

Hans-Georg Gadamer
Che cos'è la verità.
I compiti di un'ermeneutica filosofica

Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 1900 – Heidelberg, 2002) è stato tra i massimi pensatori del XX secolo. La sua opera principale, *Verità e metodo* (1960), è considerata ormai non soltanto un vero e proprio classico della filosofia del Novecento, accanto a *Essere e tempo* del suo maestro Heidegger e pochi altri testi di pari livello, ma anche l'opera che ha imposto definitivamente l'ermeneutica filosofica come una delle correnti fondamentali del pensiero contemporaneo. A *Verità e metodo*, peraltro, vanno affiancati gli studi su una grande varietà di argomenti (dall'interpretazione dei filosofi greci ai più urgenti problemi filosofici, ma anche sociopolitici, del mondo odierno) che Gadamer ha pubblicato nel corso dei decenni in varie raccolte: dieci volumi di *Gesammelte Werke*, in primo luogo, e poi ancora *La ragione nell'età della scienza*, *Elogio della teoria*, *L'eredità dell'Europa* e *Dove si nasconde la salute*. *Che cos'è la verità* propone in traduzione italiana quattro saggi tratti dal secondo volume dei suoi *Gesammelte Werke* e dalla raccolta *Gadamer Lesebuch*, dai quali emergono in maniera particolarmente chiara il senso fondamentale e la perdurante attualità del messaggio filosofico dell'ermeneutica, condensabile nella rivendicazione di significato e valore autonomi per una serie di esperienze che stanno «al di fuori della scienza» e nelle quali, per Gadamer, «ci si dà a conoscere una verità che non sarebbe altrimenti raggiungibile», cioè si annuncia «una verità che non può esser verificata con i mezzi metodici della scienza». Una rivendicazione di significato e autonomia, in altre parole, per «una forma di intelligenza» – quella del comprendere (*Verstehen*), il fenomeno ermeneutico fondamentale – che, «nel nostro tempo sovrappreso dalla rapidità dei mutamenti», secondo Gadamer «rischia di oscurarsi e di perdersi», e che è invece nostro compito salvaguardare, coltivare e continuare a sviluppare, pena uno smarrimento del senso più profondo di ciò che è autenticamente «umano».

ISBN 978-88-498-3431-4

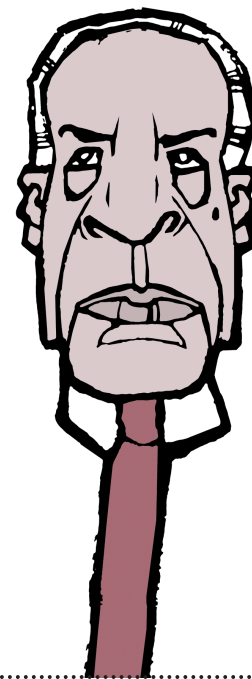


9 788849 834314

€ 10,00

Copertina di Ettore Festa, HaumagDesign. Illustrazione di Alberto Giannarucco.

Hans-Georg Gadamer **Che cos'è la verità**



Hans-Georg Gadamer
Che cos'è la verità
I compiti di un'ermeneutica filosofica

Rubbettino

Rubbettino

Piccola biblioteca del pensiero occidentale
Collana diretta da Dario Antiseri e Silvano Tagliagambe

2

Rubbettino

Rubbettino

Hans-Georg Gadamer

Che cos'è la verità

I compiti di un'ermeneutica filosofica

A CURA

DI STEFANO MARINO

Rubbettino



Rubbettino

Titolo dell'edizione originale
Gadamer Lesebuch. Hrsg. von Jean Grondin (1997)
Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke, Band 2 (1993²)
Mohr Siebeck Tübingen

© 2012 - Rubbettino Editore
88049 Soveria Mannelli - Viale Rosario Rubbettino, 10
tel (0968) 6664201
www.rubbettino.it

Progetto Grafico: Ettore Festa, HaunagDesign

Prefazione

«Un altro sapere»: la verità extrametodica dell'ermeneutica¹

A Carlo Gentili e Günter Figal

«LA RICERCA CHE SEGUE CONCERNE il *problema ermeneutico*», ossia i fenomeni della «*comprensione e interpretazione* di testi», che non sono «solo affare di una *scienza*», non rappresentano «in origine un problema metodologico», ma costituiscono piuttosto «un aspetto dell'umana *esperienza* nel mondo nel suo insieme. [...] In generale, anzi, non si tratta qui della costruzione di una conoscenza certa, che soddisfi all'*ideale metodico* della scienza; e tuttavia anche qui si tratta di *conoscenza* e di *verità*»². Così esordisce Gadamer nel primo capoverso dell'*Introduzione* al suo capolavoro *Verità e metodo*, il libro col quale, nel 1960, egli – che, fino ad allora, non aveva pubblicato molto, laddove la sua produzione si intensificherà notevolmente nei decenni successivi – si affacciava su una scena filosofica dominata da diverse tendenze di pensiero. E se, com'è noto, da allora in poi l'ermeneutica filosofica si è conquistata un posto di ri-

lievo nel panorama contemporaneo, affermandosi come uno dei capisaldi della riflessione novecentesca, è soprattutto – anche se non esclusivamente – merito di Gadamer e della straordinaria storia degli effetti di *Verità e metodo*.

Ora, nel succitato capoverso con cui si apre *Verità e metodo* troviamo già, se non tutte, quantomeno alcune delle principali parole-chiave che definiscono il lessico e, più in generale, il pensiero stesso di Gadamer. Si tratta delle parole che ho intenzionalmente evidenziato: *problema ermeneutico, comprensione, interpretazione, scienza, esperienza, ideale metodico, conoscenza* e, infine, *verità*. È sulla base di una tale costellazione concettuale, infatti, che si definisce nella sua essenza e nel suo insieme il progetto filosofico gadameriano, fondamentalmente condensabile nella rivendicazione di un senso e un valore autonomi per esperienze che stanno «al di fuori della scienza» e in cui «ci si dà a conoscere una verità che non sarebbe altrimenti raggiungibile», in cui «si annuncia una verità che non può esser verificata con i mezzi metodici della scienza»³. Una rivendicazione di significato e autonomia, in altre parole, per «una forma di intelligenza che, nel nostro tempo sopraffatto dalla rapidità dei mutamenti, rischia di oscurarsi e di perdersi»⁴. Nel corso dei decenni, Gadamer ha quindi declinato in vari modi la propria analisi di una tale forma di «intelligenza», forse inattuale ma, al contempo,

imprescindibile nella nostra epoca; o, più precisamente, ha prestato di volta in volta attenzione alle diverse «forme di esperienza esterne alla scienza» che, tutte insieme e nelle loro relazioni reciproche, costituiscono la trama di ciò che egli ha chiamato «l'universo del comprendere»⁵. Di qui, la priorità accordata nei vari scritti e, in un certo senso, nei diversi momenti della sua pluridecennale attività filosofica successiva a *Verità e metodo*, ora alle tematiche dell'arte e della poesia e ora alla specificità delle scienze dello spirito, ora alla dimensione linguistica della nostra esperienza e ora alla decisiva questione del sapere pratico, fino a quella che è stata significativamente definita l'«estensione quasi "politica" o cosmopolita della sua ermeneutica»⁶ negli anni Ottanta-Novanta.

Ad ogni modo, nonostante queste sfumature – le quali, comunque, non hanno mai implicato una «svolta» o un mutamento d'approccio e d'atteggiamento in Gadamer, ma più semplicemente dei leggeri spostamenti d'accento verso l'una o l'altra problematica –, quel che è certo è che la cifra unitaria del suo intero cammino di pensiero è facilmente identificabile nell'idea che «nella comprensione», nel «fenomeno del comprendere», che «impronta di sé tutti i rapporti dell'uomo col mondo», «si acquistano delle idee e si conoscono delle verità»⁷. La difesa della verità extrametodica del comprendere,

come «sapere di tutt'altra specie» rispetto al «sapere *teorico* [e] sapere *tecnico*»⁸, come «tutt'altro tipo di esperienza da quella che serve all'indagine delle leggi della natura»⁹ – la difesa di questa specifica forma di verità, dunque, può essere intesa come la cifra unitaria della filosofia di Gadamer nel suo complesso.

I quattro scritti che presentiamo qui al lettore testimoniano nella maniera più fedele ed eloquente, credo, quanto è stato detto sin qui. Si tratta, infatti, di quattro scritti diversi tra loro quanto a origine, modalità e data di composizione/pubblicazione, nonché riguardo alla loro stessa forma e alle tematiche sulle quali, a prima vista, essi sembrano rispettivamente vertere. Ciò nonostante, tali scritti, pur nella loro parziale eterogeneità, si prestano senza difficoltà o forzature a una lettura unitaria e priva di interruzioni, perché fluido e dotato di una marcata continuità è innanzitutto lo svolgersi stesso del pensiero di Gadamer. A dispetto dell'arco temporale che essi coprono (quarant'anni esatti fra il primo, del 1956, e l'ultimo, del 1996), questi scritti manifestano dunque la forza di una filosofia che, seppur capace come poche altre di rimodularsi e ripensarsi criticamente, anche in base a sollecitazioni provenienti da altre scuole, tendenze o figure della contemporaneità – ossia capace di mantenersi aperta all'accadere dell'esperienza, anziché richiudersi dogmaticamente su se stessa –, non è mai

venuta meno, comunque, alla sua ispirazione originaria. Essa, anzi, ha costantemente cercato di approfondire, riconsiderare, meditare più attentamente e persino «aggiornare» tale ispirazione originaria – consistente, come si è detto, nell'idea che la verità extrametodica «si possa filosoficamente giustificare» solo passando per «un approfondimento del fenomeno del comprendere», e nella conseguente «esigenza di sviluppare un concetto di conoscenza e di verità [...] che corrisponda alla totalità della nostra esperienza ermeneutica»¹⁰ –, sulla base della convinzione di fondo per cui «non c'è un principio più elevato [...] del tenersi aperto al dialogo»¹¹.

Ora, nello scegliere l'ordine di presentazione di questi scritti, si è deciso di privilegiare criteri di natura tematica e contenutistica, anziché un mero criterio cronologico. Ciò, nella convinzione che, sebbene quest'ultimo criterio possa esser sicuramente utile per cogliere l'originarsi di alcuni nuclei di fondo e il loro successivo dipanarsi e svilupparsi, lungo i decenni, nella tessitura del pensiero gadameriano, un approccio tematico-contenutistico si rivela alla fine più soddisfacente al fine di evidenziare i fili logico-argomentativi che collegano scritti per vari aspetti diversi fra loro. Per questo motivo, la presente raccolta si apre con *Ermeneutica classica e filosofica* che, appunto, da un punto di vista cronologico non è il primo fra i testi qui raccolti, ma funge

ottimamente da avvio al discorso filosofico di Gadamer sull'esperienza di verità insita nel comprendere.

Quanto alla genesi del testo, seguendo le indicazioni fornite nella bibliografia completa degli scritti gadameriani curata da Giovanni Battista Demarta¹², possiamo dire che esso nasce come voce per il terzo volume del *Dizionario storico della filosofia* di Joachim Ritter, venendo pubblicato per la prima volta nel 1974¹³. Tre anni dopo, una versione ampliata del testo viene pubblicata in italiano come voce enciclopedica¹⁴ ed è sulla base di tale versione che, apportando qualche piccola modifica e alcuni aggiornamenti, viene approntata la versione definitiva, intitolata appunto *Ermeneutica classica e filosofica* e inclusa nel secondo volume dei *Gesammelte Werke* (1986)¹⁵. Da ultimo, a testimonianza dell'importanza attribuita dallo stesso Gadamer a questo saggio, esso è stato ripreso e ripubblicato – nella medesima versione apparsa nella raccolta principale delle sue opere – in una ristrettissima selezione dei suoi scritti intitolata *Gadamer Lesebuch*¹⁶.

Quanto poi ai contenuti specifici di *Ermeneutica classica e filosofica*, trattandosi di un saggio ricavato da un testo originariamente concepito come voce enciclopedica è chiaro che, in esso, appare a prima vista decisamente prevalente un atteggiamento di tipo storico-ricostruttivo. Gadamer, infatti, prende le mos-

se dall'etimologia stessa del termine «ermeneutica» e, quindi, ripercorre in maniera sintetica ma accurata le tappe principali della storia di questa disciplina. L'attenzione prestata da Gadamer all'effettivo dispiegarsi dei fenomeni nella storia – dei fenomeni filosofici così come di quelli artistici, scientifici, sociali e, in generale, culturali – non deve certo stupire. Una fortissima coscienza dell'imprescindibilità di un confronto critico con i termini, concetti e problemi del pensiero precedente¹⁷ è infatti ben presente in tutti i suoi scritti, a partire proprio da *Verità e metodo*. Basti pensare, in proposito, alle importanti digressioni storiche presenti in ciascuna delle parti in cui si articola il libro: l'analisi dei concetti-guida umanistici nella prima¹⁸, l'*excursus* sulle concezioni del linguaggio nel pensiero occidentale nella terza¹⁹ e, soprattutto, il ripercorrimento critico della storia dell'ermeneutica post-schleiermacheriana nella seconda parte²⁰.

Di quest'ultima ricostruzione, per certi versi, il saggio *Ermeneutica classica e filosofica* può considerarsi un ampliamento e un aggiornamento. Un *ampliamento*, nel senso che la *pars destruens* di *Verità e metodo* prendeva sì le mosse dalla «preistoria dell'ermeneutica romantica», ma condensava in un solo, breve paragrafo l'intero sviluppo dell'ermeneutica pre-schleiermacheriana²¹, per concentrarsi invece in maniera più specifica e incisiva

sulle aporie del tentativo ottocentesco di un'universalizzazione dell'ermeneutica di tipo gnoseologico-metodico. Laddove, invece, la ricostruzione offerta in *Ermeneutica classica e filosofica* appare indubbiamente più complessa, distesa e comprensiva di altri momenti decisivi della «preistoria» dell'ermeneutica filosofica. Si tratta di un *aggiornamento*, poi, nel senso che, nel 1960, Gadamer poteva ripercorrere le vicende dell'ermeneutica moderna e contemporanea, indicarne quelli che gli sembravano i punti di svolta (fra questi, la radicalizzazione dell'ermeneutica a opera del giovane Heidegger, *in primis*) e prospettare alcuni sviluppi ulteriori, ma non poteva chiaramente inserire la sua propria, autonoma prospettiva all'interno di questa plurisecolare vicenda. A distanza di diversi anni, invece, egli non si limita a enfatizzare l'importanza, per l'ermeneutica, dell'innovativo approccio filosofico di Heidegger, ma può, per così dire, considerare anche se stesso come parte attiva e integrante della storia dell'ermeneutica. Ciò, naturalmente, non significa che Gadamer, in quello che rimane comunque un saggio ricavato da una voce enciclopedica, presenti apertamente la propria concezione ermeneutica accanto – o, addirittura, in contrasto e in alternativa – alle altre. Tuttavia, i significativi accenni alla produttività, sul piano ermeneutico, dei propri concetti di coscienza della determinazione storica, fusione

degli orizzonti, struttura applicativa del comprendere e linguisticità dell'esperienza, testimoniano indubbiamente l'ormai acquisita consapevolezza di Gadamer circa il proprio ruolo all'interno del panorama filosofico contemporaneo. Una consapevolezza che, da ultimo, si manifesta anche, seppure in maniera molto discreta e indiretta, nei cenni conclusivi a quelle che, con tutta evidenza, rappresentavano le prime manifestazioni della storia degli effetti di *Verità e metodo*: ad esempio, la diffidenza di Betti verso l'ermeneutica extrametodica, la diatriba con Habermas sul rapporto fra ermeneutica e critica dell'ideologia, gli sviluppi a cui aveva dato luogo un certo tipo di approccio interpretativo nella teoria della letteratura (estetica della ricezione) e, infine, il confronto con le posizioni di Ricoeur e Derrida.

L'importanza di quello che ho definito poc'anzi un approccio storico-ricostruttivo, peraltro, non deve far passare in secondo piano la valenza propriamente filosofica di *Ermeneutica classica e filosofica*, ossia la sua adozione di una precisa visuale teorica dalla quale osservare la storia dell'ermeneutica, dalle sue origini antiche fino ai suoi sviluppi nel secondo Novecento. Emblematico, a questo proposito, è probabilmente il titolo stesso del saggio, *Ermeneutica classica e filosofica*, il quale sembra appunto voler indicare un transito, un cambiamento di *status*, un passaggio da un certo ap-

proccio o significato dell'ermeneutica a un altro: dall'ermeneutica, cioè, come disciplina dell'interpretazione dei testi all'ermeneutica come riflessione che dischiude quanto di specificamente filosofico è racchiuso nei fenomeni dell'interpretare e del comprendere in generale. Agli occhi di Gadamer, infatti, l'ermeneutica possiede una dignità teorica specifica e autonoma, addirittura una sua propria universalità, derivante dall'essere una teoria della *praxis*, una filosofia del «mondo della vita [che] è appunto il mondo della prassi»²², «una meditazione filosofica sui limiti che sono posti a ogni forma di dominio tecnoscientifico sulla natura e la società», come si legge nelle ultimissime righe di *Ermeneutica classica e filosofica*.

