



CAPITOLO I

Il circolo ermeneutico

Das Gesagte ist das Dürftige, das Unge-
sagte erfüllt mit Reichtum.

M. Heidegger

1. Premessa

La figura del circolo può essere forse considerata una delle metafore centrali del pensiero contemporaneo e, tra le molte forme che la riflessione sulla circolarità ha assunto nei differenti percorsi imboccati dalla filosofia nel '900¹, il tema del circolo ermeneutico appare certamente come il riferimento più 'ovvio'. Ma questa ovvietà, se da un lato ne facilita evidentemente la trattazione, ne dischiude al contempo il carattere problematico. Delimitare la figura del circolo quale risulta dalle pagine di Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer è un compito 'facile', perché tale figura è chiaramente e esplicitamente posta al centro delle riflessioni di questi due autori, e lo è in un senso assolutamente emblematico: entrambi insistono infatti sulla metafora circolare della conoscenza (o meglio, della *comprensione*) come opposizione alla tradizionale (moderna, *metafisica*) via lineare alla cono-

¹ Per una più ampia ricognizione del tema della circolarità nel multiforme panorama novecentesco si veda E. Morin *et al.*, *La metafora del circolo nella filosofia del Novecento*, a cura di A. Anselmo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2002.

scenza; entrambi vedono il circolo come ciò che permette di spezzare la contrapposizione tra soggetto e oggetto a favore della loro originaria interazione (come ciò che rivela fin dall'inizio *artificiosa* questa stessa contrapposizione, dissolvendone in certo senso i poli stessi).

La figura del circolo, nella sua fortissima valenza anti-fondamentalistica, consente il distacco dalla concezione architettonico-piramidale della conoscenza quale edificio costruito verticalmente su un fondamento (su *fondamenta* stabili); la circolarità, nel suo significato anti-riduzionistico (vs. la rettificazione, la riduzione al semplice, la riduzione a un principio unico e inconcusso da cui diramare per deduzione tutta la conoscenza), permette di recuperare e di dar conto della complessità del reale e insieme della complessità della comprensione umana, dell'esperienza umana, del reale.

Se si pensa quindi al ruolo del circolo nel pensiero novecentesco, risulta imprescindibile soffermarsi sul circolo ermeneutico, in quanto la sua incarnazione di certo più nota. Ma proprio questa 'notorietà' diffusa, insieme alla sovrabbondanza della letteratura critica sul tema² – e il discorso potrebbe essere allargato al destino attuale dell'ermeneutica in generale –, comporta dei rischi peculiari e ne rende, come detto, la trattazione un compito

² Ci limitiamo a rimandare ad alcuni studi: J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1984²; F. Vercellone, *Sulla storia del circolo ermeneutico dal Romanticismo a Gadamer*, nel volume collettivo *Ciò che l'autore non sa. Ermeneutica, tradizione, critica*, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 35-53; E. Csikos, *Das Begründungsproblem und der hermeneutische Zirkel*, in *Hegel-Jahrbuch 1992*, a cura di H. Kimmerle e W. Lefèvre, Germinal Verlag, Frenwald (Annerod) 1992, pp. 255-259; D.C. Hoy, *Il circolo ermeneutico*, tr. it. di F. D'Agostini, il Mulino, Bologna 1990; K. Stierle, *Per un'apertura del circolo ermeneutico*, tr. it. di L. Samonà, in G. Nicolaci (a cura di), *La controversia ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 15-29; J. Bolten, *Die hermeneutische Spirale*, «Poetica», (17), 1985, pp. 355-371; E. Hufnagel, *Universalität und Zirkelhaftigkeit. Reflexionen zur Hermeneutik Martin Heideggers und Hans-Georg Gadamer*, in U. Nassen (a cura di), *Studien zur Entwicklung einer materialen Hermeneutik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1979, pp. 132-164; e il polemico W. Stegmüller, *Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, in K. Hubner-A. Menne (a cura di), *Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1973, pp. 21-46.

delicato. Il nostro tentativo sarà allora volto a ritagliare un percorso di lettura, se non del tutto inedito, il che è manifestamente impossibile, quanto meno non trito, che fuoriesca almeno in parte dalla *vulgata* sul circolo ermeneutico (e dal suo conseguente annacquamento) indicandone i nodi problematici e gli esiti aperti.

Prima di affrontare direttamente la questione del circolo in Heidegger e Gadamer, è opportuno compiere innanzitutto una sorta di salto all'indietro, evidenziando insieme una *distinzione* di fondo. Ripercorrendo a ritroso la storia del pensiero occidentale alla ricerca di possibili apparizioni della figura del circolo, ci troviamo infatti catapultati alle origini stesse di questo pensiero, alla nascita dell'Occidente, alle "parole aurali" dei presocratici. Così recita il frammento 103 di Eraclito: ξυvόν γάρ ἀρχή καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου («Comune infatti è il principio e la fine nella circonferenza del cerchio»)³. Ma anche l'«anti-eracliteo» Parmenide dice (frammento 5): «Per me è lo stesso, da qualsiasi parte cominci: là infatti di nuovo farò ritorno»⁴. Il circolo quale problema filosofico ha quindi la sua origine già nell'origine greca della filosofia, come problema del rapporto enigmatico tra *inizio* e *fine*, circolarmente legati. Il circolo è ciò che stringe insieme l'inizio e la fine, il loro *luogo* comune.

Facendo ora un altro brusco salto nella direzione inversa, si giunge a Hegel, al problema del "cominciamento della scienza", ovvero dell'inizio della filosofia. Nelle pagine iniziali della *Scienza della logica* si legge: «L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa un circolo, in cui il Primo è anche l'Ultimo, e l'Ultimo diviene attraverso il Primo»⁵. Le prime e le ultime pa-

³ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1986, tomo primo, p. 217.

⁴ *Ivi*, p. 272.

⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, tomo I, p. 57 (la traduzione è da noi lievemente modificata). Lo stesso ordine di argomenti si riscontra anche negli altri pensatori idealisti, in Fichte e Schelling, a proposito della fondazione dei loro sistemi. Cfr. a riguardo le pagine introduttive di J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, cit.

role della metafisica occidentale, Eraclito e Hegel, esibiscono quindi la centralità della figura del circolo. Attraverso tale figura la metafisica, lungo tutta la sua tradizione, custodisce l'enigma dell'inizio e del rapporto tra inizio e fine. Eraclito e Hegel possono così essere assunti a esempi paradigmatici del circolo come metafora filosofica, anzi metafisica, per eccellenza.

Ma avevamo anticipato la necessità preliminare di una distinzione: il punto è che il problema del circolo ermeneutico (del circolo dell'intendere, del comprendere) non ha – almeno immediatamente, direttamente, nella sua propria derivazione storica – nessuna relazione con tutto ciò. La provenienza diretta della nozione di circolo ermeneutico non è innanzitutto filosofica, bensì, assai più modestamente, retorico-esegetica. Se il circolo ermeneutico diviene una metafora filosofica, ciò avviene solo a partire da un certo momento (piuttosto tardo) della sua storia, dapprima in modo graduale e quindi, nella sua vicenda novecentesca, attraverso un capovolgimento e una radicalizzazione estrema del suo senso iniziale.

La problematica del circolo ermeneutico ha origine in una semplice (e in sé piuttosto banale) regola tecnica, che si ritrova già nella retorica antica e che viene successivamente trasposta dall'arte del discorso all'arte (tecnica, *Kunstlehre*) dell'interpretazione (concreta) dei testi. Questa celeberrima regola afferma che per ben comprendere un testo – o un discorso – occorre intendere la totalità sulla base del particolare e, viceversa, i singoli particolari, le singole parti, sulla base della totalità. Si ha quindi un rapporto circolare (ineludibile, inaggirabile) tra tutto e parti, per il quale, come scrive Gadamer, «l'anticipazione di senso con cui ci si riferisce alla totalità diviene comprensione esplicita grazie al fatto che le parti definite dalla totalità definiscono a loro volta questa totalità»⁶. Tutto ha quindi origine dalla semplice constatazione di un fatto – il fatto (ovvio, evidente) della circolarità in-

⁶ H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens* (1959), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 57 (tr. it. di F. Vercellone, *Sul circolo ermeneutico*, «aut aut», n. 217-218, gennaio-aprile 1987, p. 13; ora anche nella traduzione di R. Dottori, con il titolo *Del circolo dell'intendere*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996, p. 57).

sita strutturalmente in qualsiasi processo interpretativo –, da una semplice regola tecnica del ben interpretare. Lungo la storia dell'ermeneutica si comincia però naturalmente a riflettere su questa circolarità, a tematizzarla esplicitamente e ad approfondirla.

Una delle prime teorizzazioni esplicite del circolo dell'intendere (anche se certo il circolo ermeneutico era già stato elaborato in un contesto scritturistico sia dall'ermeneutica ebraica sia da quella cristiana e medievale) si ha all'inizio dell'ermeneutica moderna, nel XVI secolo, con Matthias Flacius Illyricus e la sua opera *Clavis Scripturae Sacrae* del 1567. Allo scopo di svincolare l'interpretazione della Scrittura dall'autorità della tradizione Flacius sottolinea l'importanza di comprendere le sue singole parti alla luce della sua totalità e, viceversa, di giungere alla comprensione del senso globale della Scrittura solo dopo aver compreso a fondo le sue singole parti. Il principio del circolo ermeneutico, con Flacius e il protestantesimo, assume quindi un nuovo e particolare valore, perché viene elevato quasi a unico strumento metodologico valido di interpretazione del testo. La riflessione sul circolo è quindi ripresa da Friedrich Ast, nelle *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808), in cui si afferma: «La legge fondamentale del comprendere e del conoscere è quella di rinvenire, a partire dall'individuo, lo spirito dell'intero e di cogliere, mediante l'intero, l'individuo»⁷. Il problema del circolo è qui però ricondotto al problema del rapporto tra infinito e finito, tra lo spirito e l'individuo, entro una ermeneutica dell'identità che dissolve alla fine il senso stesso della circolarità. Con Schleiermacher si assiste al definitivo sganciamento della tematica del circolo ermeneutico dalla comprensione del testo sacro e, insieme, a un ampliamento vertiginoso della circolarità. Egli distingue un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo del circolo: per quanto riguarda l'aspetto oggettivo, la singola parola sta in un rapporto di circolarità con la frase cui appartiene, la frase con il testo, il singolo testo con l'insieme dell'opera dello scrittore, questa con il relativo genere let-

⁷ G.A.F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, tr. it. parz. in M. Ravera, *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Genova 1986, p. 100.

terario, e quest'ultimo, in generale, con la letteratura. Ma, d'altra parte, il testo, in quanto espressione creativa della vita spirituale di un autore, va letto nel contesto della totalità di tale vita spirituale. Si profila così un compito infinito e inesauribile dell'interpretazione. Dilthey vi aggiungerà esplicitamente la storia: ora il circolo si situa tra il testo e la vita dell'autore, tra l'autore e il suo contesto storico, implicando inoltre il rapporto tra le diverse epoche storiche, ecc.

Ma con la progressiva riflessione sul circolo ermeneutico e la sua progressiva filosofizzazione (che va di pari passo con la progressiva filosofizzazione della stessa ermeneutica), sempre più chiaramente emergono anche i tratti "negativi" del circolo, il suo carattere paralizzante, finalmente tautologico: il circolo, se è una caratteristica metodologica specifica del *Verstehen* (quale organo proprio di conoscenza delle scienze dello spirito), si mostra ora come una *impasse*.

Il contesto è quello della contrapposizione tardo-ottocentesca tra *Natur-* e *Geisteswissenschaften*. Si va alla ricerca di un metodo *scientifico* inequivoco e autonomo per le scienze dello spirito. Ma una tale ricerca sembra naufragare nella circolarità, sembra infrangersi davanti al carattere non risolutivo, *vizioso*, del circolo. Su di un circolo non può fondarsi il metodo certo del sapere delle scienze umane. Se in questo contesto il circolo ermeneutico si filosofizza, ciò non avviene quindi affatto in quella prospettiva filosofico-metafisica cui si è accennato all'inizio, ma il suo significato filosofico (e la problematica connessa) si precisa sempre più in senso epistemologico, metodologico (in un'ottica ancora fortemente influenzata dal positivismo). Il circolo è visto nella sua negatività, come un imbarazzante ostacolo da superare per pervenire a un'obiettività davvero 'scientifica'.

2. La teoria heideggeriana del circolo

La situazione di stallo appena descritta viene bruscamente spezzata dalla riflessione heideggeriana sul circolo. Il mutamento non potrebbe essere più netto: con Heidegger il problema del circolo ermeneutico si chiarisce come problema filosofico fonda-

mentale, ma non più come problema epistemologico, bensì come fenomeno *ontologico* (va da sé che a questa trasformazione del significato del circolo si accompagna una più generale trasfigurazione dell'ermeneutica *tout court*).

Con Heidegger ciò che muta è il generale modo di considerare il comprendere, la comprensione, e con esso muta il modo di considerare quello che appare come il suo tratto fondamentale: l'ineludibile, inaggrabile circolarità. All'interno di questa nuova impostazione del pensiero, non più orientata in senso epistemologico-metodologico, ma appunto ontologico, il circolo ermeneutico acquista una valenza assolutamente positiva. Ripercorriamo brevemente il modo in cui Heidegger pensa il comprendere, la comprensione. Il comprendere diviene in Heidegger un "esistenziale fondamentale" dell'esserci umano, il suo modo d'essere fondamentale in quanto esso è innanzitutto un essere-nel-mondo. L'essere umano è esser-ci (*Da-sein*), essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), già sempre in rapporto con il mondo entro cui è gettato, ed è al mondo, nel-mondo, in quanto essere comprendente; tale rapporto è sempre di tipo interpretativo. Con Heidegger si attua quindi propriamente la trasformazione dell'ermeneutica da mera disciplina tecnica e filologica, da *ars interpretandi*, a disciplina autenticamente filosofica, che può legittimamente avanzare pretese di universalità.

In *Sein und Zeit* il comprendere è elevato ontologicamente a modo d'essere fondamentale dell'esserci umano: non è quindi più visto riduttivamente come lo specifico organo metodologico delle scienze storiche, contrapposto allo *Erklären* delle *Naturwissenschaften*. Nella radicalizzazione cui Heidegger lo sottopone, il *Verstehen* diviene un fenomeno primo, originario, di cui sia il "comprendere" delle *Geisteswissenschaften* sia lo "spiegare" dell'approccio scientifico-naturale rappresentano soltanto modificazioni di grado secondario, atteggiamenti derivati. Il comprendere non è più dunque inteso come un modo di conoscere (epistemologicamente più 'debole') accanto ad altri (più perfetti e efficaci), ma è ora la dimensione fondamentale dell'esserci, il suo modo d'essere primario, nel suo rapporto già da sempre istituito con il mondo, con gli enti intramondani, con gli altri esserci, e, innanzitutto, con l'essere stesso.

Ed è proprio da questo rapporto originario, primo, tra l'esserci quale ente comprendente e l'essere che bisogna muovere per penetrare in tutte le sue articolazioni e in tutto il suo spessore la riflessione heideggeriana sul problema del circolo. Se, infatti, quasi tutte le esposizioni riguardanti il circolo in Heidegger si soffermano esclusivamente sui celebri paragrafi 31-33 di *Sein und Zeit*, in cui è sviluppata la nozione della struttura di anticipazione costitutiva del comprendere, e in particolare sul paragrafo 32, il luogo in cui si ritiene Heidegger abbia espresso la nuova nozione di circolo (ermeneutico), va tenuto presente che in *Sein und Zeit* il discorso sul circolo compare in realtà anche in altri due casi: esso viene infatti introdotto per la prima volta proprio all'inizio dell'opera (all'interno dell'*Introduzione* dedicata all'*Esposizione del problema del senso dell'essere*), nel paragrafo 2, intitolato *La struttura formale del problema dell'essere*; e, ancora, è ripreso molto più avanti, nel capitolo terzo della seconda sezione, al paragrafo 63⁸.

Prima di esaminare il paragrafo 32, appare quindi necessario, per cogliere nel suo senso più pieno il processo di ontologizzazione del circolo in Heidegger, soprattutto analizzare quanto egli scrive al paragrafo 2, in cui elabora, da un punto di vista innanzitutto formale, l'impostazione del problema dell'essere.

Il problema dell'essere, del suo senso, va innanzitutto "posto", in quanto il problema fondamentale e necessario del pensiero, che pure dal pensiero stesso è stato dimenticato lungo l'intero corso della filosofia occidentale, in cui l'essere è stato tradizionalmente ritenuto come il concetto "più generale", "indefinito", "ovvio". Heidegger muove dalla delimitazione della struttura formale del cercare (*Suchen*), dell'interrogare (*Fragen*): «Ogni posizione di problema è un cercare. Ogni cercare trae la sua dire-

⁸ Il paragrafo reca il titolo *Il raggiungimento della situazione ermeneutica richiesta dall'interpretazione del senso dell'essere della Cura e il carattere metodologico dell'analitica esistenziale in generale* [*Die für eine Interpretation des Seinsinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt*]. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, Bd. 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, pp. 411-419 (tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 375-382).

zione fondamentale dal cercato»⁹. Il cercare, l'interrogare, si muove sempre "intorno a" qualcosa, parte sempre da qualcosa, che Heidegger definisce "*das Gefragte*" (il cercato). Per far ciò, esso deve sempre interrogare qualcuno, richiede quindi sempre un "interrogato" (*das Befragte*). Ma tale interrogare, se correttamente sviluppato e portato a termine, conduce alla fine all'esibizione del "ricercato" (*das Erfragte*), inteso come il "vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca", come ciò che costituisce il "termine finale" del movimento dell'interrogare.

Se il problema fondamentale che deve essere qui posto è il problema del senso dell'essere, il triplice riferimento contenuto nella struttura dell'interrogare si chiarisce nei termini seguenti: ciò da cui muove l'interrogare, *das Gefragte*, il suo 'oggetto' iniziale, è l'essere; nel cercare l'essere, che è sempre "essere dell'ente", l'interrogato (*das Befragte*) sarà lo stesso ente che, «per così dire, verrà inquisito a proposito del proprio essere»¹⁰; si giungerà quindi infine a rinvenire il "ricercato" (*das Erfragte*) stesso, che Heidegger individua nel *senso* dell'essere.

Ma quale ente in particolare andrà interrogato per ottenere il giusto accesso al "ricercato" senso dell'essere? Quale ente è strutturalmente, costitutivamente in grado di "rispondere" alla domanda sull'essere, al problema dell'essere? Quell'unico ente (l'"ente esemplare") che «ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema», quell'ente che «noi stessi sempre siamo» e che Heidegger definisce "esserci" (*Dasein*). Allora «la posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'esserci) nei riguardi del suo essere»¹¹. Incomincia quindi a trapelare la circolarità sottesa al movimento dell'interrogare: dal cercato (*das Gefragte* = l'essere), attraverso l'interrogato (*das Befragte* = l'esserci), si giunge – e in certo modo quindi si ritorna (anche se a un diverso livello di penetrazione) – al ricercato (*das Erfragte* = il senso dell'essere).

Ma perché questo circolo, perché, in un certo senso, dall'essere si parte e a esso si ritorna? Perché, se «la posizione di un pro-

⁹ *Ivi*, p. 7 (tr. it., p. 20).

¹⁰ *Ivi*, p. 9 (tr. it., p. 22).

