il suo fondamento ultimo in un atto di sottomissione e di abdicazione della ragione, ma in un atto di riconoscimento e di conoscenza, cioè nell'atto in cui si riconosce che l'altro ci è superiore in giudizio e in intelligenza, per cui il suo giudizio ha la preminenza, cioè sta al di sopra del nostro proprio giudizio. A ciò si connette il fatto che l'autorità non viene semplicemente concessa, ma deve essere acquistata con il rivendicarla. Essa si fonda su un riconoscimento, e quindi su un'azione della ragione stessa che, consapevole dei suoi limiti, concede fiducia al miglior giudizio di altri. [...] L'autorità non ha immediatamente nulla da fare con l'obbedienza, ma con la *conoscenza*»⁴². In questo senso, l'autorità della tradizione, fonte

⁴¹ Ancora Grondin – che cita fra l'altro una frase di Gadamer del 1996: «I nostri pregiudizi sono però definiti proprio dal fatto che noi non siamo consapevoli dei nostri pregiudizi» (H.-G. Gadamer, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in *Gadamer-Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Mohr (Siebeck), Tübingen 1997, p. 285) – parla a questo proposito di una contraddizione, presente in *Verità e metodo*, tra affermazioni quali: «I pregiudizi e le presupposizioni che occupano la coscienza dell'interprete non sono qualcosa di cui egli possa liberamente disporre» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 301; tr. it., p. 345) e la già ricordata formulazione della questione della legittimazione dei pregiudizi quale la «questione gnoseologica basilare» dell'ermeneutica. In ciò sarebbe riconoscibile «una tensione essenziale nel progetto di *Verità e metodo*» (J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., p. 140).

⁴² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 284 (tr. it., p. 328).

eminente dei nostri pre-giudizi, non è per ciò stesso un ricettacolo di falsità: «Nella misura in cui il valore dell'autorità prende il posto del nostro giudizio, l'autorità è di fatto una fonte di pregiudizi. Ma con questo non è escluso che essa possa anche essere una fonte di verità, ed è questo che l'Illuminismo ha misconosciuto con la sua indiscriminata diffamazione dell'autorità»⁴³.

I pregiudizi trasmessi dalla tradizione *possono* risultare, se sottoposti al vaglio adeguato della loro rispondenza alle cose stesse, legittimi; l'autorità della tradizione contiene dunque in sé la possibilità di essere positivamente depositaria di verità. Ma ciò non implica affatto, per Gadamer, che l'autorità della tradizione debba essere essa stessa considerata *criterio* di verità (come vorrebbe invece vedere Habermas)⁴⁴. Un pregiudizio non acquista la sua legittimità per il fatto di essere un pregiudizio accettato attraverso l'autorità della tradizione.

Analogamente è da dirsi del controverso concetto gadameriano di «classico». Alcuni interpreti, Apel in particolare, vorrebbero vedervi un concetto normativo che stabilirebbe per Gadamer un criterio di verità⁴⁵. Ma, per Gadamer, il concetto di classico,

⁴³ *Ivi*, p. 283 (tr. it., p. 327). Sul concetto gadameriano di tradizione cfr. Th. Kiesel, *The Happening of Tradition: the Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*, «Man and World», (2), 1969, pp. 358-385; R.A. Makkreel, *Tradition and Orientation in Hermeneutics*, «Research in Phenomenology», vol. XVI, 1986, pp. 73-85; N. Roughley, *In der Überlieferung sein. Eine historisch-systematische Rekonstruktion der Hermeneutik Gadamers*, «Philosophisches Jahrbuch», (101), n. 2, 1994, pp. 381-394; B. Auerochs, *Gadamer über Tradition*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», (49), n. 2, 1995, pp. 294-311; H.-H. Gander, *In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens*, in G. Figal-J. Grondin-D.J. Schmidt, *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 257-267.

⁴⁴ Cfr. J. Habermas, *Zu Gadamer's, Wahrheit und Methode*, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971, pp. 45-57 (tr. it. di G. Tron, *Su 'Verità e metodo' di Gadamer*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura di G. Ripanti, Queriniana, Brescia 1979, pp. 60-70); e Id., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, fascicolo monografico della «Philosophische Rundschau», 1967 (tr. it. di G. Bonazzi, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 1980).

⁴⁵ Cfr. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973, 2 voll. (tr. it. parziale di G. Carchia, *Comunità e comunicazio-*

che vale per lui solo a titolo di "esempio", per quanto eminente⁴⁶, non indica un particolare periodo aureo della storia dell'umanità: esso ha semplicemente il valore di una categoria storica, nel senso che illumina quel peculiare modo dell'essere storico che incorpora la preservazione della verità. In tale concetto si esprime dunque in modo paradigmatico la capacità della tradizione di preservare pregiudizi legittimi: «La nozione di classico è una vera categoria storica proprio in quanto è più di una nozione indicante un'epoca o uno stile senza tuttavia voler essere l'idea di un valore soprastorico. Essa non contraddistingue una qualità che va riconosciuta a determinati fenomeni storici, ma un modo eminente dell'essere storico stesso, l'atto storico della conservazione (*Bewahrung*) che mantiene in essere un certo vero (*Wahr*) attraverso una sempre rinnovata verifica (*Bewährung*)»⁴⁷.

In questo senso il classico preserva la verità dalle rovine del tempo, mostrandola nel suo aspetto di sempre rinnovata contemporaneità: «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. 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. [...] Classico è ciò che si conserva *perché* significa se stesso e spiega se stesso. [...] Ciò a cui spetta il nome di "classico" non richiede anzitutto il superamento della distanza storica, giacché esso stesso compie, in una costante mediazione, questo superamento. Ciò che è classico è dunque bensì "fuori del tempo", ma questa sua eternità è un modo proprio dell'essere storico»⁴⁸. La nozione di classi-

ne, Rosenberg & Sellier, Torino 1977). Secondo Apel, Gadamer intenderebbe con la nozione di "classico" i testi fondatori della classicità umanistica, che possiederebbero un valore normativo, contenendo soltanto, per così dire, pregiudizi legittimi. Ciò che i testi "classici" in questo senso affermano, sarebbe allora metro di paragone per la legittimazione dei pregiudizi.

⁴⁶ Il titolo dedicato alla discussione di questo concetto in *Verità e metodo* suona appunto "Das Beispiel des Klassischen", l'esempio del concetto di classico.

⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 292 (tr. it., p. 336).

⁴⁸ *Ivi*, pp. 294-295 (tr. it., pp. 338-339).

co vale dunque come esempio della potenza della *Wirkungsgeschichte*: «Il termine "classico" dice appunto che la portata della forza comunicativa immediata di un'opera è in linea di principio illimitata»⁴⁹.

Nelle parole appena riportate, Gadamer fa riferimento alla questione della distanza temporale (*Zeitenabstand*). All'interno dell'essenziale finitezza della nostra capacità di comprendere, possiamo comunque affidarci a alcuni indici di verità. Gadamer mette quindi in rilievo la produttività della tradizione e, in particolare, della distanza temporale in relazione alla verità. Se comprendere è sempre primariamente comprendere la "cosa" del testo, e non l'opinione del suo autore, e se esiste sempre, affinché la comprensione possa in assoluto avvenire, una certa comunanza tra i pregiudizi condivisi dall'interprete e quelli operanti all'interno di un determinato testo, la comprensione si gioca sempre all'interno di una polarità dialettica tra familiarità (appartenenza) e estraneità. Quando l'interprete e il testo appartengono a un comune orizzonte storico, e sono quindi determinati dai medesimi pregiudizi costitutivi che operano all'interno di esso, il fondamentale compito ermeneutico della necessaria messa a distanza (quel movimento di distanziamento che, come si è visto, Ricoeur apparentava all'*epoché* fenomenologica e che si contrappone chiaramente al modello della *Einfühlung*, dell'immedesimazione empatica) pone evidentemente maggiori difficoltà. Tale compito appare invece assai meno arduo nel caso in cui l'interprete e il testo siano separati dalla distanza storica; e questo non soltanto perché anche solo il mero trascorrere del tempo permette di distinguere tra le interpretazioni che hanno, per così dire, 'fatto la loro prova', la cui fecondità si è imposta nel tempo, e le interpretazioni che non hanno invece retto alla prova del tempo (Gadamer ricorda a tale riguardo il caso esemplare della difficile valutazione dell'arte a noi contemporanea); ma anche, e soprattutto, nel senso che la distanza temporale, separando il presente dell'interprete dal passato del testo, consente all'interprete di valutare 'meglio' i pregiudizi propri del testo stesso e del-

⁴⁹ *Ivi*, p. 295 (tr. it., p. 339).

l'orizzonte storico cui esso apparteneva. Ma è davvero possibile – e, soprattutto, adeguato – parlare in questo caso di un “comprendere meglio”?

Gadamer discute a questo proposito la nota tesi di Schleiermacher – ma risalente probabilmente, nella sua prima formulazione, a Kant⁵⁰ – secondo cui si capisce un autore meglio di quanto si sia egli stesso compreso. Ciò non deriva però, a suo avviso, dal fatto che l'interprete sarebbe in grado, come voleva Schleiermacher, di riprodurre a livello consapevole i presupposti inconsci dell'atto creativo dell'autore. Piuttosto, è la stessa distanza temporale che, in modo produttivo, permette alla “cosa” del testo di emergere in modo più netto e all'interprete di assumere nei suoi confronti una giusta distanza critica: «Il tempo non è più anzitutto un abisso che deve essere scavalcato perché separa e allontana, ma è invece, in verità, il fondamento portante dell'accadere, nel quale il presente ha le sue radici. La distanza temporale, perciò, non è qualcosa che debba essere superata. [...] In realtà, invece, si tratta di riconoscere nella distanza temporale una positiva e produttiva possibilità del comprendere. Questa distanza non è un abisso spalancato davanti a noi, ma è riempita dalla continuità della trasmissione e della tradizione, nella cui luce si mostra tutto ciò che è oggetto di comunicazione storica. [...] Solo la scomparsa di tutti i legami con l'attualità rende visibile la sua figura autentica e ne rende

⁵⁰ Nella *Critica della ragion pura*, riguardo all'insufficiente autocomprensione di Platone relativamente alle Idee, Kant affermava infatti: «Non entrerà qui in un'indagine letteraria, per stabilire il senso che il sublime filosofo annetteva a quell'espressione. Noto soltanto che non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo, magari, meglio che egli non intendesse se medesimo, in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto, e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1977, t. II, p. 299). Sulla questione del *Besserverstehen*, cui abbiamo già fatto riferimento in una nota precedente (cfr. cap. I.3, nota 92), si veda anche il saggio di O.F. Bollnow, *Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?*, nei suoi *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Karl Alber, Freiburg/München 1982, pp. 48-72.

così possibile una comprensione che legittimamente può presentarsi come universalmente valida»⁵¹.

È quindi improprio parlare di un *Besserverstehen*, di una comprensione migliore, secondo Gadamer, perché ciò presupporrebbe in qualche modo l'idea di un progresso teleologicamente orientato, di un illuministico autochiarimento progressivo della ragione lungo il corso della storia: «Non è forse esatto parlare, per questo momento produttivo del comprendere, di un “capir meglio”. Questa espressione, come abbiamo visto, è solo la trasposizione di un principio della critica illuministica sul piano dell'estetica del genio. La comprensione non è mai, in realtà, un “capir meglio”, né nel senso del sapere meglio le cose in base a concetti più chiari, né nel senso della superiorità che possiederebbe la consapevolezza rispetto al carattere inconscio della produzione. È sufficiente dire che, *quando in generale si comprende*, si comprende *diversamente*»⁵². Gadamer non intende però affermare con ciò l'indifferenza di un'interpretazione rispetto a un'altra. Le sue parole sono piuttosto rivolte contro la tesi romantica di Schleiermacher, secondo cui la migliore comprensione è dovuta alla riproduzione, da parte dell'interprete, delle intenzioni inconscie dell'autore in quanto genio creatore. Per Gadamer la questione di una comprensione “migliore” va sempre e innanzitutto riferita alla “cosa stessa” e non alla *mens auctoris*, e la “cosa stessa”, il suo contenuto veritativo, ‘cresce’ (e anche in parte si modifica, muta) nel tempo attraverso il dialogo ininterrotto delle successive interpretazioni.

Ma se la comprensione si rivela atto produttivo, piuttosto che ri-produttivo, la produttività che si rivela propria della distanza temporale agisce in due differenti sensi: da un lato essa permette di riconoscere i pregiudizi illegittimi, lasciando cadere i motivi puramente occasionali, ecc., dall'altro essa porta alla luce i pregiudizi legittimi, in quanto quelli storicamente attestatisi nella loro legittimità: «È perfettamente vero che, quando un oggetto presenta un interesse solo più storico, si realizzano automaticamen-

⁵¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., pp. 302-303 (tr. it., p. 347).

⁵² *Ivi*, pp. 301-302 (tr. it., p. 346).

te certe condizioni per la comprensione. In tal caso certe cause d'errore sono di per se stesse messe fuori questione. Ma resta da vedere se, in tal modo, il problema ermeneutico sia totalmente risolto. La distanza temporale ha chiaramente anche un altro senso, oltre a quello di sopprimere ogni interesse soggettivo per l'oggetto. Essa soltanto, infatti, fa venire in luce il senso vero contenuto in un fenomeno». Questo significa che non vengono solamente «eliminate sempre nuove cause di errore, sicché il senso vero viene purificato da ogni confusione, ma nascono anche sempre nuove fonti di comprensione, che rivelano insospettite connessioni di significato. [...] La distanza temporale non elimina solo i pregiudizi di natura particolaristica, ma fa d'altra parte emergere quelli che sono tali da aiutare una vera comprensione»⁵³.

È vero che per Gadamer tale processo di "distillazione del senso" a opera della distanza temporale non si può storicamente concludere, non trova il suo culmine in un momento finale di perfetta autotrasparenza, ma ha il carattere di un processo infinito. Ma alla distanza temporale, tuttavia, sembrerebbe essere affidato il compito per così dire 'definitivo' di risolvere la questione del discernimento tra i pregiudizi veri e quelli falsi. E, effettivamente, questo è quanto Gadamer afferma nella prima edizione di *Verità e metodo*, del 1960 – il semplice trascorrere del tempo permetterebbe di fornire la risposta cercata alla questione gnoseologica fondamentale dell'ermeneutica, la questione della legittimazione dei pregiudizi: «Solo [*Nichts anderes als*] questa distanza temporale rende possibile la soluzione del peculiare problema critico dell'ermeneutica, quello cioè della distinzione tra pregiudizi veri, alla luce dei quali *comprendiamo*, e pregiudizi falsi, che conducono al fraintendimento»⁵⁴.

È evidente come questa soluzione non possa che apparire troppo semplice, precipitosa e, per molti aspetti, unilaterale. Assegnando alla distanza temporale il compito della legittimazione dei pregiudizi, Gadamer sembrerebbe fra l'altro ignorare la capi-

⁵³ *Ivi*, p. 303-304 (tr. it., pp. 348-349).