In questo senso, l'ermeneutica – al pari delle altre grandi correnti filosofiche del XX secolo – si appropria consapevolmente di alcuni problemi filosofici di prima grandezza e tenta, con i suoi termini e strumenti concettuali, di fornirvi una propria peculiare risposta. Tra questi temi, come testimonia già la semplice coppia concettuale che forma il titolo del capolavoro di Gadamer, figura innanzitutto quello della verità, nonché quello dei compiti che una filosofia veramente degna di questo nome deve assumere su di sé nell'epoca in cui viviamo. «Ci troviamo così di fronte a *verità* la cui difesa, di fronte al concetto di scienza proprio dell'età

moderna, costituisce uno dei *compiti* più importanti per un'ermeneutica filosofica», recita non a caso la frase conclusiva di *Ermeneutica classica e filosofica*, e quest'accento, per certi versi, può fungere da ponte ideale verso i due saggi successivi qui raccolti: *Che cos'è verità?* e *Dalla parola al concetto*.

Cominciando anche stavolta dalla genesi dello scritto, possiamo dire che *Che cos'è verità?* scaturisce dal testo di una conferenza tenuta da Gadamer nel 1955 ad Arnoldshain, pubblicato per la prima volta l'anno dopo, in traduzione italiana, e solo nel 1957 in tedesco²³. Il saggio, quindi, è stato incluso da Gadamer nella prima, provvisoria raccolta dei suoi scritti, le *Kleine Schriften* degli anni Sessanta-Settanta²⁴, e infine nei *Gesammelte Werke*²⁵.

Il discorso di Gadamer prende avvio dalla domanda «Che cos'è verità?», attribuita a Pilato nel *Vangelo secondo Giovanni*, e mostra come tale domanda, nel suo racchiudere in sé «il problema della neutralità», sia di estrema attualità e «determin[i] ancora oggi la nostra vita». L'ideale della neutralità, della conoscenza assolutamente distaccata, puramente osservativa e, proprio per questo, oggettiva, rappresenta infatti l'ideale di quella che, agli occhi di Gadamer, è la forza trainante della civiltà moderna nel suo complesso: la scienza matematico-sperimentale. Ora, a dispetto dell'inveterata

abitudine di interpretare l'ermeneutica gadameriana come una filosofia marcatamente e anacronisticamente antiscientifica, il filosofo di Marburgo esprime qui, nelle primissime pagine del saggio, un accorato elogio della scienza moderna come potenza critica e demistificante, che ha saputo liberarci da molti pregiudizi e farci ricredere rispetto a svariate illusioni. In questione, dunque, non è affatto il valore in sé della scienza, il suo straordinario potenziale conoscitivo, che deve essere anzi riconosciuto in tutta la sua portata e legittimità. Il problema, semmai, è rappresentato proprio dalla legittimità appena evocata, la quale per Gadamer sta a indicare tanto i confini entro i quali l'impresa scientifica risulta pienamente valida e in grado di fornirci una migliore conoscenza della realtà, quanto, di riflesso, i limiti che questa stessa impresa, se non vuol peccare di *hybris* e tramutarsi in una sorta di «ideologia», deve rispettare e non oltrepassare.

Tutto ciò è di decisiva importanza, agli occhi di Gadamer, per la questione-chiave che dà anche il titolo al saggio, quella cioè relativa alla verità. Gadamer – che scrive questo saggio, è bene ricordarlo, alla metà degli anni Cinquanta, dunque in un'epoca in cui certe pretese del pensiero scientifico e positivistico erano molto nette e scarsamente permeabili al dubbio, forse ancor più di quanto accada oggi con certe varietà particolar-

mente forti di naturalismo – si domanda allora, con una certa enfasi e preoccupazione, se l'apparentemente inarrestabile estensione del «procedimento scientifico [...] a tutto ciò che esiste» non produca, fra le sue conseguenze, anche una sorta di incertezza sul fatto «se, in generale, muovendo dai presupposti della scienza», si possa davvero cogliere «in tutta la sua ampiezza la questione concernente la verità». Ora, che la scienza lasci da parte certi tipi di domande ed eviti intenzionalmente, in base al suo approccio metodico, persino di porsele, non deve certo stupire né scandalizzare. In fondo, come ci ricorda lo stesso Gadamer, l'operazione fondamentale intrapresa dalla scienza moderna consiste proprio in «una cosciente *restrizione* dell'ampiezza e della vaghezza [...] della nostra esperienza del mondo», «la cui espressione si trova [...] nel concetto di oggettività» e nell'idea secondo cui «solo ciò che ci si fa incontro nel metodo, ciò che viene "oggettivato", può diventare oggetto della conoscenza scientifica»²⁶. Quel che desta preoccupazione, semmai, è il fatto che il procedimento scientifico (anche sulla base dei suoi indubitabili successi conseguiti negli ultimi secoli, naturalmente) manifesti un'irresistibile tendenza alla propria assolutizzazione e, in questo modo, al discredito verso ciò che non rientra nei suoi schemi metodico-oggettivanti. Gadamer richiama dunque l'attenzione sulle numerose questioni

«per le quali sentiamo di dover sapere la risposta e che pur tuttavia essa, la scienza, ci vieta», ritenendo (erroneamente) che abbia «un senso solamente ciò che soddisfa il suo proprio metodo di ricerca e di verifica della verità». Questioni che, invece, per Gadamer, lungi dall'essere semplicemente accantonabili e rimovibili, rappresentano uno dei tratti fondamentali della nostra stessa «umanità», cioè del nostro essere, in quanto umani, costituzionalmente portati a porci domande di senso, alle quali la scienza, per la sua stessa impostazione, ha poco diritto – e, guardando la cosa dal suo punto di vista, forse anche scarso interesse – a rispondere. Di qui, pertanto, l'esigenza gadameriana di un ampliamento di prospettiva, di contro al restringimento dell'angolo prospettico richiesto dal pensiero scientifico.

Una volta fornite queste coordinate teoriche fondamentali, Gadamer intraprende allora, anche in questo saggio, un'accurata e filosoficamente impegnata ricostruzione del modo in cui la scienza è giunta a «plasmare la civiltà occidentale nella sua specificità e a conferirle una predominante unità». A tal fine, egli ritorna indietro con lo sguardo sino alle origini greche della civiltà occidentale, per mostrare come tra scienza greca e scienza moderna viga un peculiare rapporto sia di continuità che di discontinuità, e soprattutto come sin dai primordi della nostra cultura la capacità fondamentale

di esprimere il vero, di mostrare l'ente per come esso è, sia stata assegnata all'*apophansis*, cioè a quella particolare forma del discorso che prende il nome di «enunciato (*Aussage*)». Lungi dal voler negare o diminuire il valore del *logos apophantikos* (con specifico riferimento, naturalmente, ad Aristotele) o, per spostarci nel mondo moderno, all'ideale della dimostrabilità e verificabilità garantite mediante strumenti metodici, Gadamer cerca però di ricordarci che, così come sussistono anche «altre possibilità di verità discorsiva» rispetto alla cosiddetta «verità proposizionale», allo stesso modo «non sempre è consentito scorgere nella dimostrazione la giusta via per condurre l'altro alla comprensione». Anzi, spiega l'autore di *Verità e metodo*, il «limite dell'oggettività, alla quale è legato l'enunciato secondo la sua forma logica, viene continuamente oltrepassato da tutti noi», nella misura in cui, nell'abituale esperienza di vita pre- e non-scientifica, ci troviamo a dimorare stabilmente in «forme di comunicazione» che «sono adatte a ciò che non è oggettivabile» e che, dunque, respingono la pretesa scientifica alla completa oggettivazione del reale. Ecco allora che, una volta ricondotta alla sua origine e alla sua limitata sfera di legittimità l'idea di «verità enunciativa», Gadamer può sviluppare una serie di considerazioni miranti al riconoscimento dell'esistenza di un altro sapere, di un altro tipo di verità.

Anche in questo saggio, dunque, attenzione storiografico-ricostruttiva e intenzione squisitamente filosofico-teorica risultano mirabilmente intrecciate. Così, oltre che ai succitati accenni al problema della verità in Aristotele e, in generale, nell'ottica della scienza moderna, Gadamer rivolge alcune considerazioni anche alla celebre idea hegeliana del vero come «il tutto» e, soprattutto, all'innovativo approccio fenomenologico al problema della conoscenza che, per i giovani studiosi della sua generazione, rappresentò un autentico momento di svolta. A questo proposito, naturalmente, non può mancare una ripresa della famosa soluzione che Heidegger, a partire dal § 44 di *Essere e tempo*²⁷, ma ancor più nelle opere successive alla *Kehre*²⁸, diede alla questione della verità, con il suo richiamo all'originaria concezione greca dell'*aletheia* come «non-velatezza». Una concezione alla quale Gadamer, peraltro, pone a fianco la propria nozione di «non-dissimulatezza», sia in questo saggio che in altri scritti successivi sul problema della verità²⁹.

È bene avvertire, però, che rimarrà forse deluso chi, a questo punto, si attenderebbe – anche legittimamente, almeno da un certo punto di vista, che tuttavia, come vedremo, non è propriamente quello di Gadamer – una chiara e precisa definizione di quella verità extrametodica di cui ne va nel campo delle esperienze ermeneutiche.

A ben vedere, anzi, una vera e propria dottrina gadameriana della verità non è presente nemmeno nello stesso *Verità e metodo*, né chiariscono definitivamente la questione gli altri saggi che, fin dal titolo, sembrerebbero dover offrire delucidazioni puntuali su tale concetto³⁰. Si tratta di un particolare e, per certi versi, persino bizzarro stato di cose, sul quale hanno giustamente richiamato l'attenzione diversi studiosi di Gadamer. Così, ad esempio, nella monografia *Hermeneutische Wahrheit?* di Jean Grondin – che, a dispetto dei quasi trent'anni trascorsi dalla sua prima edizione, rimane forse il più ampio studio specificamente dedicato al problema della verità nell'ermeneutica gadameriana – si chiarisce fin dalle prime righe che «il titolo *Verità e metodo* suscita notoriamente false aspettative, giacché il libro fa a malapena delle riflessioni teoriche sulla verità (e meno che mai, quindi, sul metodo) e, in luogo di ciò, contiene delle ricche analisi, perlopiù orientate in senso storico, sulla storicità del comprendere, la potenza della tradizione, la linguisticità dell'esperienza del mondo, ecc.»³¹. Secondo Grondin, però, il lettore di *Verità e metodo* dovrebbe fare attenzione «a non riporre delle erronee speranze sistematiche nell'ermeneutica di Gadamer», nel senso che «la dimenticanza nell'aderire alla questione teorica della verità ha il suo fondamento nello stesso approccio teorico di Gadamer»³². Infatti,

l'esigenza dell'ermeneutica filosofica non è quella di presentare una nuova teoria della verità, bensì di condurre al riconoscimento di un'esperienza di verità originaria, pre-scientifica, la quale viene occultata dallo scientismo o dall'oggettivismo nell'autocomprensione delle scienze dello spirito e del mondo della vita tecnicizzato. [...] Gadamer richiama l'attenzione sulla verità ermeneutica fattivamente esistente e già sempre esperita, senza ritener necessario portare quest'esperienza originaria al livello di un concetto ermeneutico di verità. [...] Il titolo del libro avrebbe quindi potuto recitare: *Verità prima del metodo*³³.

Ciò, naturalmente, non significa che si debba necessariamente accettare un tale approccio per certi versi «antiteorico» alla questione della verità (non è un caso, forse, che l'ermeneutica di Gadamer si sia sempre autocompresa come l'erede della filosofia *pratica*, nell'età di un sempre più accentuato dominio teorico-tecnico sul mondo), ossia che ci si debba per forza accontentare di una tale rinuncia alla definizione della verità e all'individuazione dei suoi criteri. Intendo semplicemente dire, con ciò, che l'ambiguità e forse anche la problematicità insite nel tentativo gadameriano di elevare a tema centrale del proprio filosofare quello della verità, senza però, al contempo, delucidare e definire in maniera per così dire definitiva quel che s'intende precipuamente per «verità» nel con-

testo di un'ermeneutica delle esperienze extrametodiche e pre-scientifiche, non sono cosa che possa esser semplicemente passata sotto silenzio. Non è un caso, allora, che tali ambiguità e difficoltà siano state criticamente rilevate non soltanto dagli avversari del pensiero ermeneutico, ma anche da alcuni allievi e proseguitori della filosofia gadameriana. Così, se Grondin, nel succitato studio del 1982, esordiva manifestando alcune perplessità circa l'assenza di una definizione esplicita della verità extrametodica in Gadamer, ma concludeva poi che ciò, a ben vedere, lungi dal rappresentare un punto debole dell'ermeneutica, ne costituiva invece un punto di forza e un elemento aggiuntivo rispetto ad altri approcci contemporanei su questo tema³⁴, altri studiosi invece, pur continuando a muoversi nell'universo ermeneutico mirabilmente dischiuso da *Verità e metodo*, hanno enfatizzato la necessità di procedere sì «insieme a Gadamer» ma, al contempo, anche «contro Gadamer»³⁵ o, meglio ancora, «oltre Gadamer».

È questo il caso, per esempio, di alcune recenti pubblicazioni di Günter Figal, anch'egli (come Grondin) allievo di Gadamer, ma fautore, negli ultimi anni, di una transizione del pensiero ermeneutico dallo stadio dell'ermeneutica filosofica – quello, cioè, al quale si sarebbero «arrestati» sia Gadamer che Heidegger – allo stadio di una vera e propria filosofia ermeneutica³⁶. In

tale ampio e complesso progetto di ripensamento-proseguimento dell'impresa filosofica gadameriana trova spazio, naturalmente, anche il tema della verità, al cui approfondimento Figal ha infatti recentemente dedicato alcuni importanti studi³⁷. Studi fondamentalmente incentrati sulla rivendicazione dell'importanza, per un ben inteso concetto ermeneutico di verità, della nozione spiccatamente fenomenologica di «evidenza»³⁸. Un tale approfondimento della concezione gadameriana della verità sulla base della sua riconduzione a un orizzonte fenomenologico di partenza, peraltro, appare interessante anche da un punto di vista storiografico (oltre che, naturalmente, da un punto di vista teoretico e sistematico), nella misura in cui la summenzionata indagine di Grondin, pur non tacendo i debiti contratti da Gadamer con la fenomenologia husserliana³⁹, si focalizzava essenzialmente sulle eredità platonica, hegeliana e heideggeriana⁴⁰ presenti nell'approccio gadameriano al tema della verità. Riassumendo, dunque, ci troviamo di fronte a un problema aperto, tutt'altro che concluso, dell'ermeneutica filosofica di Gadamer – il che, naturalmente, può esser colto anche come una proficua opportunità di approfondimento per il domandare filosofico.

Dicevamo prima, comunque, traendo ispirazione dall'ultima frase di *Ermeneutica classica e filosofica*, che l'intero

discorso sulla riabilitazione del comprendere, del sapere pratico, dell'esperienza e della verità in senso extrametodico, va inteso come discorso su quelli che sono gli autentici, decisivi *compiti dell'ermeneutica in quanto filosofia* – un'espressione, quest'ultima, che campeggia in maniera emblematica nel sottotitolo del terzo saggio di questa raccolta, *Dalla parola al concetto*. Con un salto di diversi decenni rispetto a *Che cos'è verità?*, ci troviamo qui di fronte a uno degli scritti più affascinanti dell'ultimo Gadamer, a proposito del quale Richard E. Palmer ha persino parlato di «un canto del cigno» e di «una *summa* del suo pensiero»⁴¹. La ricostruzione delle diverse tappe, per così dire, percorse dallo scritto per arrivare all'ultima pubblicazione – che è qui rappresentata dall'inclusione nel *Gadamer Lesebuch*⁴², come uno dei due scritti non appartenenti ai *Gesammelte Werke* a esser stati selezionati per quest'importante raccolta – è in questo caso un po' meno laboriosa. Seguendo le indicazioni fornite sia da Palmer che da Demarta⁴³, possiamo dire che *Dalla parola al concetto* nasce come conferenza tenuta a Bamberg nella aprile 1994 durante la *Bamberger Hegelwoche*, in occasione della quale venne anche conferito a Gadamer un dottorato onorario. La prima pubblicazione avvenne, dunque, nel 1995, in una collana associata alla suddetta *Bamberger Hegelwoche*⁴⁴, ma già l'anno seguente esso apparve all'interno di un'altra raccolta di saggi,

con contributi di Hans Belting, Gottfried Boehm, Walter Ch. Zimmerli e, ovviamente, dello stesso Gadamer⁴⁵. Ancora un anno dopo, infine, esso venne scelto da Gadamer e Grondin per il *Gadamer Lesebuch*, sorta di ristrettissima raccolta di ciò che – insieme, ovviamente, a *Verità e metodo* e, anzi, più che altro a integrazione di quest'ultimo, che rimane sempre e comunque il libro di Gadamer – appare imprescindibile per conoscere anche a un livello minimo il pensiero del filosofo tedesco.

A conferma di quanto detto in precedenza circa l'*unitarietà* del cammino di pensiero gadameriano, a dispetto della straordinaria *molteplicità* e *varietà* dei suoi interessi, *Dalla parola al concetto* sembra prendere esattamente le mosse dal contesto problematico dischiuso in *Che cos'è verità?* e dalle questioni concernenti il difficile rapporto fra lo sviluppo scientifico e il resto della nostra cultura nel suo complesso. Questioni che, dopo quasi quarant'anni, appaiono però ancora più urgenti e drammatiche, nel persistente stato di irrisolutezza che tutt'oggi le contraddistingue. Rispetto al 1956, anzi, Gadamer si trova ora di fronte all'inegabile dato di fatto costituito dalla diffusione ed estensione a livello planetario di quella tecnoscienza che, se da un lato non va certo aprioristicamente bollata e temuta come una minaccia o una manifestazione di decadenza e tramonto, dall'altro va comunque tenuta sotto stretta osservazione, giacché sempre più facile e au-

tomatica sembra esser divenuta la tentazione di una sua indebita assolutizzazione e idolatria. «Non sussiste più alcuna incertezza», osserva allora Gadamer, «sul fatto che la nostra civiltà scientifica, con la sua incredibile facoltà di avviare una trasformazione delle datità naturali ai fini dell'utilità, della vita e della sopravvivenza umane, nei suoi effetti sia diventata un enorme problema mondiale». Ed ecco allora che egli, nello scritto del 1994, sceglie di approcciare il medesimo problema – quello, appunto, dell'origine e del senso di questo mondo plasmato dalla scienza, e dei pericoli di uniformazione globale che esso porta con sé – da un'ottica diversa rispetto a quella precipuamente teoretico-concettuale di *Che cos'è verità?*, ossia da un'ottica attenta anche agli aspetti di questo fenomeno maggiormente rilevanti sul piano socio-politico. Per questo motivo, insieme ad alcuni saggi raccolti in *Elogio della teoria* e in *L'eredità dell'Europa*⁴⁶, non esiterei a indicare *Dalla parola al concetto* come uno dei migliori esempi di quella che, come ho ricordato all'inizio, è stata definita da Jean Grondin l'«estensione quasi “politica” o cosmopolita» dell'ermeneutica gadameriana.