¹¹ *Ivi*, p. 10 (tr. it., p. 23).

blema, in quanto cercare, esige di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato»¹², il cercato, l'essere, deve quindi essere in qualche misura già noto, già preliminarmente dato (anche se in modo ancora vago, confuso, il che giustifica appunto la *necessità* di "porre il problema" dell'essere). E in effetti l'esserci, l'"interrogato", quell'"ente esemplare" che noi stessi sempre siamo, in qualche misura possiede già da sempre una certa comprensione dell'essere, è già sempre in un certo rapporto esplicito con l'essere, sia pure per il solo fatto di *parlare* dell'essere, di *usare* questa parola, di *dire* "è": «Noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla determinazione concettuale di esso. Non *sappiamo* che cosa significa "essere". Ma per il solo fatto di chiedere: "Che cosa è l'essere?" ci manteniamo in una comprensione dell'"è", anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente il significato di questo "è". [...] *Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto*»¹³

Da questo *fatto* di una già sempre data comprensione dell'essere da parte dell'esserci, dal sussistere di un rapporto già sempre istituito tra l'esserci e l'essere, di un'apertura preliminare, sarà allora possibile prendere le mosse per indagare in direzione dell'essere stesso, per giungere, partendo dall'essere in qualche modo già presupposto e attraverso l'interrogazione, al senso proprio dell'essere quale il "ricercato", *das Erfragte*. A tale scopo, occorrerà per questo innanzitutto interrogare l'esserci a proposito del suo stesso essere: solo una volta assolto il compito di illuminare l'essere *dell'esserci*, ovvero il modo di essere di quel particolare ente che è l'esserci, si potrà spingere l'interrogare in direzione dell'essere stesso (è qui dunque prefigurata e giustificata l'analisi dell'esserci che occupa le due sezioni – le uniche portate a compimento – della prima parte di *Sein und Zeit*, la cosiddetta "analitica esistenziale").

Ma, come avevamo già accennato, l'interrogazione, così delineata, non sembra quindi poter sfuggire a un andamento irrimediabilmente circolare. Solo che, se di una circolarità si tratta qui,

¹² *Ivi*, p. 7 (tr. it., p. 20).

¹³ *Ibidem* (tr. it., pp. 20-21) (il corsivo è nel testo).

essa non ha affatto il carattere di un circolo vizioso, di un ostacolo, di un vicolo cieco che bloccherebbe al suo sorgere l'impresa dell'interrogare, e con essa la possibilità stessa del pensiero in quanto necessaria domanda sull'essere.

Heidegger si premunisce immediatamente contro le obiezioni che potrebbero essergli mosse, anticipandole e respingendole energicamente: «Ma un'impresa del genere non incorre in un evidente circolo vizioso? Che cos'è se non muoversi in un circolo vizioso determinare un ente *nel suo essere* e poi pretendere di impostare su tale determinazione il problema dell'essere? L'elaborazione del problema non assume già come "presupposto" ciò che solo la soluzione del problema è in grado di apportare?»¹⁴.

Le accuse di "circolo vizioso", a suo avviso, sono in questo caso da rigettare per due motivi. In primo luogo, per la loro generale sterilità e per il loro carattere ostacolante: «Le obiezioni formali, come quella di "circolo vizioso nella dimostrazione", sempre facile a sollevarsi a carico di indagini sui principi, sono sempre sterili in sede di riflessione sui procedimenti concreti della ricerca. Esse non hanno alcun peso nella comprensione delle cose e impediscono il progresso dell'indagine»¹⁵. Ma in secondo luogo, e questo è il punto speculativamente più rilevante, tali obiezioni risultano inoltre del tutto infondate, illegittime, vane, non cogliendo affatto il livello – ontologico – della questione: «In effetti, nell'impostazione del problema da noi discusso, non ha luogo alcun circolo vizioso. Un ente può esser determinato nel suo essere senza che debba per ciò stesso esser già disponibile il concetto esplicito del senso dell'essere». Se l'essere non fosse in qualche modo già presupposto, anche se non dato come "concetto disponibile", sarebbe stato storicamente impossibile elaborare delle ontologie. Tale "presupposizione" dell'essere, che "ha il carattere di un colpo d'occhio preliminare sull'essere", è appunto rinvenibile in «quella comprensione media dell'essere in cui già da sempre ci muoviamo e che, *alla fine, appartiene alla costituzione essenziale dell'esserci*»¹⁶. Presupporre l'essere non significa in

¹⁴ *Ivi*, p. 10 (tr. it., p. 23).

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 10-11 (tr. it., p. 23) (il corsivo è nel testo).

nessun modo assumere assiomaticamente un principio da cui inferire per deduzione delle conseguenze. Proprio per questo motivo, nell'interrogazione ontologica, nella domanda sul senso dell'essere – che poco più avanti si chiarirà ulteriormente come un'indagine di tipo fenomenologico-ermeneutico – non si ha alcun circolo vizioso, proprio perché «la risposta a questo problema non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quello di una *ostensione che fa vedere* il fondamento»¹⁷.

Se l'essere è “presupposto”, ciò non contraddice affatto ai dettami di un'indagine che si propone di procedere in modo genuinamente *fenomenologico*, ovvero come un «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»¹⁸, senza ‘presupporre’ arbitrariamente impostazioni teoriche predefinite e pre-confezionate, ma rintracciando la via (*methodos*) della ricerca a partire dalle “cose stesse”. Nella ricerca dell'essere, la “cosa stessa”, il fenomeno che occorre mostrare, lasciar vedere così come si manifesta da se stesso (l'essere) è, paradossalmente, qualcosa che «innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, qualcosa che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, e nel contempo qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, in modo da esprimerne il senso e il fondamento»¹⁹. Fenomeno celato, l'essere, nella sua struttura ossimorica, lascia comunque trapelare qualcosa di sé, lascia dietro di sé una traccia nella “comprensione media e vaga” posseduta dall'esserci, senza la quale il discorso stesso dell'esserci sull'essere non potrebbe nemmeno essere avviato, né la ricerca del senso dell'essere avere inizio. Se l'essere fosse solo e totalmente celato, se non si rivelasse in qualche modo all'esserci, non fosse in rapporto con l'esserci, esso non sarebbe affatto “fenomeno” e avrebbe soltanto l'ipotetica e nebulosa consistenza di un oscuro fondamento.

Alla luce di queste considerazioni, risulta quindi pienamente legittima la conclusione di Heidegger al termine del paragrafo 2: «Nel problema del senso dell'essere non ha luogo alcun “circolo

¹⁷ *Ivi*, p. 11 (tr. it., pp. 23-24) (il corsivo è nostro).

¹⁸ *Ivi*, p. 46 (tr. it., p. 55).

¹⁹ *Ivi*, p. 47 (tr. it., pp. 55-56).

vizioso”, bensì un singolare “stato di retro- o pre-riferimento” del cercato (l'essere) al cercare quale modo di essere di un ente. L'influenza essenziale che il cercare subisce dal suo cercato fa parte del senso più proprio del problema dell'essere. Ma ciò significa soltanto che l'ente che ha il carattere dell'esserci ha un rapporto al problema dell'essere stesso, rapporto che forse è anche del tutto particolare»²⁰.

È dunque necessario tener presente questa preliminare fondazione *ontologica* della costitutiva circolarità insita nella struttura dell'esserci e nell'impresa del pensiero, che sola offre le coordinate teoriche generali che presiedono al (e giustificano il) più noto discorso sul circolo esposto da Heidegger nel paragrafo 32 di *Sein und Zeit*. Riprendendo ora quanto precedentemente accennato, passiamo quindi all'analisi dei paragrafi 31-33 in cui, come detto, Heidegger discute la struttura di anticipazione propria del comprendere, felicemente definita da Bultmann come la struttura della *Vorverständnis*, della “precomprensione”. Con ciò si intende che la comprensione propria dell'esserci umano si muove sempre a partire da una generale apertura a essa preesistente, parte da un già sempre pre-dato contesto di significatività: un *orizzonte* preliminarmente aperto che – se in un certo senso limita la direzione del comprendere – è anche però insieme ciò che solo lo rende possibile.

È importante notare come, spogliato della sua valenza epistemica (ora solo derivata, secondaria), il comprendere per Heidegger abbraccia una dimensione assai più ampia, la cui portata non è più esclusivamente *cognitiva*. “*Sich auf etwas verstehen*” non significa in primo luogo un sapere di tipo teorico, un *intelligere*, ma un “intendersi-di”, un sapere-aver-a-che-fare con una cosa, una situazione, l'essere in grado di padroneggiarla. E, in quanto tale, il comprendere comporta sempre inoltre un aspetto riflessivo: nel commercio con le cose innanzitutto “ci si comprende”. Chi comprende, insieme *si* intende. Ogni comprensione è sempre anche auto-comprensione. Chi comprende, comprende se stesso, si progetta su possibilità che gli appartengono.

Il comprendere, riflessivo, è quindi la capacità caratteristica del nostro esserci, un modo di essere dell'esserci che sta nel mon-

²⁰ *Ivi*, p. 11 (tr. it., p. 24).

do nel modo della comprensione prendentesi-cura delle cose (e avente-cura degli altri esserci). Quindi il comprendere, riflessivo, è, nel senso più ampio, *pratico* (se con ciò intendiamo qualcosa che sta prima e al di qua della scissione teoria-prassi), non è un mero modo di conoscenza, ma un ritrovar-si riguardo a qualcosa nel nostro rapporto con il mondo e con gli enti. Il nostro rapporto primario con le cose non è affatto di tipo gnoseologico, ma ha a che fare con la dimensione della *Zuhandenheit*, in cui le cose sono per noi già aperte e dotate di un significato preliminare, *come (als)* queste o quelle cose, che si prestano a questo o a quell'uso. Non si ha quindi innanzitutto un semplice rapporto di rispecchiamento soggetto/oggetto, ma l'essere-nel-mondo abbraccia in sé un complesso spettro, una complessa trama di relazioni.

Attraverso la comprensione, l'esserci si trova davanti a una serie di possibilità già aperte, entro le quali deve compiere le sue scelte vitali. In quanto è costitutivamente un poter-essere («L'esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma, al contrario, è prima di tutto un *esserpossibile*»²¹), l'esserci è essere-nel-mondo nella forma del *progetto*: «La comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo *progetto*. Essa progetta l'essere dell'esserci nel suo "in-vista-di-cui" [...]. Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo Ci in quanto Ci di un poter-essere. Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo»²².

Ma tale progetto è sempre un progetto *gettato*. I nostri progetti non stanno liberamente a nostra disposizione; noi ci troviamo piuttosto già pro-gettati in essi: «L'esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare»²³. Questo concetto di "gettatezza" (*Geworfenheit*) è stato approfondito e chiarito da Gadamer, come vedremo, in direzione del nostro essere-storici, come un essere consegnati alla tradizione. Essere-gettati vuol dire in questo senso che il quadro delle possibilità della comprensione è già da sempre determinato a partire dalla tradizione e, più preci-

²¹ *Ivi*, p. 191 (tr. it., p. 183) (c. n.).

²² *Ivi*, p. 193 (tr. it., pp. 184-185).

²³ *Ibidem* (tr. it., p. 185).

samente, da quel particolare contesto storico in cui ci troviamo immersi. L'esser-gettato costituisce la storicità propria dell'esserci, il contrassegno peculiare e indelebile della sua fatticità.

Ma per Heidegger non siamo semplicemente e ciecamente consegnati al complesso già sempre preliminarmente costituito e inamovibile dei significati trasmessi. L'esserci, piuttosto, è chiamato a chiarire, a illuminare la struttura di anticipazione in cui si muove la sua comprensione, nella sua costitutiva storicità. A quell'elaborazione della comprensione che avviene entro il progetto dell'esserci, Heidegger dà il nome di *interpretazione*, *Auslegung* (capovolgendo così il rapporto teleologico tradizionale tra interpretazione e comprensione²⁴). Proprio nel paragrafo 32, *Comprensione e interpretazione*, Heidegger delinea appunto il complesso rapporto tra comprensione e interpretazione, rapporto che si rivela di tipo circolare: «Il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria. A questo sviluppo del comprendere diamo il nome di *interpretazione* [*Auslegung*]. In essa la comprensione, comprendendo, si appropria di ciò che ha compreso. Nell'interpretazione, *la comprensione non diventa altra da sé ma se stessa*. L'interpretazione si fonda essenzialmente nella comprensione: non è dunque questa a derivare da quella. L'interpretazione [...] consiste nella elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione»²⁵.

L'interpretazione ha allora una funzione eminentemente *critica*. Se infatti il progetto (gettato) della comprensione è già da sempre affidato a un ambito di significatività in qualche modo predelineato, l'interpretazione, in quanto *explicitatio*, rende possibile al contempo il far luce sui suoi presupposti impliciti. In quanto autoappropriazione della comprensione, l'interpretazione rappresenta la comprensione giunta a trasparenza (a se stessa).

Heidegger esibisce quindi la triplice struttura della pre-comprensione nel suo sviluppo attraverso l'interpretazione: 1) L'interpretazione mette in luce i presupposti della pre-comprensio-

²⁴ Nell'ambito della dottrina ermeneutica tradizionale, dell'*ars interpretandi*, l'*interpretatio* costituiva infatti il momento primario, che conduceva, alla fine, alla *comprehensio* del testo, al momento conclusivo dell'*intelligere*.

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 197 (tr. it., p. 189) (c. n.).

ne. Essa si muove infatti sempre a partire dalla totalità già sempre precompresa delle relazioni del mondo, che funge da matrice primaria di ogni comprendere. È quello che Heidegger chiama *Vorhabe* (predisponibilità). 2) Ma l'esserci, nel suo comprendere, è sempre guidato da una particolare *motivazione*, e si muove sempre a partire da una certa *prospettiva*: si muove sempre nell'ambito di una preliminare *Vorsicht* (pre-visione). 3) La direzione dell'interpretazione, infine, si basa già sempre su una determinata concettualità, si fonda dunque su una pre-cognizione (*Vorgriff*).

L'interpretazione si sviluppa quindi sempre sulla base di questa triplice struttura della pre-disponibilità, pre-visione e pre-cognizione (cioè sulla struttura della pre-comprensione) e elaborando la comprensione illumina anche queste sue tre anticipazioni. Esiste quindi sempre una preliminare e ineliminabile circolarità sia tra comprensione e interpretazione sia tra l'interpretazione e le anticipazioni che la alimentano. Ma tale circolarità, lungi dal rappresentare una *impasse* da cui ci si dovrebbe sforzare di venir fuori, deriva dalla stessa costituzione ontologica dell'esistenza, in quanto fondata nella struttura dell'anticipazione. Anticipando nuovamente le possibili obiezioni riguardo a tale circolarità, Heidegger scrive: «Ma se l'interpretazione deve sempre muoversi nel compreso e nutrirsi di esso, come potrà condurre a risultati scientifici senza avvolgersi in un circolo, tanto più che la comprensione presupposta è costituita dalle convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono? Le regole elementari della logica ci insegnano che il *circolo* è *circulus vitiosus*. Ne deriva la rimozione a priori dell'interpretazione storiografica dal dominio del conoscere rigoroso. Poiché il costituirsi del circolo è un fatto che non può essere eliminato, la storiografia finisce per doversi accontentare di procedimenti conoscitivi meno rigorosi, [...]. Anche secondo l'opinione dello storiografo, l'ideale sarebbe, certo, che il circolo potesse essere evitato e trovasse fondamento la speranza di poter un giorno costruire una storiografia indipendente dall'autore, come si presume lo sia la scienza della natura»²⁶.

²⁶ *Ivi*, pp. 202-203 (tr. it., p. 194).

Noi non possiamo risalire alle spalle del nostro esser-gettati: voler spezzare il circolo è un'impresa che si rivela secondo Heidegger illusoria, tricotante e vana: «*Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si "sente" come un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo*»²⁷. Heidegger dà quindi alla nozione di circolo una nuova e radicale interpretazione positiva. Il circolo è ineludibile, perché ogni interpretazione è sempre guidata e pre-determinata dalla pre-comprensione. La circolarità appartiene dunque intimamente alla stessa struttura del comprendere, è il suo modo d'essere, il suo, per dir così, 'sostegno' ontologico. Ma proprio per questo bisogna volgere l'attenzione sul *contenuto di verità* del circolo ermeneutico, sulla sua *fecondità*. Esso non è ostacolo alla verità, ma è invece condizione della sua possibilità.

L'importante allora non è tentare di eliminare il circolo, di 'saltarlo', di uscire da esso nell'aspirazione a un'obiettività, a una neutralità da cui sarebbe escluso l'apporto specifico dell'esserci; l'importante è invece impegnarsi in esso in modo adeguato: «L'importante non sta nell'uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *vitiosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse garantendosi così la scientificità del proprio tema»²⁸. La conclusione suona quindi: «Il "circolo" del conoscere appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va

²⁷ *Ivi*, p. 203 (tr. it., p. 194) (il corsivo è nel testo).

²⁸ *Ibidem* (tr. it., pp. 194-195).

del suo essere stesso, *ha una struttura circolare di carattere ontologico*²⁹.

Sarà appunto Gadamer che, accogliendo pienamente questa descrizione heideggeriana della circolarità della comprensione, compirà espressamente il passaggio, solo *implicito* in Heidegger, dell'applicazione di tale struttura generale del comprendere (in quanto *il modo di essere fondamentale dell'uomo*) alla struttura del circolo *ermeneutico*, ovvero a quella peculiare circolarità esistente fra il tutto e le parti che emerge nella concreta interpretazione di un testo. Commenta Gadamer a tale proposito: «L'essenziale della riflessione ermeneutica di Heidegger non è la dimostrazione che qui siamo di fronte a un circolo, ma nel sottolineare che questo circolo ha un significato ontologico positivo»³⁰. E ancora: «Per Heidegger il circolo è caratterizzato dal fatto che la comprensione è permanentemente determinata dal movimento anticipante della precomprensione. Il circolo di parti e tutto non si risolve dissolvendosi nella comprensione raggiunta, ma piuttosto proprio in tale comprensione si realizza nel modo più

²⁹ *Ivi*, p. 204 (tr. it., p. 195) (corsivo nostro). Il discorso sul circolo, come si è accennato, è ulteriormente ripreso da Heidegger nel paragrafo 63 di *Sein und Zeit*, in cui egli, ribadendo le affermazioni fatte in precedenza, scrive: «Quanto è deplorato impropriamente come "circolo" appartiene all'essenza e alla struttura della comprensione stessa» (*ivi*, p. 416; tr. it., p. 379). Se nella "comprensione comune" si tende a evitare il circolo, a bandirlo come problematico, «nell'analitica esistenziale il "circolo" nella dimostrazione non può mai essere "evitato", proprio perché essa, in generale, non si muove nelle regole della "logica della coerenza"» (*ivi*, p. 417; tr. it., p. 380). In quanto ostensione, esibizione di una struttura costitutivamente, ontologicamente contrassegnata dalla circolarità, l'analitica esistenziale non può sottrarsi, nel suo procedere, alla circolarità stessa. Se l'esserci, e innanzitutto nel suo rapporto all'essere, si mostra come circolare, «parlare [in senso negativo] di un "circolo" nella comprensione significa disconoscere che la comprensione stessa è un modo fondamentale di essere dell'esserci [...]. Voler negare il circolo, volerlo nascondere o eliminare, equivale a ribadire definitivamente questo disconoscimento». E allora, anche qui, «lo sforzo dev'essere invece diretto a *inserirsi originariamente e recisamente in questo "circolo"*, per garantirsi, sin dall'inizio dell'analisi, un colpo d'occhio preciso sulla circolarità dell'essere dell'esserci» (*ivi* p. 418; tr. it., p. 381, corsivo nostro).

³⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), GW 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 271 (tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 313).

pieno. Il circolo non ha dunque un carattere formale, non è né soggettivo né oggettivo, ma caratterizza la comprensione come un'interazione del movimento della trasmissione storica e del movimento dell'interprete»³¹. Quindi è Gadamer, in realtà, a mettere esplicitamente in connessione la teoria heideggeriana del circolo e la formulazione classica del circolo ermeneutico tra il tutto e le parti; Heidegger in *Sein und Zeit* non parla mai di circolo *ermeneutico*, ma sempre solo di "circolo".

Ma, restando ancora a Heidegger, se dunque l'importante non è uscire dal circolo, ma penetrarvi dalla parte giusta, ciò significa l'esigenza di divenire consapevoli delle proprie anticipazioni di senso (in termini gadameriani, dei propri "pregiudizi"). Ma come è possibile, riprendendo le parole già citate, «non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso [ovvero dalle "convinzioni ordinarie degli uomini e del mondo in cui vivono"]], ma farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema»? E come è possibile far ciò, se esplicitiamo la chiara allusione di Heidegger, in modo fenomenologicamente rigoroso? Come è possibile tale presa di coscienza, l'interpretazione stessa in quanto *Aufklärung*, esplicitazione che «fa luce»? Essa non deborda forse dai limiti della nostra *Geworfenheit*?

Heidegger non risponde a queste domande. Lo fa invece Gadamer: l'intero sviluppo del suo pensiero costituisce in fondo proprio il complesso e articolato tentativo di dare una risposta a tale questione, la questione della legittimità della comprensione e interpretazione *finite* dell'esserci umano – nel loro essere consegnate al limite invalicabile della storicità (e della morte) –, della legittimità, finalmente, delle loro pretese *veritative*.

3. Gadamer e il circolo ermeneutico

All'inizio della parte sistematica di *Wahrheit und Methode*, Gadamer scrive: «Qui si domanda come sia in assoluto possibile

³¹ *Ivi*, p. 298 (tr. it., p. 343). Si veda anche Id., *Vom Zirkel des Verstehens*, cit.

uscire dal cerchio maledetto delle proprie presupposizioni [...]. Se esse danno luogo a fraintendimenti, come 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?»³².

Il problema di Gadamer sarà allora quello di ricondurre il discorso heideggeriano del carattere circolare della comprensione, e della sua fondazione nella temporalità e finitezza dell'esserci, al lavoro concreto dell'ermeneutica e al nostro rapporto con il mondo, i testi, la storia, gli altri esserci, attuando quella che Ricoeur ha chiamato la "via lunga" della deviazione epistemologica (vs. la "via breve" alla comprensione propria dell'impostazione ontologica)³³ – nell'intento di chiarire in che senso e entro quali limiti sia in assoluto possibile per noi la verità.

È quindi solo a partire dalla trattazione heideggeriana del problema del circolo e dalle nuove e rivoluzionarie coordinate teoriche in essa presenti che Gadamer ha potuto elaborare la propria ermeneutica filosofica e, al suo interno, la nuova configurazione compiuta della questione del circolo ermeneutico. Azzardando un paragone forse discutibile, è come se Gadamer rappresentasse, heideggerianamente, il momento dell'interpretazione, che sviluppa, articola, chiarisce il momento iniziale della comprensione (fornito da Heidegger). Affrontando ora l'esame diretto dell'elaborazione gadameriana della tematica del circolo ermeneutico, se è corretta l'ipotesi già accennata, ovvero che in fondo l'intero sviluppo del pensiero di Gadamer non rappresen-

³² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 273 (tr. it., p. 315).

³³ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1986, pp. 20 e ss. Se il percorso di Gadamer e quello di Ricoeur appaiono quindi per molti versi paralleli, Ricoeur prende però chiaramente – e polemicamente – le distanze dall'impostazione gadameriana, quando scrive che la sua propria proposta consiste nel «sostituire alla via corta dell'Analitica del *Dasein* la via lunga che prende l'avvio dalle analisi del linguaggio. Così conserveremo costantemente il contatto con le discipline che cercano di praticare l'interpretazione in modo metodico e resisteremo alla tentazione di separare la verità, propria della comprensione, dal metodo, messo in pratica dalle discipline nate dall'esegesi» (ivi, p. 24).

terebbe altro che il tentativo di rispondere alla questione sollevata da Heidegger riguardo – in senso lato – alla circolarità della comprensione³⁴, il problema in cui ci si imbatte è allora quello di delimitare in qualche modo il discorso gadameriano sul circolo, di ritagliare un percorso definito, visto che in certa misura tutta l'ermeneutica di Gadamer ha a che fare con – e può essere letta alla luce di – tale questione³⁵. Per rinvenire un filo conduttore, ci sembra possibile ipotizzare in Gadamer la presenza di tre livelli di circolarità, di tre piani fondamentali entro cui egli articola il tema del circolo.

Il primo di questi tre livelli è quello, già anticipato, che riguarda il circolo tra pre-comprensione e comprensione attuata. È il problema della "legittimazione dei pregiudizi", attraverso cui Gadamer tenta di offrire una soluzione alla questione lasciata aperta da Heidegger alla fine del paragrafo 32 di *Sein und Zeit*. Come egli afferma nella prefazione alla seconda edizione di *Wahrheit und Methode*, lo scopo dell'opera non è quello di fornire una fondazione delle scienze dello spirito, ma piuttosto quello di rispondere alla domanda: com'è possibile il comprendere?³⁶ Com'è possibile cioè esplicitare i pregiudizi costitutivamente operanti nella nostra comprensione, esplicitare concettualmente il senso di quella precomprensione originaria che Heidegger ha definito la struttura di anticipazione della comprensione? Quali sono le condizioni di possibilità – in senso quasi-trascendentale –

³⁴ Va però tenuto presente (come rileva giustamente ad es. J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany 1997, p. 18) che sarebbe del tutto insufficiente leggere Gadamer soltanto alla luce dei paragrafi 31 e 32 di *Sein und Zeit*: altrettanto centrale (se non forse ancora più importante) per l'elaborazione del suo pensiero è infatti l'ermeneutica della fatticità sviluppata da Heidegger nei primi anni Venti.

³⁵ Sulle differenze non irrilevanti che comunque sussisterebbero tra le concezioni heideggeriana e gadameriana del circolo, si veda J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 125 e ss., in particolare lo schema a p. 133.

³⁶ Cfr. H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage* [von *Wahrheit und Methode*] (1965), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., pp. 438-442 (tr. it. di G. Vattimo, *Prefazione alla seconda edizione tedesca*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 6-10).

del comprendere? Il rifiuto da parte di Gadamer del modello oggettivante delle scienze naturali non comporta che le sorti dell'interpretazione siano consegnate a una totale e arbitraria anarchia relativistica. Gadamer non afferma affatto la legittimità indiscriminata di ogni interpretazione³⁷. La questione della possibilità di un'interpretazione, e quindi di una comprensione, 'vera' – in senso ermeneutico e non più scientifico – dipende dal problema di fondare correttamente la comprensione nella precomprensione, esplicitando concretamente i presupposti impliciti nella concezione heideggeriana del circolo.

Gadamer definisce gli elementi strutturali della precomprensione "pre-giudizi" (*Vorurteile*)³⁸. Tale termine, com'è noto, non ha per Gadamer un'accezione negativa. Riabilitando il concetto di pregiudizio di contro alla sua svalutazione illuministica, Gadamer afferma che i pregiudizi sono costitutivi della nostra storicità, rappresentano quel complesso orizzonte dei significati trasmessi entro cui ci muoviamo e che condizionano la nostra stessa possibilità di comprensione – esprimendo la nostra appartenenza alla storia. In quanto tali, i pregiudizi – che pure possono rivelarsi corretti o scorretti, fondati o infondati – non possono essere semplicemente accantonati, ma devono essere messi in questione e valutati in base alla loro legittimità. Il problema di una verità ermeneutica è quindi legato alla possibilità di stabilire la legittimità dei pregiudizi. Ciò determina la "questione gnoseologica basilare" dell'ermeneutica: «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?»³⁹. È insomma

³⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 401 (tr. it., p. 457).

³⁸ Gadamer afferma di aver preso le mosse da ciò che «Heidegger ha insegnato a proposito della fecondità del circolo ermeneutico: io l'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; tr. it. di R. Dottori, *L'universalità del problema ermeneutico*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, cit., p. 216).

³⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., pp. 281-282 (tr. it., p. 325). Sulla fondamentale questione della legittimazione dei pregiudizi (e

possibile, per riprendere parole già citate, "uscire dal cerchio maledetto delle proprie presupposizioni"? Si dà qualcosa come un "criterio ermeneutico" della verità, che permetta di "stare dentro al circolo nella maniera giusta" o addirittura di fuoriuscirne?

La prima risposta che Gadamer dà a tale questione – risposta che vedremo si rivelerà però insufficiente – rimanda al ruolo della distanza temporale (*Zeitenabstand*) quale indice di verità. Affinché la comprensione possa avvenire, deve sempre esistere una certa comunanza tra i pregiudizi propri dell'interprete e quelli operanti all'interno di un determinato testo: la comprensione si gioca sempre infatti all'interno di una polarità dialettica tra appartenenza e estraneità. Nel caso in cui interprete e testo appartengano a un comune orizzonte di tradizione, e condividano dunque i medesimi pregiudizi al suo interno operanti, il compito fondamentale di una messa a distanza si rivela evidentemente più arduo. Esso risulta invece facilitato a opera della distanza temporale, non solo nel senso più ovvio per cui il trascorrere del tempo permette di discernere tra le interpretazioni la cui fecondità si è imposta e quelle che non hanno invece retto alla prova del tempo, ma soprattutto perché la distanza temporale, che separa il presente dell'interprete dal passato del testo, permette all'interprete di meglio valutare i pregiudizi contenuti nel testo stesso e nell'orizzonte storico cui esso appartiene⁴⁰. La produttività propria della distanza temporale avviene in due diverse direzioni: da una parte essa mette in luce i pregiudizi illegittimi, dall'altra essa permette però anche di riconoscere come tali i pregiudizi che si sono attestati nella loro legittimità. Scrive Gadamer:

sulla sostanziale ambiguità che essa tacitamente introduce nel progetto ermeneutico gadameriano così come è sviluppato in *Wahrheit und Methode* si veda anche più avanti, cap. II.3.

⁴⁰ Scrive Gadamer: «Il tempo non è innanzitutto un abisso che deve essere scavalcato, perché separa e allontana [...]. 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 riempito 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 così possibile una comprensione che legittimamente può presentarsi come universalmente valida» (*ivi*, pp. 302-303; tr. it., p. 347).

«Quando un oggetto presenta un interesse solo più storico, si realizzano automaticamente certe condizioni per la comprensione. In tal caso certe cause d'errore sono di per se stesse messe fuori questione». La distanza temporale «fa venire in luce il senso vero contenuto in un fenomeno». E ciò non solo perché «vengono eliminate sempre nuove cause di errore, sicché il senso vero viene purificato da ogni confusione, ma [perché] nascono anche sempre nuove fonti di comprensione, che rivelano insospettite connessioni di significato». In tal modo 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»⁴¹.

Certo, tale processo di “distillazione del senso” operato dalla distanza temporale ha il carattere di un processo infinito, che non trova storicamente una conclusione, ma alla distanza temporale sembrerebbe tuttavia affidato il compito ‘definitivo’ di decidere la questione critica del discernimento tra i pregiudizi veri e quelli falsi. Nella prima edizione di *Wahrheit und Methode*, del 1960, Gadamer sostiene infatti: «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»⁴². Ma tale soluzione appare chiaramente insoddisfacente, unilaterale, incapace di reggere alle obiezioni di chi (Heidegger per primo) attribuisce alla storia non semplicemente un carattere rivelativo, ma invece, e in misura molto maggiore, un'azione deformante o ‘coprente’. Riconoscendo la debolezza di tale impostazione, lo stesso Gadamer, nell'edizione del 1986 (quella compresa nelle sue *Gesammelte Werke*), ha ritenuto di correggerla attraverso una lieve, ma significativa, variazione. Il passaggio citato non si apre più con un perentorio “*nichts anderes als*”, “soltanto”, ma con un molto più sfumato “*oft*”, “spesso”. Esso suona quindi: «*Spesso* questa distanza temporale è in grado

⁴¹ *Ivi*, pp. 303-304 (tr. it., pp. 348-349).

⁴² La traduzione italiana qui riportata, a p. 349 di *Verità e metodo*, cit., riproduce questa versione del brano.

di rendere possibile la soluzione del peculiare problema critico dell'ermeneutica...»⁴³.

Per rispondere in modo più adeguato alla “questione critica” dell'ermeneutica – la distinzione tra pregiudizi legittimi e illegittimi – risulta allora necessario approfondire l'intrinseco carattere storico dei pregiudizi trasmessi dalla tradizione. Occorre dunque esaminare l'essere-situato dell'interprete, la sua storicità peculiare. La relazione tra l'interprete e l'*interpretandum*, lungi dall'essere concepibile nei termini di un rapporto astratto tra un soggetto e un oggetto, è innanzitutto determinata dalla situazione storica dell'interprete stesso (che non è un puro soggetto conoscente, ma un esserci storicamente caratterizzato e situato). Allo stesso modo, l'“oggetto” non è un'entità indipendente e metodicamente isolabile nella sua obiettività, ma è sempre e soltanto determinato a partire dalle aspettative di senso dell'interprete, che sorgono solo nell'ambito della sua precisa situazione storica: «Un pensiero autenticamente storico dev'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. Il comprendere è nella sua essenza un processo che è inserito entro questa storia»⁴⁴. Non si ha quindi una contrapposizione (lineare e astratta) tra un soggetto e un oggetto, ma una complessa interrelazione di tipo circolare: da una parte, la coscienza dell'interprete, in quanto costituita dai pregiudizi trasmessi, è essa stessa risultato di un particolare processo storico; d'altro canto, l'oggetto della comprensione non

⁴³ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 304 (il corsivo è nostro). Gadamer sottolinea questa correzione alla nota 228.

⁴⁴ *Ivi*, p. 305 (tr. it., p. 350).

è affatto un'entità isolata, ma è il frutto di una più ampia relazione che abbraccia in sé la realtà della comprensione storica e la realtà della storia stessa: «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*»⁴⁵.

È dunque sempre l'azione della *Wirkungsgeschichte* a determinare ciò che ci appare degno di essere interrogato e interpretato. Il principio della *Wirkungsgeschichte*, dell'efficacia storica che sotteraneamente opera all'interno della comprensione, implica la necessità da parte del soggetto comprendente di prendere coscienza di questa sua essenziale determinazione a opera della realtà storica e di esplicitarla nei termini della *Auslegung* heideggeriana. Ma se gli effetti della *Wirkungsgeschichte* condizionano la nostra comprensione, determinando l'orizzonte entro il quale si pongono in assoluto per noi delle questioni, la presa di coscienza di tali effetti dell'operare storico non può mai essere totale. L'espressione gadameriana "*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*", coscienza della determinazione storica, indica così, da un lato, il necessario intraprendere, da parte della coscienza comprendente, il compito della chiarificazione della situazione storica che ci costituisce e condiziona; ma essa implica altresì il fatto essenziale che la storia degli effetti non ci appartiene, ma siamo noi, piuttosto, ad appartenere a essa. Il circolo tra precomprensione e comprensione si rivela allora, nel suo significato più profondo, come il circolo che lega il *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, la coscienza della determinazione storica, e la *Wirkungsgeschichte*. Ed è proprio a partire da questa insormontabile e mai del tutto illuminabile relazione circolare tra l'interprete storicamente situato e la storia degli effetti che si schiude quello che ci sembra di poter definire come il secondo livello del circolo in Gadamer: la dialettica di domanda e risposta.

Compito della coscienza dell'interprete, sempre esposto all'efficacia della storia, è interrogare l'oggetto della sua interpretazione mettendo alla prova in tale interpretazione i propri pregiu-

⁴⁵ *Ibidem* (tr. it., p. 351).

dizi, e cercando di distinguere i pregiudizi legittimi e quelli illegittimi. L'interprete pone quindi una domanda al suo 'oggetto', nella ricerca di un giusto 'accesso' a esso attraverso la comprensione. Ma in senso proprio, come sappiamo, «tale comprensione non si può adeguatamente definire parlando di un oggetto a sé stante e di un accesso ad 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»⁴⁶. L'esperienza ermeneutica ha a che fare innanzitutto con l'esperienza di verità consegnataci dalla tradizione. Ma essa non può porsi dinanzi alla tradizione come di fronte a un oggetto. La tradizione è per noi significativa in quanto essa stessa ci *parla*, è un *linguaggio* che ci appella come un *tu*. Rapportandosi a noi, rivolgendosi a noi, essa non è concepibile semplicemente come un oggetto contrapposto a un soggetto, ma è comprensibile solo all'interno di una relazione tra un io e un tu. Entro una relazione di questo tipo, se autenticamente intesa, l'io non riduce il tu a un oggetto, ma è invece aperto a quello che il tu ha da dire, alla verità che esso può comunicare. La struttura basilare dell'esperienza ermeneutica è quindi una preliminare e fondamentale apertura. Nel suo cammino in direzione della verità, essa deve mantenersi aperta all'esperienza dell'altro da sé, che, in quanto tale, non può essere riassorbito e trasposto nel proprio, ma deve essere riconosciuto nella sua alterità, e anzi rafforzato nella sua estraneità. Ora, tale condizione di apertura – essenza dell'esperienza ermeneutica – ha secondo Gadamer la struttura della *domanda*⁴⁷.

Ma la domanda posta dall'interprete non sorge dal nulla, non è una domanda irrelata, isolata, ma è già sempre collocata all'interno di una complessa dialettica (anch'essa definibile in termini circolari) tra domanda e risposta. Ciò significa che l'esperienza ermeneutica possiede una struttura intimamente dialogica, che essa avviene entro la dimensione del *dialogo*, dialogo in cui non siamo noi i primi a prendere l'iniziativa, ad avere la

⁴⁶ *Ivi*, p. 334 (tr. it., p. 381) (il primo corsivo è nostro).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 368 (tr. it., p. 419).

prima parola. Nella dialettica di domanda e risposta, la prima domanda in senso proprio non è affatto quella che noi poniamo al testo. È la tradizione stessa che, attraverso un particolare testo, ci interpella, che attraverso la *sua* domanda preliminare ci spinge a interrogarci sul senso di quel testo e sul contenuto di verità che esso può disvelare.

E ancora in un altro senso la nostra domanda non ha un carattere primario e inaugurale, ma si pone solo come risposta a una domanda precedente. Perché sia possibile comprendere autenticamente un testo nel suo contenuto di verità, dobbiamo chiederci innanzitutto a quale domanda il testo stesso a sua volta risponda. Un testo rappresenta infatti sempre la risposta a una domanda a esso precedente, e si può davvero comprendere il suo senso – come aveva già visto Collingwood – se si è compresa 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»⁴⁸.

La dialettica di domanda e risposta si configura allora per Gadamer, in sintesi, nei termini seguenti: «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»⁴⁹. Ma, nel nostro tentativo di ricostruire la do-

⁴⁸ *Ivi*, p. 375 (tr. it., p. 427).