⁵⁴ La traduzione italiana, appena riportata, di questo brano, a p. 349 di *Verità e metodo*, cit., riproduce naturalmente la versione originale dell'opera: *Wahrheit und Methode*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1960, p. 282.

tale acquisizione heideggeriana, secondo cui la storia, innanzitutto e per lo più, non ha affatto un carattere rivelativo, ma agisce al contrario il più delle volte in modo deformante o "coprente". Egli stesso, dando prova delle capacità autocritiche dell'ermeneutica, si è allora sentito in dovere, nella quinta edizione di *Wahrheit und Methode*, del 1986 (che è poi quella delle sue *Gesammelte Werke*), di rettificare tale impostazione attraverso un lieve, ma significativo, spostamento di accento. Il passaggio citato, infatti, si apre adesso non più con un drastico "*nichts anderes als*", "soltanto", ma con un molto più sfumato – e problematico – "*oft*", "spesso". Nella versione riveduta esso suona dunque: «Spesso questa distanza temporale è in grado di rendere possibile la soluzione del peculiare problema critico dell'ermeneutica...»⁵⁵.

b) *La coscienza della determinazione storica e il concetto di "fusione degli orizzonti"*

Se il filtro della distanza temporale non permette di risolvere *tout court* e una volta per tutte l'"autentica questione critica dell'ermeneutica", ovvero la distinzione tra pregiudizi legittimi e illegittimi, la risposta a tale questione va ricercata lungo un percorso molto più complesso e 'tortuoso'. Gadamer approfondisce quindi l'indagine in direzione dell'intrinseco carattere storico dei pregiudizi che sempre ci determinano in quanto siamo inseriti (gettati) nel e costituiti dal dialogo della tradizione. Si tratta in primo luogo di esaminare l'essere-situato dell'interprete, la sua peculiare storicità (e, insieme, l'essere-situato dello stesso *interpretandum*).

La relazione tra l'oggetto dell'interpretazione e l'interprete è innanzitutto determinata dalla situazione storica di quest'ultimo. Essa non è infatti concepibile come un rapporto astratto fra un soggetto e un oggetto. Il comprendere, che come si è visto è innanzitutto un *accadere*, «non va inteso tanto come un'azione della soggettività, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di tra-

⁵⁵ Cfr. *Wahrheit und Methode*, GW 1, Tübingen 1986, p. 304: «Oft vermag der Zeitenabstand die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen...». Gadamer sottolinea questa variazione alla nota 228 (*ibidem*).

smissione storica, nel quale passato e presente si mediano continuamente. È questo che si tratta di mettere in luce nella teoria ermeneutica, che troppo spesso invece è stata dominata da un "procedimento" (soggettivo) da svolgere secondo un determinato metodo»⁵⁶. L'interprete – e, in generale, colui che mette in atto un processo di comprensione – non è affatto un puro soggetto conoscente, ma è invece un esserci storicamente caratterizzato e storicamente situato. Analogamente, l'"oggetto" non è pensabile come un'entità indipendente, che sarebbe possibile isolare metodicamente nella sua obiettività; esso si 'costituisce' di volta in volta a partire dalle aspettative di senso esercitate dall'interprete, aspettative che sono sempre determinate dalla sua 'situazione' storica. Tutto questo, secondo Gadamer, è stato ignorato dallo storicismo che, nel suo atteggiamento illuministico-obiettivistico ha paradossalmente 'saltato' il riconoscimento fondamentale della storicità dell'interprete: «Un pensiero autenticamente storico deve essere consapevole anche della propria storicità. Solo così esso non si ridurrà a inseguire il fantasma di un oggetto storico – quello che sarebbe oggetto di una ricerca che si sviluppa progressivamente come quella della scienza naturale – ma sarà un modo di riconoscere ciò che è altro da sé, riconoscendo così, con l'altro, se stesso. Il vero oggetto della storia non è affatto un oggetto, ma l'unità di questi due termini, un rapporto in cui consiste sia la realtà della storia, sia, insieme, la realtà della comprensione storica. Un'ermeneutica adeguata dovrebbe mettere in luce la realtà della storia anche nello stesso comprendere. Chiamo ciò che forma l'oggetto di questa esigenza *Wirkungsgeschichte*, storia degli effetti o delle determinazioni. Il comprendere è nella sua essenza un processo che è inserito entro questa storia»⁵⁷.

È allora proprio la *Wirkungsgeschichte* o, come Gadamer dice per sottolinearne la centralità e l'importanza per l'ermeneutica, il "principio della *Wirkungsgeschichte*" a costituire il punto centrale in cui la seduzione gnoseologico-metodologica cui egli era sembrato ancora in parte soccombere sembra essere definitivamente

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 295 (tr. it., p. 340).

⁵⁷ *Ivi*, p. 305 (tr. it., p. 350).

superata. L'interprete deve riconoscere che, da una parte, la sua propria coscienza, in quanto costituita dai pregiudizi ereditati, è essa stessa risultato di un particolare processo storico; e, d'altra parte, anche l'oggetto della sua comprensione è frutto di una relazione complessa, che include in sé la realtà della comprensione storica e la realtà della storia stessa: «La coscienza storica deve prender consapevolezza del fatto che nella pretesa immediatezza con la quale essa si mette davanti all'opera o al dato storico, agisce anche sempre, sebbene inconsapevole e quindi non controllata, questa struttura della storia degli effetti. Quando noi, dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata manifestazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti della *Wirkungsgeschichte*». È questa a decidere in anticipo ciò che «si presenta a noi come problematico e come oggetto di ricerca, e noi dimentichiamo la metà di ciò che è, anzi dimentichiamo l'intera verità del fenomeno storico se assumiamo tale fenomeno, nella sua immediatezza, come l'intera verità»⁵⁸.

Il processo della comprensione non è mai messo in moto da noi stessi; al contrario, è sempre l'azione della *Wirkungsgeschichte* a determinare fin dall'inizio ciò che ci appare degno di essere interrogato e posto a oggetto delle nostre indagini interpretative. Il principio della *Wirkungsgeschichte*, che Grondin ha felicemente tradotto con l'espressione "*travail de l'histoire*", "lavoro della storia", nel senso del sotterraneo operare dell'efficacia storica all'interno della comprensione⁵⁹, comporta la necessità da parte del soggetto comprendente di prendere coscienza di questa sua essenziale determinazione a opera della realtà storica, e di sforzarsi di esplicitarla, secondo il significato proprio della *Auslegung* heideggeriana.

Determinazione non significa per Gadamer determinismo; egli è ben lontano dall'attribuire alla storia qualcosa come un essere "sostanziale". L'equazione tra la *Wirkungsgeschichte* e l'astuzia della ragione è insostenibile. Il punto essenziale è che gli effetti della *Wirkungsgeschichte* condizionano la nostra comprensione,

⁵⁸ *Ivi*, pp. 305-306 (tr. it., pp. 350-351).

⁵⁹ Cfr. J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, cit., p. 172.

che essi determinano l'orizzonte entro il quale si pongono in assoluto per noi delle questioni; bisogna dunque «imparare a comprendere meglio se stessi, riconoscendo che in ogni comprensione, se ne sia o meno consapevoli in modo esplicito, è sempre all'opera questa storia degli effetti»⁶⁰. Ma l'interprete può cercare di prendere coscienza degli effetti dell'operare storico, anche se questa presa di coscienza non può mai essere totale, non è mai realizzabile completamente e fino in fondo⁶¹. L'espressione *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, coscienza della determinazione storica, è piuttosto da intendersi in entrambi i sensi, oggettivo e soggettivo, del genitivo. Nel primo senso essa indica il necessario intraprendere, da parte dell'interprete, il compito della chiarificazione della situazione storica che sempre lo costituisce – compito che Gadamer definisce “urgente”: l'interprete deve prendere cioè coscienza della sua storicità, del suo essere storicamente condizionato. Nel secondo senso tale espressione manifesta invece il riconoscimento essenziale del fatto che la storia degli effetti non ci appartiene, ma siamo noi, piuttosto, a appartenere a essa: è cioè la coscienza a appartenere alla storia, e non viceversa; non sembra quindi condivisibile l'opinione di alcuni interpreti secondo cui Gadamer alluderebbe qui a una idealistica “coscienza della storia”, ovvero a una coscienza che la storia stessa avrebbe di sé⁶².

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 306 (tr. it., p. 351).

⁶¹ «Il concetto di situazione implica infatti, come sua caratteristica essenziale, che essa non è qualcosa a cui ci si trovi di fronte e di cui si possa avere una conoscenza obiettiva. La situazione è qualcosa dentro cui stiamo, nella quale ci troviamo già sempre a essere, e la chiarificazione di essa è un compito che non si conclude mai» (*ivi*, p. 307; tr. it., p. 352). Su ciò cfr. E. Makita, *Der Begriff des historischen Bewusstseins bei Gadamer*, «Archiv für Begriffsgeschichte», (36), 1993, pp. 317-331.

⁶² Per evitare definitivamente i fraintendimenti idealistici sempre di nuovo rievocati dal termine “coscienza”, Grondin ritiene che sarebbe a questo proposito più calzante parlare non di un “*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*”, ma di una “*wirkungsgeschichtliche Wachsamkeit*”, di un esser-desti, un esser-vigilanti nei confronti degli effetti dell'operare storico. Se, come egli ricorda, già lo Heidegger del primo periodo friburghese aveva definito il comprendere come un «esser-desto (*Wachsein*) dell'esserci per se stesso» (GA 63, p. 15), quest'idea dell'atteggiamento ermeneutico come *Wachsamkeit*, vigilanza, si ritrova in effetti anche in *Verità e metodo*: in un'altra importante variazione al testo che Gada-

Quello che qui Gadamer vuole dire va nello stesso senso dell'affermazione, già ricordata, per cui la coscienza della determinazione storica è “più essere che coscienza” (*mehr Sein als Bewußtsein*), ed è per questo che noi siamo sottomessi alla storia più di quanto possiamo averne consapevolezza. La costitutiva incompletezza della nostra riflessione sugli effetti della storia non è dunque da ricercare in un difetto intrinseco alla nostra stessa riflessione, ma è invece espressione dell'essenza dell'essere storico: «*Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen*: essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza»⁶³.

Al costitutivo essere-situato del soggetto della comprensione è strettamente legata la nozione di “orizzonte”. Gadamer riprende in questo senso un concetto prettamente fenomenologico (ma già presente, ad esempio, nella seconda *Considerazione inattuale* nietzscheana) e lo volge alla considerazione della storicità del soggetto ermeneutico, collegandolo con la questione della storia degli effetti⁶⁴. La situazione ermeneutica è sempre essenzialmente vincolata: «Ogni presente finito ha dei confini. Il concetto di situazione si può definire proprio in base al fatto che la situazione

mer effettua nella 5ª edizione dell'opera del 1986, egli definisce l'attuazione controllata della fusione degli orizzonti «*die Wachheit* [e non più “*die Aufgabe*”] des wirkungsgeschichtliches Bewußtseins» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 312 - corsivo nostro). Il senso della coscienza della determinazione storica non sarebbe quindi quello di «risolvere e assolvere compiti metodologici, ma di dar luogo a una ‘veglia’, a un esser-vigilanti» (J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, cit., p. 150). Su questo importante concetto di “vigilanza” ermeneutica cfr. anche D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., pp. 133 e ss. e 243 e ss.

⁶³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 307 (tr. it., p. 352).

⁶⁴ Per una delineaazione del concetto husserliano di orizzonte e della sua trasformazione all'interno delle filosofie di Heidegger e Gadamer, si veda ad es. T.-W. Kwan, *Husserl's Concept of Horizon: An Attempt at Reappraisal*, in *The Moral Sense and its Foundational Significance: Self, Person, Historicity, Community*, a cura di A.-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990 (Analecta Husserliana, vol. 31), pp. 361-399; e più in particolare sul concetto gadameriano di orizzonte J.E. Garrett, *Hans-Georg Gadamer on “Fusion of Horizons”*, «*Man and World*», 11, 1978, pp. 392-400, e M.L. Martini, *Orizzonte e linguaggio. I confini dell'esperienza del mondo nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Mursia, Milano 2006.

rappresenta un punto di vista che limita le possibilità di visione»⁶⁵. Al concetto di situazione appartiene dunque la circostanza che essa può 'vedere' esclusivamente a partire da un punto di vista delimitato, ovvero nell'ambito di un orizzonte determinato. È proprio questo, del resto, il significato dei termini greci *horízein* e *horós*: delimitare, stabilire dei confini. *Horós*, nella sua accezione originaria, non vuol dire null'altro che limite, vincolo, confine: «Al concetto di situazione è legato quindi essenzialmente quello di *orizzonte*. *Orizzonte* è quel cerchio che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto. [...] Il linguaggio filosofico, a partire da Nietzsche e da Husserl, ha adoperato in particolare questo termine per indicare il fatto che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento della prospettiva»⁶⁶.

Il concetto di orizzonte ha la sua origine in una metafora di tipo visivo, che implica al contempo una dimensione spaziale e una temporale. Allo stesso modo in cui il nostro orizzonte 'fisico' non è mai totalmente sotto il nostro controllo, ma dipende dal luogo in cui ci troviamo e, in senso più ampio, anche dalla posizione temporale che caratterizza il nostro rapporto con il mondo e con gli altri, così il nostro orizzonte di comprensione è determinato dalla nostra posizione nella storia e dal nostro appartenere a un particolare contesto geografico-linguistico-culturale. Noi non possiamo 'vedere' al di là della prospettiva del nostro orizzonte, non possiamo dunque comprendere al di là del nostro determinato orizzonte ermeneutico. Gadamer definisce l'orizzonte della comprensione in termini di pregiudizi. I pregiudizi costituiscono quell'orizzonte entro il quale soltanto si determina che cosa l'interprete è in grado di 'vedere' e di comprendere: «Una situazione ermeneutica è definita dai pregiudizi che in essa portiamo con noi. Essi costituiscono un orizzonte, l'orizzonte del nostro presente, in quanto rappresentano i limiti oltre i quali noi non siamo in grado di guardare»⁶⁷.

⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 307 (tr. it., p. 352).

⁶⁶ *Ibidem* (tr. it., pp. 352-353).

⁶⁷ *Ivi*, p. 311 (tr. it., p. 356).

Ma l'orizzonte, e i pregiudizi che lo costituiscono, non è mai qualcosa di fisso e di rigidamente vincolato una volta per tutte. È invece proprio del carattere intrinsecamente mobile dell'esistenza umana il fatto che il suo orizzonte è costantemente sottoposto a un mutamento di prospettive, e che essa ha la relativa possibilità di esplicitare e modificare i propri pregiudizi, di lasciarne cadere alcuni e di adottarne di nuovi: «La mobilità storica dell'esistenza umana è proprio costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata a un punto di vista, e quindi non ha neanche un orizzonte davvero conchiuso. L'orizzonte è invece qualcosa entro cui ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano»⁶⁸.

Gadamer si interroga in particolare su quel determinato mutamento di orizzonte che si verifica attraverso il confronto con una situazione storica diversa dalla nostra, attraverso il dialogo dell'interprete con i testi della tradizione. Il problema è allora quello di «acquisire il giusto orizzonte problematico per i problemi che si pongono nel nostro rapporto con i dati storici tramandati»⁶⁹. Ma come si fa a acquisire il "giusto" orizzonte? Il tentativo di trasporsi semplicemente all'interno dell'orizzonte storico di un particolare testo si rivela al contempo inutile e illusorio. Inutile, perché ciò che davvero preme all'interrogazione ermeneutica non è, come si è più volte ripetuto, la ricostruzione oggettiva delle originarie intenzioni soggettive dell'interprete, ma piuttosto il confronto con la "cosa" del testo, confronto che non può prescindere dal carattere produttivo, insieme, dell'atto della comprensione e dell'efficacia della storia e della distanza temporale. E, d'altra parte, sarebbe illusorio pensare di potersi trasportare *tout court* in un orizzonte storico passato, sia perché è impossibile liberarsi completamente dai vincoli prospettici che orientano e guidano la nostra capacità di visione e, soprattutto, perché lo stesso concetto di un orizzonte storico perfettamente delimitato e conchiuso, cui apparterebbe definitivamente un determinato documento del passato, è destinato a rivelarsi un controsenso. Non

⁶⁸ *Ivi*, p. 309 (tr. it., p. 355).