Ma non risiedono solo in ciò, naturalmente, l'importanza e il fascino di questo saggio, che lo stesso Gadamer, alla fine dell'intervista con Grondin inclusa nella presente raccolta, segnala come primo risultato di «ricerche approfondite» che, nelle sue intenzioni (si

tenga presente che Gadamer, a questa data, aveva già compiuto novantasei anni), avrebbero dovuto rappresentare i suoi nuovi lavori dopo il completamento dei *Gesammelte Werke* in dieci volumi. A questo proposito, mi limiterò qui a segnalare due punti, lasciando al lettore la scoperta e l'approfondimento degli ulteriori nuclei tematici di *Dalla parola al concetto*.

In primo luogo, il complesso tema mirabilmente sintetizzato dal conciso ed efficace titolo dello scritto di Gadamer (*Dalla parola al concetto*) si può considerare come uno dei veri *Leitmotiv* del suo pluridecennale confronto con la dialettica di Hegel. Senza ripercorrere qui, ovviamente, tutti i momenti di una tale *Auseinandersetzung* – che prende in considerazione una moltitudine di temi diversi (la dialettica antica e moderna, l'estetica, la filosofia della storia, il linguaggio, l'eticità) e fa capire quanto importante sia stata l'eredità hegeliana per il profilarsi stesso del pensiero gadameriano nella sua autonoma fisionomia –, sarà sufficiente ricordare le famose e penetranti parole con cui si chiudeva il saggio *L'idea della logica hegeliana*: «la dialettica deve riprendersi nell'ermeneutica»⁴⁷. Ora, l'idea di un necessario «riprendersi» della dialettica nell'ermeneutica ha precisamente a che fare, fra le altre cose, col rapporto parola/concetto, nel senso che, com'è stato opportunamente notato, è proprio «andando oltre Hegel, che

nonostante tutto finisce per subordinare il linguaggio vivente all'asserzione», che Gadamer ritiene

di poter individuare una doppia direzione del movimento dialettico, che si realizza nel «medio» dell'elemento logico: se la riflessione hegeliana si è mossa soprattutto dalla parola alla categoria, «nella linguisticità di ogni pensare resta l'esigenza di una direzione contraria per il pensiero, che ritrasforma il concetto nella parola vincolante». Egli conclude perciò [...] che «la dialettica deve riprendersi nell'ermeneutica», se per dialettica s'intende il risultato conclusivo di un metodo astratto e non quel movimento speculativo che immerge ogni «termine» nel dialogo, superandolo⁴⁸.

Ora, di quest'esigenza gadameriana di percorrere sia il sentiero che va dalla parola all'astrazione del concetto, sia il cammino inverso che, da quest'ultimo, riconduce indietro verso la parola vivente del colloquio (di contro al *mainstream* della tradizione filosofica occidentale che, per Gadamer, avrebbe piuttosto privilegiato, in maniera abbastanza unilaterale, solamente il primo tratto del percorso), il saggio che qui proponiamo rappresenta senz'altro, e sin dal titolo, un documento fra i più significativi.

Il secondo importante aspetto di *Dalla parola al concetto* che vorrei segnalare, poi, è rappresentato da un nodo teorico che fa la sua comparsa in maniera piut-

tosto rapida e limitata, solamente in un paio di punti, ma che costituisce nondimeno un problema filosofico di prima grandezza. Mi riferisco al dualismo che Gadamer instaura fra il sapere metodico-oggettivante della scienza moderna e le «forme di precisione completamente diverse» che appartengono «a un ambito che non consiste nell'applicazione di regole o di apparecchiature, bensì in qualcosa che va al di là di questo, cioè di un coglimento di ciò che è giusto». Ricompare qui, evidentemente, quella tematica generale dell'«altro sapere» che è stata poc'anzi indicata come *la* tematica di Gadamer in senso stretto, nella misura in cui tutti gli altri temi della sua filosofia risultano davvero comprensibili solo se collocati sullo sfondo della sua apologia del sapere extrametodico, in tutte le sue forme. Ma la cosa più interessante, a mio avviso, è che in *Dalla parola al concetto* questo tema – onnipresente, per così dire, negli scritti di Gadamer precedenti e successivi a *Verità e metodo* – viene declinato in maniera molto originale nei termini di una contrapposizione o, comunque, differenza, fra sapere quantitativo e qualitativo. Nel far ciò, Gadamer si riallaccia esplicitamente a un passaggio del *Politico* di Platone che gli è particolarmente caro, come dimostrato dal fatto che egli vi fa già riferimento (anche qui, per la verità, in maniera piuttosto sbrigativa, ma nondimeno significativa) nella raccolta di saggi *Dove*

*si nasconde la salute*⁴⁹. Un passaggio nel quale, per l'ap-
punto, ne va dell'esistenza di «due diverse possibilità del
misurare, entrambe le quali sembrano indispensabili»: l'una,
consistente «nell'accostarsi alle cose adottando un
parametro, un criterio, al fine di rendersele disponibili e
assoggettabili», e l'altra, invece, consistente «nel cogliere
il giusto criterio, ciò che è appropriato di per sé». Nel
ricondurre esplicitamente *il compito dell'ermeneutica
in quanto filosofia* alla riabilitazione di questa seconda
specie di misurare, conoscere e sapere, Gadamer non
rideclina solamente in maniera originale il tema fonda-
mentale della propria filosofia, ma sembra inserirsi in
un *trend* complessivo di pensiero che, nel Novecento,
ha rivestito una certa importanza, e che si è focalizza-
to appunto sull'irriducibilità dell'elemento qualitativo
della nostra esperienza ai rigidi parametri quantitativi
dell'atteggiamento scientifico⁵⁰.

Il quarto testo che proponiamo qui al lettore italiano,
infine, è una lunga intervista di Gadamer con Jean Gron-
din, svoltasi il 3 e 24 maggio 1996, rivista dallo stesso
Gadamer e quindi pubblicata nella succitata *Gadamer
Lesebuch*⁵¹. Già il titolo dell'intervista, *Dialogo retrospet-
tivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti*,
ne lascia intendere l'importanza e la portata. Gadamer
coglie infatti l'occasione, in questo lungo colloquio col

suo allievo, per fare il punto sui temi principali del proprio cammino di pensiero, per chiarire i criteri-guida che l'hanno accompagnato nell'impresa dei *Gesammelte Werke* e per tracciare un bilancio della storia degli effetti di *Verità e metodo* e, più in generale, dell'edizione delle sue opere. Edizione che, spiega Gadamer nel *Dialogo retrospettivo*, «non si chiama “opera omnia”, *Gesamtausgabe* [...], bensì “raccolta delle opere”, *Gesammelte Werke*. Qui si raccolgono alcuni scritti e se ne tralasciano altri. [...] Il mio primissimo pensiero», prosegue Gadamer, «fu: non voglio che facciano di me un classico, cioè un personaggio del quale si raccoglie e si pubblica tutto quel che ha detto». Là dove nell'uso del termine «opera omnia» va probabilmente colto un riferimento polemico verso la mastodontica impresa editoriale della *Gesamtausgabe* del maestro di Gadamer, Martin Heidegger, avviata nel 1975 e prevista in ben 102 volumi⁵².

Come nel caso degli scritti precedenti, mi limiterò qui ad accennare a quelli che mi sembrano solo alcuni fra i principali motivi d'interesse racchiusi nel testo in questione. Scelta che in questo caso, peraltro, risulta per certi versi ancor più ardua, trattandosi di un *Dialogo retrospettivo* specificamente concepito da Gadamer per ripercorrere, seppur a grandi linee, le tappe principali del suo lunghissimo cammino nel campo della filosofia. Prima di accennare alle tematiche del *Dialogo retro-*

spettivo con Grondin, però, vorrei rapidamente chiarire che l'accostamento, in questa sede, di una «semplice» intervista a tre saggi importanti e densi di contenuto come *Ermeneutica classica e filosofica*, *Che cos'è verità?* e *Dalla parola al concetto* non deve apparire bizzarra al lettore, né frutto di una scelta arrischiata o, per così dire, arbitraria. In primo luogo, infatti, è certo il caso di sottolineare l'importanza del genere dell'intervista all'interno del *corpus* gadameriano, anche semplicemente a un livello «numerico». A differenza di altri pensatori contemporanei che hanno disdegnato le interviste o si sono mostrati generalmente restii a concederne, Gadamer non ha invece esitato, nel corso della sua lunga vita e carriera, a rilasciarne un'enorme quantità. Scorrendo la succitata *Cronologia degli scritti* compilata da Demarta, infatti, si rimane sicuramente colpiti dal fatto che Gadamer, fra il 1971 e il 2001, abbia concesso qualcosa come 126 interviste, in occasioni diverse ed a riviste e interlocutori anche molto differenti tra loro⁵³. Ma, in secondo luogo, bisogna soprattutto sottolineare che l'intervista, nel caso di un pensatore come Gadamer, lungi dal rappresentare una forma secondaria della comunicazione filosofica, acquisisce un'assoluta dignità e serietà che consente di porla senza indugi a fianco di generi talvolta più stimati, almeno in ambito filosofico, come quelli del saggio o del carteggio.

La ragione di una tale rilevanza intrinsecamente filosofica dell'intervista, a mio avviso, risiede nella stessa concezione gadameriana del linguaggio, la quale si trova espressa nella stringata e insieme stringente tesi per cui «il linguaggio è colloquio (*Sprache ist Gespräch*)»⁵⁴. Una tesi, quest'ultima, che era «già presente nell'*Etica dialettica di Platone*, come in *Verità e metodo*», e che il filosofo di Marburgo ha ripreso «fino agli ultimi scritti», di modo che «l'ermeneutica del linguaggio si sviluppa in una ermeneutica del dialogo»⁵⁵. Sin dal primo paragrafo della terza parte di *Verità e metodo*, in effetti, Gadamer enfatizza la rilevanza della dimensione dialogica per il progetto di un'ermeneutica filosofica. «Comprendere ciò che qualcuno dice», vi si legge infatti, «significa intendersi sulla cosa», e un tale processo

è sempre un fatto linguistico. [...] Il linguaggio è il *medium* in cui gli interlocutori si comprendono e in cui si verifica l'intesa sulla cosa. [...] È dunque pienamente giustificato parlare di un *colloquio ermeneutico*. Da ciò consegue però che il colloquio ermeneutico, come il colloquio vero e proprio, deve costruirsi un suo comune linguaggio, e questa elaborazione di un linguaggio comune [...] si identifica con lo stesso processo della comprensione. [...] Ora siamo in grado di riconoscere [nella] *fusione di orizzonti* [...] *la forma propria del colloquio*»⁵⁶.

E in uno scritto successivo, risalente alla metà degli anni Ottanta, si legge persino: «Il mio progetto ermeneutico è, secondo il suo proposito filosofico fondamentale, non molto altro che l'espressione della convinzione per cui noi ci avviciniamo alle cose soltanto nel colloquio»⁵⁷.

Una volta precisato tutto ciò, veniamo dunque ai contenuti del *Dialogo retrospettivo* di Gadamer con Grondin, tra i quali vorrei segnalarne essenzialmente due, ossia quelli relativi all'eredità fenomenologica presente nella sua ermeneutica filosofica e, quindi, al tema-chiave della linguisticità dell'esperienza umana del mondo (un tema, quest'ultimo, che, a mio avviso, è stato spesso frainteso, soprattutto in Italia). Per quanto riguarda la prima tematica, Gadamer vi accenna quasi all'inizio dell'intervista, in risposta a una delle prime domande poste da Grondin, e spiega di essersi sempre considerato un fenomenologo, ossia uno studioso per il quale l'autentico tema del filosofare è il «mondo della vita», anziché il «fatto della scienza» di neokantiana memoria. Nel prosieguo del colloquio, poi, il discorso viene anche a cadere sul tema dell'esibizione delle «cose stesse» e sul senso del concetto stesso di «cosa» in un contesto di pensiero fenomenologico, con rimando alla nozione di «oggetto intenzionale» sia in Husserl che in Heidegger.

Ora, è certamente un tema, quello relativo al rapporto di Gadamer con ciò che egli stesso ha chiamato «il

movimento fenomenologico»⁵⁸, quanto mai intricato e, per certi aspetti, ancora oscuro o, quantomeno, non del tutto esplorato. Mi riferisco con ciò al fatto che, di fronte all'imponente numero di studi dedicati alla relazione tra l'ermeneutica gadameriana e, ad esempio, le filosofie di Platone, Aristotele, Hegel o Heidegger, le ricerche relative al suo rapporto con la fenomenologia sono decisamente minori, forse anche in virtù di una certa ambiguità, da parte dello stesso Gadamer, nei confronti della tradizione di pensiero inaugurata da Husserl. Da un lato, infatti, egli non ha esitato ad affermare che «ciò che oggi si chiama “filosofia ermeneutica” poggia in buona parte su un fondamento fenomenologico»⁵⁹, mentre dall'altro non ha lesinato affatto delle «critiche particolari» all'autore delle *Ricerche logiche*, come quelle di aver «nascosto e travisato [...] il concetto di “vita” [secondo] uno schema gnoseologico», di «avere prestato scarsa attenzione alla dimensione del linguaggio», a «quel fungere dialogico-linguistico che solo avvia la storicità autentica del processo ermeneutico» e, soprattutto, di aver «riproposto una nozione metafisico-idealistica come quella di “io trascendentale”»: tutte ragioni per cui, talvolta, a Gadamer «la fenomenologia appare quasi come una “occasione mancata”»⁶⁰. In tempi recenti, comunque, diversi studiosi hanno significativamente riaperto la discussione in merito al particolare rapporto

di vicinanza/lontananza tra Gadamer e la fenomenologia⁶¹, e ritengo che il fatto che lo stesso autore di *Verità e metodo* fornisca alcuni accenni a tale problema, nel *Dialogo retrospettivo* qui proposto al lettore italiano, possa valere come una sorta di conferma della fecondità e attualità di questo tema di ricerca.

Per quanto riguarda, poi, il secondo dei temi poc'anzi annunciati, quello cioè relativo al ruolo del linguaggio nella costituzione della nostra stessa esperienza del mondo, ritengo che lo si possa definire, senza timore di esagerare, come uno dei temi in assoluto più importanti di tutto il pensiero di Gadamer. È proprio su questo terreno, infatti, che il pensatore di *Verità e metodo* gioca la sua partita più impegnativa, per così dire, da un punto di vista filosofico-sistematico: quella relativa alla svolta dell'ermeneutica nell'ontologia seguendo il filo conduttore del linguaggio e, ancor di più, al cosiddetto «aspetto universale dell'ermeneutica», aspetto al quale, non a caso, è dedicato il paragrafo conclusivo dell'opera⁶². Un paragrafo, quest'ultimo, nel cui primo capoverso spicca la tesi forse più nota di tutta la filosofia di Gadamer, quella secondo cui «*l'essere che può venir compreso è linguaggio*»⁶³. La sua tesi forse più nota, ma probabilmente anche quella più discussa, interpretata e spesso fraintesa, soprattutto (anche se non solo, chiaramente) nel nostro paese. Da alcuni anni, infatti, in

Italia – dove, in generale, sono stati tributati al pensiero di Gadamer un'attenzione e un riconoscimento senza eguali in altri paesi, fatta eccezione ovviamente per la Germania e, forse, per gli Stati Uniti – risulta piuttosto diffusa un'agguerrita critica all'ermeneutica, secondo la quale anche i punti di forza delle analisi gadameriane sarebbero «in buona parte destinat[i] a rimanere lettera morta» quando l'essere, come accadrebbe appunto nella terza parte di *Verità e metodo*, viene «identificato con il linguaggio»⁶⁴. Da questo punto di vista, l'ontologia ermeneutica sarebbe più o meno «un ferro ligneo», coincidendo (specialmente in Rorty, ma con radici già in Gadamer) con «una versione novecentesca dell'immaterialismo di Berkeley», o meglio con un «immaterialismo timido», secondo il quale «le cose non esistono fuori dal linguaggio»: saremmo allora «in una sfera in cui non c'è più l'essere, ma solo (eventualmente) le parole per dirlo»⁶⁵. L'ermeneutica filosofica, insomma, sarebbe sfociata nel secondo Novecento in una sorta di idealismo della linguisticità.