⁴⁹ *Ivi*, p. 379 (tr. it., p. 431).

manda di cui il testo rappresenta la risposta, ci accorgiamo che essa «è sempre a sua volta compresa all'interno di un domandare nel quale noi cerchiamo la risposta alla domanda che il passato ci pone». Ricostruendo la domanda cui il testo risponde, non ricostruiamo mai in realtà il suo orizzonte originario. L'orizzonte storico da noi delineato attraverso la ricostruzione «è a sua volta incluso nell'orizzonte che abbraccia noi che domandiamo e che siamo interpellati dalla parola del passato»⁵⁰.

La dialettica di domanda e risposta può così essere descritta essa stessa come un circolo, o meglio come una serie di circoli, in cui le domande e le risposte si rimandano a vicenda, rimbalzando in un andamento vertiginoso di continua e progressiva implicazione, che conduce alla fine a quel più ampio e comprensivo orizzonte (= cerchio) che abbraccia al suo interno interrogante e interrogato, interprete e *interpretandum*, ma anche l'interprete *in quanto* interpellato, egli stesso interrogato e messo in questione: circolo che è il movimento stesso della tradizione quale movimento dialogico, la tradizione stessa quale *dialogo*.

Ma l'accentuazione del carattere dialogico, e quindi intimamente *linguistico*, dell'esperienza ermeneutica, e la ritrascrizione in termini linguistici delle strutture fondamentali dell'esperienza ermeneutica che Gadamer compie nella terza e ultima sezione di *Wahrheit und Methode*⁵¹ forniscono forse una soluzione definitiva alla "questione critica" cruciale dell'ermeneutica, ovvero la questione della legittimazione dei pregiudizi? È la dialettica di domanda e risposta a offrire la soluzione cercata, a rappresentare *la* via verso la verità ermeneutica, come pure sembrano indicare le parole con cui si chiude *Wahrheit und Methode* («Ciò che non è dato dallo strumento del metodo deve invece e può effettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare che *garantisce* [*verbürgt*] la verità»⁵²)?

⁵⁰ *Ivi*, pp. 379-380 (tr. it., pp. 431-432).

⁵¹ Questa terza sezione reca appunto il titolo *Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio* [*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*] e si apre con una parte dedicata a *Il linguaggio come mezzo dell'esperienza ermeneutica* [*Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung*] (cfr. *ivi*, pp. 385 e ss.; tr. it., pp. 439 e ss.)

⁵² *Ivi*, p. 494 (tr. it., p. 559) (corsivo nostro).

La conclusione non è così semplice: la 'ripetizione' delle strutture dell'esperienza ermeneutica alla luce del linguaggio rende anzi ancora più manifesto quanto già emerge alla fine della seconda sezione dell'opera: ovvero che l'essenza dialogica dell'interrogazione ermeneutica – fondata sulla struttura dialettica di domanda e risposta – non mette propriamente capo a un'assunzione 'forte' del procedimento dialettico nel senso di un "metodo" della ricerca⁵³. Gadamer, dopo aver pazientemente analizzato la struttura dialettica dell'esperienza ermeneutica e la logica di domanda e risposta che la governa, quando si tratta di chiarire nella sua portata complessiva l'"evento" della comprensione e il suo accesso alla verità, abbandona di colpo ogni procedere argomentativo di tipo dialettico e si richiama all'esperienza del *bello*, alla sua capacità rivelativa della verità. Il domandare ermeneutico, fin qui descritto attraverso la complessa dialettica di domanda e risposta, sembra fondarsi quindi in ultimo su una forma di *evidenza*, su un'esperienza immediata di tipo *intuitivo*, che più che con l'argomentazione di tipo dialettico rivela la sua affinità con un'impostazione *fenomenologica*.

Il circolo/dialettica di domanda e risposta, che pure solo dovrebbe "garantire" la verità dell'ermeneutica, sembrerebbe quindi in ultimo spezzato a favore di un accesso diretto, di tipo intuitivo, noetico (e non più dianoetico) alla verità stessa⁵⁴. Ma anche

⁵³ Già nella seconda sezione di *Wahrheit und Methode* Gadamer aveva infatti sostenuto che tra il concetto di domanda e il concetto di metodo sussiste un rapporto di netta opposizione: «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 insegni a domandare*, che insegni a vedere ciò che va domandato, ciò che è problematico, *non esiste*» (ivi, p. 371; tr. it., p. 422 – corsivo nostro).

⁵⁴ In questa direzione, anche la questione della legittimazione dei pregiudizi sembrerebbe essere risolta attraverso la loro riconduzione e commisurazione alle adeguate "cose stesse", potendo essi quindi venire o meno legittimati attraverso l'atto che li riconduce e li fonda nelle cose stesse (autoevidenti). Ma in questa sede non possiamo che accennare a tale questione, che deborda in parte dal tema qui discusso (in proposito si veda più avanti, cap. II.3). Ci limitiamo a ricordare che il concetto di "verità ermeneutica" rimane in Gadamer altamente problematico, situazione riflessa dal titolo di uno dei migliori testi dedicati a questo argomento, in cui l'espressione compare seguita da un punto interrogativo: cfr. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff*

in questo caso, le cose non stanno esattamente così: l'approccio noetico alla verità non esclude affatto in Gadamer il persistere dell'approccio dianoetico, dialogico. Essi risultano piuttosto indistricabilmente intrecciati. Se la verità (come il bello) è qualcosa di *Einleuchtendes* (nel senso del luminoso risplendere della "cosa stessa"), e se quindi essa ha carattere *intuitivo*, essa può però essere autenticamente colta soltanto all'interno di un processo dialettico-dialogico. Conoscenza dialettico-discorsiva e noetica procedono insieme, e ciò non solo perché la verità 'vista' in modo immediato abbisogna di una successiva esplicitazione attraverso la deviazione comunicativa del dialogo, ma anche perché è solo dall'esperienza dialettico-dialogica che può emergere la visione rivelativa. Il fatto della nostra *finitezza* ci impedisce di guardare direttamente alla "cosa stessa" e comporta per noi la necessità della "via lunga" del dialogo. La conoscenza della verità passa per noi necessariamente attraverso la parola, e questo perché, all'interno di un'ermeneutica filosofica, la verità può essere pensata solo a partire dalla finitezza che determina il nostro esserci. Siamo quindi necessariamente consegnati al – 'gettati' nel – dialogo che ci costituisce, affidati al circolo non oltrepassabile della finitezza.

Ma questa circolarità costitutiva che contrassegna la nostra essenza è una circolarità di tipo dialogico, il che significa propriamente, come abbiamo visto, di tipo linguistico. Che cosa comporta allora questo nostro essere assegnati, vincolati, all'orizzonte del linguaggio? Equivale forse a un nostro essere 'rinchiusi' entro il cerchio magico del linguaggio? Non si ricava da tutto ciò un'impressione asfittica? Il dialogo in cui siamo inseriti e a cui prendiamo parte in modo innanzitutto non attivo, visto che in esso soprattutto 'rispondiamo' ad appelli, domande, che sempre ci precedono, è veramente un dialogo o, se apparentemente dal linguaggio non si esce, è piuttosto un *monologo* del linguaggio con se stesso? Tali questioni ci conducono così a quello che proponiamo di leggere come il terzo livello del circolo in Gadamer:

Hans-Georg Gadamer, Belz-Athäneum, Weinheim 1994². In particolare sulla questione della legittimazione dei pregiudizi, si veda 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.

il livello che riguarda il rapporto circolare tra il linguaggio e ciò che va al di là di esso, meglio, tra il linguaggio e i suoi limiti, ovvero il circolo tra detto e non detto.

Tutto ruota intorno al significato da attribuire alla celebre e assai discussa affermazione di Gadamer: «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache», «L'essere che può essere compreso è linguaggio». Come si delinea, in base ad essa, il rapporto tra essere e linguaggio? Occorre intendere questa frase nel senso di una totale riducibilità dell'essere al linguaggio, di una loro totale coincidenza (e in questo caso davvero non rimarrebbe nulla al di fuori del monologo del linguaggio con se stesso)? Oppure non tutto può essere risolto (dissolto) nel linguaggio e nell'accadere linguistico, ma solo quella 'parte' dell'essere che "può essere compresa" (e si manterrebbe così aperto uno spazio per l'ineffabile, l'inespresso, il non detto, accanto e *oltre* al linguaggio stesso)⁵⁵?

Se Gadamer pone in calce alla terza sezione di *Wahrheit und Methode* una frase di Schleiermacher: «Nell'ermeneutica c'è solo un presupposto: il linguaggio», ciò non significa tuttavia per lui che il linguaggio sia *tutto*, che tutto davvero si riduca al linguaggio, alla sfera di ciò che è detto; anzi, «molto resta ancora da dire: ecco la relazione ermeneutica fondamentale». Lo stesso Gadamer ha quindi retrospettivamente sentito il bisogno di chiarire che egli non aveva mai inteso affermare che l'essere può essere interamente risolto nel linguaggio. L'essere non coincide completamente con il linguaggio, non si riduce totalmente a esso. All'interno dell'ermeneutica gadameriana è mantenuta una dimensione problematica, enigmatica: «Quando ho scritto la frase: "l'essere che può venir compreso è linguaggio", intendevo anche dire

⁵⁵ Su tale questione si rimanda al volume collettivo, a cura di D. Di Cesare, intitolato «L'essere, che può essere compreso, è linguaggio». Omaggio a Hans-Georg Gadamer, il melangolo, Genova 2001, e in particolare al saggio introduttivo della curatrice, *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, pp. 7-27. Per quanto riguarda la ricezione italiana della sentenza gadameriana, il discorso è ulteriormente complicato dai problemi connessi alla sua traduzione, e cioè dal mantenimento o meno in italiano delle virgole presenti (necessarie in tedesco), che ne muterebbe interamente la "portata ontologica": cfr. G. Vattimo, *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être*, «Revue Internationale de Philosophie», (213), n. 3, 2000, pp. 499-513. Si veda anche più avanti, cap. II.4.

che ciò che è non può mai venir compreso del tutto, perché tutto ciò che un linguaggio reca con sé trascende sempre il contenuto dell'espressione»⁵⁶. Il linguaggio rinvia sempre al di là dell'enunciato. Nella frase "l'essere che può venir compreso è linguaggio", occorre quindi accentuare la parola "può": «Naturalmente, la linguisticità di principio della comprensione non significa che tutta la nostra esperienza del mondo si compia solo come e nel linguaggio parlato»⁵⁷. Esiste sempre una tensione irrisolta tra ciò che è espresso linguisticamente e ciò che invece rimane, dietro le parole, inespresso, non detto: «Ciò che è detto non è mai tutto. È solamente il non-detto che costituisce il detto come parola, vale a dire come quella parola che ci può raggiungere»⁵⁸.

Gadamer mantiene quindi aperta una dimensione 'altra' rispetto al linguaggio, la quale fa sì che la dimensione linguistica non si esaurisca o si chiuda in se stessa, e che garantisce che il parlare del linguaggio non sia un mero monologo, ma un autentico dialogo. Il linguaggio non è un monologo proprio perché è aperto all'altro da sé, alla dimensione del non detto. Ma questo *Ungesagte* in che senso può essere pensato come collocantesi "al di fuori" del linguaggio? Esso rappresenta qualcosa di "totalmente altro" rispetto al linguaggio, o accompagna il linguaggio ai suoi margini? Gadamer sembra indicare verso una soluzione di tipo wittgensteiniano. Si potrebbe così affermare che il linguaggio non è un monologo in quanto si sofferma (in-siste, wittgensteinianamente) sui *limiti* del linguaggio stesso⁵⁹.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation* (1983), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 334 (tr. it. di R. Dottori, *Testo e interpretazione*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., pp. 295-296).

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung* (1975), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 496 (tr. it. di R. Dottori, *Autoesposizione*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., p. 482). Qui, come anche in altri casi all'interno del presente volume – che non verranno ulteriormente segnalati –, la traduzione italiana è stata da noi modificata per esigenze di coerenza testuale.

⁵⁸ *Ivi*, p. 504 (tr. it., p. 489).

⁵⁹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache* (1985), in *Kunst als Aussage. Ästhetik und Poetik I*, GW 8, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993, pp. 350-361 (tr. it. di D. Di Cesare, *I limiti del linguaggio*, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 59-72). Come Gadamer afferma altrove, è del

Questo ci pare allora il senso in cui si può parlare in Gadamer di un circolo tra detto e non detto. Il linguaggio è il dialogo inesauribile (*id est* circolare) tra detto e non detto (e mai interamente dicibile). Il circolo è la relazione mai conclusa tra il linguaggio e i suoi limiti. In questo circolo che lega indissolubilmente detto e non detto, è proprio il continuo rimando al non detto che spezza il *vitium* del circolo: rimando che garantisce l'infinità della comunicazione e del rapporto essere-linguaggio.

L'esserci umano, la cui essenza è costituita dalla comprensione e dalla parola, si trova quindi sempre "in cammino verso il linguaggio", nel costante sforzo di un sempre inappagato "voler dire". Sempre circondato dall'alone dell'inesprimibilità, accompagnato dall'ombra silenziosa e s-misurata del non-detto, il nostro sforzo di dire si traduce così in una incessante e mai esauribile ricerca della "parola giusta": di quella parola, cioè, che potrebbe finalmente cogliere, con perfetta misura, il senso pieno di ciò che vogliamo dire, di ciò che abbiamo-da-dire; di quella parola che in tal modo potrebbe davvero "raggiungere" adeguatamente non solo la *Sache*, ma anche, e forse innanzitutto, noi stessi e gli altri. Ma appartiene appunto alla nostra essenza di esserci finiti il fatto che questa ricerca della "parola giusta" rappresenti *necessariamente* un compito infinito. Il circolo del linguaggio appare dunque, in questo senso, *infinito* (in quanto inesauribile è il nostro compito di dicenti) proprio *perché* noi siamo *finiti*. Ma ciò significa anche che, se il circolo rimane per noi contrassegnato dalla finitezza, se non si dà per noi un'uscita da esso in una fondazione ultima, questo circolo non è *bloccato*, non è un circolo *vizioso*, ma costituisce l'apertura (infinita) concessa al nostro esser-finiti.

resto costitutivo degli esseri umani, proprio a causa della loro finitezza, il fatto di essere *Grenzgänger*, viandanti che si aggirano costantemente sul limite, sul confine (cfr. H.-G. Gadamer, *Die Erfahrung des Todes*, in *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten*, GW 4, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987, p. 293; tr. it. di M. Donati e M.E. Ponzio, *L'esperienza della morte*, in H.-G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 76).

CAPITOLO II

L'ermeneutica filosofica gadameriana: un bilancio

1. *L'ermeneutica filosofica come istanza anti-cartesiana: metodo, verità e il modello della filosofia pratica*

Come è stato rilevato da uno dei più acuti studiosi – nonché primo biografo – di Hans-Georg Gadamer¹, la singolare coinci-

¹ Cfr. J. Grondin, *Gadamer. Una biografia*, tr. it. di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2004. Di Grondin si vedano anche gli studi, fondamentali per la comprensione del pensiero gadameriano, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Forum Academicum, Königstein 1982 (2^a ed. Belz-Athäneum, Weinheim 1994); *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991; *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994; *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; *Von Heidegger zu Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. Cfr. inoltre, all'interno della più recente letteratura critica dedicata all'ermeneutica filosofica gadameriana, gli scritti seguenti: G. Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996; L.E. Hahn (a cura di), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago-La Salle (Ill.) 1997; J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany 1997; M. Hofer, *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit: Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, Fink, München 1998; B.R. Wachterhauser, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1999; F. Renaud, *Die Resozialisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999; G. Ripanti, *Gadamer*, Milella, Lecce 1999; G. Figal-J. Grondin-D.J. Schmidt (a cura di), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; K. Hammermei-

denza per cui la data di nascita di Gadamer (11 febbraio 1900) si colloca esattamente 250 anni dopo la data di morte di Cartesio (11 febbraio 1650) potrebbe apparire a chi riconsideri retrospettivamente la portata e la generale influenza del pensiero del padre dell'ermeneutica filosofica contemporanea come qualcosa di più di una bizzarra casualità. Essa sembrerebbe piuttosto indicare quasi un sotterraneo legame 'destinale' – opera di un'ironica "astuzia della ragione" o, in termini gadameriani, dell'imperscrutabile azione della *Wirkungsgeschichte* – tra gli autori di *Wahrheit und Methode* e del *Discours de la méthode*.

In realtà, al di là di ogni compiacimento numerologico, risulta possibile, e di fatto molto convincente, leggere complessivamente l'ermeneutica filosofica gadameriana come un progetto di pensiero animato da una essenziale istanza anti-moderna e, segnatamente, anti-cartesiana. Alla base dello sforzo filosofico di Gadamer è infatti chiaramente rintracciabile una radicale messa in questione degli intenti, dei presupposti e dell'apparato concettuale propri di quell'impostazione del pensiero moderno che

ster, *Hans-Georg Gadamer*, Beck, München 2000; I. Scheibler, *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulde-New York-Oxford 2000; U. Tietz, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000; *Incontri con Hans-Georg Gadamer*, tr. it., Bompiani, Milano 2000; «Revue Internationale de Philosophie», 67, 2000; R.J. Dostal, (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2001; W. Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer*, Olms, Hildesheim 2001; G. Ripanti, *Essere e linguaggio. Una lettura della terza parte di Verità e metodo di H.G. Gadamer*, QuattroVenti, Urbino 2001; B. Krajewski (a cura di), *Gadamer at 100*, University of California Press, Berkeley 2001; D. Di Cesare (a cura di), «*L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il melangolo, Genova 2001; J. Malpas-U. Arnsward-J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2002; C. Danani, *L'amicizia degli antichi. Gadamer in dialogo con Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003; D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il melangolo, Genova 2003; F. Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari 2004; D. Di Cesare, *Ermeneutica della finitezza*, Guerini, Milano 2004; M. Gardini-G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2004; G. Figal-H.-H. Gander (a cura di), „*Dimensionen des Hermeneutischen*“. *Heidegger und Gadamer*, Martin-Heidegger-Gesellschaft – Schriftenreihe, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a. M. 2005.

ha origine nell'impresa cartesiana di rifondazione dell'edificio del sapere. Di contro alla ricerca di un sapere assolutamente chiaro, certo, costruito a partire da fondamenti inscalfibili, coincidenti con l'evidenza autoriflessiva del soggetto pensante, e alla convinzione che il procedere della ragione possa essere definitivamente garantito e assicurato dall'impiego di regole normative ultime e di un *metodo* mutuato dai procedimenti geometrico-matematici, l'ermeneutica gadameriana propone una concezione del sapere di segno totalmente opposto. Essa ci mette di fronte alla costitutiva limitatezza della ragione umana, alla sua ineliminabile opacità, alla non conclusività dei nostri progetti conoscitivi: in una parola, alla *finitezza* non oltrepassabile della nostra coscienza, sempre necessariamente intrisa di una pregiudizialità mai definitivamente illuminabile, agita molto più che agente nella complessa relazione di *appartenenza* che la lega indissolubilmente a 'realtà' più ampie che ne travalicano il campo d'azione e i poteri – appartenenza alla tradizione storica da cui siamo portati, all'orizzonte sempre circoscritto in cui siamo situati, al gioco del linguaggio entro cui siamo gettati, assegnati a un *dialogo* che non siamo noi ad avviare e in cui non abbiamo mai l'ultima parola. E come si potrebbe pensare di fornire una «*fondazione per ciò che già sempre ci sorregge e ci porta?*»².