⁶⁹ *Ivi*, p. 308 (tr. it., p. 353 - corsivo nostro).

esistono infatti, propriamente, due orizzonti delimitati e distinti, quello dell'interprete e l'orizzonte storico alla cui comprensione egli mira. Non è dunque lecito parlare di due orizzonti in sé chiusi: «Si può dire che l'orizzonte del presente sia un orizzonte conchiuso di questo tipo, e si può in generale pensare una situazione storica che abbia un tale orizzonte conchiuso? Non sarà invece, questo, una specie di ideale romantico, una sorta di *Robinsonade* del razionalismo storico, la finzione di un'isola irraggiungibile, altrettanto artificiale quanto Robinson nella sua pretesa di rappresentare l'uomo originario come *solus ipse*? Come il singolo non è mai un singolo, in quanto è sempre già con gli altri e si intende con essi, così anche l'orizzonte conchiuso che dovrebbe abbracciare una certa civiltà è un'astrazione»⁷⁰. Esattamente come l'orizzonte dell'interprete è in continuo mutamento, è una prospettiva in costante dilatazione, 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»⁷¹.

Lungi dal poter parlare dunque di due orizzonti distinti e conchiusi, e dal pensare che l'interprete possa compiere una sorta di 'salto' dall'uno all'altro, bisogna prendere coscienza del fatto che collocarsi in un orizzonte storico non significa entrare in un mondo completamente nuovo, ma piuttosto essere inseriti in un orizzonte più ampio, che abbraccia e oltrepassa i vincoli propri dell'orizzonte limitato del presente. Scrive infatti Gadamer: «Questi mondi [storici], insieme al nostro, costituiscono l'unico, grande, intimamente mobile orizzonte che, andando al di là dei limiti del presente, abbraccia la profondità storica della nostra autocoscienza. In realtà è dunque un orizzonte unico che abbraccia tutto ciò che la coscienza storica contiene in sé. Il passato proprio e quello altrui, che sono oggetto della coscienza storica, costituiscono questo mobile orizzonte entro cui la vita umana vive e che la definisce come provenire e tramandarsi»⁷².

⁷⁰ *Ivi*, p. 309 (tr. it., pp. 354-355).

⁷¹ *Ibidem* (tr. it., p. 355).

⁷² *Ivi*, pp. 309-310 (tr. it., p. 355).

Ma, a uno sguardo più attento, la questione rivela notevoli punti oscuri. Se è un unico grande orizzonte a abbracciare storicamente le prospettive in sé limitate dell'interprete e del testo, che senso ha allora il discorso gadameriano di una "fusione degli orizzonti" (*Horizontverschmelzung*)? Essa sembrerebbe infatti già da sempre avvenuta all'interno della continuità della tradizione, e dunque in nessun modo problematica. E che cosa significa allora l'esigenza di "acquisire" (*gewinnen*) il giusto orizzonte problematico, al cui interno soltanto si possono correttamente interpretare i dati della tradizione, se interprete e *interpretandum* stanno già sempre dentro lo stesso orizzonte? E, se si sposta il discorso dal piano propriamente storico-diacronico – che costituisce di per sé solamente un esempio, per quanto emblematico, del generale problema ermeneutico della comprensione e del fraintendimento – al caso in cui il comprendere si eserciti nei confronti non di qualcosa di passato, ma, per esempio, di altri universi culturali, di fenomeni appartenenti a civiltà a noi contemporanee ma radicalmente estranee nei loro fondamenti, ha qui ancora senso parlare di un unico orizzonte comune? Rispetto alla polarità tipicamente ermeneutica tra appartenenza e distanziamento, Gadamer non sembra qui forse pendere eccessivamente dal lato pacificante dell'appartenenza?

In realtà, la discussione gadameriana della questione della fusione degli orizzonti è tutt'altro che lineare e univoca. La sua relativa oscurità dipende probabilmente dal fatto che Gadamer non tratta la questione molto diffusamente; essa è semplicemente abbozzata in pochi e brevi passaggi. Il comprendere l'orizzonte del passato implica l'acquisizione di un orizzonte nuovo, che include ora in qualche misura non solo la posizione di partenza (il proprio orizzonte precedente), ma anche l'orizzonte storico preso in considerazione. Si ha così una nuova totalità che comprende in sé le posizioni precedenti. Ma nel caso di questo 'nuovo' orizzonte non è tanto opportuno il parlare di un *ampliamento* degli orizzonti – il che presupporrebbe il senso di una conoscenza progressiva –, quanto, piuttosto, di uno *spostamento* di orizzonte. Con l'apertura e l'acquisto di un nuovo orizzonte, ci si lascia in qualche modo alle spalle l'orizzonte precedente. Il senso dell'affermazione gadameriana secondo cui il comprendere è sempre un

comprendere diversamente, e non un comprendere "meglio", implica che acquisto e perdita siano consustanziali all'esperienza ermeneutica. All'orizzonte precedente si volgono in qualche modo le spalle (restando entro la metafora 'paesaggistica', è naturale che, nel procedere attraverso un paesaggio, si schiudano davanti ai nostri occhi panorami sempre nuovi, ma, nell'avanzare, si chiudano alle nostre spalle le visuali precedenti: una visione pan-oramica ci è preclusa). Se l'apertura di un nuovo orizzonte costituisce l'apertura di una nuova esperienza di verità, l'orizzonte precedente le lascia per così dire il posto.

Come si è detto, non esistono *realmente* due orizzonti differenti, ma esclusivamente un solo orizzonte che si evolve e si sposta; si dà però per Gadamer un senso secondo cui è invece davvero possibile distinguere tra *due* orizzonti, e questo senso è rinvenibile all'interno dello stesso processo della comprensione. Il rischio dell'impresa interpretativa è quello di applicare senz'altro i nostri pregiudizi al diverso orizzonte del testo, deformandone così arbitrariamente il senso. Ma occorre ricordare costantemente che il testo è sempre *altro* da noi e che non dobbiamo dunque cancellare la sua estraneità, la sua alterità, riducendolo a noi stessi. L'interprete deve allora preliminarmente, in una sorta di 'finzione' metodologica, elaborare un progetto ipotetico, una sorta di proiezione dell'orizzonte appartenente al testo, in quanto *distinto* dal suo proprio orizzonte. «Una coscienza autenticamente storica – scrive Gadamer – guarda sempre anche al proprio presente, è sempre consapevole di se stessa come storicamente altra rispetto al suo oggetto. Occorre evidentemente uno sforzo specifico per darsi un orizzonte storico. Noi siamo sempre occupati da speranze e paure che ci legano a ciò che è più vicino, e con tali prevenzioni incontriamo i documenti del passato. Dobbiamo quindi costantemente guardarci dal sovrapporre frettolosamente al passato le nostre attese. Solo a questa condizione potremo ascoltare la voce del dato storico come essa stessa, nella sua peculiare alterità, si fa udire»⁷³.

L'interprete deve allora, nell'atto della comprensione, procedere innanzitutto a una "messa in gioco" dei propri pregiudizi, a

⁷³ *Ivi*, p. 310 (tr. it., p. 356).

una elaborazione della propria situazione ermeneutica, che sola permette quel movimento di distanziamento che fa parlare il testo nella sua alterità essenziale. Solo così può avvenire l'autentico *confronto* con il passato, solo così si avrà un vero *incontro*: «In realtà, l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi. Di questa continua messa alla prova fa parte anche, in prima linea, l'incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui veniamo. L'orizzonte del presente non si costruisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. Un orizzonte del presente come qualcosa di separato è altrettanto astratto quanto gli orizzonti storici singoli che si tratterebbe di acquisire uscendo da esso. *La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro*»⁷⁴.

Esiste sempre, nella dialettica tra appartenenza e estraneità, una peculiare tensione tra l'orizzonte del testo da interpretare e il presente dell'interprete. Il compito dell'ermeneutica consiste non nell'appianare, ma nel rendere esplicita a livello consapevole tale tensione (ed è esclusivamente in questo senso che si può allora parlare di due diversi orizzonti): «Per questo, l'atto ermeneutico implica necessariamente la delineazione di un orizzonte storiografico che si distingue dall'orizzonte del presente. La coscienza storica è consapevole della propria alterità e distingue perciò l'orizzonte del dato storico trasmesso dal proprio orizzonte»⁷⁵.

Ma questo orizzonte storiografico progettato dall'interprete, in quanto momento interno e sempre solo provvisorio del processo di comprensione, viene come tale superato nel compimento della comprensione stessa: «Il progetto di un orizzonte storiografico è dunque solo una fase dell'atto del comprendere, e non si irridisce nella definitiva estraneità di una coscienza passata,

⁷⁴ *Ivi*, p. 311 (tr. it., p. 356). A riguardo cfr. J.E. Garrett, *Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons"*, cit.; S.H. Rosen, *Horizontverschmelzung*, in L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 207-218.

⁷⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 311 (tr. it., p. 357).

ma viene raggiunto proprio partendo dal peculiare orizzonte interpretativo del presente. Nell'atto della comprensione si realizza una vera fusione di orizzonti, per cui l'orizzonte storiografico, mentre si costituisce, anche viene superato»⁷⁶.

In realtà, ciò che nel processo della fusione di orizzonti resta determinante è la cosa stessa del testo, l'esperienza di verità che attraverso di essa ci appella. La 'Sache' proveniente dal passato, che non è mai, per se stessa, qualcosa di passato, giunge a espressione in virtù della nostra interrogazione, che è sempre essenzialmente un nostro essere aperti nei confronti della verità.

La descrizione gadameriana del processo di fusione degli orizzonti rimane a questo livello ancora in parte vaga e indeterminata, perché, come del resto tutte le strutture dell'esperienza ermeneutica delineate all'interno della seconda parte di *Verità e metodo*, essa ha un carattere provvisorio e preparatorio. Tutti gli elementi dell'esperienza ermeneutica acquistano la loro piena concrezione soltanto una volta che sia tirato in gioco il loro carattere propriamente linguistico, ovvero una volta che si sia esplicitamente tematizzato il linguaggio quale "medium" dell'esperienza ermeneutica. È attraverso il linguaggio che si compie in realtà la fusione degli orizzonti. Il presente si comprende in un linguaggio che ha da sempre attinto le sue parole, attraverso le quali le "cose stesse" si mostrano, dal patrimonio linguistico del passato. La fusione degli orizzonti significa quindi autenticamente e innanzitutto l'avvenuta elaborazione di una lingua comune.

c) *Il problema dell'applicazione e la dialettica di domanda e risposta*

Nell'elaborazione gadameriana dell'ermeneutica filosofica, un ruolo centrale gioca la riabilitazione del concetto ermeneutico di *applicazione*. All'interno dell'ermeneutica tradizionale vige la distinzione tra due differenti e successivi momenti del procedimento interpretativo: la *subtilitas intelligendi*, ovvero il momento della comprensione vera e propria, e la *subtilitas explicandi*, la spiegazione. A questi due momenti l'ermeneutica di ispira-

⁷⁶ *Ivi*, p. 312 (tr. it., p. 357).

zione pietista ne aveva aggiunto un terzo, la *subtilitas applicandi*. Ma questo terzo stadio dell'impresa di comprensione era stato tradizionalmente ritenuto come soltanto accessorio e secondario.

Gadamer intende al contrario dimostrare che l'applicazione, la *Anwendung*, non ha affatto un carattere meramente sussidiario all'interno della comprensione, ma costituisce invece un suo momento essenziale⁷⁷. Se comprendere è sempre un *comprendersi* in qualcosa, ciò significa che nel processo della comprensione è sempre in atto un'applicazione a noi stessi di ciò che il testo ha da dire, un'applicazione al nostro proprio orizzonte di pregiudizi, alle nostre aspettative di senso. Lungi dall'essere un'impresa puramente oggettiva, la comprensione implica la nostra piena partecipazione, la messa in gioco di tutti gli aspetti soggettivi del nostro essere. *Comprensione e applicazione non possono allora essere distinte se non per mezzo di un'astrazione, costituendo un tutto indivisibile: «Nella comprensione si verifica sempre una sorta di applicazione del testo da interpretare alla situazione attuale dell'interprete. [...] L'applicazione costituisce, come la comprensione e la spiegazione, un aspetto costitutivo dell'atto interpretativo inteso come unità»*⁷⁸.

Compito della coscienza dell'interprete, sempre esposto all'efficacia della storia, è di riuscire a distinguere tra i pregiudizi legittimi e quelli illegittimi. All'interno di quella fusione di orizzonti che caratterizza la comprensione, l'interprete deve mettere alla prova i suoi propri pregiudizi e quelli contenuti nell'orizzonte del passato, progettato storiograficamente, per testarne la validità. Egli deve allora *applicare* ciò che il testo ha da dire alla sua presente richiesta di verità, alle sue attese di senso riguardo alla cosa stessa del testo. È in questo senso, dunque, che l'applicazione rappresenta «un momento costitutivo (*ein integrierender Bestandteil*) di ogni comprensione»⁷⁹, proprio perché la sua funzione è quella di rendere possibile la mediazione tra passato e presente.

⁷⁷ Cfr. J.-C. Gens, *La réévaluation par Gadamer du concept piétiste d'application*, «L'art du comprendre», 4, 1996, pp. 24-37.

⁷⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 313 (tr. it., p. 359).

⁷⁹ *Ibidem*.

Gadamer afferma che ogni testo dev'essere compreso in ciò che esso ha da dire. Ma, per permettere a un testo di parlare, di far udire la sua voce nella sua costitutiva alterità, è sempre necessario operare una sorta di traduzione, o di trasposizione, che prende la forma di una mediazione del passato con il presente: «Nella misura in cui il vero oggetto della comprensione storica non sono degli eventi ma il loro "significato", tale comprensione non si può adeguatamente definire parlando di un oggetto a sé stante e di un accesso a esso da parte del soggetto. In realtà la comprensione storica implica costitutivamente che il dato storico che in essa incontriamo parla sempre al nostro presente e che deve essere capito in questa mediazione, anzi *come* questa stessa mediazione»⁸⁰. Tale è appunto il compito dell'applicazione, che altro non è se non l'istituirsi di un'apertura rivolta a ciò che il passato ha da dire riguardo alla verità della cosa stessa, in cui, in quanto esseri comprendenti, siamo implicati da parte a parte.

L'applicazione è allora, in realtà, più che un'azione consapevole da parte di una soggettività autonoma, un «*inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica*, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano»⁸¹. La verità appare quindi come la manifestazione rivelativa (*a-létheia*) di un senso, che risulta da un'applicazione sempre guidata dall'operare stesso della *Wirkungsgeschichte*. La comprensione di tale senso, che si attualizza attraverso l'applicazione, è per Gadamer la prosecuzione di un dialogo ininterrotto, e cominciato prima del nostro arrivo. L'ermeneutica dell'applicazione conduce dunque di fronte alla questione della dialettica tra domanda e risposta, in cui ancora più chiaramente, anche se all'inizio ancora implicitamente, emerge il carattere intimamente linguistico del comprendere.

Se comprendere significa sempre applicare un senso trasmesso alla nostra situazione attuale, ciò avviene soltanto perché tale senso fornisce delle risposte a questioni per noi urgenti. Il modello di una conoscenza disinteressata si è rivelato, nella discussione dell'esperienza ermeneutica, come un'astrazione idealizzante. Un testo non diviene parlante se non attraverso le questioni

⁸⁰ *Ivi*, p. 334 (tr. it., p. 381).