Ora, si tratta di un punto molto delicato e d'importanza strategica, che pertanto meriterebbe un'attenzione ben maggiore di quella che è possibile dedicargli in questa sede. Tuttavia, vorrei sottolineare che la questione del presunto appiattimento dell'essere sul piano del linguaggio mi sembra fundamentalmente dovuta a un

fraintendimento, e che l'obiezione di ricadere, in questo modo, in una forma di derealizzazione linguistica può forse risultare legittima nei confronti di certi sviluppi impressi al pensiero ermeneutico da autori «postmoderni» come Rorty e Vattimo, ma *sicuramente* non nei confronti dell'ermeneutica di Gadamer. Tale fraintendimento è stato forse condizionato, nel caso specifico del panorama filosofico italiano, proprio dal «cammino interpretativo» intrapreso da Vattimo, il quale, partendo dalla «sentenza più citata [...] dell'ermeneutica filosofica» – quella che, per l'appunto, recita: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*» –, ha scorto proprio nell'«identificazione tra essere e linguaggio [...] il senso ultimo e insieme il punto d'avvio» per una «radicalizzazione ontologica e nichilistica dell'ermeneutica»⁶⁶. Com'è noto, infatti, la ricezione dell'ermeneutica di Gadamer è stata fortemente condizionata, in Italia, dalla diffusione dell'originale «pensiero debole» di Vattimo: un pensiero fondato su un'esplicita «apologia del nichilismo»⁶⁷ che, peraltro, ha rimproverato proprio a Gadamer di non aver colto le «implicazioni nichilistiche dell'ermeneutica ontologica», la «profonda connessione tra nichilismo ed ermeneutica»⁶⁸. In questo senso, nel nostro paese, l'ermeneutica filosofica è stata spesso identificata *tout court*, in maniera fondamentalmente erronea, con la sua «declinazione in chiave nichilistica

[che] prende il nome di “pensiero debole”», venendo così «accusata di quello che non ha mai detto»⁶⁹, tra cui, ad esempio, che non esisterebbero fatti ma solo interpretazioni⁷⁰ e, per l'appunto, che il piano dell'essere coinciderebbe senza residui con quello del linguaggio⁷¹.

Vista l'importanza e la delicatezza del tema, non sorprende allora che proprio Grondin, nel *Dialogo retrospettivo*, solleciti Gadamer a chiarire il senso di «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*», facendogli presente come una certa oscurità effettivamente presente in tale formula abbia prodotto, come uno fra i molteplici risultati della storia degli effetti di *Verità e metodo*, il sospetto di trovarsi di fronte a una forma di «panlinguismo». Ora, bisogna dire che, in realtà, non soltanto la formula gadameriana è bisognosa di interpretazione e integrazione, ma che l'intero discorso condotto nella terza parte di *Verità e metodo*, su questo specifico punto, presenta di per sé qualche ambiguità. Infatti, accanto a passi in cui il linguaggio viene inteso come «*il mezzo universale in cui si attua la comprensione*» – ossia in cui s'insiste «semplicemente» sul «nesso essenziale tra linguaggio e comprensione» e sulla «linguisticità del comprendere come *concrezione della coscienza della determinazione storica*»⁷² –, si trovano anche passi in cui Gadamer afferma esplicitamente che «l'essere è *linguaggio*, cioè *autopresentazione*»⁷³, nonché passi in cui, a dispetto della propria

tesi fondamentale circa la «costituzione linguistica della nostra esperienza del mondo»⁷⁴, egli sembra accennare all'esistenza di forme esperienziali non-linguistiche, come questo: «Il senso dell'esperienza ermeneutica è piuttosto che il linguaggio, *rispetto ad ogni altro tipo di esperienza*, dischiude una dimensione completamente nuova, la dimensione della profondità, dalla quale la tradizione giunge a coloro che vivono nel presente»⁷⁵. Ciò, tuttavia, non annulla minimamente le considerazioni critiche svolte poc'anzi circa l'atteggiamento di chi propone un'unilaterale riduzione dell'ontologia ermeneutica alla tesi: «essere = linguaggio», e dovrebbe anzi sollecitare un approfondimento della concezione gadameriana del linguaggio. Approfondimento che, qualora si prendano in considerazione perlomeno alcuni degli scritti successivi a *Verità e metodo*, conduce inevitabilmente a una revisione del suddetto atteggiamento unilaterale e polemico.

Negli anni successivi alla pubblicazione del proprio capolavoro, infatti, Gadamer è ripetutamente tornato sull'argomento, ad esempio affermando che un «idealismo della linguisticità sarebbe davvero una grottesca assurdità»⁷⁶, e che «il riconoscimento di noi stessi [...] dovrebbe apportare il ricordo del contrassegno aristotelico del linguaggio», ma «*non perché tutto sia linguaggio*», dal momento che «il linguaggio non parla di sé, ma di ciò che è»⁷⁷; oppure, ancora, discutendo

l'esistenza di «processi comunicativi extralinguistici, mimici»⁷⁸, di una vera e propria «esperienza preverbale del mondo»⁷⁹, e, in questo contesto, facendo riferimento all'importante studio di Helmuth Plessner sui fenomeni del riso e del pianto, i quali «*non hanno nulla in comune con il linguaggio*»⁸⁰. A questo proposito, dunque, diventa estremamente significativa la risposta, secca e priva di indugi, fornita da Gadamer a Grondin nel *Dialogo retrospettivo*: «Ma no, questo non l'ho mai pensato e nemmeno detto, che cioè tutto sia linguaggio!». Una risposta che vale come definitiva smentita di qualsiasi interpretazione del suo pensiero tesa a ravvisarvi un'assoluta riduzione dell'essere al piano del linguaggio, e che, al contempo, ci invita a proseguire nel «compito infinito», proprio di un'ermeneutica filosofica così come della nostra quotidiana prassi vitale, di trovare la parola giusta, «la parola che, perlomeno, arrivi un po' più in prossimità della cosa».

* * *

A conclusione di questo lavoro, considero necessario ringraziare soprattutto i professori Carlo Gentili e Gün-ter Figal, ai quali devo rispettivamente il mio primo approccio all'ermeneutica filosofica e un successivo, importante orientamento nello studio del pensiero di

Gadamer, che ho potuto approfondire nel corso della mia attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna e il *Philosophisches Seminar* dell'Università di Friburgo. Un sincero ringraziamento va poi, in generale, ai professori Mariannina Failla e Giovanni Matteucci, per le proficue discussioni su Gadamer – talvolta animate anche da un atteggiamento critico, ma in ogni caso costruttivo, verso alcuni aspetti dell'ermeneutica filosofica – che ho potuto avere con loro negli ultimi anni. Facendo specificamente riferimento al presente lavoro, vorrei quindi ringraziare gli amici e colleghi Simona Bertolini, Francesco Cattaneo, Antje Foresta, Donato Ferdori, Rosa Maria Marafioti, Nicola Nicodemo, e i professori Beatrice Centi, Gianluca Garrelli e Giuliana Gregorio, per le preziose indicazioni e i suggerimenti che, in diversi momenti, mi hanno fornito per la traduzione di alcuni passaggi particolarmente complessi e delicati. Un grazie, infine, va alla Fritz Thyssen Stiftung per aver generosamente sostenuto i miei studi e lavori, nel corso del 2011, con una borsa di studio postdottorale per il progetto di ricerca *Gadamer and the Limits of the Techno-Scientific Civilization*: progetto di ricerca all'interno del quale si colloca anche il presente lavoro di traduzione e curatela di scritti gadameriani.

Stefano Marino

Rubbettino

Che cos'è la verità

I compiti di un'ermeneutica filosofica

Rubbettino

Rubbettino

1.

Ermeneutica classica e filosofica*

Rubbettino

- * I numeri di pagina fra parentesi quadre corrispondono alla versione originale del testo: H.-G. GADAMER, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen, 1985-1995, vol. 2 (1986), pp. 92-117.

Rubbettino

[92] COM'È SPESSO ACCADUTO con certe parole di origine greca ormai entrate nel lessico delle nostre discipline scientifiche, la voce «ermeneutica» copre livelli di riflessione molto diversi tra loro. In primo luogo, ermeneutica sta a indicare una prassi che richiede un'arte o perizia specifica. A ciò accenna la formazione stessa della parola, la quale va integrata con il termine *technè*. L'arte o perizia di cui qui si tratta è quella dell'annunciare, del fare da interprete, dello spiegare e dell'interpretare; un'arte che, naturalmente, include quella del comprendere, la quale vi sta a fondamento ed è richiesta ovunque il senso di qualcosa risulti poco chiaro o ambiguo. Così, ritroviamo una certa ambiguità già nel più antico uso del termine¹. Hermes era il messaggero degli dèi, colui che portava agli uomini i messaggi degli dèi – secondo la narrazione omerica, molte volte addirittura riferendo alla lettera il messaggio che gli era stato affidato. Spesso, tuttavia, specialmente nell'uso profano, l'operazione dell'*hermeneus* consiste più precisamente nel tradurre

in un linguaggio accessibile a tutti qualcosa che è stato espresso in una maniera strana oppure incomprensibile. Pertanto, l'operazione del tradurre presenta sempre una certa «libertà». Esso presuppone non soltanto la piena comprensione della lingua straniera, ma, ancor di più, pure la comprensione dell'autentica intenzione di senso di ciò che è stato espresso. Ogni interprete che voglia risultare comprensibile deve portare nuovamente al linguaggio, cioè farlo nuovamente parlare, ciò che è stato inteso. La prestazione dell'«ermeneutica» consiste sempre in una tale trasmissione di un mondo in un altro: del mondo degli dèi in quello degli uomini, del mondo di una lingua, sconosciuta o straniera, in quello di un'altra lingua, cioè la propria (i traduttori umani sono in grado di tradurre sempre e soltanto nella propria lingua). Tuttavia, poiché il compito specifico del tradurre consiste proprio nel «riferire» qualcosa, allora ne risulta che il senso dell'*hermeneuein* oscilli fra la traduzione e l'assegnazione pratica di un compito, fra il mero comunicare e il richiedere obbedienza. È vero, infatti, che *hermeneia* sta solitamente a indicare, in un senso del tutto neutrale, l'«enunciazione di pensieri»; tuttavia, è indicativo il fatto che Platone² non intenda con tale parola qualsiasi espressione di [93] pensieri, bensì solamente il sapere del re, dell'araldo ecc., cioè un sapere che ha carattere prescrittivo-istruttivo. Non si può intendere in altro

modo la vicinanza dell'ermeneutica alla mantica³: l'arte di trasmettere il volere divino si trova a fianco dell'arte di indovinare, a partire da segni, questo stesso volere, oppure il futuro. Per quanto riguarda, comunque, l'altra componente di significato presente nel termine, quella cioè puramente cognitiva, è indicativo che Aristotele, nell'opera *Peri hermeneias*, occupandosi del *logos apophantikos* faccia riferimento solamente al senso logico dell'enunciato⁴. È in corrispondenza di ciò che, nella cultura greca più tarda, si sviluppa il senso puramente cognitivo di *hermeneia* e *hermeneus*, cosicché queste ultime parole possono significare, rispettivamente, «spiegazione edotta» e «colui che spiega», «colui che traduce». Naturalmente, permane pur sempre nell'«ermeneutica», in quanto arte, qualcosa della sua antica provenienza dalla sfera sacrale⁵. Si tratta di quell'arte, alla cui sentenza, ritenuta autorevole, ci si deve sottomettere; un'arte alla quale si tributa un riconoscimento pieno d'ammirazione, giacché essa rende possibile comprendere ed esporre ciò che è nascosto – ad esempio, un discorso in lingua straniera o persino la convinzione inespressa di qualcun'altro. Si tratta dunque di un'*ars* o, in tedesco, di una *Kunstlehre*, di una dottrina tecnico-artistica, come ad esempio l'arte del discorso (oratoria), oppure l'arte dello scrivere, oppure infine l'aritmetica, l'arte del calcolare: insomma, più un'abilità pratica che una «scienza».

La stessa cosa vale anche per le successive risonanze dell'antico senso della parola che è dato ritrovare nelle moderne ermeneutiche teologiche e giuridiche. Esse rappresentano una forma di «arte» o, perlomeno, stanno al servizio di una tale «arte» in quanto mezzi, includendo sempre una componente normativa. Non soltanto, infatti, gli interpreti devono comprendere la propria arte, ma essi devono anche esprimere qualcosa di normativo – la legge umana o quella divina.

Per contro, quando oggi discorriamo di «ermeneutica», lo facciamo a partire dal contesto in cui ci troviamo, quello della tradizione scientifica della modernità. L'uso a essa corrispondente del termine «ermeneutica» si istituisce esattamente a quel tempo, vale a dire con la nascita dei concetti moderni di metodo e scienza. Adesso viene sempre sottintesa nel termine una sorta di consapevolezza metodica, nel senso che non si dispone soltanto dell'arte dell'interpretazione, ma si sa anche come giustificare teoricamente quest'ultima. La prima attestazione dell'uso di «ermeneutica» come titolo di un libro risale al 1654, con Dannhauer⁶. Da allora, siamo soliti distinguere tra un'ermeneutica teologico-filologica e un'ermeneutica giuridica.

Da un punto di vista teologico, «ermeneutica» significa arte della corretta interpretazione del testo sacro: un'arte in sé antichissima, che già nell'età della patristica

venne portata a un livello di consapevolezza metodica, in particolare attraverso il *De doctrina cristiana* di Agostino. Il compito di una dogmatica cristiana era determinato dalla tensione sussistente tra la peculiare storia del popolo ebraico, della quale [94] l'Antico Testamento aveva offerto un'interpretazione in chiave di storia salvifica, e l'annuncio universalistico di Gesù nel Nuovo Testamento. Era qui che la riflessione metodica doveva venire in soccorso ed escogitare delle soluzioni. Nel *De doctrina cristiana*, avvalendosi di rappresentazioni neoplatoniche, Agostino istruisce a proposito dell'ascesa dello spirito al di là del senso letterale del testo e di quello morale, sino a giungere al senso spirituale. In questo modo, egli risolve il problema dogmatico riunendo l'antica eredità ermeneutica sotto un'unica, unitaria prospettiva.

Al centro dell'ermeneutica antica sta la problematica relativa all'interpretazione allegorica – una problematica, quest'ultima, in sé ancora più antica. Il termine originariamente impiegato per indicare il senso allegorico era *hyponoia*, «senso recondito». Come aveva giustamente notato a suo tempo A. Tate, e com'è confermato da nuovi ritrovamenti di papiri, l'interpretazione allegorica veniva già praticata nell'epoca della *sofistica*. Il contesto storico soggiacente a tutto ciò è chiaro: dal momento in cui il mondo dei valori dell'*epos*

omerico – un *epos* che era stato pensato per una società nobiliare – smarrì il proprio carattere vincolante, si rese necessaria una nuova arte interpretativa per la trasmissione della tradizione. Ciò accadde con la democratizzazione delle città, il cui patriziato aveva raccolto e fatto propria l'etica nobiliare. Come espressione di questo fatto, si pensi all'idea di cultura propria della sofistica: Odisseo scalzò Achille e, anche sulla scena, assunse spesso i tratti caratteristici dei sofisti. L'allegoresi venne quindi sviluppata, in maniera particolare, nell'interpretazione ellenistica di Omero da parte della Stoa, sino a diventare un vero metodo universale. È a questo che si riallacciò l'ermeneutica patristica, riassunta da Origene e Agostino, poi sistematizzata nel Medio Evo da Cassiano e, infine, sviluppata nel metodo del quadruplici senso del testo.

Con la Riforma – più precisamente, col ritorno al senso letterale della Sacra Scrittura auspicato dai riformatori, i quali si volsero polemicamente contro la tradizione dottrinale della Chiesa e contro l'uso, fatto da quest'ultima, del metodo dei significati plurimi del testo – l'ermeneutica ricevette un nuovo impulso⁷. In particolare, fu il metodo allegorico a venire allora respinto; o meglio, si restrinse l'uso della comprensione allegorica ai casi in cui il senso stesso della parabola ne giustificava l'adozione, come ad esempio nel caso dei

discorsi di Gesù. In contemporanea, si destò una nuova coscienza metodologica, mirante a essere oggettiva, centrata sull'oggetto e svincolata da qualsiasi forma di arbitrio soggettivo. Il motivo centrale, comunque, rimane quello normativo: come nell'ermeneutica teologica, così anche nell'ermeneutica umanistica dell'età moderna ne va della corretta interpretazione di testi dotati di un'autentica autorevolezza da recuperare. In questo senso, a differenza di quanto accadrà più avanti con [95] Schleiermacher, a motivare lo sforzo ermeneutico non è tanto la questione della difficoltà nel comprendere la tradizione o dei fraintendimenti a cui ciò dà luogo. Piuttosto, si trattava di portare quest'ultima, la tradizione, a una nuova comprensione, riaprendo o trasformando una tradizione esistente tramite la riscoperta delle sue origini sepolte. Il suo senso originario, che è stato nascosto o travisato, deve essere ora ricercato e rinnovato. Ritornando alle fonti originarie, l'ermeneutica cerca di conseguire ovunque una nuova comprensione per qualcosa che, a causa di distorsioni, travisamenti o abusi, è stato corrotto nel suo significato – la Bibbia per la tradizione dottrinale della Chiesa, i classici per il latino barbaro della Scolastica, il diritto romano per le pratiche giuridiche regionali, ecc. Il nuovo sforzo, quindi, non doveva semplicemente servire a comprendere in modo più corretto, ma a ridare valore a qualcosa

dotato di validità esemplare, nello stesso modo in cui questo accade con l'annuncio di un messaggio divino, l'interpretazione di un detto oracolare o quella di una legge vincolante e prescrittiva.