Quello di Gadamer è quindi un pensiero radicalmente anti-fondativo che, sulla scorta della "ermeneutica della fatticità" elaborata dal maestro Heidegger nei corsi universitari dei primi anni Venti, intende ricordare alla conoscenza umana il suo carattere appunto *umano* – cioè *mortale*, limitato, storico, finito –, svincolandola definitivamente da una presunta conoscenza di tipo *divino*, assoluta, eterna, necessaria e autotrasparente (e alla lezione di Heidegger si affianca qui per Gadamer il sommo insegnamento del *Simposio* platonico: «Nessuno tra gli dei fa filosofia»). Proprio la tracotante pretesa di una siffatta assolutezza 'divina' è ciò che agli occhi di Gadamer ha invece contraddistinto il sogno

² H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage* [von *Wahrheit und Methode*] (1965), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 447 (tr. it. di G. Vattimo, *Prefazione alla seconda edizione tedesca*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 16) (corsivo nostro).

(o piuttosto il delirio) della modernità: la pretesa di poter garantire attraverso il *metodo* una conoscenza universalmente e oggettivamente valida, capace di attingere verità ultime e assolute. Se questo progetto era chiaramente destinato a naufragare nell'ambito sfuggente e mal circoscrivibile della filosofia, la *hybris* metodologica ha invece raggiunto il suo pieno trionfo nell'avanzare incontrastato della scienza moderna, e ancor più nell'incontrastato dominio di quel pensiero (da Gadamer definito strumentalistico e nominalistico) che ha imposto il modello epistemologico e metodologico delle scienze naturali quale *unico* modello valido del sapere e come *unica* via di accesso alla *verità*.

Gadamer, di fatto, non contesta in realtà la legittimità del metodo *tout court*, e sarebbe perciò del tutto fuorviante leggere i due termini "verità" e "metodo", che intitolano la sua opera maggiore, come opposti da una dicotomia irriducibile. È per lui evidente che in numerosi settori della conoscenza è opportuno e anzi indispensabile seguire delle metodologie; quel che va messo in questione è l'idea (frutto della fascinazione emanante dalla moderna scienza metodica) che la verità sia raggiungibile *esclusivamente* attraverso metodologie. Gadamer vuole quindi rivendicare l'esistenza e la legittimità di esperienze extrametodiche, meglio, di un'ampia e originaria dimensione *pre-metodica*, della verità: non un pensiero ingenuamente antiscientistico, dunque, ma l'affermazione della necessaria limitazione dell'arroganza del pensiero scientifico; non verità *contro* il metodo, ma verità *accanto, oltre e prima* del metodo.

Alla base di questa fondamentale rivendicazione gadameriana sta chiaramente la concezione heideggeriana del comprendere, non più inteso *gnoseologicamente* come un modo del conoscere (il modo peculiare delle cosiddette scienze dello spirito, distinto dallo "spiegare" delle scienze naturali e caratterizzato rispetto a quest'ultimo da imprecisione, non conclusività e mancanza di obiettività), bensì visto *ontologicamente* come il modo stesso di essere-nel-mondo dell'esserci umano, come il comportamento fondamentale dell'uomo nel suo essere originariamente aperto al mondo, agli enti e agli altri esserci. Il nostro stare al mondo è già sempre di tipo interpretativo, la nostra esperienza esistenziale si attua già sempre come un progetto di comprensione che, ben

prima di essere un processo intellettuale, teoretico, cognitivo, è innanzitutto un atteggiamento di tipo *pratico* (di cui l'atteggiamento teoretico e, con esso, il 'comprendere' delle scienze dello spirito e lo 'spiegare' delle scienze della natura rappresentano soltanto modificazioni derivate e secondarie).

Il comprendere, quale "esistenziale fondamentale", si muove per Heidegger in una peculiare struttura di anticipazione – definita poi da Bultmann "*Vorverständnis*", precomprensione – entro la quale il rapporto tra comprensione e interpretazione, chiamata a illuminare e a elaborare i presupposti impliciti della comprensione, si configura come un rapporto di tipo circolare. Il "circolo del comprendere", che appartiene alla costituzione stessa dell'esserci, non va però visto in modo negativo, come un *circulus vitiosus*, un ostacolo da superare, bensì come una condizione positiva e feconda del comprendere, come la condizione ontologica della sua possibilità. Tutto sta non «nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta»³, ovvero nel divenire consapevoli delle proprie anticipazioni di senso esplicitandole e sviluppandole in modo corretto. Ma Heidegger non mostra come assolvere a questo compito fondamentale: sarà appunto Gadamer che, riconducendo la concezione heideggeriana della circolarità ontologica del comprendere al piano concreto dei rapporti interpretativi che intratteniamo con tutto ciò che ci circonda – gli altri esserci, il mondo, la tradizione – ossia al problematico ambito delle scienze umane, si sforzerà di chiarire in che misura siano legittime e entro quali limiti possano spingersi le pretese veritative della comprensione e dell'interpretazione dell'esserci umano in quanto segnato da una invalicabile finitezza.

Ma quali modelli seguire nell'elaborazione di un pensiero che, come a questo punto appare chiaro, non potrà che essere un'ermeneutica (certo non più meramente intesa come una 'tecnica' dell'interpretazione, bensì definitivamente promossa al rango di discorso filosofico)? Rifiutando gli schemi epistemologici e la concettualità del pensiero scientifico-strumentale, Gadamer

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, Bd. 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 203 (tr. it. di P. Chioldi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 195).

si riaccosta a tradizioni alternative e obliate della cultura occidentale: *in primis* a quella della retorica antica (rifacentesi a un concetto di verità fondato non su un'assicurazione metodica, ma sulla persuasione e sull'accordo), alla tradizione dell'umanesimo e, soprattutto, al concetto aristotelico di *phronesis*, di razionalità pratica, che ben si presta a illuminare il carattere eminentemente "pratico" (nell'ampio senso di cui si è detto) del comprendere. La peculiare 'razionalità' del comprendere non può quindi essere identificata né con la razionalità matematica dell'antica *epistème*, e meno ancora con la razionalità 'tecnica' della scienza moderna. L'ermeneutica filosofica deve ricollegarsi alla filosofia pratica e al particolare rapporto tra 'teoria' e 'prassi' da essa implicato: «Che cosa sia la filosofia pratica resta per il concetto di scienza del pensiero moderno una reale provocazione [...]. Da Aristotele dobbiamo imparare che il concetto greco di scienza, *epistème*, significa conoscenza razionale. Ciò significa che esso ha il suo modello nella matematica, e non comprende propriamente l'empiria. Alla scienza moderna corrisponde quindi meno il concetto greco di scienza, *epistème*, che il concetto di *téchne*. In ogni caso il sapere pratico è di una struttura completamente diversa da queste forme di sapere apprendibile e dalla loro applicazione. Il sapere pratico in verità è ciò che a tutto il saper fare fondato sulla scienza indica a partire da sé il suo posto [...]. Chi crede che la scienza possa, grazie alla sua indiscutibile competenza, sostituire la ragionevolezza pratica, misconosce le forze guida della formazione della vita umana [...]. Ora certamente la filosofia pratica non è essa stessa una tale ragionevolezza. Essa è filosofia, cioè una riflessione su tutto ciò che deve essere la strutturazione della vita umana. Nello stesso senso l'ermeneutica filosofica non è essa stessa l'arte del comprendere, ma solo la teoria della stessa. Ma l'una come l'altra forma di presa di coscienza scaturisce dalla prassi e resta, senza di questa, un mero girare a vuoto. Questo è il senso particolare di sapere e di scienza che deve essere nuovamente legittimato dalla problematica dell'ermeneutica»⁴.

⁴ H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik* (1985), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., pp. 22-23 (tr. it. di R. Dottori, *Autocritica*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996, pp. 514-515).

Per un'esposizione più dettagliata delle linee fondamentali lungo le quali si sviluppa l'ermeneutica filosofica di Gadamer, è ora opportuno volgersi alla considerazione dei suoi testi. L'opera gadameriana presenta una situazione del tutto *sui generis*, apparentemente paradossale, che pone un problema particolare: da un certo punto di vista essa sembra ruotare fundamentalmente intorno a un unico grande testo – situabile tra i massimi capolavori del Novecento filosofico –, *Verità e metodo*, pubblicato dall'autore in età ormai decisamente avanzata (nel 1960) e solo dietro le pressanti sollecitazioni degli allievi⁵: un testo, quindi, che sembrava compendiare in un'ampia e definitiva sintesi di considerevole ricchezza e complessità i frutti di una pluridecennale attività di studioso. Ma, da una parte, la straordinaria longevità e la mai venuta meno lucidità di Gadamer, spentosi nel 2002, hanno fatto sì che *Verità e metodo* non possa affatto essere considerata un'opera di 'fine carriera', visto che nei quarant'anni successivi alla sua pubblicazione Gadamer ha continuato a produrre, stavolta con sorprendente intensità, una poderosa mole di scritti, volumi, saggi, conferenze, i più significativi dei quali sono stati da lui stesso raccolti all'interno dei 10 volumi delle sue *Gesammelte Werke*, la cui pubblicazione si è conclusa nel 1995⁶.

⁵ L'unico volume pubblicato da Gadamer prima di *Wahrheit und Methode* è infatti la rielaborazione della tesi di abilitazione *Platos dialektische Ethik* (1931). Tra i motivi addotti da Gadamer a giustificazione di tale 'pigritia' nello scrivere, certamente inconsueta per un accademico tedesco della sua levatura, ci sono l'insofferenza di principio verso le grandi costruzioni sistematiche, la difficile situazione storico-politica in Germania durante gli anni della sua maturità, e soprattutto il timore del pesante confronto implicito con il maestro Heidegger, la cui ombra, come egli stesso ricorda, gravava fastidiosamente su di lui: «Lo scrivere rimase a lungo per me un vero tormento. Avevo sempre la maledetta sensazione che Heidegger sbirciasse dietro le mie spalle» (H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung* (1975), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 491; tr. it. di R. Dottori, *Autoesposizione*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., p. 470). Sulla *Schreibfaulheit* gadameriana si veda anche più avanti, cap. III.1, nota 12.

⁶ Cfr. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1985-1995. Ma va ricordato che la bibliografia complessiva delle pubblicazioni di Gadamer curata da Etsuro Makita – peraltro incompleta, perché arrestandosi al 1994 non dà conto degli scritti successivi a tale data – occupa un volume di 300 pagine: cfr. E. Makita, *Gadamer-Bibliographie* (1922-1994),

D'altro canto, non è solo sulla base di una considerazione puramente 'quantitativa' che *Verità e metodo* non può essere vista come un'opera 'finale': il suo enorme successo e la sua immensa risonanza hanno infatti innescato una "storia degli effetti" di vastissime proporzioni, che ha condotto lo stesso Gadamer, nell'osservanza del principio per lui supremo della centralità del *dialogo*, a ripensare e rielaborare costantemente la sua visione filosofica attraverso il confronto serrato con i suoi critici e interlocutori.

Nell'illustrare il pensiero di Gadamer, dunque, se appare comunque inevitabile assumere come filo conduttore principale l'esposizione dell'ermeneutica filosofica da lui organicamente affidata alle pagine di *Verità e metodo*, seguendone le articolazioni principali, è però necessario tenere presenti anche gli sviluppi successivi all'*opus maius*, in considerazione dell'essenziale *apertura* di quest'opera e della fondamentale inchiudibilità del discorso ermeneutico, nella sua dialogicità costitutiva.

2. La distruzione dell'estetica e il significato esemplare dell'arte per la verità del comprendere

Che Gadamer dedichi la prima parte di *Verità e metodo* a una critica della "coscienza estetica" e a un'ontologia dell'opera d'arte potrebbe apparire a prima vista spiazzante, mentre risponde in realtà a un preciso e complesso disegno argomentativo. Perché l'ermeneutica filosofica inizia con la lunga 'deviazione' di una "messa in chiaro del problema della verità in base all'esperienza dell'arte"⁷? Non dimentichiamo che l'intento generale di *Verità e metodo* è, come Gadamer sostiene nella prefazione alla seconda edizione, chiedersi, in senso quasi-trascendentale, "come sia possibile il comprendere"; e che, se tale questione verrà risolta attraverso la delimitazione di un'ermeneutica intesa come «la motilità

Peter Lang, Frankfurt a. M. 1995 (per aggiornamenti si veda il sito http://www.ms.kuki.tus.ac.jp/KMSLab/makita/gdmhp/gdmhp_d.html).

⁷ „Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst“ suona infatti il titolo della prima parte di *Verità e metodo*: cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 7 (tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, cit., p. 23).

fondamentale dell'esistenza, che la costituisce nella sua finitezza e nella sua storicità, e che abbraccia così tutto l'insieme della sua esperienza del mondo»⁸ – ovvero attraverso l'affermazione dell'universalità del fenomeno ermeneutico –, l'ambito problematico *specifico* da cui l'opera prende le mosse (la "domanda" di cui *Verità e metodo* rappresenta la "risposta") è il dibattito sulla legittimità conoscitiva delle scienze dello spirito.

La spinosa questione relativa alla definizione dello statuto epistemologico delle scienze dello spirito, sorta intorno alla metà dell'Ottocento a partire dalla loro contrapposizione rispetto alle scienze della natura e al loro paradigma metodologico, e discussa soprattutto nell'ambiente dello storicismo tedesco a cavallo tra il XIX e il XX secolo, rappresenta in fondo per Gadamer una falsa questione, dovuta a una distorta impostazione problematica frutto di una fatale frattura epistemologica avviatasi già un secolo prima. Le discipline che, da un certo punto in avanti, iniziano a autointendersi e autodefinirsi come *scienze* dello spirito (con tutte le difficoltà che ne conseguiranno) avevano in realtà alle spalle, per la maggior parte, una lunghissima storia come discipline inserite nell'alveo della tradizione umanistica. E, come ricorda Gadamer, i fondamentali "concetti-guida umanistici", quali il concetto di "*Bildung*", di "senso comune", di "gusto", di "giudizio", avevano mantenuto per secoli una loro indiscussa valenza insieme morale e conoscitiva. Tale valenza viene però bruscamente messa in discussione, e la continuità di questa lunga tradizione spezzata, a partire da un preciso punto di svolta, che Gadamer individua nel pensiero kantiano: la svolta kantiana avrà per lui l'effetto di screditare ogni conoscenza che non si identifichi con quella scientifico-naturale. Sulla scia di questa frattura fondamentale, all'autocomprensione delle ex-discipline umanistiche, ora "scienze dello spirito", rimarrà aperta un'unica alternativa: piegarsi al predominio schiacciante del metodo scientifico-naturale o scivolare nel campo dell'estetica (e secondo Gadamer esse cadranno di fatto preda di entrambe le seduzioni).

⁸ H.-G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage* [von *Wahrheit und Methode*], cit., p. 440 (tr. it., p. 8).

Gadamer deve quindi partire da una “distruzione” (nel senso strettamente heideggeriano di *Destruktion*⁹) dell'esteticismo per confutare parallelamente il duplice errore dello storicismo: la seduzione metodologica di stampo positivista e l'estetizzazione a suo avviso implicita nell'interpretazione dei fenomeni storici quali “forme espressive” del contesto storico in cui sono inseriti – due vie apparentemente opposte, ma di fatto legate da una radice comune, che conducono entrambe alla perdita del contenuto conoscitivo e della valenza veritativa specifica delle scienze dello spirito e del comprendere *tout court*. Muovere dalla distruzione dell'estetica significherà così superare la ‘cattiva’ impostazione dello storicismo, sia perché essa è per Gadamer una diretta conseguenza della fatale autonomizzazione dell'estetica che ha inizio con Kant, sia perché ciò permetterà di recuperare una più autentica concezione dell'arte che dischiude un concetto extra-metodico di verità valido anche per il comprendere delle scienze dello spirito.

Le tre *Critiche* kantiane instaurano agli occhi di Gadamer un'inedita scissione del sapere – gravida di esiti infausti – in tre ambiti separati, conoscenza, morale, estetica: e in particolare l'estetica, resa autonoma nella *Critica del giudizio*, risulta per ciò stesso deprivata di qualsiasi portata conoscitiva. Conoscenza oggettiva è d'ora in poi solo quella fornita dalla ragione pura nel suo uso legittimo, modellato secondo i canoni della conoscenza scientifico-naturale. L'“universalità” che pure Kant attribuisce al giudizio è una generalità di tipo meramente soggettivo, che scaturisce dal *gioco* (parimenti soggettivo) delle nostre facoltà conoscitive e che non apporta conoscenza, ma provoca il *sentimento* estetico. Il giudizio estetico (come testimonia anche la distinzione kantiana tra bellezza libera e bellezza aderente – non propriamente ‘estetica’ in quanto riferita a uno scopo) è così deprivato di ogni rapporto con l'essere e con la verità.

La perdita del valore conoscitivo del giudizio viene poi approfondita nell'estetica post-kantiana, in cui si assiste al rovesciamento della relazione tra bello artistico e bello di natura¹⁰ e alla

⁹ Su ciò si veda più avanti, cap. IV.1, nota 6.

¹⁰ Il primato che Kant ancora conferiva al bello di natura rispetto al bello artistico indica, secondo Gadamer, il persistere in lui di una percezione del

sostituzione dell'estetica del gusto con un'estetica del genio. Il culto ottocentesco della soggettività geniale e sradicata che liberamente crea, in modo irrazionale e inconscio, il prodotto artistico comporta il definitivo scollamento dell'arte rispetto alla conoscenza, alla morale, ma anche alla società. Il genio esprime nell'arte le sue immediate e individuali esperienze vissute: l'arte diventa così mera espressione o esteriorizzazione di *Erlebnisse* interiori, e la sua fruizione un mero rivivere gli *Erlebnisse* espressi nell'opera. Il concetto di *Erlebnis*, di esperienza interiore immediata, assurge così a categoria centrale dell'estetica, ma anche (dando vita a aporie insanabili) delle scienze dello spirito, in cui esteticismo e positivismo implicito si coniugano nell'assunzione dell'*Erlebnis* a datità ultima assimilabile al “fatto” delle scienze naturali. L'arte ‘geniale’ diventa il regno della “bella apparenza”, della pura finzione, in un processo di astrazione – Gadamer parla in proposito di “differenziazione estetica” – che stabilisce uno iato profondo tra apparenza e realtà, ormai esclusivo dominio dell'indagine delle scienze della natura.

Di contro a questa caratterizzazione affatto negativa dell'estetica (si è parlato, anche se non del tutto a ragione, di un'“antiestetica” gadameriana), Gadamer elabora però una sorta di estetica ‘positiva’, attraverso una “ontologia dell'opera d'arte” volta a riassicurare all'esperienza artistica il suo rapporto costitutivo con la verità e con l'essere¹¹. Servendosi, in parte ironicamente, della metafora del *gioco*, tipica della “coscienza estetica”, Gadamer si propone di superare la soggettivizzazione dell'arte e la sua derealizzazione ‘ludica’. Parla così di un'autonomia di tipo

bello come metafisicamente inserito in un superiore e armonioso ordine dell'essere (e come manifestazione di tale ordine), percezione che viene del tutto perduta nell'estetica post-kantiana, in cui il bello è inteso solo più come qualcosa di costruito, come ‘oggetto’ di una *produzione* artistica.