⁸¹ *Ivi*, p. 295 (tr. it., p. 340).

che noi stessi, sulla base delle aspettative contenute nel nostro radicale essere-situati, poniamo a esso.

L'esperienza ermeneutica riguarda per Gadamer innanzitutto l'esperienza di verità trasmessaci dalla tradizione. Ma il rapporto che intercorre tra l'interprete e la tradizione non equivale, come si è mostrato, a una relazione di tipo lineare tra un soggetto e un oggetto. L'interprete non può porsi dinanzi alla tradizione come se si ponesse di fronte a un oggetto. La tradizione, al contrario, assume significato per noi solo in quanto è essa stessa a prendere la parola e a rivolgersi a noi, solo in quanto, dunque, si manifesta a noi come un linguaggio che ci appella come un *tu*: «La tradizione non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impara a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè ci parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si *rapporta* a noi»⁸². Proprio per il fatto che la tradizione si rapporta a noi, che a noi si rivolge, essa non è meramente pensabile come un oggetto contrapposto a un soggetto: il rapporto con la tradizione è piuttosto da leggersi nei termini di una relazione fra un io e un tu. Ora, però, affinché una relazione di questo tipo, se essa viene intesa nel suo significato autentico, possa realmente instaurarsi, al suo interno l'io non può ridurre il tu a un oggetto, ma deve invece mantenersi aperto a quello che il tu ha da dirgli, al contenuto di verità che esso può trasmettergli, comunicargli. L'esperienza ermeneutica (caratterizzata per Gadamer, hegelianamente, da una *negatività* costitutiva) deve dunque configurarsi innanzitutto come una preliminare e fondamentale *apertura*.

Il soggetto ermeneutico è consapevole del fatto che il suo proprio punto di vista, l'orizzonte cui è assegnato, in cui è situato, è strutturalmente limitato, sa che i suoi pregiudizi, che pure rappresentano positivamente la condizione stessa della sua possibilità di comprendere, gli dischiudono soltanto alcune vie e non altre. La riflessione ermeneutica non può quindi chiudersi nell'illusoria e tricotante autotrasparenza di un sapere assoluto, ma deve invece porre al centro la categoria dell'apertura. Nel suo tendere in direzione della verità, essa deve aprirsi all'altro da sé, deve esporsi all'alterità, che non può essere riassorbita e tradotta

⁸² *Ivi*, pp. 363-364 (tr. it., p. 414).

senza resti nel proprio (non è questo, come si è visto, il senso che Gadamer dà al concetto di applicazione), ma deve appunto essere riconosciuta come tale, come alterità, deve anzi venire rafforzata nella sua estraneità⁸³. Ora, tale condizione di apertura ermeneutica, in cui si manifesta ancora una volta l'essenziale polarità esistente tra estraneità e appartenenza, si identifica per Gadamer con la struttura propria della *domanda*: «L'apertura che è implicita nell'essenza dell'esperienza [...] ha la struttura della domanda. E come la negatività dialettica dell'esperienza trovava la sua perfezione nell'idea di una esperienza compiuta e conclusa, nella quale noi fossimo totalmente consapevoli della nostra finitezza e limitatezza, allo stesso modo anche la forma logica della domanda e la negatività implicita in essa trova il suo compimento in una radicale negatività, cioè il sapere di non sapere. È la famosa *docta ignorantia* socratica, che rivela, nell'estrema negatività dell'aporia, la superiorità del domandare. Se vogliamo venire in chiaro del particolare modo in cui si attua l'esperienza ermeneutica dovremo approfondire lo studio dell'essenza della domanda»⁸⁴.

Il non-sapere socratico trova il suo compimento nella forma logica della domanda, nell'essere disposti a lasciarsi-dire qualcosa dall'altro. La coscienza storico-effettuale, consapevole della sua costitutiva limitatezza, deve mantenersi aperta, in senso heideggeriano, all'appello dell'essere, ovvero all'appello della verità. La verità è un accadere rivelativo rispetto al quale dobbiamo tenerci pronti, aperti, appunto. Essa porta a manifestazione la "cosa stessa". Ma l'ambito della nostra finitezza non permette alla *Sache selbst* di rivelarsi per noi definitivamente e in piena luce. Il nostro essere legati a un determinato punto di vista prospettico ci rende possibile scorgere la cosa stessa solo in uno dei suoi aspetti (*Ansichten*), mai in se stessa. Il suo rivelarsi è allora sempre costitutivamente connesso al nostro punto di vista, è condizionato dalla nostra domanda. La domanda, nella sua essenza, non rappresenta un'apertura illimitata e indefinita, ma indica sempre verso una direzione determinata.

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 398 (tr. it., p. 453).

⁸⁴ *Ivi*, p. 368 (tr. it., p. 419).

«Alla domanda – scrive Gadamer – è essenziale il fatto di avere un senso. Senso significa però direzione. Il senso della domanda è quindi la direzione nella quale, soltanto, la risposta si può trovare, se vuol essere una risposta sensata, significativa. La domanda agisce sul suo oggetto dislocandolo in una determinata prospettiva. Il sorgere di una domanda forza, per dir così, l'essere di ciò che ne è oggetto»⁸⁵. Se comprendere vuol dire domandare, ovvero aprirsi a ciò che chiede di essere compreso, l'apertura a esso non è però illimitata, ma lo pone già sempre 'forzatamente' ('forzatura' necessariamente derivante dalla nostra finitezza) entro una determinata prospettiva, o entro un determinato ventaglio di prospettive possibili. La domanda circoscrive così preliminarmente un ambito di significati, nella cui direzione essa interroga, determinando in parte l'essere di ciò che è posto in questione. Se carattere essenziale del domandare è un «porre l'oggetto nell'apertura della sua problematicità»⁸⁶, ovvero in uno stato di sospensione, tale apertura schiude innanzitutto un preciso orizzonte, che Gadamer chiama appunto "*Fragehorizont*", l'orizzonte della domanda. L'apertura della domanda «implica una delimitazione determinata a opera dell'orizzonte della domanda. Una domanda a cui tale orizzonte manchi si perde nell'indefinito. Essa diventa una domanda solo quando la mobile indeterminatezza della direzione nella quale rimanda si definisce nella determinatezza di un "così o così": in altre parole, la domanda deve essere *posta*»⁸⁷.

Tale determinatezza non significa però una preliminare e implicita determinazione di ciò che è così interrogato. La struttura dell'apertura garantisce all'interrogazione che l'interrogato sia posto nella sua piena problematicità. La domanda, se è autentica, non può contenere anticipatamente in sé la risposta: «Domandare significa porre in questione. Proprio in ciò consiste il carattere aperto dell'oggetto della domanda; esso è aperto in quanto la risposta non è ancora stabilita»⁸⁸.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ivi*, p. 369 (tr. it., p. 420).

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

Secondo Gadamer, non ogni domanda possiede però tale originario carattere di autentica apertura. L'impostazione di una domanda può essere giusta o sbagliata, a seconda che essa abbracci davvero in sé o meno l'ambito di ciò che è aperto. Una domanda "sbagliata", e quindi inautentica, è dunque quella che «non perviene a ciò che è aperto, ma lo nasconde attraverso la posizione di false premesse»⁸⁹.

Nel caso di una domanda giusta, invece, ovvero «in quanto la domanda pone la questione in modo aperto, essa abbraccia sempre i due aspetti del giudizio, il sì e il no. Su ciò si fonda la connessione essenziale tra domandare e sapere. È costitutivo infatti del sapere non solo il giudicare giusto qualcosa, ma anche e per la stessa ragione, l'escludere il non corretto. *La decisione sulla domanda è la via al sapere.* Ciò che decide di un problema è il prevalere delle ragioni a favore dell'una possibilità e contro l'altra; ma questa non è ancora la conoscenza piena. Solo con la risoluzione delle istanze negative, quando gli argomenti contrari sono stati penetrati nella loro insussistenza, solo allora si può dire di sapere davvero»⁹⁰.

Gadamer si richiama evidentemente a questo proposito al procedimento platonico dell'*elenchos*, della confutazione. Solo attraverso l'opposizione fra due risposte reciprocamente contraddittorie, si dimostra la verità dell'una mediante la confutazione dell'altra. Ciò costituisce l'essenza *dialettica* del sapere: «Il sapere è nella sua stessa essenza dialettico. Può avere sapere solo chi ha domande, e le domande abbracciano in sé gli opposti del sì e del no, del così e altrimenti»⁹¹. Ma ciò indica forse un'assunzione da parte di Gadamer del *metodo* dialettico, in senso forte, quale via del sapere in opposizione a quella percorsa dal metodo scientifico? Se «la decisione sulla domanda è la via al sapere», esiste forse un procedimento metodico definito, che permetta di discriminare in anticipo tra domande giuste e sbagliate, originariamente aprenti o falsanti, indicando al sapere l'autentica via verso la verità? Gadamer sembra in realtà piuttosto scettico nei confronti di

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 370 (tr. it., p. 421 - corsivo nostro).

⁹¹ *Ivi*, p. 371 (tr. it., p. 422).

una soluzione definitiva di questo genere. Egli afferma piuttosto in termini perentori la radicale opposizione tra il concetto di domanda e il concetto di metodo: «Nel primato che la domanda possiede per l'essenza del sapere viene in luce nel modo più radicale quel limite dell'idea di metodo da cui ha preso le mosse tutta la nostra ricerca. *Un metodo che insegna a domandare*, che insegna a vedere ciò che va domandato, ciò che è problematico, *non esiste*»⁹².

Ma allora, se non è una preliminare assicurazione metodica a schiudere il giusto orizzonte della domanda, che solo permette la corretta interrogazione in direzione della "cosa stessa" e, in definitiva, della verità, in che modo tale orizzonte può essere acquisito? Chi o che cosa garantisce della giustezza della direzione dell'interrogare, attraverso cui soltanto sarà possibile decidere il problema della legittimazione dei pregiudizi e quindi della verità dell'esperienza ermeneutica?

La risposta che Gadamer dà a questi interrogativi – risposta che appare in un primo momento sorprendente – sembra assumere un significato particolarmente rilevante in relazione alla questione che guida queste pagine, ovvero la delineazione del percorso gadameriano verso la verità e la sua possibile accentuazione in senso fenomenologico. Gadamer afferma infatti che la domanda appropriata, la domanda 'giusta', viene scoperta allo stesso modo in cui, per esempio, si scopre la soluzione di un insidioso rompicapo: attraverso un improvviso *Einfall*, una repentina 'illuminazione'⁹³. La domanda giusta, semplicemente, di colpo, ci 'viene in mente': «Come si può dunque arrivare [...] alla domanda? Stabiliamo innanzitutto che vi si può pervenire solo in un modo analogo a quello in cui viene in mente una trovata, un'idea. È vero che in genere non si parla di trovate in rapporto alle

⁹² *Ibidem* (tr. it., p. 422 - corsivo nostro).

⁹³ Nella sua traduzione di *Wahrheit und Methode*, Vattimo traduce *Einfall* con "trovata", ma il termine ci sembra in questo caso contenere un significato supplementare. "*Einfallen*" vuol dire il venire di qualcosa alla mente nel modo del sopravvenire improvviso, del sopraggiungere, del piombare. "*Einfall*" è dunque, più che una trovata, un 'lampo', una subitanea illuminazione (gli interpreti di lingua inglese, per esempio, adoperano a questo proposito l'espressione "*sudden insight*").

domande ma in rapporto alle risposte, per esempio quando si tratta della soluzione di un enigma; e in tal caso intendiamo dire che non c'è una via metodica che conduca alla soluzione cercata. Ma sappiamo anche che le trovate non vengono del tutto senza preparazione. Esse presuppongono l'apertura di una direzione dalla quale può venire l'idea della soluzione; il che vuol dire che presuppongono delle domande. Il vero carattere della trovata non consiste probabilmente nel fatto che a un certo punto viene in mente la soluzione, ma piuttosto nel fatto che ci viene in mente la domanda che ci mette sulla via aperta e in tal modo rende possibile la risposta. Ogni trovata ha la struttura della domanda»⁹⁴.

L'illuminazione improvvisa non è quindi innanzitutto la soluzione di un problema, ma l'apertura di un orizzonte nuovo che permette il sorgere, l'imporsi, di una nuova questione. Se poco prima Gadamer aveva insistito sull'essenza *dialettica* del sapere, adesso la conoscenza, il sapere, intrinseci all'esperienza ermeneutica, sembrano avere molto più a che fare con l'immediatezza dell'intuizione che con la mediazione del metodo – un'intuizione che in un certo senso giustifica se stessa in un'evidenza puntuale e diretta.

Tale improvviso sopraggiungere in noi della giusta apertura della domanda suggerisce, per Gadamer, che il domandare è più qualcosa di passivo che di attivo, «piuttosto un patire che un agire. La domanda si impone, non è più possibile scansarla»⁹⁵. Il sorgere di una nuova domanda è qualcosa che ci 'accade', piuttosto che qualcosa che sia sotto il nostro controllo. In tale esperienza si manifesta allora il carattere ontologico della verità (di contro alla sua concezione meramente strumentale, metodologica), il nostro prendere parte innanzitutto passivo all'accadere veritativo della *Wirkungsgeschichte*.

Il brusco passaggio appena discusso dalla descrizione dell'esperienza ermeneutica quale esperienza dialettica al trapelare improvviso di una verità di tipo immediato-intuitivo sembra però per il momento soltanto una singolare parentesi. Gadamer torna

⁹⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 372 (tr. it., p. 423).

⁹⁵ *Ibidem*.

infatti subito dopo a parlare del carattere dialettico dell'arte del domandare, carattere che si precisa ora in senso *dialogico*. La dialettica, egli afferma, in quanto l'arte del domandare, e cioè del pensare, è innanzitutto «l'arte di condurre un vero dialogo»⁹⁶. Il primato ermeneutico della domanda e la dialettica di domanda e risposta che sta alla base del processo dell'interpretazione e della comprensione indicano in direzione del fatto che l'esperienza ermeneutica possiede una struttura intimamente dialogica, che il suo modo di conoscenza avviene in primo luogo entro la dimensione del dialogo; ma ciò che va tenuto fermo è che in tale dialogo non siamo noi i primi a prendere l'iniziativa, a avere la prima parola. Non soltanto la domanda che l'interprete pone al testo non è una domanda irrelata, ma, entro la complessa dialettica di domanda e risposta delineata da Gadamer, la prima domanda in senso proprio non è affatto quella che *noi* poniamo al testo: «Che un determinato testo divenga oggetto di interpretazione significa già di per sé che *esso* pone una domanda all'interprete. L'interprete ha dunque sempre un rapporto essenziale con la domanda che viene *posta all'interprete*»⁹⁷. È quindi la tradizione stessa che, tramite un particolare testo, ci interpella, è la tradizione che attraverso la *sua* domanda preliminare ci spinge a interrogarci sul senso di quel testo e sul suo contenuto di verità. Una volta che l'interprete inizia a interrogare, l'interrogante si rivela dunque già sempre in realtà come l'interrogato»⁹⁸.