Al principio della modernità, tuttavia, accanto a una tale motivazione contenutistica dell'ermeneutica diventò operativa anche una motivazione formale: ciò, in quanto la coscienza metodologica della nuova scienza, che si serviva in particolare del linguaggio matematico, premeva per una dottrina generale dell'interpretazione dei linguaggi segnificativi. Per amore di una tale generalità, essa venne trattata come una parte della *Logica*⁸. Per quanto riguarda il diciottesimo secolo, il ruolo decisivo fu certamente giocato dall'inserimento, da parte di C. Wolff, di un capitolo ermeneutico nella sua logica⁹. Agiva qui un interesse logico-filosofico che spingeva in direzione di una fondazione dell'ermeneutica all'interno di una semantica generale. Un compendio di quest'ultima ci viene offerto in primo luogo da Meier, che ebbe in Chladenius¹⁰ un brillante predecessore. Di contro a ciò, tuttavia, nel diciassettesimo secolo la nascente disciplina (in ambito teologico e filologico) dell'ermeneutica rimase, in generale, a uno stato frammentario, servendo più per scopi didattici che per scopi filosofici. È vero che, in base a un orientamento pragmatico, essa elaborò alcune regole metodologiche di base, desunte

in buona parte da grammatica e retorica antiche (Quintiliano)¹¹. Nel complesso, però, l'ermeneutica non andò oltre lo stadio della mera collezione di spiegazioni di singoli passi, che dovevano aprire alla comprensione della Scrittura (o, in ambito umanistico, dei classici). Il titolo più frequente dei trattati di ermeneutica, per esempio nel caso di Flacio¹², è *Clavis*, «chiave».

Il vocabolario concettuale dell'ermeneutica veteroprotestante [96] proviene dalla retorica antica. In questo senso, ebbe un'importanza epocale il riadattamento dei concetti retorici fondamentali, da parte di Melantone – che aveva il suo modello anche nella retorica tardo-antica e nel suo modo di fissare per iscritto (Dionigi di Alicarnasso) –, al retto studio dei libri (*bonis auctoribus legendis*). Così, è al rapporto tra *caput e membra*, assunto come modello dalla retorica antica, che risale la pretesa di comprendere ogni momento singolo a partire dal tutto. Nel caso di Flacio, questo principio ermeneutico conduce naturalmente a un'applicazione carica di estrema tensione, dal momento che l'unità dogmatica del canone, fatta valere da Flacio contro la singola interpretazione dei testi del Nuovo Testamento, limita fortemente il «principio di scrittura» luterano.

Le poche regole ermeneutiche generali che, basandosi sulla retorica antica, vengono premesse in queste

«Ermeneutiche», non giustificano certo un interesse filosofico per questi scritti. Ciò nonostante, negli inizi della storia dell'ermeneutica protestante si rispecchia già la più profonda problematica ermeneutica, che soltanto nel nostro secolo sarebbe pienamente sbocciata. È vero, infatti, che il principio luterano «*sacra scriptura sui ipsius interpres*» contiene un chiaro rifiuto della tradizione dogmatica della Chiesa romana; e tuttavia, poiché questo principio non voleva in alcun modo parlare in favore di un'ingenua teoria dell'ispirazione, e poiché in particolare la teologia di Wittenberg – seguendo la traduzione della Bibbia effettuata da Lutero, grande erudito – aveva approntato un ricco apparato filologico ed esegetico al fine di legittimare il proprio stesso lavoro, allora la problematica relativa a qualsiasi interpretazione doveva toccare anche il ricorso al «*sui ipsius interpres*». Il paradosso insito in tale principio era fin troppo evidente e inevitabilmente, quindi, i sostenitori della tradizione dottrinale cattolica, il Concilio Tridentino e la produzione letteraria controriformatrice ne svelarono l'intrinseca debolezza teorica. La cosa era innegabile: anche l'esegesi biblica protestante lavorava sulla base di linee-guida dogmatiche, in parte raccolte sistematicamente negli «Articoli della fede» e, in parte, suggerite nella scelta dei *loci praecipui*. Per noi, oggi, la critica a Flacio mossa da Richard Simon¹³ rappre-

senta un documento emblematico per la problematica ermeneutica relativa alla «precomprensione»; come avremo modo di mostrare, in tale problematica sono presenti delle implicazioni ontologiche che sono state rese visibili, per la prima volta, solo dalla filosofia del nostro secolo. Infine, strettamente connessa al rigetto della teoria dell'ispirazione verbale è anche la ricerca, da parte dell'ermeneutica teologica del primo illuminismo, di regole generali del comprendere. È la critica storica della Bibbia, in particolare, a trovare in quell'epoca la sua prima legittimazione. L'evento principale fu l'apparizione del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, la cui critica – ad esempio, al concetto di miracolo – si legittimava in base alla pretesa della [97] ragione di riconoscere solamente ciò che è ragionevole, vale a dire il possibile. Essa, tuttavia, non era solamente una critica, ma conteneva al contempo un risvolto positivo, nella misura in cui si esigeva una spiegazione naturale per ciò che, nella Scrittura, reca scandalo alla ragione. Ciò conduce alla svolta verso l'elemento storico, cioè alla svolta dalle presunte (e incomprensibili) storie di miracoli alla (comprensibile) fede nei miracoli¹⁴.

Si contrappose agli effetti illuministico-negativi di questa critica l'ermeneutica pietistica, che, a partire da A.H. Franke, associò nella maniera più stretta possibile all'interpretazione dei testi l'applicazione *edifican-*

te. Confluisce qui la tradizione della retorica antica, con la sua dottrina sul ruolo giocato dalle emozioni, in particolare per la teoria della predica (*sermo*) che aveva ottenuto una nuova, grande importanza nel culto protestante. L'influente ermeneutica di J.J. Rambach¹⁵ collocò esplicitamente la *subtilitas applicandi* accanto alla *subtilitas intelligendi* e alla *subtilitas explicandi* – il che, chiaramente, corrispondeva al senso della predica. L'espressione *subtilitas* (sottigliezza, precisione), certamente derivante dall'atteggiamento competitivo umanistico, lascia intendere in maniera elegante che la «metodica» dell'interpretazione – come qualsiasi applicazione di regole, in generale – richiede una capacità di giudizio che, per parte sua, non può essere garantita attraverso delle regole¹⁶. Ciò doveva significare, per l'applicazione della teoria alla prassi ermeneutica, una permanente limitazione. Oltre a ciò, anche nel tardo diciottesimo secolo l'ermeneutica, in qualità di disciplina teologica ausiliaria, ricerca costantemente una compensazione con l'interesse dogmatico (per esempio, in Ernesti e Semler).

È Schleiermacher (stimolato da F. Schlegel) il primo a svincolare l'ermeneutica, in quanto dottrina universale del comprendere e dell'interpretare, da ogni momento dogmatico e occasionale: momenti che, nella sua ermeneutica, ottengono solo marginalmente il proprio ricono-

scimento, in uno specifico modo di rivolgersi alla Bibbia. Schleiermacher, con la sua teoria ermeneutica, difese la scientificità della teologia, specialmente contro la teologia dell'ispirazione che poneva fundamentalmente in questione la verificabilità metodica della comprensione della Sacra Scrittura attraverso gli strumenti dell'esegesi testuale, della teologia storica, della filologia, ecc. Non era soltanto un siffatto interesse teologico-scientifico, però, a fare da sfondo alla concezione schleiermacheriana di un'ermeneutica generale, bensì anche un motivo filosofico. Tra gli impulsi più profondi dell'età romantica vi era la fede nel colloquio quale sorgente di una specifica verità, non dogmatica e non rimpiazzabile mediante una qualsiasi dogmatica. Kant e Fichte avevano individuato nella spontaneità dell'«Io penso» il supremo principio di tutta la filosofia; tale principio, presso la generazione romantica (contraddistinta da un'ardente attenzione per l'amicizia) [98] degli Schegel e Schleiermacher, si trasformò in una sorta di metafisica dell'individualità. L'inesprimibilità di ciò che è individuale era già alla base della svolta verso il mondo storico, di cui si prese coscienza con la rottura della tradizione nell'epoca delle rivoluzioni. I tratti del sentimento vitale del Romanticismo, come la capacità di instaurare amicizie, di condurre un colloquio, di portare avanti uno scambio epistolare e, in generale, di comunicare, si incontrarono con l'interesse

per i fenomeni dell'intendere e del fraintendere; e fu così che una siffatta esperienza originaria dell'essere umano andò a costituire il punto di partenza metodico dell'ermeneutica di Schleiermacher. A partire da lui, apparvero come applicazioni speciali la comprensione dei testi, la comprensione delle tracce spirituali estranee, remote, oscure o irrigiditesi nella scrittura, vale a dire la vivente interpretazione della letteratura e, in particolare, della Sacra Scrittura.

L'ermeneutica di Schleiermacher, naturalmente, non è del tutto priva dell'aria un po' polverosa e scolastica della più antica letteratura ermeneutica, così come anche la sua opera specificamente filosofica si colloca in qualche modo all'ombra degli altri grandi pensatori idealisti. Né la forza cogente della deduzione fichtiana, né l'eleganza speculativa schellinghiana, e nemmeno la ruvida caparbieta dell'arte concettuale hegeliana gli sono proprie. Schleiermacher era un oratore, anche nel filosofare, e i suoi libri sono più che altro i promemoria di un oratore. In particolare, i suoi contributi all'ermeneutica sono molto ridotti, e ciò che è ermeneuticamente più interessante, cioè le sue osservazioni sul pensare e il parlare, si trova generalmente non nell'*Ermeneutica*, bensì nel suo corso sulla *Dialettica*, del quale si attende ancora, peraltro, la pubblicazione di un'affidabile edizione critica¹⁷. In Schleiermacher, passa

in secondo piano il fondamentale significato normativo dei testi che, originariamente, aveva conferito senso alle fatiche dell'ermeneutica. Il comprendere è per lui la ripetizione riproduttiva dell'originaria produzione di pensiero, sulla base della congenialità fra gli spiriti. Questo insegnava Schleiermacher, mantenendo sullo sfondo la propria concezione metafisica dell'individuazione del «Tutto vitale». Con ciò, emerge il ruolo del linguaggio, e in modo tale da condurre a un fondamentale oltrepasamento della limitazione, propria degli eruditi, alla sfera dello scritto. Nel complesso, la fondazione schleiermacheriana del comprendere sul colloquio e sull'intesa fra uomini significò un approfondimento dei fondamenti dell'ermeneutica, in un modo tale, però, da consentire l'istituzione di un sistema scientifico su basi ermeneutiche. L'ermeneutica divenne il fondamento per tutte le scienze storiche dello spirito, non soltanto per la teologia. Era ormai svanito il presupposto dogmatico del testo «autorevole», in base al quale l'operazione ermeneutica – tanto quella del teologo, quanto quella del filologo umanista (per non parlare di quella del [99] giurista) – possedeva la sua originaria funzione di mediazione. In questo modo, lo storicismo ottenne via libera.

In seguito a Schleiermacher, fu in particolare l'interpretazione psicologica – sorretta dalla dottrina romanti-

ca della creazione geniale inconsapevole – a diventare in maniera sempre più decisiva la base teorica delle scienze dello spirito nel loro complesso. In maniera molto istruttiva, ciò appare già in Steinthal¹⁸ e, nel caso di Dilthey, conduce sino a una nuova fondazione sistematica dell'idea delle scienze dello spirito su una «psicologia descrittiva e analitica». Naturalmente, a Schleiermacher non sta ancora a cuore l'autentica fondazione filosofica delle scienze storiche; piuttosto, appartiene egli stesso al complesso di pensiero dell'idealismo trascendentale fondato da Kant e Fichte. In particolare, il fichtiano *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* arrivò quasi a eguagliare la *Critica della ragion pura* quanto al suo significato epocale. Sin dal titolo, si allude alla circostanza per cui, qui, si tratta di una derivazione di tutto il sapere da un «principio supremo» unitario, quello della spontaneità della ragione (un «atto», diceva Fichte, anziché un «fatto»); e una tale svolta dall'idealismo «critico» di Kant a quello «assoluto» è alla base di tutti gli sviluppi successivi: Schiller e Schleiermacher, Schelling, Friedrich Schlegel e Wilhelm von Humboldt, sino ad arrivare a Boeckh, Ranke, Droysen e Dilthey. È stato Erich Rothacker¹⁹, in particolare, a dimostrare come la «scuola storica», nonostante il suo rigetto della costruzione aprioristica della storia universale in stile fichtiano e hegeliano, condividesse comunque i fondamenti teorici

della filosofia idealistica. Grande influsso esercitarono le lezioni sull'*Enciclopedia delle scienze filologiche* del celebre filologo August Boeckh, il quale fissò il compito della filologia con la formula – efficace per esprimere il carattere secondario della filologia – «conoscere il conosciuto». Il senso normativo della letteratura classica, che era stato riscoperto dall'Umanesimo e che aveva motivato primariamente all'*imitatio*, sbiadì nell'indifferenza storica. A partire dal compito fondamentale di un siffatto «comprendere», Boeckh differenziò poi le diverse modalità d'interpretazione in grammaticale, dei generi letterari, storico-reale e psicologico-individuale. Con la sua psicologia comprendente, Dilthey si riallacciò proprio a questo.

Nel frattempo, naturalmente, l'influsso della «logica induttiva» di John Stuart Mill aveva provocato un mutamento nell'orientamento della «teoria della conoscenza»; e Dilthey, nel difendere l'idea di una psicologia «comprendente» anche contro la psicologia sperimentale che, all'epoca, si andava diffondendo su basi herbartiane e fechneriane, condivise tuttavia il punto di vista generale dell'«esperienza» [100] – chiaramente, nella forma che trovava il proprio fondamento nel «principio della coscienza» e nel concetto di *Erlebnis*, esperienza vissuta. Rappresentarono una permanente sollecitazione, per Dilthey, anche lo sfondo storico-filosofico (anzi,

storico-teologico) dal quale sorse la profonda storica dello storico J.G. Droysen, così come la rigorosa critica rivolta allo storicismo ingenuo dell'epoca dal suo amico, il luterano speculativo Yorck von Wartenburg. In entrambi i casi, si tratta di influssi che hanno contribuito all'apertura di una nuova via nel successivo sviluppo del pensiero diltheyano. Dilthey, in parte per l'influenza della critica allo psicologismo contenuta nei *Prolegomeni alle Ricerche logiche* di Husserl²⁰ e della teoria platonizzante del significato avanzata da quest'ultimo, e in parte per il suo riacciarsi alla teoria hegeliana dello spirito oggettivo (che gli si era dischiusa soprattutto grazie ai suoi studi sulla storia giovanile di Hegel)²¹, integrò il concetto di *Erlebnis* – che egli aveva posto come fondamento psicologico dell'ermeneutica – con la distinzione tra espressione e significato. Ciò diede i suoi frutti nel corso del Novecento. I lavori di Dilthey vennero portati avanti e proseguiti da G. Misch, B. Groethuysen, E. Spranger, Th. Litt, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, O. Bollnow e altri ancora. Fu lo storico del diritto E. Betti a tirare le somme della tradizione idealistica nell'ermeneutica, da Schleiermacher a Dilthey e oltre²².

Dilthey stesso, naturalmente, non è mai realmente venuto a capo del compito che lo tormentava: quello, cioè, di trovare una mediazione teorica tra la «coscienza

storica» e la pretesa di verità della scienza. La formula di E. Troeltsch «Dalla relatività alla totalità», che doveva presentare la soluzione teorica al problema del relativismo in senso diltheyano, rimase intrappolata – al pari dell’opera propria di Troeltsch – nello storicismo, che essa avrebbe dovuto invece oltrepassare. Che Troeltsch si lasci andare continuamente a (magnifici) *excursus* storici, anche nella sua opera sullo storicismo in tre volumi, è certamente indicativo. Dilthey, viceversa, cercava di risalire a qualcosa di costante alle spalle di ogni relatività e progettò una dottrina tipologica delle visioni del mondo estremamente influente, alla quale doveva corrispondere il carattere multilaterale della vita. Solo in un senso molto limitato ciò costituiva un oltrepassamento dello storicismo, giacché il fondamento determinante di questa (come di ogni altra) dottrina tipologica era rappresentato dal concetto di «visione del mondo»: vale a dire, però, da una «impostazione coscienziale» dietro la quale non si poteva ulteriormente risalire, che si poteva solamente descrivere e confrontare con altre visioni del mondo, ma che bisognava lasciar valere come una «manifestazione espressiva della vita». Il presupposto dogmatico e irriflessivo di Dilthey era che una «volontà di conoscere attraverso concetti», cioè la pretesa di verità della filosofia, fosse da abbandonare, a favore della «coscienza storica». C’era una distanza

pari a quella che [101] separa due mondi diversi fra tale presupposto e il motto di Fichte (spesso abusato): «Quale filosofia si scelga, dipende dunque da che uomo si è»²³ – un motto, quest'ultimo, che rappresenta una chiara testimonianza del suo idealismo.

Ciò si sarebbe mostrato in maniera evidente con i successori di Dilthey. Le dottrine tipologiche sviluppate a quel tempo in pedagogia-antropologia, psicologia, sociologia, teoria delle arti e storia, dimostravano *ad oculos* che la loro fecondità dipendeva dalla dogmatica nascosta che, rispettivamente, era alla base di ciascuna di esse. In tutte queste tipologie – come quelle di Weber, Spranger, Litt, Pinder, Kretschmer, Jaensch, Lersch ecc. – apparve chiaramente che esse possedevano un valore di verità limitato, ma anche che esse smarrivano tale valore nel momento in cui miravano a cogliere la totalità di tutti i fenomeni, cioè a diventare complete. Tale «costruzione» di una tipologia in senso onnicomprensivo ne implicava, per ragioni essenziali, l'autodissolvimento, vale a dire lo smarrimento del nucleo dogmatico di verità. Nemmeno Jaspers, con la sua *Psicologia delle visioni del mondo*, era svincolato da questa problematica, insita in ogni tipologia successiva a Weber e Dilthey; egli pretese di svincolarsene (e vi riuscì) soltanto più tardi, con la sua *Filosofia*. Solo assumendo il punto di vista di un estremo nominalismo, infatti, risulta veramente

legittimabile il mezzo concettuale della tipologia. Persino l'estrema radicalità nominalistica dell'autoascesi weberiana conosceva i suoi limiti e richiedeva di esser integrata con la concessione – interamente irrazionale e decisionistica – al fatto che ciascuno dovrebbe scegliersi il «proprio Dio», il Dio che intende seguire²⁴.