¹¹ In realtà non rientra tra gli scopi specifici di *Verità e metodo* l'elaborazione di una compiuta concezione estetica o di qualcosa come una ‘teoria’ delle arti. A questo compito Gadamer si è dedicato soprattutto nei decenni successivi; i frutti della sua riflessione sull'arte e, in particolare, sulla poesia e sulla letteratura sono contenuti nei volumi 8 e 9 delle sue *Gesammelte Werke: Kunst als Aussage. Ästhetik und Poetik I*, GW 8, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993 e *Hermeneutik im Vollzug. Ästhetik und Poetik II*, GW 9, Mohr (Siebeck), Tübingen 1993.

“mediale” del gioco rispetto alla soggettività dei giocatori: il vero soggetto del gioco è il gioco stesso, che detta le *sue* regole ai giocatori catturandoli entro il proprio ordinato movimento autorappresentativo, che prescrive il rispetto della serietà della sua superiore realtà alle singole coscienze dei partecipanti. Analogamente, il ‘serio’ gioco dell’arte rappresenta una realtà a noi superiore in cui veniamo implicati, una realtà oggettiva che travalica e insieme coinvolge la nostra soggettività, invitandola a prender parte a essa, e imponendo a chi le si accosta il rispetto del suo specifico ‘ritmo’ compositivo e della sua ‘normatività’ interna. Negli scritti tardi, Gadamer tenderà ad accentuare ulteriormente questa superiorità e quasi-sacralità dell’opera d’arte, in quanto realtà ‘autonoma’ e autosussistente, che però, lungi dall’essere frutto di una astraente “differenziazione estetica”, rappresenta in un certo senso un grado intensificato della realtà stessa.

L’opera d’arte conferisce infatti al rappresentato una maggiore consistenza ontologica, un “incremento di essere”; non si pone in un rapporto di discontinuità con la vita, distaccandoci dal mondo entro cui viviamo quotidianamente; il mondo, piuttosto, diviene per noi grazie a essa più luminoso, più *vero*. L’opera d’arte si dimostra così esperienza eminente di verità, ma la verità che essa rivela, in quanto nuova *apertura* dell’essere e sull’essere, non rimane confinata allo spazio chiuso dell’opera. È al contrario una verità che esige il nostro ascolto, la nostra “lettura”, la nostra “attuazione”¹² partecipativa (e la cui consistenza ‘cresce’ attraverso il movimento dialogico tra l’opera e le sue successive ricezioni e interpretazioni): Gadamer descrive tutto ciò affermando che l’essenza ontologica dell’opera d’arte è la *rappresentazione* (*Darstellung*), nel duplice senso che essa rappresenta qualcosa e che lo ‘rappresenta’ (per così dire, lo ‘mette in scena’) *per* qualcuno. Attraverso tale rappresentazione si compie la “trasmutazione in forma” (*Verwandlung ins Gebilde*) del rappresentato, mediante la quale esso viene per la prima volta “riconosciuto” nella sua vera essenza, in un processo mimetico-anamnetico che trasmuta al

¹² “*Lesen*” e “*Vollzug*” sono categorie ermeneutiche che Gadamer adopera nei testi più tardi da lui dedicati all’arte per descrivere il rapporto tra interprete e opera: cfr. in particolare i già citati voll. 8 e 9 delle *Gesammelte Werke*.

contempo anche l’essenza di chi partecipa al gioco della *mimesis* artistica. L’arte è così concepita come un “accadere” (*Geschehen*) ontologico che rivolge un appello veritativo al nostro comprendere (*Verstehen*)¹³. Ma anche il comprendere, a questo punto, andrà inteso ontologicamente come un accadere, che partecipa e si nutre di un più ampio accadere entro cui è inserito.

La distruzione della “coscienza estetica” si collega quindi a un’analoga distruzione della “coscienza storica” propria dell’ermeneutica romantica delle scienze dello spirito. La dimensione della verità dischiusa dall’esperienza dell’arte (nel suo carattere di appello rivolto a un comprendere che, lungi dal potersene distanziare metodologicamente e assicurarsene il controllo, *partecipa e appartiene* al suo accadere) fornisce infatti secondo Gadamer indicazioni feconde per la questione delle pretese veritative delle scienze dello spirito e della stessa ermeneutica filosofica. L’ermeneutica romantica e post-romantica delle scienze dello spirito si è dibattuta, come si è accennato, tra il modello positivista del metodo e il modello della “coscienza estetica”. Quest’ultimo si è tradotto per Gadamer nel modo tipicamente ‘estetico’ di pensare dello storicismo, nel suo comprendere gli eventi storici come *espressioni* della loro epoca, oltre che, come si è visto, nell’assunzione dell’ambiguo concetto di *Erlebnis* a categoria centrale del comprendere. Tale impostazione ‘estetica’ delle scienze dello spirito ha dimenticato la *verità* ermeneutica del comprendere, a favore di una “ricostruzione” ri-vivente dei fenomeni storici che li riduceva a espressioni dell’individualità di un autore (psicologismo) o di un’epoca (storicismo).

Estetica e storicismo risultano così due aspetti del medesimo oblio della dimensione veritativa propria del comprendere, che va ora recuperata attraverso una critica ‘distruttiva’ dell’ermeneutica storicizzante dell’Ottocento: dall’ermeneutica romantica di Schleiermacher, rivolta non al coglimento del contenuto veritativo del testo, ma alla ricostruzione della *mens auctoris* tramite una

¹³ *Verstehen und Geschehen* era non a caso uno dei primi titoli cui Gadamer aveva pensato per *Wahrheit und Methode*: esso esprime forse meglio del titolo definitivo la vera posta in gioco speculativa dell’opera, ma fu scartato in quanto ritenuto troppo simile al bultmanniano *Glauben und Verstehen*.

‘trasposizione psicologica’ in una individualità estranea; all’ideale rankiano della “*Selbstausslöschung*”, dello “sparire” dello storico; all’ermeneutica intesa da Droysen come “comprensione di un’espressione”; all’irrisolta oscillazione diltheyana tra romanticismo e positivismo, ovvero tra l’accentuazione di una radicale storicità e la pretesa per le scienze dello spirito di una conoscenza universalmente valida¹⁴. Solo liberando definitivamente l’autocomprensione delle scienze dello spirito da questi modelli del tutto inadeguati risulterà così possibile per Gadamer (sulla scorta delle fondamentali acquisizioni di quel “superamento della problematica gnoseologica” che ha luogo nella nuova impostazione fenomenologica di Husserl e Heidegger) descrivere “ciò che davvero accade” nel comprendere, ovvero enucleare le strutture fondamentali dell’esperienza ermeneutica illuminando la basilare questione della sua verità.

3. *Esperienza ermeneutica e verità: il problema della legittimazione dei pregiudizi e il suo superamento*

Il presupposto inaggrabile dell’intera descrizione delle strutture del comprendere in *Verità e metodo* è, come si è già ricordato, la radicalizzazione del comprendere operata da Heidegger in *Essere e tempo*. La concezione heideggeriana del *Verstehen* quale “esistenziale” dell’esserci e l’enucleazione della sua fondamentale struttura (circolare) di anticipazione, connessa alla finitezza insormontabile dell’esserci stesso, se assicurava definitivamente lo spostamento della problematica della comprensione a un livello non più gnoseologico-epistemologico ma ontologico, lasciava però aperte delle questioni basilari; prima fra tutte, la questione della legittimità veritativa del comprendere e dell’interpretare quali *di fatto* si esercitano nella loro concreta applicazione erme-

¹⁴ La ricostruzione gadameriana delle posizioni degli esponenti dello storicismo e in generale della storia dell’ermeneutica è stata accusata da più parti di unilateralità e di una certa ingenerosità (soprattutto per quanto riguarda Schleiermacher e Dilthey): questo è certamente vero, ma la ‘stilizzazione’ riduttiva operata da Gadamer gli serve a far meglio emergere la novità e l’originalità della sua prospettiva ermeneutica.

neutica. Le vie *finite* della nostra comprensione, si chiede ora Gadamer, rendono in assoluto possibile per noi l’accesso alla verità? Che il comprendere non possa intendersi alla luce del paradigma metodico oggettivante non significa per lui affatto che esso scivoli nella totale arbitrarietà e indifferenza relativistica dello “*anything goes*”. Gadamer traduce allora la struttura heideggeriana della pre-comprensione (*Vor-verständnis*) in termini di pregiudizi (*Vor-urteile*) e riformula la questione rimasta irrisolta in Heidegger della corretta fondazione della comprensione nella pre-comprensione (i.e. la questione della possibilità di una comprensione/interpretazione *vera*) come questione della “legittimazione dei pregiudizi” sempre tacitamente – e necessariamente – operanti al fondo del nostro comprendere. I pregiudizi, in quanto elementi strutturali della pre-comprensione, sono espressione della nostra costitutiva storicità, della nostra appartenenza a un contesto significativo a noi sempre preesistente, e rappresentano così – positivamente – la condizione stessa di ogni nostro progetto interpretativo. Ma i pregiudizi che, in quanto l’orizzonte preliminare di senso cui siamo assegnati, determinano il nostro essere storico possono rivelarsi fecondi e genuinamente ‘aprenti’ o fuorvianti e occultanti, e il compito di quella ‘coscienza critica’ che deve sempre accompagnare ogni impresa ermeneutica è appunto vagliarne – nei limiti consentiti alla sua essenziale finitezza – la legittimità. Ciò costituisce quindi per Gadamer «il problema centrale di una vera ermeneutica storica, la sua *questione gnoseologica basilare* [*ihre erkenntnistheoretische Grundfrage*], 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?»¹⁵.

La questione della “legittimazione dei pregiudizi” sembra dunque costituire per Gadamer *la* chiave del problema ermeneutico fondamentale – il problema del senso ultimo di una *verità* ermeneutica – e la sua risoluzione positiva sembra promettere quasi magicamente la dissoluzione di tutte le enormi difficoltà

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., pp. 281-282 (tr. it., p. 325) (corsivo nostro).

connesse al carattere finito e *mortale* della comprensione umana, sottolineate peraltro da Gadamer con grande incisività solo poche righe prima: «In realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia. [...] La soggettività è solo uno specchio frammentario [*Zerrspiegel*]. 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»¹⁶. Come si concilia l'acuta coscienza, espressa in queste righe, dei limiti dell'autoriflessione e di ogni impostazione 'gnoseologica' con l'accezione così esplicitamente "gnoseologica" – se non addirittura velatamente epistemologica – che Gadamer sembra imprimere alla questione della legittimazione dei pregiudizi? E la verità che essa dovrebbe "garantire"¹⁷ al comprendere non appare alla luce di un'impostazione così 'forte' in netto contrasto con quell'esperienza della verità offertaci dall'esperienza dell'arte, che pure Gadamer aveva indicato come paradigmatica anche per la verità del comprendere in generale?

Nella sua ricerca di un 'criterio' di demarcazione tra pregiudizi legittimi e illegittimi, Gadamer sembra di fatto cadere egli stesso vittima della seduzione metodologica. Che in questo fondamentale punto di snodo di *Verità e metodo* (e dell'ermeneutica filosofica in generale) si nasconda un'aporeticità latente appare un'ipotesi avvalorata da due importanti circostanze: il fatto che il discorso sulla legittimazione dei pregiudizi sia totalmente lasciato cadere da Gadamer dopo *Verità e metodo* e non venga mai più ripreso in nessuno degli scritti successivi; ma anche – e ciò appare tanto più degno di nota – la circostanza per cui il modo in cui

¹⁶ *Ivi*, p. 281 (tr. it., pp. 324-325) (il corsivo è nel testo).

¹⁷ "Garantire" (*verbürgen*) è proprio il termine usato da Gadamer nelle frasi con cui si chiude *Wahrheit und Methode*: «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. [...] Ciò che non è dato dallo strumento del metodo deve invece e può effettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare, che garantisce [*verbürgt*] la verità» (*ivi*, p. 494; tr. it., p. 559).

di fatto viene (faticosamente) sviluppata e 'risolta' in *Verità e metodo* la questione della legittimazione dei pregiudizi sembra indicare un suo 'superamento' all'interno del contesto stesso dell'opera.

Gadamer procede alla delineazione delle strutture dell'esperienza ermeneutica tentando di rinvenire al suo interno dei possibili 'criteri', o meglio, dei possibili 'indici' di verità. Il suo prendere le mosse dalla questione dell'autorità della tradizione ha fatto erroneamente pensare a alcuni critici che Gadamer volesse proporre quale criterio veritativo la tradizione stessa. Ma a suo avviso tale autorità si fonda su un atto di "riconoscimento", e non di cieca sottomissione, da parte della ragione: se la tradizione, fonte prima dei nostri pregiudizi, non è per questo – come vorrebbe un illuminismo semplificante – ricettacolo di falsità, e può invece trasmetterci pregiudizi legittimi e quindi essere *anche* positivamente fonte di verità, ciò non significa però l'assunzione dell'autorità della tradizione a *criterio* di verità. Né può porsi come criterio veritativo il tanto discusso concetto di "classico" che, lungi dal rappresentare per Gadamer un concetto 'normativo' (i classici conterrebbero soltanto pregiudizi legittimi), ha solo il valore di "esempio" (pur "eminente") di un «carattere generale dell'essere storico, quello per cui esso è conservazione nel trascorrere distruttivo del tempo»¹⁸.

Un primo possibile indice di verità è invece rinvenuto da Gadamer nella "distanza temporale" (*Zeitenabstand*). La comprensione (che è sempre rivolta alla "cosa" – *Sache* –, al contenuto veritativo del testo e non all'opinione dell'autore) è collocata entro una sorta di polarità dialettica tra appartenenza e estraneità. Il compito fondamentale di una preliminare messa a distanza di ciò che va compreso (vs. l'immedesimazione empatica della *Einfühlung* romantica), evidentemente più difficile quando interprete e *interpretandum* appartengono al medesimo orizzonte storico e condividono gli stessi pregiudizi, viene invece facilitato dalla distanza temporale, che permette all'interprete di giudicare 'meglio'¹⁹ i pregiu-

¹⁸ *Ivi*, p. 294 (tr. it., pp. 338-339).

¹⁹ In realtà Gadamer spinge il *topos* schleiermacheriano, ma prima ancora kantiano, del *Besserverstehen*: «Non è forse esatto parlare, per questo mo-

dizi 'estranei' propri dell'*interpretandum* e del suo diverso contesto storico e che opera inoltre una fondamentale "distillazione del senso", lasciando di per sé cadere i pregiudizi illegittimi, le interpretazioni rivelatesi infeconde, ecc., e facendo emergere più nitidamente il profilo della "cosa stessa". Ciò conduce Gadamer ad affermare – con una certa precipitazione – nella prima edizione di *Wahrheit und Methode*²⁰: «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*»²¹. Se così fosse, se davvero fosse sufficiente il mero trascorrere del tempo a discriminare pregiudizi legittimi e illegittimi, se davvero la storia avesse sempre un carattere esclusivamente rivelativo, *Verità e metodo* potrebbe concludersi a questo punto. Ma il fatto che ciò non accada, e soprattutto il successivo riconoscimento da parte di Gadamer della insostenibilità di un'affermazione così perentoria (testimoniato dalla sostituzione, nella 5ª edizione dell'opera, dell'espressione "*nichts anderes als*" con l'assai più cauto avverbio "*oft*", spesso²²), mostra come la risposta alla questione dei pregiudizi vada ricercata all'interno di un percorso molto più complesso.

Tale percorso passa innanzitutto attraverso l'accentuazione del fondamentale carattere storico dei pregiudizi stessi (il che significa l'approfondimento della storicità essenziale che 'marca' il

mento produttivo del comprendere, di un "capir meglio". Questa espressione [...] 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*» (*ivi*, pp. 301-302; tr. it., p. 346).

²⁰ Edizione su cui è condotta la traduzione italiana dell'opera.

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1960, p. 282 (tr. it., p. 349).

²² Il passo appena citato suona quindi nella versione definitiva: «Spesso questa distanza temporale è in grado di rendere possibile la soluzione del peculiare problema critico dell'ermeneutica...» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, p. 304, c. n.). Su ciò si veda anche *supra*, cap. I.3.

duplice essere-situato dell'interprete, da una parte, e dell'*interpretandum*, dall'altra) e attraverso l'individuazione di due nozioni basilari: il concetto di "*Wirkungsgeschichte*", di "storia degli effetti", e quello a esso conseguente di "*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*" (coscienza della determinazione storica). Il rapporto tra il comprendere e ciò che va compreso non è riducibile alla contrapposizione tra un soggetto e un oggetto (che sarebbe, essa sì, regolabile metodicamente). Il comprendere – nella sua già accennata valenza di "accadere" storico – «non va inteso tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente si mediano continuamente»²³. La coscienza dell'interprete, costituita dai pregiudizi ereditati, è sempre il risultato di uno specifico processo storico; e, dal canto suo, l'oggetto cui il comprendere si rivolge non è "affatto un oggetto", ma il frutto del rapporto tra "la realtà della storia e la realtà della comprensione storica"²⁴. Questa superiore "realtà della storia", mai del tutto illuminabile e sempre all'opera (*wirkend*) anche là dove essa non viene percepita, che abbraccia in sé interprete e *interpretandum*, è ciò che Gadamer definisce il "principio" della *Wirkungsgeschichte*. Essa determina la coscienza dell'interprete – sempre "sottoposta ai suoi effetti"²⁵ – e 'costituisce' i suoi pregiudizi. Ma tale determinazione non va intesa per Gadamer nel senso di un cieco determinismo, meno che mai teleologicamente indirizzato (né la *Wirkungsgeschichte* può essere identificata con la hegeliana "astuzia della ragione"). Il principio della *Wirkungsgeschichte*, di quella "efficacia storica" che opera sotterraneamente all'interno della nostra comprensione, non esclude affatto la possibilità da parte del soggetto comprendente di una presa di coscienza degli effetti dell'operare storico. Gadamer sottolinea al contrario la necessità di elaborare una esplicita "coscienza della determinazione storica", volta a chiarificare e illuminare il nostro essere situati. Ma una tale – necessaria – presa di coscienza non può, come riteneva invece lo storicismo nella sua *hybris* ancora illuministica, essere to-

²³ *Ivi*, p. 295 (tr. it., p. 340) (il corsivo è nel testo).

²⁴ *Ivi*, p. 305 (tr. it., p. 350).

²⁵ *Ibidem* (tr. it., p. 351).

tale. La coscienza della determinazione storica non può superare, 'saltare', la propria storicità. Essa, come afferma Gadamer, è «più essere che coscienza». Non ci è quindi possibile far definitivamente e totalmente luce sulla nostra appartenenza alla storia: «*Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza [Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen]*»²⁶.