⁹⁶ *Ivi*, p. 372 (tr. it., p. 424). Su dialogo e dialettica nell'ermeneutica gadameriana cfr. R. Dottori, *La questione della dialettica in Hegel, Heidegger, Gadamer*, in appendice a H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, tr. it., Marietti, Torino 1973, pp. 152-178; D. Böhler, *Das dialogische Prinzip als hermeneutische Maxime*, «Man and World», (11), 1978, pp. 131-164; Th. Bettendorf, *Hermeneutik und Dialog. Eine Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamer*, Haag und Herchen, Frankfurt a. M. 1984; F.J. Ambrosio, *Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue*, «International Philosophical Quarterly», (27), 1987, pp. 17-32; M. Riedel, *Gadamer's dialektische Hermeneutik und der „Schritt zurück“ zum Ethos der Dialektik*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», (15), Heft 2, 1990, pp. 43-49.

⁹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 375 (tr. it., p. 427 - corsivi nostri).

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 466 (tr. it., p. 527).

E anche in un altro senso la domanda posta dall'interprete non ha affatto un carattere inaugurale, ma rappresenta soltanto la risposta a una domanda che sempre la precede. Nel confrontarsi con il testo, affinché sia possibile comprenderlo autenticamente nel suo contenuto veritativo, ciò che in primo luogo ci si deve chiedere è a quale domanda il testo stesso risponda. Ogni testo costituisce infatti sempre la risposta a una domanda a esso precedente, e si può davvero comprenderlo solo se, come ha insegnato Collingwood, cui Gadamer qui si richiama⁹⁹, si comprende la domanda alla quale esso risponde: «Chi vuol comprendere, dunque, deve risalire con il domandare al di là di ciò che è detto. Deve comprendere il detto come risposta, in base alla domanda di cui rappresenta la risposta. In questo risalire oltre il detto è però implicito il domandare *al di là* di esso. Si comprende il testo nel suo senso solo in quanto si raggiunge l'orizzonte della domanda, orizzonte che, come tale, contiene necessariamente anche altre possibili risposte. In questo senso il significato di una proposizione è relativo alla domanda a cui vuol rispondere; il che vuol dire però che trascende necessariamente quanto in essa è detto»¹⁰⁰.

Gadamer sintetizza come segue il dialogo tra domanda e risposta: «La ricostruzione della domanda di cui un dato testo rappresenta una risposta non può evidentemente esser considerata come un'operazione realizzabile in base al puro metodo storico. All'inizio sta invece la domanda che il testo pone a noi, l'esser direttamente chiamati in causa dalla parola del passato, di modo che la comprensione di tale parola implica già la mediazione storiografica del presente con il passato. Il rapporto di domanda e risposta risulta in tal modo rovesciato. Il dato storico trasmesso, che si rivolge a noi, [...] pone esso stesso una domanda, e in tal modo pone il nostro spirito nella situazione dell'apertura. Per rispondere a tale domanda che ci è posta noi, gli interpreti, dobbiamo cominciare a nostra volta a interrogare»¹⁰¹. Ma, cercando

⁹⁹ Si veda in proposito, ad es., lo scritto di J.P. Hogan *Hermeneutics and the Logic of Question and Answer: Collingwood and Gadamer*, «The Heythrop Journal», (28), n. 3, 1987, pp. 263-284.

¹⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 375 (tr. it., p. 427).

¹⁰¹ *Ivi*, p. 379 (tr. it., p. 431).

di ricostruire la domanda di cui il testo rappresenta la risposta, ci accorgiamo che il nostro stesso tentativo di ricostruzione «è sempre a sua volta compreso all'interno di un domandare nel quale noi cerchiamo la risposta alla domanda che il passato ci pone. La domanda, in quanto ricostruita, non può mai stare dentro il suo orizzonte originario: infatti, l'orizzonte storico che si delinea nella ricostruzione non è un vero orizzonte circoscrivente; esso stesso è a sua volta incluso nell'orizzonte che abbraccia noi che domandiamo e che siamo interpellati dalla parola del passato»¹⁰².

La dialettica tra domanda e risposta si mostra dunque come inclusa in quella *Horizontverschmelzung*, in quella fusione di orizzonti che, come si era anticipato, e come Gadamer dice ora, alla fine della seconda parte di *Verità e metodo*, esplicitamente, «è autenticamente opera del linguaggio»¹⁰³, e in cui si rivela allora il fondamentale carattere linguistico che sta alla base dell'esperienza ermeneutica del dialogo.

3. Le "due vie" gadameriane alla verità

a) Le esperienze noetica e dianoetica della verità

«Non esiste certamente alcuna comprensione che sia libera da ogni pregiudizio; per quanto la nostra volontà possa proporsi di sottrarsi, nella conoscenza, al dominio dei nostri pregiudizi. Dall'insieme della nostra ricerca è risultato chiaro che la sicurezza fornita dall'impiego di metodi scientifici non basta a garantire la verità. Ciò vale in particolare per le scienze dello spirito, ma non significa una diminuzione della loro scientificità, bensì invece la legittimazione della pretesa di particolare significato umano che da sempre esse avanzano. Che nella conoscenza propria di esse entri in gioco l'essere stesso del soggetto conoscente è un fatto che indica in realtà i limiti del "metodo", ma non quelli della scienza. Ciò che non è dato dallo strumento del metodo, deve invece e può ef-

¹⁰² *Ivi*, p. 380 (tr. it., pp. 431-432).

¹⁰³ *Ivi*, p. 383 (tr. it., p. 436).

fettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare, che garantisce la verità»¹⁰⁴.

Con queste parole si chiude *Verità e metodo*. Alla fine della sua opera, Gadamer rivendica dunque per l'ermeneutica una essenziale pretesa di verità. Se, come egli ribadisce all'inizio del brano citato, è illusorio pensare di poterci del tutto liberare dai nostri pregiudizi, al cui condizionamento la comprensione non può mai definitivamente sottrarsi, tuttavia l'ermeneutica, in quanto "disciplina del domandare e del ricercare (*Disziplin des Fragens und des Forschens*)", garantisce (*verbürgt*) la verità. I termini usati sono piuttosto forti. È vero che in una nota lettera a Richard J. Bernstein Gadamer, commentando proprio la frase finale di *Verità e metodo*, scrive di intendere qui la parola "disciplina" nel senso "morale" del termine, e aggiunge che il verbo "garantire" non indica affatto in questo caso una prestazione di tipo metodico¹⁰⁵. Ma questo appare del tutto ovvio, con ciò egli non fa che riaffermare quello che è uno dei presupposti maggiori – se non il presupposto principale – dell'opera, ovvero che l'ermeneutica non è un metodo in senso scientifico, che la verità che si dischiude al comprendere non è una verità di tipo scientifico. In che senso, allora, l'ermeneutica in quanto disciplina del domandare "garantisce" la verità? E attraverso quali vie dovrebbe compiersi per Gadamer tale processo veritativo?

Le strutture fondamentali dell'esperienza ermeneutica fin qui esaminate – che sono contenute nella seconda parte di *Verità e metodo* – vengono sottoposte nella terza e ultima sezione dell'opera, intitolata "Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio", a una sorta di 'ripetizione' condotta alla luce dell'esperienza del linguaggio. E se, come si era già accennato, l'essenza intimamente dialogica dell'interrogazione ermeneutica – la sua basilare struttura dialettica di domanda e risposta – non mette propriamente capo a un'assunzione "forte" del procedi-

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 494 (tr. it., p. 559 - il corsivo è nostro).

¹⁰⁵ Cfr. la lettera di Gadamer a Bernstein del 1 giugno 1982, riportata in appendice a R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. 261-265, qui p. 263.

mento dialettico nel senso di un "metodo" della ricerca, questo diventa palese una volta che la problematica sia sollevata sul piano dell'esperienza linguistica.

Come è stato osservato, Gadamer, dopo aver minutamente analizzato la struttura dialettica dell'esperienza ermeneutica e la logica in essa insita di domanda e risposta, quando, compiendo il passaggio "dall'ermeneutica all'ontologia", deve infine chiarire nella sua portata complessiva l'"evento" della comprensione e il suo accedere alla verità, abbandona di colpo ogni procedere argomentativo di tipo dialettico e si richiama invece, sorprendentemente, all'esperienza del *bello*, alla sua capacità di rivelare la verità. Il domandare ermeneutico, fin qui descritto attraverso la complessa (e *mediata*) dialettica di domanda e risposta, sembra fondarsi in ultimo su una forma di *evidenza*, su un'esperienza *immediata* di tipo *intuitivo* (anche se certamente non "di tipo intuizionistico") – ovvero su qualcosa che è esattamente l'opposto del mediato e faticoso procedere dell'argomentazione dialettica¹⁰⁶. La dialettica domanda/risposta, che pure sola dovrebbe *garantire* la verità, appare di colpo abbandonata a favore di un accesso diretto, intuitivo alla verità. Che cosa si esprime in questa contrapposizione a un primo sguardo sconcertante, in questo passaggio che sembra avere la forma brusca del salto (salto che in realtà non fa che 'ripetere', a un livello superiore, quello già riscontrato a proposito dell'irrompere della "domanda giusta" nella forma di un improvviso *Einfall*)? Trova forse qui espressione quel peculiare scontro/intreccio, indicato da Gadamer all'interno della filosofia contemporanea e rintracciabile alla base stessa della sua propria autocomprensione filosofica, di due percorsi del pensiero così differenti tra loro come la dialettica e la fenomenologia¹⁰⁷?

¹⁰⁶ Cfr. quanto scrive in proposito, in una prospettiva però fortemente critica, E. Berti, *Come argomentano gli ermeneutici?*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 19 e ss. e 25 e ss.

¹⁰⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Hegel und Heidegger* (1971), in *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, GW 3, cit., p. 90; pubblicato per la prima volta in *Hegels Dialektik*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1971 (tr. it. di R. Dottori, *Hegel e Heidegger*, in H.-G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, To-

All'interno del pensiero gadameriano è effettivamente possibile osservare la 'compresenza' di due differenti concezioni (accezioni?) della verità, tra loro apparentemente contrapposte, ma in realtà complementari e coesenziali, definibili come i concetti di verità noetica e dianoetica¹⁰⁸. Gadamer non si propone in realtà di sviluppare una concezione autonoma della verità. *Verità e metodo*, nonostante il suo titolo, non elabora affatto una teoria della verità (e meno ancora una teoria del metodo)¹⁰⁹. L'intento di Gadamer non è in effetti quello di fornire una nuova "teoria" della verità, bensì, come si è più volte ripetuto, di rendere nuovamente accessibile quell'esperienza veritativa originaria, prescientifica e extra-metodica, che la crescente oggettivazione e scienti-

rino 1973, p. 132). Non va inoltre dimenticato che proprio *Zwischen Phänomenologie und Dialektik* è l'emblematico titolo del resoconto autocritico gadameriano del 1985: cfr. H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik*, cit.

¹⁰⁸ La definizione è di J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein, Königstein 1982.

¹⁰⁹ Come ha notato fra gli altri Bernstein, il concetto di verità, sebbene sia evidentemente alla base dell'intero progetto dell'ermeneutica filosofica gadameriana, si rivela essere uno dei concetti più "sfuggenti" della sua opera maggiore: «Potrebbe sembrare curioso (anche se non penso sia accidentale) il fatto che in un'opera intitolata *Verità e metodo* il soggetto della verità non venga mai pienamente tematizzato e sia discusso solo brevemente alla fine del libro (la parola "verità" non compare nemmeno nell'indice)» (R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, cit., p. 152). Sul concetto di verità in Gadamer cfr. H. Kuhn, *Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu H.G. Gadamer's philosophischer Hermeneutik*, «Historische Zeitschrift», (193), Heft 2, 1961, pp. 376-389; P. Fruchon, *Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit*, «Archives de philosophie», tome XXIX, cahier II, 1966, pp. 281-302; B. Garceau, *L'herméneutique philosophique de H.G. Gadamer et la recherche de la vérité*, «Église et Théologie», (10), n. 2, 1979, pp. 275-288; D. Teichert, *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*, J.B. Metzler, Stuttgart 1991; D. Carpenter, *Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's Truth and Method*, in B.R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1994, pp. 98-122; G. Nicholson, *Truth in Metaphysics and in Hermeneutics*, in L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 309-320; J. Risser, *The Remembrance of Truth: The Truth of Remembrance*, *ivi*, pp. 123-136.

fizzazione del mondo della vita ha sempre più coperto e offuscato. Attraverso i mezzi di una descrizione 'fenomenologica' Gadamer vuole esibire i modi di accadere della verità quale essa si rivela al comprendere, e ciò implica che tale accadere veritativo debba essere lasciato mostrarsi a partire da se stesso e dal suo luogo di apparizione. In ciò è innanzitutto evidente l'assunzione da parte di Gadamer della declinazione heideggeriana del concetto greco di *a-létheia* quale *Unverborgenheit*, disvelamento, e *Erschlossenheit*, apertura-dischiusura¹¹⁰. Se la verità ermeneutica è un modo originario di esperienza, che eccede e precede la dimensione del metodo scientifico¹¹¹, essa si svela innanzitutto come un'esperienza eminentemente noetica, che si manifesta attraverso un'apprensione immediata. La verità in quanto *a-létheia* è per Gadamer qualcosa di automanifestantesi, di autorivelantesi, ed è da lui definita nei termini di uno "*Hervorscheinen*", di un "*Sichdarstellen*", di uno "*Aufgehen von etwas Einleuchtendem*"¹¹². Questo non significa però che il concetto gadameriano di verità sia una mera trasposizione di quello heideggeriano¹¹³; leggerlo in questo senso risulterebbe, per diversi motivi, estremamente riduttivo. Innanzitutto Gadamer, attenuando il giudizio negativo di Heidegger sul concetto platonico di verità, si richiama infatti proprio a Platone, in un duplice senso.

Un riferimento fondamentale a Platone si ha, in primo luogo, per quanto riguarda il *côté* noetico della verità. Come si è accennato, nella parte conclusiva di *Verità e metodo* Gadamer discute la dottrina platonica del bello. In ciò si può certamente scorgere un rinvio di tipo circolare alla prima parte dell'opera,

¹¹⁰ Cfr. a riguardo F.J. Ambrosio, *Dawn and dusk: Gadamer and Heidegger on truth*, «Man and World», 19, 1986, pp. 21-53; J. Di Censo, *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, University Press of Virginia, Charlottesville 1990.

¹¹¹ Grondin osserva che il titolo più adeguato per il *Meisterwerk* gadameriano sarebbe forse stato *Wahrheit vor der Methode*: cfr. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 4.

¹¹² Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., pp. 486, 490 e 489.

¹¹³ Come ritiene invece, per esempio, E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970², p. 358, nota 35.

ovvero all'analisi dell'opera d'arte e alla peculiare esperienza extra-metodica della verità che appunto l'arte dischiude; è vero che nella visione platonica il bello come *eidos*, nella sua strettissima connessione con l'idea del bene, è qualcosa che ha a che fare con la struttura stessa dell'essere, ha quindi una valenza ontologica che relega in una posizione affatto secondaria la particolare questione del bello artistico¹¹⁴ – d'altra parte, però, anche la de-estetizzazione operata da Gadamer riguardo all'esperienza dell'arte¹¹⁵ ne aveva messo in luce il carattere innanzitutto ontologico e l'essenziale legame con la rivelazione veritativa. Nel richiamo finale al concetto platonico del bello, la dimensione ontologica della verità viene però approfondita in modo determinante¹¹⁶. Tutto il discorso qui condotto sul bello è un discorso sul vero *per analogiam*, in cui la parola "bello", ogni volta che compare, può essere sostituita dalla parola "vero". Citando il *Filebo* (64e5), Gadamer ricorda come per Platone, se l'idea del bello e l'idea del

¹¹⁴ «Platone pensa che l'ordine teleologico dell'essere è anche un ordine di bellezza, che la bellezza, nel campo intelligibile, si manifesta in modo più chiaro e più puro che non nel dominio del visibile, che è turbato dallo smisurato e dall'imperfetto. [...] D'altra parte lo stretto legame tra l'ordine matematico del bello e l'ordine dei cieli significa che il *kósmos*, il modello di ogni ordine visibile, è insieme il più alto esempio di bellezza nell'ambito del visibile. [...] Come si vede, questa definizione del bello ha un carattere universalmente ontologico. Natura e arte non stanno affatto in opposizione, in questa prospettiva. Ciò ovviamente significa che anche rispetto alla bellezza la superiorità della natura è indiscussa. L'arte può scoprire, nell'interno della totalità strutturata dell'ordine naturale, le residue possibilità di formazione artificiale e perfezionare in tal modo la bella natura dell'ordine ontologico. Ma ciò non significa in alcun modo che il "bello" si incontri anzitutto e fondamentalmente nell'arte» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., pp. 482-483; tr. it., pp. 546-547).