In maniera simile, è rimasta impigliata nelle sue aporie dogmatiche anche l'ermeneutica teologica dell'epoca inaugurata dalla fondazione generale schleiermacheriana. Già il curatore delle lezioni di Schleiermacher sull'ermeneutica, Lücke, aveva ulteriormente accentuato il momento teologico presente in esse. La dogmatica teologica del diciannovesimo secolo, complessivamente, ritornò alla problematica dell'ermeneutica veteroprotestante, determinata in base alla *regula fidei*. A essa si contrapponeva l'esigenza storica della teologia liberale che, con la sua critica a ogni dogmatica, condusse a una crescente indifferenza per il compito peculiare della teologia. Pertanto, nell'età della teologia liberale non vi fu fundamentalmente alcuna problematica ermeneutica specificamente teologica.

In questo senso, rappresentò un evento epocale la fondazione, da parte della riflessione ermeneutica di R. Bultmann – passata per lo storicismo radicale, influenzata dalla teologia dialettica (Barth, Thurneysen) e destinata a sfociare nella parola d'ordine della demito-

logizzazione –, di una genuina mediazione tra l'esegesi storica e quella dogmatica. Il dilemma tra lo sviluppo dell'analisi storico-individualizzante e la missione di portare avanti il *kerygma*, chiaramente, rimane insolubile sul piano teorico; il concetto bultmanniano del «mito» [102] si rivelò presto essere un costrutto, quanto mai denso di presupposti, collocato sul terreno dell'illuminismo moderno. Assumendo una posizione ermeneuticamente assai unilaterale, Bultmann negò la pretesa di verità incarnata dal linguaggio del mito. Tuttavia, nella misura in cui nel dibattito sulla demitologizzazione (di cui G. Bornkamm ha offerto un'esposizione estremamente accurata)²⁵ viene riaccesa, secondo una variante contemporanea, l'antica tensione tra dogmatica ed ermeneutica, tale dibattito rimane di elevato interesse ermeneutico su un piano generale. Bultmann aveva spinto la propria autoriflessione teologica lontano dall'idealismo, giungendo nelle vicinanze del pensiero di Heidegger. Agiva qui l'effetto della pretesa sollevata da Karl Barth e dalla teologia dialettica, allorché portarono a un livello di consapevolezza la problematica, tanto umana quanto teologica, del «discorrere su Dio». Bultmann ricercava una soluzione «positiva» – vale a dire metodicamente giustificabile, che non smarrisse nulla delle acquisizioni della teologia storica – a tale problema e, in questa situazione, gli sembrò che la fi-

losofia esistenziale dello Heidegger di *Essere e tempo* offrì una posizione neutrale, antropologica, a partire dalla quale l'autocomprensione della fede potesse conoscere una fondazione ontologica²⁶. I concetti di «fede» e «peccato» riuscivano a spiegare, in una prospettiva teologica, la «futuribilità dell'esserci» e, di contro a quest'ultima, lo «scadimento rispetto al mondo». Ciò, a dire il vero, non corrispondeva al senso dell'esposizione heideggeriana della questione dell'essere, ma ne rappresentava piuttosto una reinterpretazione in chiave antropologica. Cionondimeno, la rilevanza universale della questione di Dio per l'esistenza umana, fondata da Bultmann sull'«autenticità» del poter-essere, portò a un effettivo risultato per l'ermeneutica. Tale risultato consistette soprattutto nella conquista del concetto di «precomprensione» – tacendo in questa sede, peraltro, del profitto derivante da una tale consapevolezza ermeneutica sul piano dell'esegesi.

L'innovativo approccio filosofico di Heidegger, però, non sortì effetti positivi solamente in relazione alla teologia, ma consentì soprattutto di spezzare la cristallizzazione relativistica e tipologica predominante nella scuola diltheyana. Si deve a G. Misch il merito di aver liberato e riportato a nuova vita gli impulsi filosofici di Dilthey, istituendo un confronto tra quest'ultimo e Husserl e Heidegger²⁷. Anche se la sua costruzione

dell'approccio vitalistico diltheyano stabilisce, da ultimo, un contrasto rispetto a Heidegger, il ritorno di Dilthey alla prospettiva della «vita», alle spalle della «coscienza trascendentale», rappresentò un pilastro importante per lo stesso Heidegger nell'elaborazione della sua propria filosofia. L'edizione, a cura di Misch e altri, dei [103] numerosi trattati sparsi di Dilthey nei volumi 5-8 delle sue *Gesammelte Schriften*²⁸, così come le ricche ed edotte introduzioni a tali volumi ad opera dello stesso Misch, portarono per la prima volta alla luce, negli anni Venti, l'opera filosofica di Dilthey, precedentemente eclissata dai suoi risultati conseguiti sul piano storico. Mentre le idee di Dilthey (e di Kierkegaard) confluivano nella fondazione della filosofia esistenziale, il problema ermeneutico conobbe la propria radicalizzazione filosofica. In quel momento, Heidegger elaborò il concetto di un'«ermeneutica della fatticità» e, con ciò, di contro all'ontologia fenomenologica di essenze di Husserl, formulò il compito paradossale di interpretare, a dispetto della sua impensabilità, ciò che Schelling chiamava «l'immemorabile» dell'«esistenza»; anzi, il compito di interpretare l'esistenza stessa come «comprensione» e «interpretazione», ossia come un progettarsi sulla base delle proprie stesse possibilità. Venne qui raggiunto un punto, in cui il senso metodico strumentale del fenomeno ermeneutico doveva

condurre a una svolta nel dominio dell'ontologia. Il «comprendere» non indica più un atteggiamento del pensiero umano fra gli altri, da disciplinare metodicamente e da trasformare in procedimento scientifico, bensì costituisce la motilità fondamentale dell'esserci umano. La caratterizzazione e l'accentuazione fornite da Heidegger al comprendere – intendendo quest'ultimo come il movimento fondamentale dell'esistenza – sfociano così in un concetto di interpretazione che, per quanto riguarda il suo significato teorico, è stato sviluppato soprattutto da Nietzsche. Tale sviluppo poggia sul dubbio nei confronti degli enunciati dell'autocoscienza; come ha detto espressamente Nietzsche, bisognerebbe dubitare meglio di quanto abbia fatto Descartes²⁹. Il risultato di tale dubbio, in Nietzsche, è rappresentato da un mutamento, in generale, del senso della verità, di modo che il processo interpretativo diviene una forma della volontà di potenza e, con ciò, ottiene un significato ontologico.

Ora, mi sembra che, nel ventesimo secolo, un analogo senso ontologico sia stato condiviso dal concetto di storicità, tanto nel giovane Heidegger quanto in Jaspers. La storicità non è più concepita come una fissazione di limiti per la ragione e la sua pretesa di cogliere la verità, bensì rappresenta una condizione positiva per la conoscenza della verità. In questo modo, l'argo-

mentazione del relativismo storico viene a mancare di qualsiasi fondamento effettivo. Il conseguimento di un criterio per la verità assoluta si rivela essere nient'altro che un idolo astratto-metafisico e, così, esso perde ogni significato metodologico. La storicità cessa di evocare il fantasma del relativismo storico, dinanzi al quale ancora lo Husserl del saggio programmatico *La filosofia come scienza rigorosa*³⁰ aveva così appassionatamente messo in guardia.

In questo nuovo orientamento s'inserisce soprattutto, in maniera estremamente efficace, il rinnovato influsso esercitato dal pensiero di Kierkegaard, il quale, dopo lo svolgimento [104] datone da Unamuno e altri, ispirò una nuova critica all'idealismo e aprì la strada allo sviluppo del punto di vista del «Tu», dell'altro Io. Si vedano, ad esempio, Theodor Haecker, Friedrich Gogarten, Eduard Griesebach, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Karl Jaspers, Viktor von Weizsäcker, nonché il libro di Karl Löwith *L'individuo nel ruolo del co-uomo*³¹.

Anche l'arguta dialettica mediante la quale E. Betti cercò di giustificare, nell'interazione reciproca di soggettivo e oggettivo, l'eredità dell'ermeneutica romantica, doveva apparire insufficiente dopo che *Essere e tempo* ebbe mostrato la precognizione ontologica insita nel concetto di soggetto e, infine, dopo che il tardo Heidegger, nel pensiero della «svolta», ebbe spezzato la cornice

della riflessione filosofico-trascendentale. L'«evento» della verità, che forma lo spazio di gioco per l'alternarsi di svelamento e velamento, conferì una nuova valenza ontologica a ogni modalità dello svelare, incluso quello delle scienze comprendenti. Con ciò, divenne possibile porre un'intera serie di nuove domande all'ermeneutica tradizionale.

Il fondamento psicologico dell'ermeneutica idealista si rivelò problematico: il senso «inteso» (*mens auctoris*) esaurisce davvero il senso di un testo? E il comprendere non è nient'altro che la riproduzione di una produzione originaria? È chiaro come ciò non possa valere per l'ermeneutica giuridica, la quale esercita un'evidente funzione creativa nei confronti del diritto. Ma questo veniva solitamente attribuito alla parte dell'ermeneutica concernente l'impostazione normativa del compito e, dunque, considerato come un'applicazione pratica che non dovrebbe avere nulla a che fare con la «scienza». Il concetto scientifico di oggettività esigerebbe il tener fermo al canone costituito attraverso la *mens auctoris*. Ma ciò può davvero esser considerato soddisfacente? Ad esempio, come stanno le cose con l'interpretazione delle *opere d'arte* (interpretazione che, nei casi del regista, del direttore d'orchestra e del traduttore, assume sempre la figura di una produzione pratica)? Si può negare, allora, che l'artista che effettua la riproduzione

«interpreti» la creazione originale – e che non ne ricavi, semplicemente, una nuova creazione? Siamo molto attenti, nel caso di opere musicali o drammatiche, nel distinguere un'interpretazione riproduttiva adeguata da una che, invece, ci appare «illecita» o «contraria allo stile». Con quale diritto si intende distinguere questo senso riproduttivo di interpretazione da quello della scienza? Forse che una tale riproduzione avviene in un modo sonnambolico e senz'alcun apporto di sapere? Il contenuto di senso della riproduzione non va ristretto a ciò che scaturisce da un consapevole conferimento di senso da parte dell'autore. L'autointerpretazione degli artisti è notoriamente discutibile quanto alla sua validità. Cionondimeno, il senso della loro creazione artistica impone all'interpretazione pratica un univoco, non ambiguo compito di approssimazione. La riproduzione non viene assolutamente lasciata all'arbitrio, non più di quanto accada con l'esplicazione intrapresa in campo scientifico.

E come stanno le cose con il senso e l'interpretazione degli eventi storici? [105] La coscienza dei contemporanei è contraddistinta dal fatto che essi, cioè coloro che «vivono» la storia, non sanno in che modo essa accada loro. Di contro a ciò, come insegna il ruolo svolto dal modello biografico e autobiografico per la teoria diltheyana della connessione storica degli effetti,

Dilthey tenne fermo, sino alla fine, alle conseguenze sistematiche del proprio concetto di *Erlebnis*³². Anche la penetrante critica di R. Collingwood³³ alla coscienza metodica del positivismo – critica che, peraltro, si serviva dello strumentario dialettico dell'hegelismo crociano – rimane impigliata, con la sua dottrina del *reenactment*, nella restrizione soggettivistica del problema, dal momento che poneva alla base, quale caso esemplare del comprendere storico, la ricostruzione compiuta dei programmi realizzati. Su questo punto, Hegel era più coerente. La fondazione della sua pretesa di riconoscere la ragione nella storia risiedeva in un concetto di «spirito» alla cui essenza appartiene il fatto di «penetrare nel tempo» e di conseguire la propria determinatezza contenutistica solamente a partire dalla propria storia. Naturalmente, anche per Hegel esistevano degli «individui cosmico-storici», che egli contraddistingueva come «portatori dello spirito del mondo»³⁴ e le cui personali decisioni e passioni, a suo giudizio, stavano in accordo con ciò che «era maturo per la propria epoca»³⁵. Tuttavia, questi casi eccezionali non definivano per Hegel il senso del comprendere storico, ma, per parte loro, traevano la propria definizione di eccezioni dall'afferramento concettuale di ciò che è storicamente necessario, portato a termine dal filosofo. È evidente che non conduce effettivamente molto più in

là l'espedito, tentato già da Schleiermacher, di aspettarsi dallo storico una congenialità col proprio oggetto. Con ciò, si trasformerebbe la storia universale in uno spettacolo estetico, e questo significherebbe da un lato sovraccaricare lo storico, ma dall'altro sottostimarne il compito, consistente nel confronto tra il proprio orizzonte e quello del passato.

E come va con il senso kerygmatico della Sacra Scrittura? Il concetto di congenialità, evocando lo spauracchio della teoria dell'ispirazione, conduce qui alla fine *ad absurdum*. Ma è anche l'esegesi storica biblica a urtare qui contro un limite, in particolare con il concetto-guida dell'«autocomprensione» degli autori del testo sacro. Non è infatti il senso salvifico della Scrittura necessariamente qualcosa d'altro rispetto a ciò che risulta dalla semplice somma delle intuizioni teologiche degli autori del Nuovo Testamento? In questo senso, merita sempre una certa attenzione l'ermeneutica pietistica (Francke, Rambach) per il fatto di aver aggiunto al comprendere e all'esplicare, nella sua teoria dell'interpretazione, anche l'applicazione, ponendo così l'accento sul riferimento al presente dello «scritto». Si trova qui, in forma ancora celata, il motivo centrale di un'ermeneutica che prenda effettivamente sul serio la storicità dell'uomo. Certo, anche l'ermeneutica idealista tiene conto di tale motivo, [106] in particolare E. Betti

mediante il «canone della corrispondenza di senso». Tuttavia, sembra che soltanto con il fermo riconoscimento del concetto di precomprensione e del principio di storia degli effetti, o meglio col dispiegamento della coscienza della determinazione storica, si sia offerta una base metodica soddisfacente. Il concetto di canone della teologia neotestamentaria trova così, in quanto caso speciale, la sua legittimazione. Anche il significato teologico dell'Antico Testamento è difficilmente giustificabile quando ci si attiene alla *mens auctoris* come canone, come ha dimostrato soprattutto G. v. Rads che, con i suoi risultati positivi, si lascia alle spalle la ristrettezza di una siffatta prospettiva. A tale situazione corrisponde il fatto che il dibattito più recente, nel campo dell'ermeneutica, si è esteso anche alla teologia cattolica (Stachel, Biser, Coreth)³⁶.

Un fenomeno simile è rappresentato, nell'ambito della teoria della letteratura, dalla cosiddetta «estetica della ricezione» (Jauss, Iser, Gerigk). Proprio in quest'ambito, però, si è diffusa anche una certa opposizione da parte della filologia legata alla metodologia (E.D. Hirsch, T. Seebohm)³⁷ e timorosa di una perdita di oggettività per la ricerca.

Alla luce di tale questione, rinasce a nuova vita la veneranda tradizione dell'ermeneutica giuridica. Essa poté rivestire solamente un misero ruolo all'interno del-

la moderna dogmatica del diritto: per così dire, quello di una macchia mai completamente evitabile in una dogmatica tendente al proprio autocompletamento. Comunque, non fu possibile negare che essa sia una disciplina normativa, esercitante la funzione dogmatica dell'integrazione giuridica e, in quanto tale, dotata di un compito indispensabile: quello di superare l'ineludibile iato fra la generalità del diritto positivo e la concrezione del caso singolo. A tal riguardo, già Aristotele, nella discussione condotta nell'*Etica Nicomachea* sul problema del diritto naturale e sul concetto di *epieikeia*³⁸, aveva delimitato lo spazio ermeneutico all'interno della dottrina giuridica. Anche il ripercorrimento della sua storia³⁹ mostra come il problema dell'interpretazione comprendente sia collegato in maniera inestricabile a quello dell'applicazione. Fu a partire dalla ricezione del diritto romano, in particolare, che un tale duplice compito fu posto alla scienza del diritto. Allora non si trattava solamente di comprendere i giuristi romani, bensì al contempo di applicare la dogmatica del diritto romano al mondo culturale della modernità⁴⁰. Da ciò [107] derivò un legame tra il compito ermeneutico e quello dogmatico, per la scienza del diritto, legame non meno stretto di quello imposto alla teologia. Perlomeno fino a quando il diritto romano mantenne la sua validità legale, fu impossibile il costituirsi di una dottrina

interpretativa del diritto romano in rapporto con lo straniamento storico richiesto a tal fine. L'interpretazione del diritto romano fornita da Thibaut nel 1806⁴¹ dà perciò per scontato che la dottrina interpretativa non possa basarsi solamente sull'intenzione del legislatore, ma che debba elevare ad autentico canone ermeneutico il «fondamento della legge».