Il principio della *Wirkungsgeschichte* e la connessa evidenziazione dei *limiti* costitutivi della coscienza della determinazione storica sembrano così iniziare seriamente a minare l'iniziale impostazione "gnoseologica" di questa seconda sezione di *Verità e metodo*. La stessa questione della "legittimazione dei pregiudizi" sembra anzi, da un certo momento in avanti, retrocedere sullo sfondo fino quasi a sparire dalla considerazione di Gadamer, e occorre uno sforzo specifico per continuare a seguirne le tracce, anche solo di filo conduttore implicito e sommerso (cosa che peraltro non sempre risulta fattibile). Di pregiudizi Gadamer parla ancora a proposito del concetto di "orizzonte", nozione prettamente fenomenologica che egli adopera per meglio descrivere l'essenziale essere-situato dell'interprete, il suo essere strutturalmente limitato dall'appartenenza a una determinata prospettiva (se si vuole, nel duplice senso di prospettiva spaziale e temporale). L'orizzonte definito a partire dal quale soltanto possiamo 'vedere', comprendere, è determinato dai nostri pregiudizi: «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 non siamo in grado di guardare»²⁷. Ma tale orizzonte non è fisso, stabilito una volta per tutte; se così fosse, non potremmo divenire affatto consapevoli dei limiti entro cui siamo iscritti, non potremmo mai – nemmeno minimamente – esplicitare i nostri pregiudizi. Un caso paradigmatico di 'mutamento di orizzonte' si ha quando ci confrontiamo con una situazione storica diversa dalla nostra, con un *diverso* orizzonte. La questione che si pone in questo caso è «acquisire il giusto orizzonte problematico»²⁸ nel

²⁶ *Ivi*, p. 307 (tr. it., p. 352) (il corsivo è nel testo).

²⁷ *Ivi*, p. 311 (tr. it., p. 356).

²⁸ *Ivi*, p. 308 (tr. it., p. 353).

rapporto, ad esempio, con un testo del passato. Ma cosa significa, e come si fa a acquisire il *giusto* orizzonte? Se è vano pensare di potersi semplicemente trasferire nell'orizzonte storico del testo da comprendere – e Gadamer parla infatti della necessità per la comprensione di operare una "fusione di orizzonti" (*Horizontverschmelzung*) – la stessa idea dell'esistenza di due orizzonti distinti (quello dell'interprete e quello del testo) si dimostra un'astrazione. Se il nostro orizzonte è mobile e in continua evoluzione, lo è anche, per la produttività propria dell'accadere storico, il cosiddetto 'orizzonte del passato'. Di fatto, per Gadamer, l'orizzonte del presente e quello del passato costituiscono un unico ampio orizzonte in continuo movimento, "sempre in atto di farsi". Solo fittiziamente l'interprete può elaborare una sorta di 'proiezione' dell'orizzonte del testo come distinto dal suo proprio orizzonte: e *deve* farlo, perché soltanto così può procedere a una messa in gioco dei propri pregiudizi, a una elaborazione della propria situazione ermeneutica, che permette quel movimento di distanziamento necessario a far *parlare* il testo nella sua alterità e a stabilire un autentico *confronto*.

Inizia qui a emergere, anche se in modo ancora implicito, il fondamentale carattere *linguistico* che Gadamer attribuisce al comprendere, e che egli sviluppa nella terza e ultima parte di *Verità e metodo*; carattere che appare ancora più chiaro nella successiva descrizione dell'esperienza ermeneutica come un'esperienza intimamente *dialogica*, realizzantesi attraverso una dialettica di domanda e risposta. La fusione di orizzonti messa in atto dalla comprensione è in realtà una fusione *linguistica*, significa l'elaborazione di un linguaggio *comune*. Ciò è possibile perché la tradizione con cui il comprendere si confronta, lungi dal costituire un 'oggetto' inerte, è qualcosa che si rivolge a noi appellandoci, che ci *parla* come un tu, e che solo per questo risulta per noi significativa. La relazione ermeneutica è quindi assimilabile alla relazione esistente tra un io e un tu e, come quest'ultima, è correttamente impostata solo se l'io non mette a tacere il tu riducendolo a oggetto, ma si mantiene *aperto* alle verità che il tu può comunicargli²⁹.

²⁹ L'ultimo Gadamer amava ripetere che l'unico vero principio 'metodico' dell'ermeneutica è ricordare che forse è l'altro che potrebbe avere ragione; un

– una verità che l'io *applica* a se stesso e che può trasformarlo radicalmente (per la natura propria dell'*esperienza* autentica, che per Gadamer *modifica*, anche drammaticamente, chi la fa). La struttura fondamentale dell'*esperienza* ermeneutica è così la sua necessaria *apertura* all'alterità dell'altro, apertura che ha il carattere della *domanda*.

Comprendere significa anzitutto *domandare*, ovvero, aprendosi a ciò che va compreso, porlo in un preliminare stato di "sospensione". È vero che ogni domanda non costituisce un'apertura illimitata e indefinita, perché la sua stessa posizione circoscrive una particolare prospettiva, una particolare "direzione" verso cui essa interroga, lo specifico "orizzonte della domanda". Ma se essa è una domanda autentica, l'interrogato è mantenuto nella sua reale problematicità; la direzione delimitata della domanda non contiene cioè già implicitamente in sé la risposta. Ciò rappresenta appunto per Gadamer il discrimine tra domande 'giuste' e domande 'sbagliate', il fatto che la loro impostazione «abbracci o no l'ambito di ciò che è davvero aperto». Una domanda sbagliata, inautentica, è quella «che non perviene a ciò che è aperto, ma lo nasconde attraverso la posizione di false premesse»³⁰. Domanda 'giusta', autentica, sarà invece quella che «pone la questione in modo aperto, che 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 per la stessa ragione 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 [...] 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. [...] *Il sapere è nella sua essenza stessa dialettico*. Può sapere solo

principio che costituisce quindi, al contempo, anche un primario imperativo etico: «Non si tratta tanto di ascoltare qualcosa l'uno dell'altro, bensì di prestarsi ascolto l'un l'altro. Solo questo è comprendere» (C. Dutt (a cura di), *Dialogando con Gadamer*, tr. it. di A. Pinotti, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 12).

³⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 369 (tr. it., p. 420).

chi ha domande, e le domande abbracciano in sé gli opposti del sì e del no, del così e altrimenti»³¹.

Appare qui piuttosto chiaro il riferimento di Gadamer al procedimento platonico-socratico dell'*elenchos*, della confutazione: solo tramite la contrapposizione di due risposte tra loro contraddittorie si dimostra la verità dell'una confutando l'altra. È dunque questa la soluzione indicata da Gadamer al problema della verità ermeneutica? Se il nostro comprendere, in quanto accadere e *in quanto* domandare, è dialogicamente coinvolto in una serrata dialettica di domande e risposte, in cui la nostra domanda non è mai quella inaugurale, ma costituisce sempre solo la risposta a una domanda precedente che 'mette in moto' il comprendere stesso, la via alla verità nelle scienze dello spirito sarà forse l'assunzione del metodo dialettico quale alternativa al metodo scientifico-naturale? Può il metodo dialettico (sia pure inteso nell'originario senso dialogico-socratico) aiutarci a dirimere preliminarmente quella "decisione sulla domanda" che è "la via al sapere"? Gadamer lo esclude recisamente; l'essenza del sapere come domandare è in totale contrapposizione con qualsiasi idea di metodo: «Un metodo che insegni a domandare, che insegni a vedere ciò che va domandato, ciò che è problematico, non esiste»³². La domanda 'giusta' semplicemente ci viene in mente, nel modo repentino e inaspettato in cui ci viene in mente uno "*Einfall*", un'idea, un'illuminazione improvvisa. Il domandare appare così «piuttosto un patire che un agire. La domanda si impone, non è più possibile scansarla»³³. Questo sorgere di una domanda autentica – che ci si impone e che non possiamo controllare – non è naturalmente ancora la verità, ma costituisce un'apertura verso una verità che si rivela però adesso di carattere eminentemente immediato-intuitivo, noetico, pur manifestandosi necessariamente all'interno della struttura intimamente dialettica (dianoetica) dell'*esperienza* ermeneutica.

Questo brusco e sorprendente passaggio del discorso gadameriano dal livello dianoetico-argomentativo a quello noetico in

³¹ *Ivi*, pp. 370-371 (tr. it., pp. 421-422) (corsivi nostri).

³² *Ivi*, p. 371 (tr. it., p. 422).

³³ *Ivi*, p. 372 (tr. it., p. 423).

questo contesto potrebbe quasi apparire incidentale, visto che viene immediatamente seguito dalle celebri pagine sulla complessa dialettica di domanda e risposta e sul carattere insormontabilmente dialogico del comprendere. Ma esso viene 'ripetuto' e in un certo senso 'rinforzato' da Gadamer verso la fine dell'opera, dove, per meglio chiarire l'essenza 'eventuale' del comprendere e il suo rapporto alla verità, si riferisce analogicamente alla metafisica platonica del bello. Il bello (= il vero) è ciò che si manifesta da se stesso, è "il più manifesto" ("to ekphanestaton"); il suo modo d'essere è quello della luce, la sua essenza sta nella "luminosità dell'apparire". Il bello (come la verità) è qualcosa che, nella sua *evidenza* immediata, ci coglie direttamente, senza il bisogno di una deviazione dimostrativa. La concezione gadameriana della verità appare così frutto di un (ardito) congiungimento tra la visione platonica e quella heideggeriana. L'essenza della dottrina platonica del bello – ovvero il fatto che la verità ci invita alla partecipazione (*methexis*) all'essere risplendente della cosa stessa – viene infatti qui ricollegata all'idea heideggeriana della verità come *aletheia*. Anche per Heidegger l'*aletheia* è qualcosa che si automanifesta, si autorivela, si mostra a partire da se stessa; ma il concetto di *aletheia* sottintende per lui anche il fatto che la verità non si esaurisce in questo risplendente automanifestarsi, ma mantiene un carattere ambiguo, enigmatico, si dà solo sullo sfondo di un co-essenziale nascondimento. È per questo motivo che il comprendere non può assicurarsene il controllo, che esso può solo "prendere parte" all'accadere della verità nei limiti in cui essa gli si dischiude illuminandosi. Gadamer vuole in tal modo ribadire ancora una volta la finitezza del nostro comprendere, l'impossibilità di risalire oltre l'evidenza della verità che ci avvicina e ci si impone nel suo aspetto luminoso, impedendoci però di scorgere, 'dietro' e accanto a esso, ciò che *non* ci mostra e che mantiene in sé celato. Ed è proprio tale finitezza della comprensione umana a far sì che per noi l'approccio noetico alla verità (il cogliimento intuitivo e immediato del luminoso autorivelarsi della cosa stessa) non possa sussistere da solo, ma debba sempre essere accompagnato da un approccio dialettico-dialogico: il *fatto* della nostra finitezza ci condanna alla via lunga dell'argomentazione e del dialogo.

Ma al fondo di tutto questo discorso sta l'essenziale – e, lo ripetiamo, non ancora esplicitata nelle analisi della seconda parte di *Verità e metodo* – configurazione *linguistica* del comprendere. Poiché l'esserci umano è necessariamente consegnato al dialogo che lo costituisce, la conoscenza della verità passa per noi necessariamente attraverso la *parola*: «La luce che tutto fa apparire in modo che risulti in se stesso evidente e intelligibile è la luce della parola»³⁴. La comprensione accade *solo* entro il linguaggio, che si rivela così come l'autentico *medium* dell'esperienza ermeneutica. E se la comprensione (riuscita) è "il venire-alla-parola della cosa stessa"³⁵, il linguaggio è per noi l'unico luogo di manifestazione della verità, l'unico luogo in cui la "cosa stessa" può venire alla parola. Ma poiché il comprendere è un comprendere finito, la cosa che si presenta nella sua verità attraverso il linguaggio si presenta sempre necessariamente in modo prospettico: essa manifesta di volta in volta nella parola solo un aspetto (*Ansicht*) di se stessa. La verità cui partecipiamo non si rivela mai del tutto per noi, la sua automanifestazione – linguistica – mantiene ampie zone d'ombra. Qual è allora il senso che può ancora assumere, alla fine di questo complesso cammino, la questione, da cui Gadamer era partito, della legittimazione dei pregiudizi? Se l'interprete, nel caso della comprensione raggiunta, fa *direttamente* esperienza (anche se solo di un *aspetto*) della cosa stessa nel suo autorivelarsi linguistico, questa esperienza immediata e intuitiva, che ha il carattere luminoso dell'evidenza (ma che viene raggiunta solo dopo un lungo cammino dialogico) potrebbe essere vista come ciò che permette ai pregiudizi di attestarsi o meno nella loro legittimità.

La risposta alla questione della legittimazione dei pregiudizi potrebbe quindi essere la seguente: l'interprete *può* legittimare un pregiudizio alla fine del processo di comprensione *se* fa esperienza di esso *in quanto* un aspetto illuminante, auto-evidente, della cosa stessa nella sua articolazione in un particolare linguaggio. L'illuminante presentarsi (anche se sempre sotto *uno solo* dei suoi lati) della cosa stessa permetterebbe così all'interprete di fon-

³⁴ *Ivi*, p. 487 (tr. it., p. 551).

³⁵ *Ivi*, p. 384 (tr. it., p. 436).

dare il suo pregiudizio *sulla* cosa stessa, attestandone la verità. Ma, ci si può chiedere: una tale risposta costituisce davvero una soluzione 'gnoseologicamente' soddisfacente di una questione "gnoseologica"? La verità cui approda l'esperienza ermeneutica – una verità prospettica, storicamente condizionata, in perenne movimento e in continua 'dilatazione', 'crescente' per così dire su se stessa – non svuota totalmente di senso qualsiasi impostazione gnoseologica, rendendo vana e superflua la ricerca (ancora metodologica) di criteri normativi, di parametri di legittimazione, di 'misure' della verità? Questa perplessità sembra in realtà appartenere allo stesso Gadamer quando, nell'ultima pagina di *Verità e metodo*, scrive: «Così 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». E ancora più significativa appare in questo senso la frase immediatamente precedente: «Nel comprendere siamo inclusi entro un accadere di verità e arriviamo per così dire *troppo tardi* quando vogliamo sapere cosa dobbiamo credere»³⁶.

4. Sprachvergessenheit vs. Seinsvergessenheit: *la linguisticità dell'universo ermeneutico*

L'ultima parte di *Verità e metodo* ("Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio") è inaugurata dall'emblematica citazione schleiermacheriana «Nell'ermeneutica c'è un solo presupposto: il linguaggio». Il portare in primo piano il linguaggio, o meglio, come vedremo, l'elemento della *Sprachlichkeit*, della linguisticità, permette secondo Gadamer la definitiva svolta *ontologica* dell'ermeneutica filosofica e ne pone in luce il carattere *universale*. La decisa declinazione ontologica che qui Gadamer imprime al suo progetto ermeneutico e la connessa (e assai problematica) 'identificazione' tra essere e linguaggio sembrano chiaramente indicare – di contro all'opinione di alcuni interpreti – una piena assunzione dell'impostazione di pensiero e delle tesi fondamentali del cosiddetto 'secondo'

³⁶ *Ivi*, p. 494 (tr. it., pp. 558-559) (c. n.).

Heidegger (pur nella quasi totale assenza di riferimenti espliciti). In realtà la sostanziale affinità di fondo tra le due concezioni e la 'fedeltà' che Gadamer dimostra anche nei confronti degli sviluppi tardi del pensiero del maestro appaiono incrinata in un punto tutt'altro che secondario. Gadamer, infatti, pur seguendo in generale Heidegger nella convinzione che il discorso filosofico debba di necessità essere un discorso ontologico, si discosta però completamente dalla lettura heideggeriana della storia del pensiero occidentale nei termini di una "storia della metafisica" caratterizzata da un fatale e crescente "oblio dell'essere". I grandi pensatori del passato (Hegel, Aristotele e primo fra tutti Platone, che Heidegger vede invece come il nefasto precursore dell'ontoteologia) continuano per Gadamer a interpellarci quali vivi interlocutori di un dialogo mai chiudibile, la cui interna e sempre feconda tensione costituisce l'essenza stessa della filo-sofia: «I grandi tentativi di pensiero della tradizione, nei quali ci sembra sempre di nuovo di sentirci noi stessi parlare, stanno tutti in questa tensione»³⁷. Anche nei casi in cui hanno imboccato 'sentieri interrotti', restando "prigionieri della provvisorietà dei loro concetti", da essi continuano a scaturire, come da una sorgente appena venuta alla luce, domande che ci incalzano come per la prima volta, se solo impariamo a porle ogni volta di nuovo autenticamente in quanto domande. Gadamer afferma così: «Devo far valere, contro Heidegger, che non esiste affatto un linguaggio della metafisica»; esistono solo "concetti della metafisica". Ma il linguaggio della filosofia, anche quando sembra irrigidirsi gravato dai pesi della tradizione, «tenta sempre di nuovo una fluidificazione di ciò che è linguisticamente offerto»³⁸.

Per questo, secondo Gadamer, non si deve parlare di un oblio dell'essere ma, al contrario, di un "ricordo dell'essere", che avviene "ovunque si cerchi di filosofare". Ma non si può parlare

³⁷ 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, cit., p. 489).

³⁸ H.-G. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik*, cit., pp. 11-12 (tr. it., p. 503). Per un approfondimento di tale questione si veda più avanti, cap. IV.

di una "storia del ricordo dell'essere" così come Heidegger parla di una storia dell'oblio dell'essere: «Il ricordo non ha storia. Non c'è un ricordo crescente nello stesso modo in cui c'è una crescente dimenticanza. Il ricordo è qualcosa che ci sopravviene, che ci piomba addosso [...]. Ricordo dell'essere non è però un ricordare qualcosa che prima si sapeva e che viene ora ripresentificato, ma un ricordare qualcosa che un tempo è stato *domandato*, un ricordare una *domanda* dimenticata. Ma ogni domanda che viene posta come domanda non è più 'ricordata'. In quanto un ricordare ciò che un tempo è stato domandato, essa è ciò che *ora* viene domandato»³⁹.

Se non esiste un "linguaggio della metafisica", né un oblio dell'essere, esiste però per Gadamer un *fondamentale oblio del linguaggio*, che ha segnato quasi per intero il percorso del pensiero in Occidente; e tale oblio della vera essenza del linguaggio (di quella che Gadamer chiama l'"oscura essenza del linguaggio"⁴⁰) ha avuto inizio, questa volta sì, proprio con Platone. Il *Cratilo* platonico sarebbe infatti all'origine della concezione nominalistico-strumentalistica del linguaggio e della sua riduzione a un ruolo puramente contingente, secondario e subordinato rispetto al pensiero. Nel *Cratilo* Platone discute due tesi contrapposte sul rapporto tra parola e cosa: la teoria convenzionalistica secondo la quale le designazioni linguistiche nascerebbero solo sulla base di un accordo e dell'esercizio, e la teoria che sostiene invece una "somiglianza naturale" tra parole e cose. Secondo Gadamer non è tanto importante lo stabilire a quale delle due tesi vadano le preferenze di Platone, quanto l'evidenziare il suo presupposto teorico di fondo: contro l'abuso del linguaggio da parte dei sofisti e contro la loro convinzione di poter dominare le cose padroneggiando le parole, Platone «vuole mostrare che nel linguaggio e nella pretesa di una giustizia delle parole non si può raggiun-

³⁹ H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, cit., p. 503 (tr. it., pp. 488-489) (c. n.).