¹¹⁵ Di una "distruzione" dell'estetica parla I.M. Fehér, *Gadamer's Destruktion der Ästhetik im Zusammenhang seiner philosophischen Neubegründung der Geisteswissenschaften*, in D. Koch (a cura di), *Denkwege*, Attempto Verlag, Tübingen 1998, pp. 25-54.

¹¹⁶ Per una discussione di queste pagine di *Verità e metodo* in relazione alla questione della verità, oltre al già citato J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, si veda J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany 1997, in particolare il cap. 5, *Philosophical Hermeneutics and Truth*, pp. 139-157.

bene sono intimamente legate, esse si differenziano però in un punto essenziale – che manifesta una "peculiare superiorità del bello". L'idea di bene è inafferrabile, se si tenta di cogliere il bene in sé, esso sfugge, rifugiandosi nel bello; il bello, al contrario, è per essenza "susceptibile di essere colto": «Fa parte della sua essenza il fatto di essere qualcosa che appare (*Erscheinendes*). Nella ricerca del bene, ciò che si mostra (*sich zeigt*) è il bello»¹¹⁷. Il bello – a differenza del bene – *appare*, si mostra, si presenta e in questo modo, nella perfezione della sua forma visibile, attira a sé l'amore: «Il bello ci conquista immediatamente (*nimmt unmittelbar für sich ein*), mentre le immagini esemplari delle virtù umane si lasciano riconoscere solo oscuramente nel mezzo opaco dei fenomeni, poiché esse, per così dire, *non possiedono una luce propria*»¹¹⁸. Il bello possiede, nella sua stessa struttura ontologica, "una sua peculiare chiarezza (*Helligkeit*)"; come Platone afferma nel *Fedro* (250d), «la bellezza splendeva di vera luce lassù fra quelle essenze, e anche dopo la nostra discesa quaggiù l'abbiamo afferrata con il più luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. [...] Solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile (*ekphanéstaton kai erasmíótaton*)»¹¹⁹. Anche dopo aver perduto le ali e essere precipitata, dalla contemplazione al seguito degli dei delle cose del cielo (le "integre e semplici, immobili e venerabili forme"), in quella «tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica»¹²⁰, l'anima, grazie alla vista, il più luminoso dei sensi, rimirando quel che in terra è detto bello, viene colta da brividi e assalita dal calore del ricordo, seppur confuso, della beatifica visione di un tempo, e grazie a tale calore «si nutre la natura dell'ala». La vista delle belle cose terrene e la tensione amorosa verso di esse mettono infatti in moto nell'anima quel meccanismo anamnastico che, facendola gradata-

¹¹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 484 (tr. it., p. 548).

¹¹⁸ *Ivi*, p. 485 (tr. it., p. 548 - corsivo nostro).

¹¹⁹ Platone, *Fedro*, tr. it. di P. Pucci, introd. di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 57.

¹²⁰ *Ibidem*.

mente risalire a forme sempre più 'spirituali' di bellezza fino all'idea del bello in sé, permette infine il riaffiorare del ricordo di tutte le altre idee da essa precedentemente contemplate. In Platone il bello, in quanto *ekphanéstaton*, viene allora «ad avere la funzione ontologica più importante che ci sia, cioè quella della mediazione tra idea e fenomeno». La bellezza, pur essendo «il risplendere di qualcosa di ultraterreno, tuttavia è presente nel visibile. [...] Se, con Platone, si vuol parlare di uno iato (*chorismós*) tra il mondo sensibile e il mondo ideale, è qui che esso va cercato, ed è anche qui che si salda»¹²¹. Nel suo luminoso apparire, nel suo radioso «farsi immediatamente evidente nel suo essere», il bello media tra intelligibile e apparenza. L'idea del bello è immediatamente, e totalmente, presente in quel che è bello. La «presenza», l'essere presente appartiene quindi essenzialmente all'essere del bello (anche se, come ricorda Gadamer – e qui risuona certamente quel lato del nascondimento, del velarsi e ritrarsi che è costitutivo del concetto heideggeriano di *a-létheia* – essendo il bello al contempo qualcosa d'altro rispetto all'ordine del visibile, tale presenza può anche, improvvisamente, sottrarsi, revocare se stessa¹²²).

Il bello, nel suo essere, radiosamente e a partire da se stesso, *tò ekphanéstaton*, «il più manifesto (*am meisten hervorleuchtend*)», nella sua chiara presenza è anche ciò che è massimamente *einleuchtend*, evidente. In questa sua chiarezza, in questa sua evidenza che giustifica immediatamente se stessa nel suo automanifestarsi, esso ci conquista immediatamente, sopraggiunge a noi, ci si impone, sorprendendoci. Se esplicitiamo adesso l'analogia, fin qui rimasta implicita, tra il bello e la verità, ciò significa allora che la verità, esattamente come il bello, è qualcosa che ci riguarda e ci coglie direttamente, in modo immediato, nella pienezza luminosa della sua evidenza, senza la necessità di un ricorso a una deviaz-

¹²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 485 (tr. it., p. 549).

¹²² «Che essa [la bellezza, in quanto pur presente nel visibile] sia realmente qualcosa d'altro, un essere di un altro ordine, si vede dal modo del suo manifestarsi. Improvvisamente essa appare, e in modo altrettanto improvviso e senza passaggi intermedi, immediatamente, anche scomparire» (*ibidem*).

zione dimostrativa. La verità, come il bello, è qualcosa che si presenta da se stesso, è ciò che è «il più manifesto» (*tò ekphanéstaton*): l'essenza della verità – come l'essenza del bello – risiede dunque nella «luminosità dell'apparire»¹²³. Come Gadamer scrive in queste pagine, il bello [i.e. il *vero*] ha il modo di essere della *luce*; tale è la «disvelatezza» (*l'alétheia*) che nel *Filebo* Platone attribuisce all'essenza del bello: «Ciò non vuol dire solo che senza luce non può apparire nulla di bello, e niente può essere bello. Vuol dire anche che la bellezza di ciò che è bello [la verità di ciò che è vero] appare in esso *come* luce, come splendore. Essa stessa viene a manifestazione. In realtà è proprio dell'essere della luce di avere questa natura riflessa. La luce non è solo la luminosità di ciò che essa illumina; rendendo visibile altro, si fa visibile essa stessa, e non è visibile altrimenti se non in quanto rende visibile altro. [...] Sulla struttura riflessiva che costituisce il suo essere si fonda evidentemente anche il fatto che la luce connette tra loro il vedere e il visibile, di modo che senza luce non si dà né un vedere né un visibile»¹²⁴.

L'essenza della dottrina platonica del bello risiede dunque per Gadamer nel fatto che la verità, in essa implicita, sottintende la partecipazione (*méthexis*) a qualcosa di *Hervorleuchtendes* e per ciò stesso di *Ein-leuchtendes*, all'essere risplendente, auto-manifestantesi e auto-affermantesi in modo ultimamente evidente, della cosa stessa¹²⁵. Al comprendere non è mai dato il pieno controllo sulla cosa stessa e sulla sua verità. Esso, piuttosto, può solo «prender parte» a essa, in quanto la verità (quale *a-létheia*) nel suo manifestarsi, apparire, mostrar-sé mantiene comunque un carattere ambiguo di enigmaticità («L'ambiguità non costituisce la debolezza dell'oracolo, ma la sua forza»¹²⁶). L'accadere della verità sottolinea la finitezza della comprensione umana proprio attra-

¹²³ *Ivi*, p. 486 (tr. it., p. 549).

¹²⁴ *Ibidem* (tr. it., p. 550).

¹²⁵ Come scrive Grondin, «l'essere-aperti alla verità è il punto di avvio dell'esperienza veritativa. L'accadere della verità ha in sé un'evidenza ultima, dietro la quale è impossibile risalire» (J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 165).

¹²⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 492 (tr. it., p. 556).

verso il fatto che essa, come il bello, ci si impone, ci avvince e ci incanta, immediatamente, nella sua evidenza (nella sua luminosa presenza che però, come si è accennato, può anche, altrettanto immediatamente e improvvisamente, ritrarsi, scomparire, sottrarsi in un'ombra a noi inaccessibile). Ma questo vuol dire anche che nel concetto noetico di verità è sottinteso il fatto che in esso non si possa parlare di una contrapposizione tra vero e falso. A questo livello il vero è, o non è affatto; la verità riluce, si manifesta, o rimane al contrario del tutto assente.

È allora possibile identificare questo concetto noetico di verità, che sta alla base dell'ermeneutica gadameriana¹²⁷, con la comprensione fenomenologica della verità¹²⁸? Anche Husserl coglieva nell'evidenza, cioè in quel riempimento dell'intenzione che avviene nella originaria autodatità dei fenomeni, il luogo della verità. La derivazione gadameriana di tale concetto noetico di verità dall'evidenza di stampo fenomenologico – oltre che naturalmente, come si è visto, dal concetto heideggeriano di *Unverb-*

¹²⁷ Di contro a quanto, piuttosto incredibilmente alla luce di quanto si è visto fin qui, afferma – in uno studio dedicato all'esperienza della verità in Heidegger e Gadamer – Robert J. Dostal. Secondo Dostal, la differenza tra i concetti heideggeriano e gadameriano di verità risiederebbe proprio nel fatto che, mentre in Heidegger la verità avrebbe un carattere 'noetico'-immediato, in Gadamer, filosofo della mediazione, tale carattere rimarrebbe del tutto assente: «Sebbene sia appropriato considerare la comprensione gadameriana della verità come heideggeriana in un senso fondamentale, Gadamer si distanzia significativamente da Heidegger riguardo alla verità. Questa sostanziale divergenza concerne l'immediatezza dell'esperienza della verità per Heidegger e il carattere mediato di tale esperienza per Gadamer. La verità, secondo Heidegger, ci coglie improvvisamente, in un istante, come un lampo di illuminazione. Per Gadamer, al contrario, l'esperienza esemplare della verità si ha quando ci attardiamo a considerare la questione in ballo (*Sache selbst*) nella conversazione con un altro» (R.J. Dostal, *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning*, in B.R. Wachterhauser, *Hermeneutics and Truth*, cit., pp. 48-49). È chiaro che anche l'aspetto dianoetico-dialogico della verità ha, come si discuterà di seguito, un ruolo centrale in Gadamer, ma altrettanto centrale ci pare indiscutibilmente l'aspetto noetico.

¹²⁸ È di questo avviso, per esempio, L. Krüger, *Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften*, in R. Bubner-K. Cramer-R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1970, pp. 5 e ss.

genheit – appare senza dubbio innegabile. Se Gadamer non fa esplicitamente riferimento a Husserl è perché nella fenomenologia husserliana l'evidenza e la verità sono sempre ricollegate all'autocostituzione dell'Ego trascendentale, che ne rappresenta il fondamento ultimo – presupposto, per Gadamer, non più sostenibile. Ciò spiega anche la relativa cautela da parte di Gadamer nell'adoperare lo stesso termine "evidenza" (*Evidenz*). L'unico caso in cui Gadamer impiega direttamente questo termine è il passaggio seguente: «L'esperienza ermeneutica, come esperienza di un senso trasmesso, viene a partecipare dell'immediatezza che da sempre è riconosciuta come caratteristica dell'esperienza del bello e di ogni esperienza dell'evidenza (*Evidenz*) della verità»¹²⁹. Il soggetto della comprensione che si schiude alla manifestazione della verità non può essere per Gadamer, dopo Heidegger, che il situato essere-nel-mondo nella sua costitutiva finitezza.

Ma, accanto a tale concetto noetico di verità, è presente nell'esperienza ermeneutica anche il concetto di una verità dianoetica, o, meglio, il concetto di un'esperienza dianoetica della verità, che trova anch'esso chiaramente le sue radici in Platone. Se il nostro accesso alla verità è sempre essenzialmente soltanto un "partecipare" a essa, e mai un suo pieno possesso (in quanto, a differenza degli dei, non possediamo la *sophia*, ma da esseri mortali possiamo solo tendere in-finitamente verso di essa, nel movimento inchiudibile del filo-sofare), tale partecipazione presuppone già sempre in chi comprende una preliminare disposizione al confronto, ovvero l'*apertura al dialogo*. «L'aver parte a una cosa – scrive Grondin – implica che si entri in dialogo con essa. Il momento noetico non è dunque sufficiente, a esso si deve aggiungere un momento discorsivo. Già in Platone il noetico e il dianoetico si coappartengono in modo inseparabile. [...] Il momento noetico nell'accadere della verità esige il compito del *lógon didónai*. Solo attraverso di esso l'esperienza della verità può essere comunicata e resa in qualche misura vincolante. [...] Tutto il nostro conoscere passa attraverso la parola. In fondo, nient'altro può ri-

¹²⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 488 (tr. it., p. 552).

splendere per noi, se non la parola. È per questo che l'esperienza noetica e il compito dialettico si trovano infine a coincidere»¹³⁰.

La distinzione tra un momento noetico e un momento discorsivo nell'esperienza ermeneutica della verità era in fondo ciò che già stava alla base, seppure nell'ambito di una prospettiva meramente metodologica, della distinzione operata dall'ermeneutica tradizionale tra una "*subtilitas intelligendi*" (il momento del *noein*) e una "*subtilitas explicandi*" (il compito del *dialéghesthai*, del *lógon didónai*). Già l'analisi ermeneutica heideggeriana aveva mostrato, come si è visto, l'essenziale cooriginarietà e coappartenenza di questi due momenti nel circolo tra comprensione e interpretazione. Analogamente, per Gadamer, il comprendere (legato all'interpretare da un nesso inscindibile) include in sé necessariamente l'esplicitazione a opera dell'interpretazione: essa non è altro che il comprendere stesso condotto a manifestazione nella complessità delle sue articolazioni e reso quindi comunicabile.

Tale è dunque il secondo senso del richiamarsi gadameriano a Platone. Se la verità è qualcosa di *Einleuchtendes*, e ha quindi carattere *intuitivo*, essa ci si dischiude però solo all'interno del e a partire dal processo dialettico-discorsivo, entro cui soltanto essa può da noi essere davvero colta¹³¹. Non si ha quindi in Gadamer un rapporto di reciproca esclusione tra la conoscenza dialettico-discorsiva e la conoscenza noetica; esse, al contrario, non possono che procedere insieme; e questo non solo nel senso appena

¹³⁰ J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, cit., p. 166. Su ciò cfr. anche O.F. Bollnow, *Das Gespräch als Ort der Wahrheit*, «Universitas», (35), Heft 2, 1980, pp. 113-122; K. Lorenz, *Der dialogische Wahrheitsbegriff*, «Neue Hefte für Philosophie», Heft 2/3, 1972, pp. 111-123.