Con la creazione delle moderne codificazioni di leggi, il classico compito principale, quello cioè dell'interpretazione del diritto romano, dovette allora perdere il suo interesse dogmatico in senso pratico e, al tempo stesso, trasformarsi in un aspetto dell'impostazione storico-giuridica dei problemi. Così, come storia del diritto, essa – l'interpretazione del diritto romano – poté integrarsi senza riserve nel pensiero metodico della scienza storica. Viceversa, l'ermeneutica giuridica, in quanto disciplina sussidiaria della nuova dogmatica del diritto, venne posta ai margini della giurisprudenza. Tuttavia, il problema fondamentale della «concretizzazione nel diritto»⁴² persiste e il rapporto fra storia giuridica e scienza normativa è molto più complicato di quanto dovrebbe essere affinché la storia del diritto possa sostituire l'ermeneutica. La chiarificazione delle circostanze storiche e le considerazioni effettive del legislatore, precedenti o seguenti l'emanazione di un testo di legge, possono anche essere ermeneuticamente

molto istruttive, ma la *ratio legis* non si esaurisce in ciò e rimane un'indispensabile istanza ermeneutica per ogni giurisdizione. Così, il problema ermeneutico continua a rappresentare un problema altrettanto originario per tutta la scienza giuridica, quanto lo è per la teologia e per il suo persistente compito di «applicazione».

Ci si deve a questo punto domandare se la teologia e la dottrina giuridica non diano un contributo essenziale allo sviluppo di un'ermeneutica generale. Naturalmente, al fine di sviluppare tale questione, non può bastare la problematica metodica immanente alla teologia, alla scienza del diritto e alle scienze storico-filologiche. Infatti, si tratta proprio di evidenziare i limiti dell'autointerpretazione del conoscere storico e, così, di ridare una limitata legittimità all'interpretazione dogmatica⁴³ – ciò a cui, ovviamente, si contrappone il concetto dell'assenza di presupposti della scienza⁴⁴. [108] Per tali ragioni, la ricerca che intrapresi in *Verità e metodo* prendeva le mosse da un dominio esperienziale che, in un certo senso, deve essere definito dogmatico, nella misura in cui la sua pretesa di validità esige un riconoscimento assoluto e non si lascia tenere *in suspensa*. Si tratta dell'esperienza dell'arte, nella quale il comprendere, di regola, sta a indicare un riconoscere e lasciar valere: «Afferrare concettualmente ciò che ci comprende» (E. Staiger). In ogni caso, rispetto all'esperienza dell'arte

o alla poesia, l'oggettività della scienza dell'arte o della scienza della letteratura – che, pure, in quanto sforzo scientifico, mantiene intatta tutta la sua serietà – rimane un'esigenza subordinata. Ora, nell'autentica esperienza dell'arte non si può scindere l'*applicatio* dall'*intellectio* e dall'*explicatio*, il che non è ovviamente privo di conseguenze per la scienza dell'arte. È stato H. Sedlmayr, con la sua distinzione fra scienza dell'arte prima e seconda, a dibattere per primo questa problematica⁴⁵. Alla fine, i vari metodi elaborati nella ricerca scientifica sull'arte e la letteratura devono continuamente dar prova della propria fecondità, mostrando di contribuire a una maggiore chiarezza e adeguatezza nell'esperienza dell'opera d'arte. Essi, di per sé, hanno dunque bisogno dell'integrazione ermeneutica. Così, la struttura applicativa che, tradizionalmente, ha trovato la sua patria nell'ermeneutica giuridica, dovette assumere in realtà un valore esemplare. Naturalmente, come hanno sottolineato soprattutto Betti e Wieacker, il tentativo – che, a partire da quanto detto sin qui, s'impone da sé – di riavvicinare il comprendere storico-giuridico a quello dogmatico-giuridico non può condurre a un superamento delle loro differenze. Ma il senso dell'«applicazione», che rappresenta un elemento costitutivo di tutto il comprendere, non è quello di un «utilizzo» supplementare ed esteriore di qualcosa che, comunque, abbia un'originaria consistenza di per sé.

Neanche applicare certi mezzi per degli scopi predefiniti, o applicare delle regole per il nostro comportamento, significa in generale limitarsi a subordinare a uno scopo pratico una datità in sé autonoma, una sorta di cosa conosciuta «per via puramente teorica». In generale, piuttosto, sono i mezzi a essere determinati, o persino ricavati per via di astrazione, dagli scopi, e lo stesso vale anche per il rapporto tra regole e comportamento. Già Hegel, nella sua *Fenomenologia dello spirito*, aveva analizzato la dialettica di legge e caso⁴⁶, in cui si scompone⁴⁷ la concreta determinatezza.

Pertanto, la struttura applicativa del comprendere, svelata dall'analisi filosofica, non implica assolutamente una restrizione della disposizione «priva di presupposti» a comprendere ciò che un testo stesso dice, né consente in alcun modo di estraniare il testo dalla sua «propria» intenzione di senso [109] o di asservirlo a propositi precostituiti. La riflessione scopre semplicemente le condizioni sottostanti al comprendere e che, ogni volta che ci curiamo dell'enunciato di un testo, si trovano già in stato di applicazione, in qualità di nostra «precomprensione». Ciò non significa in alcun modo che si debbano lasciar vegetare le «scienze dello spirito» come scienze «inesatte», in tutta la loro biasimabile difettosità, fintantoché esse non si elevino al rango di *science* e possano venir incluse nella *unity of science*.

Piuttosto, il risultato a cui perverrà un'ermeneutica filosofica è che il comprendere è possibile solamente se colui che comprende mette in gioco i suoi stessi presupposti. Dal senso del comprendere stesso è inseparabile il contributo produttivo apportato dall'interprete. Ciò non legittima affatto le prevenzioni soggettive, con tutto ciò che di privato e arbitrario esse portano con sé, giacché la cosa di cui, di volta in volta, ne va – il testo che si vorrebbe comprendere –, costituisce l'unica unità di misura da tenere in considerazione. La necessaria e insuperabile distanza tra epoche, culture, classi e razze (o anche tra persone) è, anzi, un momento sovrasoggettivo che conferisce tensione e vita a ogni comprendere. Questo stato di cose può anche venir descritto nel seguente modo: interprete e testo possiedono ciascuno il proprio «orizzonte» e il comprendere rappresenta sempre una fusione di questi orizzonti. Così, la problematica ermeneutica – sia nella scienza neotestamentaria (in primo luogo con E. Fuchs e G. Ebeling), che, ad esempio, nel *literary criticism*, nonché nella prosecuzione sul piano filosofico dell'impostazione heideggeriana – si è fondamentalmente distanziata dalle basi soggettivo-psicologiche ed è andata nella direzione del senso oggettivo, mediato dalla storia degli effetti.

La datità che sta a fondamento della mediazione fra tali distanze è il linguaggio, nel quale l'interprete (o

il traduttore!) porta a nuova espressione ciò che viene compreso. A tal proposito, teologi e poetologi parlano chiaramente di evento linguistico. Con ciò, in un certo senso, l'ermeneutica – procedendo sulla sua propria strada – si avvicina alla filosofia analitica, nata dalla critica del neopositivismo alla metafisica. Da quando ha abbandonato il compito di dissolvere una volta per tutte l'«incantesimo del linguaggio» mediante l'analisi dei modi del discorso e la chiarificazione univoca di tutti gli enunciati con l'aiuto di linguaggi simbolici artificiali, neanch'essa, alla fine, retrocede al di là del funzionamento del linguaggio nei giochi linguistici, come mostrato dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein. K.O. Apel ha correttamente sottolineato che, naturalmente, si può descrivere la continuità della tradizione solamente in maniera discontinua⁴⁸. Nella misura in cui [110] l'ermeneutica, attraverso la riflessione sulle condizioni del comprendere (precomprensione, priorità della domanda, storia delle motivazioni implicite in ciascun enunciato), oltrepassa l'ingenuità positivista insita nel concetto del «dato», essa propone al contempo una critica alla concezione metodica del positivismo. In che misura ciò significhi che l'ermeneutica segue lo schema della teoria trascendentale (K.O. Apel) o, piuttosto, quello della dialettica storica (J. Habermas), è oggetto di discussione⁴⁹.

L'ermeneutica, in ogni caso, ha una sua tematica specifica e autonoma. Nonostante la sua generalità formale, essa non si lascia inquadrare legittimamente nella logica. In un certo senso, l'ermeneutica condivide l'universalità con la logica, ma essa, per altro verso, supera persino quest'ultima quanto a universalità. È vero che ogni complesso di enunciati può essere considerato dal punto di vista della sua struttura logica: regole grammaticali, sintassi e, infine, leggi di coerenza logica si possono sempre applicare a complessi discorsivi e di pensiero. Tuttavia, è raro che un complesso discorsivo effettivamente vissuto soddisfi le rigorose pretese della logica enunciativa. Il discorso e il colloquio non sono «enunciati» nel senso del giudizio logico, la cui univocità e il cui significato siano verificabili e completabili da parte di ciascuno; piuttosto, essi possiedono un tratto di occasionalità e hanno luogo nel contesto di un processo comunicativo, del quale il monologo del discorso scientifico o dell'argomentazione logica rappresentano solamente un caso speciale. La forma in cui il linguaggio trova attuazione è il dialogo, che si tratti anche di quel dialogo dell'anima con se stessa mediante cui Platone ha definito il pensare. In quanto teoria del comprendere e del giungere a un'intesa, l'ermeneutica è dunque della massima generalità. Essa non comprende l'enunciato solamente nella sua valenza logica, bensì lo comprende

come risposta a una domanda; il che, però, vuol dire che chi comprende deve intendere la domanda, e giacché il comprendere deve ricavarne il senso dalla storia delle motivazioni, allora esso deve necessariamente spingersi oltre il contenuto enunciativo afferrabile logicamente. Ciò si trova già alla base della dialettica hegeliana dello spirito ed è stato poi rinnovato da Croce, Collingwood e altri ancora. La *logic of question and answer* rappresenta un capitolo quanto mai meritevole di lettura nell'*Autobiografia* di Collingwood. Nemmeno un'analisi puramente fenomenologica può però sfuggire al fatto che, in realtà, non sussistano né percezioni isolate, né giudizi isolati. Ciò è stato fondato fenomenologicamente grazie alla *Logica ermeneutica* di H. Lipps, basandosi sulla dottrina husserliana delle intenzionalità anonime, ed è stato poi sviluppato sotto l'influsso del concetto esistenziale di mondo di Heidegger. In Inghilterra, Austin ha proseguito in una direzione analoga la svolta inaugurata dal tardo Wittgenstein.

In conseguenza a tale recessione dal linguaggio scientifico [111] a quello della vita quotidiana, dalle scienze sperimentali all'esperienza del «mondo della vita» (Husserl), si ebbe che l'ermeneutica, anziché assoggettarsi alla «logica», si dovette riorientare verso una più antica tradizione, alla quale essa, com'è stato mostrato poc'anzi⁵⁰, era un tempo strettamente congiunta: la tra-

dizione della retorica. Con ciò, essa riprende il filo di un discorso che si era interrotto nel diciottesimo secolo. A quell'epoca, era stato soprattutto G.B. Vico a difendere l'antica tradizione retorica – che egli rappresentava in qualità di professore di retorica a Napoli – contro la pretesa monopolistica della scienza «moderna», da lui ribattezzata *critica*. In particolare, fu il significato della retorica per l'educazione e la formazione del *sensus communis* a venire accentuato da Vico; e, in effetti, l'ermeneutica condivide con la retorica il ruolo che vi gioca l'*eikos*, l'argomento *persuasivo*. Com'è stato mostrato soprattutto da K. Dockhorn⁵¹, la tradizione della retorica – che, malgrado Herder, nel diciottesimo secolo conobbe un'interruzione particolarmente radicale proprio in Germania – ha continuato comunque a esercitare un effetto sotterraneo, in maniera poco visibile, negli ambiti dell'estetica e dell'ermeneutica. Anche nella nostra epoca si annunciano così le resistenze, da parte della retorica e della razionalità forense (ad esempio, in C. Perelman e la sua scuola)⁵², nei confronti delle pretese monopolistiche della moderna logica matematica e dei suoi sviluppi.

Così, però, si dischiude una dimensione ancor più ampia del problema ermeneutico, strettamente collegata con la posizione centrale che ha assunto il linguaggio nell'ambito dell'ermeneutica. Il linguaggio non è sola-

mente un *medium* fra altri – all'interno del mondo delle «forme simboliche» (Cassirer) –, bensì sta in una speciale relazione alla potenziale comunanza della ragione. È la ragione a trovare un'attualizzazione comunicativa nel linguaggio, come sottolineato già da R. Höningwald: il linguaggio non è solo «fatto», ma anche «principio». Riposa su ciò l'universalità della dimensione ermeneutica. Incontriamo una tale universalità già nella dottrina del significato di Agostino e Tommaso, nella misura in cui essi videro un superamento del significato dei segni (delle parole) da parte del significato delle cose e, con ciò, giustificarono l'innalzamento al di sopra del *sensus literalis*. Oggi, certamente, l'ermeneutica non potrà semplicemente seguire tale concezione; vale a dire, essa non potrà intronizzare alcuna nuova allegoresi, poiché quest'ultima presupporrebbe un linguaggio della creazione attraverso cui Dio ci parli. Tuttavia, non è affatto da eludere la considerazione secondo cui in tutte le creazioni umane, e non soltanto nel discorso e nello scritto, penetra un «senso», comprendere il quale è un compito ermeneutico. Ciò è stato espresso da Hegel con la dottrina dello «spirito oggettivo» [112], una parte della sua filosofia dello spirito che è rimasta viva anche indipendentemente dalla sua totalità sistematica dialettica (si vedano, per esempio, la dottrina dello spirito oggettivo di Nicolai Hartmann e l'idealismo di Croce

e Gentile). Non è soltanto il linguaggio dell'arte a porre legittime pretese di comprensione, bensì qualsiasi forma della creazione culturale umana in generale. Il problema, così, si amplia. Cos'è che non appartiene al nostro orientamento nel mondo costituito linguisticamente? Tutta la conoscenza umana del mondo è linguisticamente mediata. Un primo orientamento nel mondo trova compimento nell'apprendimento del linguaggio. Ma non solo questo. Alla fine, la linguisticità del nostro «essere-nel-mondo» articola l'intero ambito dell'esperienza. La logica dell'induzione, descritta da Aristotele⁵³ e trasformata da F. Bacon in fondamento delle nuove scienze sperimentali, potrà essere insoddisfacente come teoria logica dell'esperienza scientifica e richiedere delle correzioni⁵⁴, ma in essa emerge splendidamente la prossimità alla cosa dell'articolazione linguistica del mondo. Già Temistio, nel suo commentario ad Aristotele, aveva illustrato il rispettivo capitolo dei *Secondi Analitici* (II, 19) mediante l'esempio dell'apprendimento del linguaggio e, in questo campo, nuovi passi sono stati compiuti dalla linguistica moderna (Chomsky) e dalla psicologia (Piaget). Ciò, però, vale in un senso ancora più ampio, cioè nel senso che tutta l'esperienza trova la sua attuazione nel continuo perfezionamento comunicativo della nostra conoscenza del mondo. Essa stessa è sempre una conoscenza del conosciuto in un senso molto più

profondo e generale di quanto non ritenesse la formula di A. Boeckh, coniata a proposito delle operazioni del filologo. Questo perché la tradizione, nella quale noi viviamo, non è una cosiddetta tradizione culturale, consistente soltanto di testi e monumenti ed operante la mediazione di un senso linguisticamente costituito o storicamente documentato, laddove le determinanti reali della nostra vita, le condizioni di produzione ecc., ne rimarrebbero «fuori». Piuttosto, lo stesso mondo esperito comunicativamente ci viene continuamente consegnato come una totalità aperta, *traditur*. Ciò non è altro che esperienza. Essa ha luogo ovunque venga esperito il mondo, ovunque la non-familiarità venga superata, ovunque il persuadere, il comprendere, l'assimilazione di qualcosa abbiano successo. E, alla fine, il compito più distinto dell'ermeneutica quale teoria filosofica consiste nel mostrare che, come ha evidenziato Polanyi⁵⁵, si può chiamare «esperienza» soltanto l'integrazione di ogni conoscenza scientifica nel sapere personale del singolo.

In questo modo, la dimensione ermeneutica concerne in maniera particolare il lavoro del concetto filosofico, che procede attraverso i millenni. In quanto tradizione dell'esperienza pensante, tale lavoro va concepito come un unico grande colloquio, al quale ciascun'epoca di volta in volta prende parte, e che non si può amma-

estrarre [113] con un atteggiamento di superiorità, né padroneggiare criticamente. Era stata questa la debolezza della storia dei problemi: quella, cioè, di pensare di poter leggere la storia della filosofia soltanto come una conferma della propria visione dei problemi, anziché come un partner critico che rivela la limitatezza delle nostre proprie visioni. È naturalmente il caso, in proposito, di sottoporsi alla riflessione ermeneutica, la quale ci insegna che il linguaggio della filosofia ha sempre qualcosa di inadeguato e, nelle sue intenzioni, persegue più di quanto possa esser trovato nei suoi enunciati e preso alla lettera. I termini concettuali, conati e trasmessi in questo linguaggio, non sono infatti etichette e segnali fissi attraverso i quali venga indicato qualcosa di univoco, come accade nei sistemi simbolici dei matematici e dei logici e nelle loro rispettive applicazioni. Tali termini concettuali hanno origine dal movimento comunicativo dell'interpretazione umana del mondo che ha luogo nella lingua, vengono quindi sospinte e modificate da esso, si arricchiscono e si inseriscono in nuove connessioni che vanno a coprire quelle vecchie, infine decadono a una parziale assenza di pensiero e ritornano in vita quando vengono riprese nel contesto di un nuovo pensiero interrogante.