⁴⁰ Scrive infatti in *Wahrheit und Methode*: «La natura del linguaggio è fra le cose più oscure per il pensiero. Il linguaggio è così straordinariamente vicino al pensiero e così poco obiettivabile, che si può dire che di per se stesso nasconde la propria essenza» (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, cit., p. 383; tr. it., p. 436).

gere una verità oggettiva e che *bisogna conoscere l'ente* solo in base all'ente stesso *senza le parole* [...]. Non è la parola a aprire la via alla verità, bensì, all'opposto, la "adeguatezza" della parola si può giudicare solo in base alla conoscenza delle cose»⁴¹. Le cose possono (anzi *devono*) essere conosciute prima di essere significate in parole. La vera conoscenza, il puro pensare le idee deve fissare direttamente lo sguardo sulle cose stesse, ovvero sulle idee, e può farlo soltanto scavalcando l'*ostacolo* del linguaggio, visto solo «come un momento esterno, pericolosamente equivoco»⁴². Ma in tal modo il presupposto platonico, è il severo giudizio di Gadamer, «nasconde l'essenza vera del linguaggio ancor più fondamentalmente di quanto non avessero fatto i sofisti»⁴³. Da questo momento in poi il linguaggio viene ridotto a mero strumento accessorio del pensiero che, dal canto suo, funziona perfettamente, anzi meglio, senza l'intervento fuorviante e sviante del linguaggio. Platone, in altre parole, nasconde l'originaria coesistenzialità di linguaggio e pensiero, la loro indissolubile coappartenenza, e consegna in eredità all'Occidente l'idea che il *logos*, inteso come puro processo di pensiero, si svolge autonomamente secondo una *logica* svincolata dalla concretezza e materialità del segno linguistico e ancorata alla connessione pre- e a-linguistica di un ordine ideale. Di questo ordine logico puro il linguaggio costituisce solo un'esteriorizzazione secondaria, spesso deformante e fonte di confusione e di equivoci (come continueranno a pensare, più di due millenni dopo, i sostenitori delle concezioni analitiche)⁴⁴.

⁴¹ *Ivi*, p. 411 (tr. it., p. 467) (c. n.).

⁴² *Ibidem* (tr. it., p. 468).

⁴³ *Ivi*, p. 412 (tr. it., p. 468).

⁴⁴ Secondo Gadamer, invece, «il linguaggio è qualcosa di diverso da un puro e semplice sistema di segni inventato per indicare la totalità degli oggetti. La parola non è solo segno. [...] La parola ha in sé, in un qualche modo enigmatico, un legame con ciò che essa "rappresenta"; essa appartiene in qualche modo all'essere della cosa che rappresenta. [...] Il linguaggio è così strettamente legato al pensiero che è una pura astrazione immaginarsi il sistema della verità come un sistema di possibilità tutto dispiegato, a cui dovrebbero essere conformati i segni che poi il soggetto impiegherebbe per cogliere la realtà. [...] Non si può pensare che l'esperienza sia dapprima senza parole, e che attraverso l'atto della denominazione diventi in un secondo tempo oggetto di riflessione,

L'unica grande eccezione in questo bimillenario oblio dell'essenza del linguaggio è costituita per Gadamer da Agostino. Ma per dimostrare una tesi così 'forte' Gadamer non fa riferimento agli scritti agostiniani sul linguaggio (che sembrano di fatto esprimere anch'essi una concezione strumentalistica, come è testimoniato dal celebre *incipit* delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein), bensì al trattato *De Trinitate* e all'idea agostiniana (e in generale cristiana) di *incarnazione*. Nel mistero trinitario dell'incarnazione si assiste al rovesciamento del modo greco di intendere il rapporto tra spirito e materia: il *logos* divino *si fa carne*, e «solo in questa incarnazione si attua perfettamente la realtà dello spirito», cioè solo nella liberazione del *logos* «dalla sua pura spiritualità»⁴⁵. L'incarnazione di Dio nel Figlio non rappresenta una diminuzione dell'essenza divina, il *Logos* incarnato manifesta una perfetta *homoousia* rispetto al Padre, una assoluta "identità di essenza". Per avvicinarsi al mistero dell'incarnazione, Agostino si serve della distinzione stoica tra *logos endiáthetos* e *logos prophorikós* (*logos* interno e esterno), mutandone però profondamente il senso. Per gli Stoici il *logos* interno, come puro processo logico di pensiero che *precede* la sua esteriorizzazione nel *logos prophorikós*, costituisce il segno distintivo che differenzia l'uomo dagli animali: essi dispongono infatti esclusivamente di un *logos prophorikós*, non preceduto da un *logos endiáthetos*, di un 'parlare' non preceduto da un pensiero. La vera essenza del *logos* è quindi interamente contenuta nel *logos* interno, di cui il *logos* esterno rappresenta una mera manifestazione esteriore (spesso imperfetta). Alla luce della riflessione trinitaria, Agostino è indotto a conferire un ben diverso significato al *logos prophorikós*: il pieno manifestarsi della divina parola interna nell'esteriorità e materialità del *verbum* incarnato impedisce che a quest'ultimo si attribuisca una funzione secondaria e inessenziale.

Nell'interpretazione gadameriana, l'uguaglianza di essenza tra parola interna e parola esterna nel processo dell'incarnazione

come se fosse sussunta sotto l'universalità della parola. È invece costitutivo dell'esperienza stessa cercare e trovare le parole che sappiano esprimerla» (*ivi*, pp. 420-421; tr. it., pp. 478-479).

⁴⁵ *Ivi*, p. 423 (tr. it., p. 481).

sottintende così l'impossibilità di separare il pensiero dalla sua manifestazione linguistica presupponendo l'autonomo sussistere di un puro spazio noetico: «La parola non viene costruita solo dopo che la conoscenza è già compiuta [...], ma è il modo di attuarsi della conoscenza stessa»⁴⁶. Il "diventare carne" del pensiero nel linguaggio fa parte dell'essenza del pensiero stesso, che non può in assoluto darsi prima o al di fuori della materialità del linguaggio. Ciò non significa però agli occhi di Gadamer che sia possibile identificare senza resti *logos endiáthetos* e *logos prophorikós*, 'schiacciando' completamente la "parola interna" del pensiero sulla "parola esterna" del linguaggio. Esiste sempre una tensione profonda tra parola esterna e interna, la parola esterna non esaurisce mai completamente quella interna, non la *dice* mai completamente, ma indica sempre verso di essa.

Sottolineando una volta di più la finitezza costitutiva dell'esserci umano, Gadamer afferma che la piena identità di essenza che si verifica nell'incarnazione del *verbum* divino non corrisponde interamente alla nostra esperienza finita. Se per noi il pensiero è originariamente affidato, consegnato, alla linguisticità, il nostro linguaggio non riesce però mai a 'tradurre' interamente il *logos* interno, a dire per intero tutto quello che davvero ci sarebbe da dire. L'essenziale linguisticità dell'esperienza umana, a motivo della sua ineliminabile finitezza, significa così soprattutto una continua e mai del tutto assolvibile *ricerca* del linguaggio, in cui nessuna delle nostre parole riesce mai a esaurire del tutto ciò che aspira a venire alla parola. Ma proprio il pieno riconoscimento di tale finitezza del nostro linguaggio implica il parallelo riconoscimento dell'incompiutezza del nostro pensiero (*in quanto* pensiero linguisticamente articolato), escludendo quell'identificazione del mai esauribile *logos endiáthetos* con una fantomatica sfera noetica in sé perfettamente compiuta e conchiusa che sta al fondo dell'oblio del linguaggio proprio della tradizione filosofica. La parola interna, nel suo infinito differire dalla parola esterna, non può essere pensata come una sorta di 'realtà sostanziale' che stia prima o dietro la realtà materiale e concreta del linguaggio: essa deve

⁴⁶ *Ivi*, p. 428 (tr. it., p. 486).

piuttosto essere intesa, ma lo vedremo meglio più avanti, come un concetto-limite.

Gadamer afferma quindi in *Verità e metodo* due tesi fondamentali sul linguaggio, che solo a una lettura superficiale potrebbero apparire contraddittorie: la tesi della coesistenzialità di linguaggio e pensiero e, insieme, la tesi della mai completa identificabilità di parola esterna e parola interna. La consapevolezza dei limiti propri del linguaggio, anche se verrà sviluppata soprattutto dopo *Verità e metodo*, è quindi già presente in *Verità e metodo*. Ma è vero che qui Gadamer vuole soprattutto sottolineare la necessaria linguisticità del pensiero, il che equivale per lui all'affermazione della linguisticità dell'intera esperienza umana del mondo, i.e. all'affermazione del carattere *universale* dell'ermeneutica. L'esserci umano, lo abbiamo visto, sta al mondo nel modo del comprendere e dell'interpretare; ma se ogni comprensione non può che svolgersi nel *medium* del linguaggio, l'universalità *ontologica* della comprensione (in quanto universalità *linguistica*) significa l'universalità *ontologica* della *linguisticità*. Ciò conduce Gadamer alla celebre e tanto fraintesa tesi secondo cui «l'essere che può venir compreso è linguaggio». È opportuno ricordare il preciso contesto al cui interno giunge a tale conclusione. La sua premessa è che «il linguaggio è un mezzo in cui io e mondo si congiungono, o meglio si presentano nella loro originaria congenerità»⁴⁷. Ma il *medium* del linguaggio ha a suo avviso una peculiare «struttura speculativa», che non significa però il suo essere mero rispecchiamento di qualcosa di già dato, ma esprime il fatto che *nel* linguaggio (e *solo* in esso) la «cosa stessa» si rivela originariamente venendo all'espressione come tale (e *come* linguaggio). Ora, secondo Gadamer, «questo venire ad espressione del senso indica una struttura ontologica universale, cioè la struttura fondamentale di tutto ciò che in generale può essere oggetto del comprendere. *L'essere che può venir compreso è linguaggio*. Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come *linguaggio* e qualificando il proprio rapporto all'ente come interpretazione. [...] Ciò che

⁴⁷ *Ivi*, p. 478 (tr. it., p. 541).

può essere compreso è linguaggio. Ciò significa che esso è fatto in modo che di per sé si presenta alla comprensione. Anche da questo punto di vista si conferma la struttura speculativa del linguaggio. Venire ad espressione nel linguaggio non significa acquistare una seconda esistenza. Il modo in cui qualcosa si presenta appartiene invece al suo essere proprio»⁴⁸.

La conclusiva svolta ontologico-linguistica dell'ermeneutica ne dischiude quindi il carattere *universale*. Proprio su questo punto si sono concentrate le critiche forse più aspre al progetto filosofico gadameriano. La pretesa *universalità* dell'ermeneutica⁴⁹ appare infatti giustificata solo sulla base dell'assunzione di un'identità tra essere e linguaggio. Ma come giustificare appunto una tale assunzione? È davvero possibile sostenere una totale riducibilità dell'essere al linguaggio, asserire che tutto ciò che è può venire *detto* (e compreso)? Il già accennato rimando di Gadamer alla essenziale tensione dialettica che al contempo lega e separa la parola interna e quella esterna, in un movimento 'differenziale' infinito per cui «ogni parola [...] lascia insieme essere presente anche il *non-detto* cui si riferisce rispondendo e accennando»⁵⁰ (dove questo «essere presente» va però pensato come l'evidenza di un «restare *assente*»), dovrebbe già essere sufficiente a bandire simili perplessità.

Ma la riflessione sul linguaggio contenuta in *Verità e metodo* presenta effettivamente un certo margine di ambiguità e alcune oscurità che Gadamer ha in seguito ritenuto necessario riprendere e chiarire meglio, giungendo addirittura a dichiarare che lo scopo centrale del suo lavoro nei trent'anni successivi alla pubblicazione di *Verità e metodo* è stato proprio l'approfondimento e l'elaborazione dei temi esposti nella terza parte dell'opera⁵¹. In

⁴⁸ *Ivi*, pp. 478-479 (tr. it., p. 542).

⁴⁹ Va però rilevato che in *Wahrheit und Methode* Gadamer non parla ancora esplicitamente di una «universalità» dell'ermeneutica. Qui si limita a espressioni più modeste. Parla infatti di «aspetto universale dell'ermeneutica» (*ivi*, p. 478; tr. it., p. 541) o afferma: «L'ermeneutica, come abbiamo visto, è in questo senso un *aspetto universale della filosofia*, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito» (*ivi*, p. 479; tr. it., p. 543).

⁵⁰ *Ivi*, p. 462 (tr. it., p. 523) (c. n.).

⁵¹ Cfr. C. Dutt (a cura di), *Dialogando con Gadamer*, cit., p. 39.

un colloquio svoltosi nel 1996 affermava ad esempio: «Questo è ermeneutica, sapere quanto di non-detto rimane quando si dice qualcosa. [...] Non ho mai pensato né detto che tutto sia linguaggio. L'essere che può venir compreso è linguaggio. In questa frase è insita una limitazione. Ciò che quindi non può venire compreso può essere un compito infinito, il compito di trovare la parola che quanto meno si avvicini di più alla cosa (*Sache*)»⁵². Capovolgendo la frase gadameriana, questo significa dunque in certo modo: è linguaggio (solo) l'essere che può venir compreso. L'essere non coincide così affatto con il linguaggio, semplicemente si profila già sempre entro l'orizzonte di una comprensibilità, di una dicibilità, *possibile*, che non esclude affatto una sostanziale dimensione di non-dicibilità, di non-comprensibilità, ma anzi si staglia sempre sullo sfondo di una costitutiva non-dicibilità: «Ciò che è detto non è mai tutto. È solamente il non-detto che costituisce il detto come parola, vale a dire la parola che ci può raggiungere»⁵³.

Gadamer ribadisce con insistenza la differenza essenziale che esiste tra *linguaggio* (*Sprache*) e *linguisticità* (*Sprachlichkeit*): il suo parlare di una "universalità" dell'ermeneutica filosofica si fonda sul presupposto della universale *linguisticità* del comprendere, non dell'universale riducibilità di ciò che è al *linguaggio effettivamente* parlato: «Naturalmente il principio della linguisticità della comprensione non significa che tutta la nostra esperienza del mondo si compie solo e nel linguaggio parlato. Sono fin troppo note quelle prese di coscienza, mutismi, silenzi preverbal e oltreverbal in cui si esprime un'immediata percezione del mondo – e chi negherà l'esistenza di condizioni reali della vita umana, quali

⁵² H.-G. Gadamer-J. Grondin, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in *Gadamer Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Mohr (Siebeck), Tübingen 1997, p. 286. In termini analoghi si era già espresso in un saggio del 1983: «Quando ho scritto la frase: "l'essere che può venir compreso è linguaggio", intendevo anche dire che ciò che è non può mai venir compreso del tutto, perché tutto ciò che un linguaggio reca con sé trascende sempre il contenuto dell'espressione» (H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation* (1983), in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, GW 2, cit., p. 334; tr. it. di R. Dottori, *Testo e interpretazione*, in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, cit., pp. 295-296).

⁵³ H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, cit., p. 504 (tr. it., p. 489).

fame e amore, lavoro e dominio, che non sono esse stesse discorso e linguaggio, ma che da parte loro misurano lo spazio all'interno del quale può aver luogo il parlare in comune e il reciproco ascoltare. A un'ermeneutica orientata al dialogo socratico non si può opporre che la *doxa* non è sapere, che l'intendersi solo apparente in cui malamente si vive parlando a vanvera non è un vero intendersi. Ma il disoccultamento di ciò che è apparente, operato dal dialogo socratico, si attua esso stesso nell'elemento della linguisticità. Perfino nel fallimento dell'intesa, nel fraintendimento e nella celebre ammissione di non sapere, il dialogo ci rende certi della possibilità di un'intesa». È in questo senso allora che il "principio della linguisticità" permette di affermare «l'universalità del problema ermeneutico», in quanto esso «riguarda il tutto di ciò che è ragionevole, cioè tutto ciò su cui si può cercare di trovare un'intesa»⁵⁴.

La pretesa di universalità dell'ermeneutica – lungi dall'esprimere l'arroganza di una posizione filosofica autocontraddittoria⁵⁵ – si accompagna quindi sempre in Gadamer a un atteggiamento di profonda modestia, che consegue direttamente dal suo basilare riconoscimento dei *limiti* propri dell'esserci umano in quanto esserci finito. L'*universum* linguistico della comprensione (che è per noi 'universale' perché abbraccia e esaurisce l'ambito delle esperienze per noi possibili) è un *universum* sempre necessariamente delimitato. Le capacità del nostro comprendere sono sempre condizionate dal nostro-essere-situati. Il nostro rapporto con il linguaggio, cui apparteniamo molto più di quanto esso non ci appartenga, si rivela – in quanto infinita e mai appagabile ricerca della "parola giusta" – una continua *esperienza del limite*, un continuo in-sistere su (cozzare contro) i limiti del linguaggio stesso. *Grenzen der Sprache* – limiti del linguaggio – è, non a caso, il titolo di uno degli scritti più pregnanti dell'ultimo Gada-

⁵⁴ *Ivi*, p. 497 (tr. it., p. 482).

⁵⁵ Secondo alcuni interpreti, tra i quali ad es. Habermas, Pannenberg e Apel, tra la tesi gadameriana della costitutiva e invalicabile storicità del comprendere e la pretesa di 'validità universale' avanzata dall'ermeneutica filosofica sussisterebbe una inconciliabilità profonda; ma Gadamer non ha mai inteso proporre l'ermeneutica come una posizione filosofica caratterizzata da assolutezza e definitività, concetti del tutto estranei allo spirito che la anima.

mer, di cui vorremmo citare le emblematiche battute finali: «Ogni parlante, in ogni attimo in cui cerca la parola giusta – che è la parola che raggiunge l'altro – ha nel contempo la consapevolezza di non averla colta a pieno. Un voler dire, un intendere, sfiorandolo appena, va sempre al di là di quel che realmente nel linguaggio, nella parola, raggiunge l'altro. Un'esigenza inappagata della parola giusta: ecco che cosa costituisce la vera vita e la vera essenza del linguaggio. Qui emerge lo stretto nesso che lega l'inappagabilità di questa esigenza [...] e il fatto che la nostra esistenza umana scorre via nel tempo e davanti alla morte»⁵⁶.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache* (1985), in *Kunst als Aussage. Ästhetik und Poetik I*, GW 8, cit., p. 361 (tr. it. di D. Di Cesare, *I limiti del linguaggio*, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 71).

CAPITOLO III

Linguaggio e mondo della vita: il rituale nell'ultimo Gadamer

1. Linguaggio e fenomenologia

Il merito principale di Husserl sta per Gadamer nell'aver tematizzato la struttura fondamentale del mondo della vita – forse, prima ancora, già innanzitutto nell'aver 'dato voce' a questa stessa parola fondamentale: *Lebenswelt*, "mondo-della-vita"¹. Il suo principale demerito sta però nel non aver pensato fino in fondo l'essenziale connessione tra la *Lebenswelt* e il linguaggio. Il linguaggio, questo "πρότερον πρὸς ἡμᾶς", è rimasto inindagato e,

¹ Se ogni parola (*Wort*) è in realtà per Gadamer già sempre una risposta (*Ant-wort*), e va quindi già sempre intesa in questo suo essere una risposta, la nuova parola "mondo-della-vita", che "ha avuto nella coscienza contemporanea una risonanza sorprendente" ed è stata "accolta dalla generale coscienza linguistica", costituiva evidentemente la risposta a un'esigenza generale e profonda. La nascita di una nuova parola è infatti un evento che va ben al di là della mera invenzione arbitraria da parte di un singolo; «quando nasce una nuova parola vi è sempre qualcosa di più dell'essere in primo piano di una presa di posizione consapevole. Solo un proposito oggettivo perseguito con insistenza e condiviso da molti, che non si sapeva ancora dire e che tuttavia da lungo tempo cercava la corretta espressione, fa sì che divenga una parola l'arbitraria creazione concettuale di un singolo individuo. Così anche nella parola "mondo-della-vita" si raccoglie ciò che in verità già da lungo tempo [...] era stato cercato e interrogato» (H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* (1963), in *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger*, GW 3, Mohr (Siebeck), Tübingen 1987, p. 123; tr. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 43-44).