¹³¹ Per Platone, osserva Donatella Di Cesare, «se la filosofia fosse una intuizione poetica dell'essere, non avrebbe bisogno di dire *altro* che l'essere, potrebbe restare nell'identico, cioè non dire nulla, rinunciare a dire. La filosofia comincerebbe e terminerebbe – divinamente – nell'intuizione dell'essere. Dato che non può ridursi a questo, richiede il passaggio dianoetico, cioè discorsivo, all'altro dell'essere, al differente, richiede di essere detta, ha bisogno del *lógos*. Nel consegnarsi alla discorsività del *lógos* la filosofia sa – a partire da Platone – di non poter dispiegarsi se non in quel "tra" che attraversa il discorso, di non poter essere se non dialettica» (D. Di Cesare, *Gadamer*, cit., p. 178).

esposto, per cui la verità 'vista' in modo immediato richiede poi un successivo chiarimento attraverso la deviazione comunicativa propria del dialogo, ma anche nel senso che, 'per noi', la visione improvvisa può sorgere soltanto attraverso il paziente confronto dialettico-dialogico. Proprio il fatto che da parte di un essere finito sia così difficile guardare direttamente alla "cosa stessa" implica la necessità della "via lunga" del dialogo. Il prefisso *dia-* dei termini platonici *diánoia*, *dialéghesthai* indica allora proprio questo indispensabile passare-attraverso il faticoso e tortuoso procedimento del dialogo per giungere infine alla visione rivelativa.

La verità ermeneutica appare dunque attraversata da un'essenziale duplicità, in quanto in essa si mostra la coappartenenza essenziale di un momento noetico e di uno discorsivo: l'esperienza della verità può essere detta esperienza 'noetica' in quanto nel comprendere, come *intelligere*, la verità stessa viene colta immediatamente e direttamente, senza che si richieda una dimostrazione ulteriore; ma per l'ermeneutica è necessario riconoscere anche il momento discorsivo della verità, la necessità del dialogo in quanto *lógon didónai*, che solo permette innanzitutto l'emergere per noi, e quindi la comunicabilità e la partecipabilità, della verità. La verità può essere pensata, all'interno di un'ermeneutica filosofica, solo a partire dalla finitezza che condiziona e determina il nostro esserci. Essa deve accettare la necessità di affidarsi al movimento dialettico del dialogo, non può condurre alcun monologo. Il cammino verso la verità è possibile solo come partecipazione, perché la verità stessa è da noi concepibile solamente nei termini di un prender parte a qualcosa che ci eccede e in cui siamo da sempre inseriti.

b) Verità e linguaggio: quel che resta non detto

A questo ulteriore livello della considerazione ontologica dell'ermeneutica, condotta attraverso "il filo conduttore del linguaggio", dovrebbe allora trovare anche la sua soluzione il problema della legittimazione dei pregiudizi, il che chiarirebbe finalmente il modo attraverso cui, secondo Gadamer, l'esperienza ermeneutica "garantisce" della verità a essa accessibile. In realtà tale soluzione non è qui affatto indicata – almeno non in modo

esplicito; quella che era stata definita la "questione gnoseologica basilare" dell'ermeneutica non trova quindi una risposta precisa e appare, anzi, quasi un filo conduttore interrotto (uno *Holzweg?*): si può così solo tentare di delineare – indirettamente – una possibile risposta a essa.

Nella terza parte di *Verità e metodo* – che Gadamer pone sotto il segno della frase scheiermacheriana: «Nell'ermeneutica c'è un solo presupposto: il linguaggio» – viene enunciata la tesi basilare, secondo cui «l'essere che può venir compreso è linguaggio»¹³². Se, come si è già visto, «la fusione di orizzonti che accade nella comprensione è autenticamente opera del linguaggio»¹³³, il linguaggio si rivela definitivamente come quel 'ponte' che permette la relazione tra il soggetto comprendente e la "cosa stessa" della comprensione. Ma il termine "ponte" è certamente insufficiente. Molto di più, il linguaggio è l'autentico *medium* dell'esperienza ermeneutica. Se siamo necessariamente consegnati al – dialogo che ci costituisce, la conoscenza della verità passa per noi necessariamente attraverso la *parola*. Sintetizzando le conclusioni raggiunte nella discussione della dottrina platonica del bello, Gadamer scrive: «In base alla metafisica del bello vengono in chiaro anzitutto due punti, che risultano dal rapporto tra il risplendere del bello e l'evidenza dell'intelligibile. In primo luogo, che il manifestarsi del bello come il modo di essere della comprensione ha un *carattere di evento*; in secondo luogo, che l'esperienza ermeneutica, come esperienza di un senso trasmesso, viene a partecipare dell'*immediatezza* che da sempre è riconosciuta come caratteristica dell'esperienza del bello e di ogni esperienza dell'evidenza della *verità* (*Evidenz der Wahrheit*)»¹³⁴. Ma ora egli aggiunge significativamente, e questa aggiunta è appunto determinante: «Ciò che è "evidente" è sempre qualcosa di *detto* (*Was einleuchtend ist, ist stets ein Gesagtes*)»¹³⁵. Quella luce che «tutto fa

¹³² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 478 (tr. it., p. 542 - in corsivo nel testo). Sulla sentenza gadameriana v. *supra*, cap. IV.2, nota 18.

¹³³ *Ivi*, p. 383 (tr. it., p. 436 - in corsivo nel testo).

¹³⁴ *Ivi*, p. 488 (tr. it., p. 552 - i corsivi sono nel testo).

¹³⁵ *Ivi*, p. 489 (tr. it., p. 553 - corsivo nostro).

apparire in modo che risulti in se stesso evidente e intelligibile è la *luce della parola*»¹³⁶.

Dire che il linguaggio è l'autentico *medium* dell'esperienza ermeneutica significa quindi sostenere che il comprendere accade *solo* nel linguaggio e come linguaggio; la comprensione attuata rappresenta proprio il «venire-alla-parola della cosa stessa (*das Zur-Sprache-kommen der Sache selbst*)»¹³⁷. Il linguaggio viene allora anche definito da Gadamer «il mezzo universale in cui si attua la comprensione»¹³⁸. Il linguaggio, nella forma dello scambio dialogico, è «il *medium* in cui gli interlocutori si comprendono e in cui si verifica l'intesa sulla cosa»¹³⁹. Anche il processo della *applicatio* si mostra dunque come un fatto *del* linguaggio. All'interno del dialogo della comprensione, del dialogo ermeneutico, si deve tendere all'elaborazione di un linguaggio comune, l'interprete deve cercare di stabilire il linguaggio che consente al testo di parlare, e tale elaborazione costituisce il processo stesso della comprensione. Ma fino a che punto essa è opera del soggetto parlante?

Il linguaggio contiene in sé la propria verità. Esso, in quanto «autorappresentazione», è appunto *il* luogo di manifestazione

¹³⁶ *Ivi*, p. 487 (tr. it., p. 551 - corsivo nostro). Questo passaggio appare fondamentale in quanto bandisce radicalmente l'equivoco che l'evidenza cui Gadamer si appella sia innanzitutto – come invece è certamente in Platone e ancora in Husserl – di tipo *visivo* (il che situerebbe Gadamer all'interno di una metafisica di tipo oculare). Se evidente è ciò che è detto, la ricezione di tale evidenza non avviene attraverso la vista, ma attraverso l'*ascolto*. È l'udito il senso ermeneutico per eccellenza. Il tema del privilegiamento dell'udito rispetto alla vista (già presente in *Verità e metodo* in un richiamo a un celebre passo della *Metafisica* aristotelica (*Metaph.*, A 1): cfr. *ivi*, p. 466; tr. it., p. 528) è spesso ripreso da Gadamer nei suoi scritti tardi: cfr. ad es. H.-G. Gadamer, *Über das Hören* (1998), in *Hermeneutische Entwürfe*, Mohr (Siebeck), Tübingen 2000, pp. 48-55 (tr. it. di D. Di Cesare, *Sull'ascolto*, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, cit., pp. 197-205). Su ciò si vedano ad es. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990; D. Barbariç, *Hörendes Denken*, in G. Figal-H.-H. Gander, „*Dimensionen des Hermeneutischen*“. *Heidegger und Gadamer*, Martin-Heidegger-Gesellschaft – Schriftenreihe, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, pp. 37-57.

¹³⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 384 (tr. it., p. 436).

¹³⁸ *Ivi*, p. 392 (tr. it., p. 447).

¹³⁹ *Ivi*, p. 387 (tr. it., p. 442).

della verità, il luogo in cui la cosa stessa viene alla parola. Dal carattere "speculativo" del linguaggio, termine con cui Gadamer indica il fatto che la parola non è semplicemente un mezzo per esprimere qualcosa di già precedentemente noto e di preesistente a essa, ma piuttosto riflette in sé ciò che è (e ciò che è, è tale – eminentemente – *in* essa)¹⁴⁰, si evince che questo venire alla parola della "cosa" è un "fare della cosa stessa". Se il linguaggio è evento – l'evento in cui l'essere mostra-rappresenta se stesso dandosi a comprendere (dandosi *al* comprendere) –, non soltanto «l'uso del linguaggio e lo sviluppo del mezzo linguistico è un processo rispetto a cui nessuna coscienza singola può assumere un atteggiamento di scelta consapevole»¹⁴¹: bisogna altresì riconoscere che – come già Heidegger aveva mostrato – non siamo innanzitutto noi a parlare il linguaggio, ma è il linguaggio che ci parla. Il venire alla parola della cosa stessa, in quanto fare della cosa stessa (se «il linguaggio – dice ancora Gadamer – costituisce l'autentico evento ermeneutico», questo evento «non è un nostro agire sulla cosa, ma un agire della cosa stessa»¹⁴²), rappresenta quindi quell'«autentico momento speculativo, che afferra e trasporta il soggetto parlante»¹⁴³. Il linguaggio appartiene dunque più alla *Sache selbst* che al soggetto parlante. Attraverso il linguaggio, la cosa presenta se stessa, ma – per noi – sempre soltanto in modo prospettico; essa offre di volta in volta soltanto un aspetto (*Ansicht*) di se stessa. Gadamer stabilisce dunque una priorità dell'attività della cosa stessa nell'evento della comprensione. Con ciò egli non intende ritornare – nonostante i chiari echi hegeliani – all'idea di un soggetto assoluto, ma si ricollega piuttosto, come si è visto, alla metafisica della luce di origine platonica e neoplatonica. Il modo in cui la cosa stessa si presenta e si manifesta nel linguaggio è, di per sé, *einleuchtend*, illuminante.

L'interprete, quando la comprensione è autenticamente raggiunta, fa direttamente esperienza della cosa stessa (meglio, sem-

¹⁴⁰ Sul carattere speculativo del linguaggio si veda anche *supra*, cap. IV.1, nota 17.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 467 (tr. it., p. 529).

¹⁴² *Ibidem* (tr. it., pp. 529-530).

¹⁴³ *Ivi*, p. 478 (tr. it., p. 542).

pre solo di una *Ansicht* della cosa stessa), nella sua automanifestazione linguistica. Quest'esperienza diretta e immediata, che ha il carattere illuminante dell'evidenza, ma che si raggiunge solo attraverso il lungo e faticoso cammino del dialogo, è allora ciò che permette ai pregiudizi, alle presupposizioni della comprensione, di attestarsi o meno nella loro legittimità. All'interno della avvenuta fusione (linguistica) degli orizzonti, i pregiudizi legittimi si rivelano essi stessi al comprendere come "illuminanti". La comprensione attuata si mostra nel suo essere un'«autentica esperienza, cioè incontro con qualcosa che si fa valere come verità. Il fatto che tale incontro [...] si compia nell'attuarsi dell'interpretazione nel linguaggio, e che così il fenomeno del linguaggio e del comprendere si presenti come universale modello dell'essere e della conoscenza, permette ora di determinare più precisamente il senso della verità che è in gioco nel comprendere»¹⁴⁴.

Ricompare qui, nelle ultime pagine di *Verità e metodo*, il fondamentale concetto di *gioco*, in un evidente richiamo circolare¹⁴⁵. Ma ora il gioco è messo da Gadamer in diretta relazione con la comprensione e con l'accadere della verità. Egli paragona esplicitamente l'evento della comprensione al concetto di gioco: «Ciò che in questa prospettiva si intende per verità si può ancora definire nel modo più adeguato attraverso il concetto di *gioco*. *Giochi linguistici* sono quelli con cui impariamo – e di imparare non cessiamo mai – a capire il mondo»¹⁴⁶. Il riferimento al concetto di gioco enfatizza una volta di più quell'essenziale processo di desoggettivazione cui Gadamer sottopone l'esperienza ermeneutica, ribadendo il fatto che, come non è il giocatore, ma il gioco stesso, a costituire l'autentico soggetto del gioco, allo stesso modo il soggetto comprendente è da sempre inserito e 'compreso' nell'articolarsi della *Sache selbst* all'interno della sua automanifestazione

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 493 (tr. it., p. 557).

¹⁴⁵ Cfr. R. Detsch, *A Non-subjectivistic Concept of Play – Gadamer and Heidegger versus Rilke and Nietzsche*, «Philosophy Today», (29), n. 2, Summer 1985, pp. 156-172, e T. DiTommaso, *Play, agreement and consensus*, «Man and World», vol. 29, n. 4, 1996, pp. 407-417.

¹⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 493 (tr. it., p. 558).

e autorappresentazione linguistica. Il linguaggio è l'unico *medium* attraverso cui l'interprete può fare esperienza della cosa. Non esiste un'esperienza pre- o extra-linguistica della cosa stessa. Non si può assumere una posizione esterna alla *situazione* linguistica del comprendere. Ma, come il linguaggio è propriamente parlato non dal soggetto parlante ma dal linguaggio stesso, così il gioco della verità è un gioco giocato dal linguaggio stesso, «il quale ci si rivolge, ci si offre e si sottrae, pone domande e si dà esso stesso le risposte, acquietandosi»¹⁴⁷. A questo gioco, ancora una volta, noi possiamo soltanto partecipare, ma mai nella veste di attori principali.

In questo senso è possibile allora affermare che le sfumature ancora *erkenntnistheoretisch* che erano presenti nell'impostazione iniziale data da Gadamer alla questione del comprendere sono definitivamente – e, si potrebbe aggiungere, in modo estremo – accantonate. Quale significato può quindi ancora avere, in questa prospettiva, il discorso della questione della legittimazione dei pregiudizi? Essa riaffiora, indirettamente, nelle battute finali del testo, ma il suo stesso significato appare ora, per così dire, rovesciato.

«Chi comprende – scrive Gadamer – è già sempre in un accadere in cui un determinato senso *si fa valere*. È così pienamente giustificato che per il fenomeno ermeneutico si adoperi lo stesso concetto che si è usato per l'esperienza del bello. Quando comprendiamo un testo, il significato di esso *ci si impone* esattamente come ci avvince il bello. *Esso si fa valere e ci si impone già sempre, prima che noi, per così dire, ce ne accorgiamo e siamo in grado di verificare esplicitamente la legittimità della sua pretesa di significare*»¹⁴⁸. In questo fondamentale passaggio davvero tutto si capovolge.

In un primo momento si poteva infatti essere tentati di dare una risposta più semplice: ovvero che la soluzione gadameriana ai punti lasciati irrisolti da Heidegger nella sua riflessione sul circolo fosse che l'interprete può legittimare un pregiudizio all'interno dello stesso processo di comprensione, facendo esperienza di tale pregiudizio in quanto un aspetto (*Ansicht*) illuminante della

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 494 (tr. it., p. 558).

¹⁴⁸ *Ibidem* (corsivi nostri).

cosa stessa, nella sua articolazione in un particolare linguaggio o orizzonte significativo. Attraverso l'illuminante presentarsi (seppure ogni volta solo sotto uno dei suoi lati) della cosa stessa, vale a dire attraverso l'atto speculativo della sua automanifestazione, l'interprete potrebbe cioè fondare il proprio pregiudizio sulla cosa stessa, attestando la sua verità. Ma tutto questo, alla luce delle ultime parole citate, appare davvero assai problematico. Se ancora si può parlare di un processo di legittimazione dei pregiudizi, *chi* è a operare realmente tale legittimazione? Non certo l'interprete, ma piuttosto la *Sache selbst*. La "verifica esplicita" da parte dell'interprete della "legittimità" della pretesa significativa e veritativa della cosa stessa, l'attestazione fornita dall'interprete della verità dei pregiudizi, risulta infatti sempre seconda, sempre posteriore rispetto all'autonomo farsi valere e imporsi della cosa stessa nella *sua* – da noi insondabile – legittimità. Se è così, anche le ultime parole di *Verità e metodo* potrebbero (dovrebbero) essere rovesciate: è davvero l'ermeneutica, in quanto disciplina del domandare e del ricercare, a «garantire la verità»? O non è piuttosto, se è innanzitutto il linguaggio a porre le domande e a dare a se stesso le risposte, la stessa verità – certo, nella misura in cui si dà *entro* l'esperienza ermeneutica – a garantire se stessa?

Appare quindi evidente come la richiesta posta da più parti all'ermeneutica gadameriana di un 'criterio' della verità, di un criterio normativo, risulti in questa prospettiva decisamente inappropriata. È lo stesso Gadamer, anche altrove, a sostenerlo: «La riflessione ermeneutica deve limitarsi a mantenere aperte delle possibilità di conoscenza, che senza di essa non verrebbero percepite. Essa stessa non fornisce un criterio di verità»¹⁴⁹. L'affermazione del-

¹⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Replik zu „Hermeneutik und Ideologiekritik“* (1971), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 263; pubblicata originariamente in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit.; quindi in *Kleine Schriften IV: Variationen*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1977 (tr. it. di G. Tron, *Replica*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 299). Questa frase di Gadamer è posta a epigrafe dello studio di Grondin sul concetto gadameriano di verità, intitolato emblematicamente *Hermeneutische Wahrheit?*. Secondo Grondin, infatti, «il punto interrogativo posto accanto alla verità ermeneutica appartiene strettamente alla sua essenza» (J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, cit., p. VII).

la rinuncia da parte dell'ermeneutica a stabilire un criterio di verità ha comprensibilmente sollevato innumerevoli rimostanze da parte di coloro¹⁵⁰ che lo hanno accusato di relativismo e di romanticismo. La rinuncia a un criterio normativo non mette forse capo a una sorta di capitolazione della ragione, e con ciò a un relativismo insormontabile? Il concetto di una "verità per noi", di una verità intrinsecamente prospettica e storica, che non è in nostro possesso e che noi non possiamo dominare, non esprime in se stesso un paradosso? La meditazione sulla storicità e finitezza del comprendere non coinvolge in modo rovinoso la riflessione sulla verità? Essa non mette capo a una forma di verità così indebolita da non meritare nemmeno più questo nome? Se il comprendere è vincolato alla sua situazione, al suo orizzonte linguistico determinato, all'influenza della tradizione, all'improvviso – e non controllabile metodicamente – manifestarsi (o sottrarsi) della cosa stessa, si può ancora parlare in assoluto di verità?

Sembrerebbe di fatto essere questo il senso di alcuni passaggi gadameriani: oltre all'affermazione, già ricordata, per cui il comprendere non è mai un "comprendere meglio", ma soltanto un "comprendere diversamente", Gadamer scrive che nel processo del comprendere, in quanto accadere della tradizione, siamo inclusi in un accadere di verità entro cui arriviamo sempre "troppo tardi"¹⁵¹. Ma è proprio la *pointe* caratteristica dell'intera impresa gadameriana quella di elaborare il paradosso di una verità storica e finita, il concetto peculiare di una verità ermeneutica. E, in quest'impresa, Gadamer riesce anzi a sviluppare in senso positivo e fecondo il concetto heideggeriano di verità¹⁵².

La presunta 'mancanza' gadameriana costituisce proprio il portato forse più positivo e originale della sua ermeneutica filo-

¹⁵⁰ Tra cui, per esempio, Tugendhat, Betti, Hirsch, Apel (per i riferimenti ai testi si rimanda alla bibliografia).

¹⁵¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 494 (tr. it., pp. 558-559).

¹⁵² Scrive in proposito Grondin: «Il concetto gadameriano di verità si dimostra come più affermativo di quello di Heidegger. La verità non è per lui tanto uno schiudersi celante e unilaterale, quanto piuttosto il grandioso accadere dell'apertura del senso» (J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 94).

sofica. Il suo rifiuto di un criterio normativo della verità non consegna infatti per nulla l'interpretazione all'arbitrio e non esclude la presenza, al suo interno, della possibilità positiva della legittimazione dell'interpretare. Il fatto che Gadamer non offra una 'misura' definitiva per la verità deriva dai fondamenti stessi del suo pensiero. Come Heidegger, che nella sua riflessione sulla verità non poneva neppure il problema di un possibile metro per la verità stessa, anche Gadamer colloca la verità nell'apertura dell'esserci, quale suo luogo originario. Se il vero è qualcosa di *Einleuchtendes*, cioè che direttamente illumina, l'esperienza della verità non ha nulla a che fare, in senso proprio, con l'applicazione di un criterio. Il comprendere, se è inteso quale originaria apertura dell'esserci quale essere-nel-mondo, non segue regole né si può disciplinare in senso metodologico. Esso riposa piuttosto sul terreno della prassi interna allo stesso mondo-della-vita.

Vero, per Gadamer, è ciò che direttamente ci appella. È implicito in ciò il pericolo essenziale dell'errore, dell'erramento. Ma questo rischio è costitutivo al comprendere umano, che è nella sua essenza un osare, un ardire, che la ricerca rassicurante di un criterio sbiadisce e cela. La richiesta di un criterio normativo, e quindi valido assolutamente, misconosce la finitezza e la storicità del comprendere. La coscienza dell'interprete è sempre una coscienza storico-effettuale, esposta all'efficacia della storia. Scrive Gadamer: «Che cosa significa 'adeguato' (*angemessen*), dove non si sa mai su che cosa prendere le misure (*messen*)?»¹⁵³.

A tale autointerpretazione si potrebbe tuttavia obiettare che, entro certi limiti, è possibile rintracciare all'interno della stessa ermeneutica gadameriana una 'misura' della verità¹⁵⁴. Essa è pro-

¹⁵³ H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie* (1970), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 77; apparso per la prima volta in «Archiv für Begriffsgeschichte», 14, 1970 quindi in *Kleine Schriften III: Platon – Husserl – Heidegger*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1972 (tr. it. di R. Dottori, *Storia dei concetti come filosofia*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 135).

¹⁵⁴ Come fa ad es. L.K. Schmidt, *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Peter Lang, Frankfurt a. M. - Bern-New York 1985. Schmidt, citando esplicitamente l'interpretazione fornita da Grondin nel suo scritto *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff*

prio l'illuminante presentarsi – seppure sempre prospettico – della *Sache selbst*, che è capace di garantire se stessa come vera e che permette dunque all'interprete di testare su di essa le proprie presupposizioni, che, se si rivelano fondate sulla cosa stessa, vengono per questo confermate e, nel caso contrario, dimostrate illegittime. Se Gadamer non pretende con ciò di fornire un criterio veritativo universale, si potrebbe però affermare che si tratta comunque di un 'criterio', per quanto valido esclusivamente all'interno di una particolare epoca storica, di una determinata apertura linguistica. Se, infatti, i modi di presentazione e di manifestazione (*Ansichten*) della cosa stessa mutano all'interno degli orizzonti di volta in volta determinati della comprensione, nell'ambito di un orizzonte particolare sembra darsi un preciso 'criterio', un metro, che consente di decidere su ciò che è vero e ciò che è falso. Sembrerebbe dunque possibile ammettere l'esistenza di un criterio ermeneutico della verità, seppure nel senso di una verità storicamente vincolata¹⁵⁵.

Ma a questo proposito è forse l'uso del termine 'criterio' a rivelarsi sviante. Un criterio della verità mutevole storicamente, e che non pretenda a una validità universale e onnicomprensiva, non è di fatto un criterio. Se non è quindi opportuno parlare di un 'criterio' normativo per la verità, da questo non consegue però la negazione del carattere emblematico della cosa stessa, il suo valore di misura per il comprendere. Al contrario, la cosa, quale si manifesta da se stessa offrendosi a noi, pur nella necessaria limitazione e determinazione storica di tale manifestazione, porta la sua misura in se stessa. Con ciò è quindi posto qualcosa come un metro di paragone, che risulta determinante per ogni successiva interpretazione. Nel dispiegamento produttivo della trasmissione storica, nell'operare della *Wirkungsgeschichte*, si costituisce una

Hans-Georg Gadamer, cit., afferma, in opposizione a essa, l'esistenza in Gadamer di un criterio della verità in senso 'forte' (appunto – la cosa stessa). Ma le argomentazioni di Schmidt sembrano invero piuttosto deboli, e la sua contrapposizione nei confronti di Grondin artificiosa. Schmidt appare in definitiva affermare qualcosa di molto simile a ciò che è sostenuto da Grondin, più di quanto non sia autenticamente in contraddizione con lui.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 218.

tradizione che prescrive la correttezza delle interpretazioni, una continuità storica che si mantiene attraverso la discontinuità del comprendere diversamente¹⁵⁶.

È allora questo il senso "affermativo", produttivo, del concetto di verità gadameriano, il fatto che in esso vengano sottolineate le possibilità positive della comprensione e della sua verità, la continuità dell'accadere del senso di contro all'estraneazione e alla frattura. Ma tutto ciò non significa comunque in Gadamer una pacificazione eccessiva, fondata su un ottimismo cieco e esagerato¹⁵⁷. All'interno dell'ermeneutica rimane sempre viva la tensione tra i due poli dell'appartenenza e della distanza, della familiarità e dell'estraneità. Il comprendere è, come si è detto, essenzialmente un atto arduo – e arduo –, sempre esposto al rischio dell'erramento. «Quando in generale si comprende, si comprende sempre diversamente». «Molto resta ancora da dire»: ecco la relazione ermeneutica fondamentale». In frasi come queste quel che si evidenzia senza possibilità di equivoco è appunto tale spazio irrisolto, il margine di incompiutezza che accompagna per Gadamer necessariamente anche le interpretazioni più riuscite, la comprensione "attuata".

È proprio questo, in fondo, ciò che si esprime nell'affermazione: «L'essere che può venir compreso è linguaggio». Di contro a chi ha voluto intendere queste parole nel senso di un appiattimento riduttivo della problematica filosofico-ontologica alla dimensione di totale dicibilità e comunicabilità del linguaggio – entro la quale, in linea di principio, tutto potrebbe essere portato a

¹⁵⁶ Cfr. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 179.

¹⁵⁷ Ottimismo che, ad esempio, è sempre stato al centro delle critiche rivolte a Gadamer da Derrida: si veda in proposito il numero 217-218 di «aut aut», gennaio-aprile 1987, in cui sono contenuti gli scritti di J. Derrida, *Buona volontà di potenza. (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, pp. 59-60, e dello stesso Gadamer, *E tuttavia: potenza della volontà "buona"*, pp. 61-63. Cfr. anche H. Kimmmerle, *Gadamer, Derrida und kein Ende*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», (16), Heft 3, 1991, pp. 59-69, e il volume di J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977. In generale sul "dialogo improbabile" tra Gadamer e Derrida si veda anche *supra*, cap. IV.1, nota 12.

espressione e con ciò dominato —, lo stesso Gadamer ha sentito il bisogno di chiarire che le sue parole non significano affatto che “tutto” possa essere risolto nel linguaggio e nell'accadere linguistico: «L'affermazione: “l'essere che può venir compreso è linguaggio” va letta in questo senso. Essa non vuole affermare un dominio della comprensione sull'essere, ma all'opposto significa che l'essere non viene incontrato là dove qualcosa può essere prodotto da noi e, in questa misura, concettualmente conosciuto, ma dove ciò che accade può essere solo, nel senso che si è detto, “compreso”»¹⁵⁸.

L'essere non coincide perfettamente con il linguaggio, non si riduce totalmente a esso. Nel passaggio dall'essere al linguaggio, un passaggio che rimane sempre tale, non compendosi mai definitivamente, ma rimanendo un movimento in-finito, quello che soprattutto viene in luce è la peculiare “resistenza dell'essere al linguaggio”¹⁵⁹, resistenza che viene ogni volta — ma sempre solo parzialmente — spezzata dall'intervento della comprensione quale ‘termine medio’ tra essere e linguaggio. All'interno dell'ermeneutica filosofica è così mantenuta una fondamentale dimensione problematica — e enigmatica. Esiste sempre una tensione irrisolta tra ciò che, di volta in volta, riesce a essere espresso linguisticamente, ciò che trova la via della parola, e ciò che invece rimane, dietro le parole, inesperto, non-detto: «Ciò che è detto non è mai tutto. È solamente il non-detto che costituisce la parola come tale, vale a dire la parola che ci può raggiungere»¹⁶⁰.

Questo spazio di silenzio, che precede e porta il linguaggio, è stato di volta in volta interpretato come la sottostante dottrina di un *verbum interius*, in senso stoico-agostiniano¹⁶¹, o come un pla-

¹⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage [von „Wahrheit und Methode“]*, cit., pp. 445-446 (tr. it., p. 14).

¹⁵⁹ Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, cit., pp. 18, 27 e ss., 20 e ss.

¹⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung* (1975), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 504 (tr. it. di R. Dottori, *Autoesposizione*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 489).

¹⁶¹ Un'interpretazione in questa direzione, fondata sull'ipotesi di una preminenza in Gadamer della “parola interna” (*lógos endiáthetos*) rispetto al *lógos prophorikós*, è stata data soprattutto da J. Grondin, *L'universalité de l'hermé-*

tonismo residuo¹⁶². Forse però esso può essere inteso, con Ricoeur, come quell'originario livello antepredicativo in cui il senso affonda autenticamente le sue radici, e che esibisce quella connessione nascosta che continua a legare l'interrogazione ermeneutica alla filosofia fenomenologica husserliana.

neutique, cit., pp. 183 e ss., e Id., *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. Gadamer si richiama — favorevolmente — a tale interpretazione nel saggio *Europa und die Oikoumene* (1993), in *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Bd. 10, Mohr (Siebeck), Tübingen 1995, pp. 271-272 (tr. it. di G.B. Demarta, *Europa e l'oikoumène*, in H.-G. Gadamer, *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Bompiani, Milano 2006, pp. 533-535). Si veda anche l'intervista *Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi* (1996), «Dilthey-Jahrbuch», Bd. 11, 1997-98, p. 25, e H.-G. Gadamer, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, cit., pp. 286 e ss.

¹⁶² Cfr. P. Fruchon, *Herméneutique, Langage et Ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer*, «Archives de Philosophie», (36), n. 4, 1973, pp. 529-568; (37), nn. 2, 3, 4, 1974, rispettivamente pp. 223-242, 353-375, 533-571; e Id., *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité, tradition et interprétation*, Les Édition du Cerf, Paris 1994.