Così, alla base di tutto il lavoro filosofico del concetto si trova una dimensione ermeneutica, designata oggi

col termine un po' impreciso di «storia dei concetti». La storia dei concetti non rappresenta una preoccupazione secondaria, né sta a indicare il fatto che, anziché discorrere delle cose, si parli dei mezzi che utilizziamo a fini comunicativi; essa, piuttosto, costituisce l'elemento critico nell'uso dei nostri stessi concetti. Il *furor* del profano che pretende definizioni univoche, così come la mania per l'univocità ch'è propria di un'unilaterale teoria semantica della conoscenza, non comprendono che cosa sia il linguaggio, né comprendono che anche il linguaggio del concetto non può essere inventato, arbitrariamente trasformato, utilizzato e messo da parte, bensì scaturisce dall'elemento in cui ci muoviamo col pensiero. Nella forma artificiale della terminologia s'incontrano solamente le croste irrigidite di una tale corrente viva del pensare e del parlare, ma anch'essa, la terminologia, viene poi riavviata e trascinata dall'accadere comunicativo al quale noi, col parlare, diamo attuazione, e nel quale si costruiscono la comprensione e l'accordo⁵⁶. Mi sembra che risieda qui il punto di convergenza tra lo sviluppo della filosofia analitica inglese e l'ermeneutica. Tale analogia ha però i suoi limiti. Così come Dilthey, nel diciannovesimo secolo, rivolse all'empirismo inglese l'accusa di mancanza di cultura storica, allo stesso modo l'esigenza critica dell'ermeneutica capace di riflessione storica consiste in ciò: non

tanto nel rendere le forme del parlare dominabili in base alla loro struttura logica (come vuole, in un certo senso, l'ideale della filosofia «analitica»), quanto piuttosto nel condurre all'appropriazione dei contenuti mediati linguisticamente, con [114] tutto il loro precipitato di esperienza storica.

Il problema ermeneutico ha ottenuto una nuova virulenza nel campo della logica delle scienze sociali. Certo, bisogna riconoscere che la dimensione ermeneutica sta al fondo di tutta l'esperienza del mondo e, quindi, gioca un ruolo anche nel lavoro delle scienze naturali, com'è stato esposto in particolare da Thomas Kuhn⁵⁷. Ciò, tuttavia, vale ancora di più nel caso delle scienze sociali. Infatti, nella misura in cui la società possiede sempre un'esistenza linguisticamente intesa⁵⁸, allora è lo stesso campo oggettuale proprio delle scienze sociali (e non soltanto il campo della loro formazione teorica) a risultare dominato dalla dimensione ermeneutica. In un certo senso, la critica ermeneutica all'oggettivismo ingenuo nel campo delle scienze dello spirito ha il suo *pendant* nella critica dell'ideologia marxisticamente ispirata (Habermas – si veda anche la veemente polemica rivoltagli da Hans Albert)⁵⁹. Allo stesso modo, un eminente fenomeno ermeneutico è rappresentato dal processo di guarigione attraverso il colloquio, i cui fondamenti teorici sono stati nuovamente discussi so-

prattutto da J. Lacan⁶⁰ e P. Ricoeur⁶¹. Naturalmente, mi sembra discutibile la portata dell'analogia tra malattie dello spirito e malattie della società⁶², poiché la situazione dello scienziato sociale di fronte alla società non è paragonabile a quella dello psicoanalista di fronte al proprio paziente. Non meno dogmatica di una scienza sociale «positivistica», che si autocomprenda come tecnica sociale, è una critica dell'ideologia che intenda se stessa come affrancata da qualsiasi preoccupazione ideologica. In considerazione di siffatti tentativi di mediazione, mi appare comprensibile l'opposizione, portata avanti da Derrida⁶³, tra la teoria della decostruzione e l'ermeneutica. L'esperienza ermeneutica, tuttavia, difende i propri diritti di fronte a una siffatta teoria della decostruzione del «senso». Ricercare il «senso» nell'*écriture* non ha – a dispetto di Nietzsche – nulla a che fare con la metafisica.

Piuttosto, se si segue l'ermeneutica, allora ogni sforzo di comprensione concettuale risulta in linea di principio diretto al possibile consenso, al possibile [115] accordo; anzi, questo stesso sforzo deve fondarsi già, in via preliminare, su un accordo vincolante, se mai deve risultare che, alla fine, ci si comprende. Ciò non rappresenta in alcun modo un presupposto dogmatico, bensì è semplicemente una descrizione fenomenologica. Là dove non vi è nulla che unisce in maniera vincolante,

non vi è neppure alcun colloquio che possa mai riuscire. Così, la critica dell'ideologia si trova costretta a introdurre, quale ultima istanza, il discorso razionale, che deve render possibile il comprendersi reciprocamente in maniera libera da costrizioni. La stessa cosa è confermata dal modo di procedere della psicoanalisi. Il successo della terapia dialogica psicoanalitica non si fonda soltanto sul lavoro volontario di riflessione su di sé da parte del paziente; che a quest'ultimo alla fine debba riuscire, con l'aiuto del medico e mediante la terapia fondata sul parlare, di sciogliere i propri blocchi, non è ancora tutto. Lo scopo finale e definitivo consiste piuttosto nel recupero della propria naturale capacità di comunicare con gli altri: vale a dire, nel ritorno a un accordo fondamentale che, in generale, è la prima cosa a dare un senso al fatto che si discorra gli uni con gli altri.

Si apre qui una differenza che non è possibile ignorare. La critica dell'ideologia rivendica lo statuto di riflessione emancipatrice e, corrispondentemente, il dialogo terapeutico avanza la pretesa di render coscienti delle maschere dell'inconscio e, con ciò, di dissolvere queste ultime. Entrambi, critica dell'ideologia e dialogo terapeutico, presuppongono il proprio sapere e ritengono di avere una fondazione e una legittimità scientifica. A differenza di ciò, la riflessione ermeneutica non contiene in alcun modo una pretesa preliminare contenu-

tistica di questo tipo. Essa non ritiene di sapere che le condizioni sociali fattive rendono possibile solamente una comunicazione distorta: ai suoi occhi, ciò implicherebbe di sapere preventivamente in cosa dovrebbe consistere una comunicazione giusta e non distorta. Allo stesso modo, l'ermeneutica non intende operare alla maniera di un terapeuta, che porta a buon fine il processo riflessivo del paziente nella misura in cui lo conduce a una visione più elevata della storia della sua vita e del suo vero essere. In entrambi i casi, nella critica dell'ideologia come nella psicoanalisi, l'interpretazione s'intende guidata da un sapere preliminare, a partire dal quale si riescono a dissolvere le fissazioni precostituite e i pregiudizi. In questo senso, entrambe si comprendono come forme di «illuminismo». In contrapposizione a ciò, l'esperienza ermeneutica guarda con un certo scetticismo a qualsiasi pretesa di poter assumere un sapere come preliminare e già dato. Il concetto di precomprensione, introdotto da Bultmann, non sta a significare un sapere di questo tipo: i nostri pregiudizi devono essere messi in gioco nel processo del comprendere... Nella concrezione dell'esperienza ermeneutica, concetti come quelli di «illuminismo», «emancipazione», «dialogo privo di costrizioni», si rivelano essere delle misere astrazioni. L'esperienza ermeneutica, cioè, realizza quanto profondamente radicati possano essere i pregiudizi e

quanto poco un semplice divenir-autocoscienti riguardo a essi sia in grado di dissolverne la violenza. Descartes, uno dei padri dell'illuminismo moderno, lo sapeva bene, allorché tentò di legittimare il proprio innovativo concetto di metodo meno con argomentazioni e più con meditazioni e riflessioni ripetute sempre di nuovo. [116] Non bisogna rimproverare a una cosa del genere di essere un mero abbellimento retorico, senza il quale peraltro non vi è comunicazione alcuna, neanche nei contributi filosofici e scientifici, che hanno bisogno dei mezzi della retorica per farsi valere. L'intera storia del pensiero filosofico conferma l'antica affinità tra retorica ed ermeneutica. Ciò nonostante, l'ermeneutica è sempre dotata di un elemento che oltrepassa la semplice retorica: essa include sempre una forma di incontro con le opinioni altrui che, per parte loro, riescono a parlare, giungono alla parola. Ciò vale anche per i testi che richiedono di essere compresi, così come per ogni altra forma di creazione culturale di questo tipo. Per poter essere comprese, esse devono dispiegare la loro forza persuasiva. L'ermeneutica è pertanto filosofia, poiché non si lascia racchiudere nell'ambito ristretto di una dottrina tecnica che comprende «semplicemente» le opinioni di qualcun altro. La riflessione ermeneutica include piuttosto il fatto che, in ogni comprensione di un'alterità (che si tratti di qualcosa o qualcuno «altro»),

si verifica una forma di autocritica. Chi comprende, non pretende di poter assumere una posizione di superiorità, bensì accetta che la propria presunta verità venga messa alla prova. Ciò fa parte di tutto il comprendere e, pertanto, ciascun atto di comprensione dà il proprio contributo al perfezionamento della coscienza della determinazione storica.

Il modello fondamentale di ogni intesa è il dialogo, il colloquio. Com'è noto, non è possibile alcun colloquio quando uno dei partner ritiene assolutamente di trovarsi in una posizione superiore rispetto all'altro; come quando, cioè, si crede di disporre di un sapere preliminare riguardo a pregiudizi nei quali l'altro rimarrebbe impigliato. Proprio con ciò, invece, ci si richiude nei propri stessi pregiudizi. In linea di principio, un'intesa dialogica risulta impossibile quando uno dei partner del dialogo non apre effettivamente se stesso al colloquio. Un esempio di questo tipo è rappresentato da chi, nell'ambito di normali relazioni sociali, gioca a fare lo psicologo o lo psicoanalista e, anziché prendere sul serio gli enunciati dell'altro per ciò che essi significano, pretende di indovinarne il senso nella maniera tipica della psicoanalisi. In casi del genere, viene distrutta quella compartecipazione su cui si basa l'intero complesso della vita sociale. È stato soprattutto Paul Ricoeur, col suo discorso sul «conflitto delle in-

terpretazioni», a sottoporre questa problematica a una discussione sistematica. Ricoeur schiera da una parte Marx, Nietzsche e Freud, dall'altra l'intenzionalità fenomenologica della comprensione di «simboli», e si pone quindi alla ricerca di una mediazione dialettica. Da un lato, troviamo la derivazione genetica, come archeologia, mentre dall'altro sta l'orientamento verso un senso inteso, come teleologia. Agli occhi di Ricoeur, è questa solamente una distinzione preparatoria, per così dire propedeutica all'elaborazione di un'ermeneutica generale, la quale dovrebbe allora chiarificare la funzione costitutiva della comprensione di simboli e del comprendersi con l'ausilio di simboli. Una tale teoria ermeneutica generale mi sembra però [117] inconsistente. Le modalità della comprensione di simboli che vengono qui poste una a fianco all'altra muovono infatti da accezioni diverse del concetto di simbolo, non dal medesimo senso, e dunque ciascuna di esse non rappresenta soltanto un «senso» diverso della medesima cosa. Piuttosto, una modalità del comprendere esclude l'altra, giacché mira a qualcosa di differente: la prima intende ciò che il simbolo vuol dire, l'altra invece intende ciò che esso vuol velare e mascherare, e questo configura un senso completamente diverso di «comprendere».

In definitiva, l'universalità dell'ermeneutica dipende da questo: fino a che punto il carattere teorico, tra-

scendentale dell'ermeneutica rimanga limitato, quanto alla sua validità, al mero ambito della scienza, o fino a che punto essa, invece, legittimi anche i principi del *sensus communis* e, con ciò, pure il modo in cui ogni uso della scienza viene integrato, alla fine, nella coscienza pratica. Se compresa in questo significato universale, l'ermeneutica si avvicina così alla «filosofia pratica», la cui reviviscenza, nel contesto della tradizione filosofico-trascendentale tedesca, avviene grazie ai lavori di J. Ritter e la sua scuola. L'ermeneutica filosofica è ben conscia di tali conseguenze⁶⁴. Una teoria della prassi del comprendere, naturalmente, è teoria e non essa stessa prassi; tuttavia, una teoria della prassi non è per ciò stesso una «tecnica» o una presunta scientificizzazione della prassi sociale. Essa costituisce una meditazione filosofica sui limiti che sono posti a ogni forma di dominio tecnoscientifico sulla natura e la società. Ci troviamo così di fronte a verità la cui difesa, di fronte al concetto di scienza proprio dell'età moderna, costituisce uno dei compiti più importanti per un'ermeneutica filosofica⁶⁵.

2.

Che cos'è verità?*

Rubbettino

- * I numeri di pagina fra parentesi quadre corrispondono alla versione originale del testo: H.-G. GADAMER, *Was ist Wahrheit?*, in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, vol. 2 (1986), pp. 44-56.

Rubbettino

[44] SE INTESA IMMEDIATAMENTE a partire dal senso della situazione storica, la domanda di Pilato «Che cos'è verità?» (Gv, 18,38) implica in sé il problema della neutralità. Il modo in cui questa frase viene pronunciata dal procuratore Ponzio Pilato, nel contesto giuridico-politico della Palestina dell'epoca, sta a indicare che ciò che un uomo come Gesù ritiene essere la verità non è per lo Stato, in generale, affare che lo riguardi. C'è qualcosa di molto particolare nella posizione liberale e tollerante che, in questo modo, viene assunta dall'autorità statale rispetto a tale situazione. Sarebbe vano guardarci intorno per andare alla ricerca di qualcosa di analogo nel mondo politico dell'antichità o anche della modernità, sino all'epoca del liberalismo. Un tale atteggiamento di tolleranza era reso possibile, in generale, dalla peculiare situazione giuridico-politica di un'autorità statale sospesa tra un «re» giudeo e un procuratore romano. Può darsi che vi sia sempre qualcosa di analogo nell'aspetto politico della tolleranza; in

tal caso, il compito politico che viene posto dall'ideale della tolleranza consiste proprio nel creare analoghe situazioni di equilibrio del potere statale.

Sarebbe illusorio credere che, nello Stato moderno, un problema del genere ormai non si ponga più, per il fatto che un tale Stato, in linea di principio, riconosce la libertà della scienza. Il richiamarsi a quest'ultima, infatti, resta sempre una pericolosa astrazione, che non svincola il ricercatore – nel momento in cui questi esce dalla quiete del suo studio e del suo laboratorio, dov'è sempre protetto dall'entrata abusiva di persone non autorizzate, e diffonde pubblicamente le sue conoscenze – dalla propria responsabilità politica. Tanto è incondizionata e univoca l'idea della verità nel dominare la vita del ricercatore, altrettanto è limitata e plurivoca la non-dissimulatezza del suo modo di parlare. Egli è tenuto a conoscere gli effetti delle proprie parole e a preoccuparsene in maniera responsabile. Tuttavia, il rovescio demoniaco di quest'insieme di cose sta nel fatto che il ricercatore, tenendo d'occhio tali effetti, viene tentato dal dire – e, addirittura, dallo scambiare per verità, ingannando così se stesso – ciò che, in effetti, gli viene dettato dall'opinione pubblica o dagli interessi di potere dello Stato. Incontriamo qui un'intima connessione tra il limite all'esternazione delle opinioni e l'illibertà nel pensiero stesso. Non intendiamo certo nascondervi che

la domanda «Che cos'è verità?», nel senso in cui venne posta da Pilato, determina ancora oggi la nostra vita.

[45] Vi è tuttavia ancora un altro tono col quale siamo abituati a udire queste parole pilatesche. Si tratta del tono con cui Nietzsche, in qualche modo, le ha udite, quando ha affermato che si tratterebbe, in generale, delle uniche parole del Nuovo Testamento dotate di un qualche valore¹. Dal detto di Pilato, in questo senso, promana un atteggiamento di scettico distacco da chi è «fanatico». Non è un caso che Nietzsche abbia citato tali parole, giacché anche la sua critica al cristianesimo della propria epoca è la critica di uno psicologo nei confronti del fanatico.

Nietzsche ha poi inasprito questo scetticismo sino a trasformarlo in uno scetticismo verso la scienza. In effetti, la scienza ha in comune col fanatico il fatto di essere – con il suo continuo esigere e offrire dimostrazioni – altrettanto intollerante quanto lui. Nessuno, infatti, è così intollerante come colui che intende dimostrare che ciò che afferma deve coincidere col vero. Secondo Nietzsche, la scienza è intollerante perché rappresenta, in generale, un sintomo di debolezza, un tardo prodotto della vita, un alessandrinismo, l'eredità di quella decadenza introdotta dall'inventore della dialettica, Socrate, in un mondo che ancora non conosceva la «sconvenienza del dimostrare»², ma nel quale un'aristocratica

sicurezza di sé dava ordini e si esprimeva senza bisogno di fornire dimostrazioni.

Naturalmente, un tale scetticismo psicologico verso la pretesa di possedere la verità non è pertinente nei confronti della scienza stessa. Su questo punto, infatti, nessuno sarà disposto a seguire Nietzsche. In realtà, tuttavia, sussiste anche un dubbio nei riguardi della scienza in quanto tale: un dubbio che, per noi, si discioglie come un terzo strato o livello dietro alle parole: «Che cos'è verità?». È effettivamente la scienza ciò che pretende di essere, ossia l'istanza ultima e la portatrice unica della verità?

Dobbiamo alla scienza il fatto di esserci liberati da svariati pregiudizi e di esserci ricreduti circa molte illusioni. In maniera sempre rinnovata, la pretesa di verità della scienza consiste nella messa in discussione di pregiudizi non provati e, in questa maniera, in una migliore conoscenza del reale, di ciò che è, rispetto a com'era conosciuto in precedenza. Al contempo, però, quanto più il procedimento scientifico va estendendosi a tutto ciò che esiste, tanto più è divenuto incerto se, in generale, muovendo dai presupposti della scienza, venga accolta in tutta la sua ampiezza la questione concernente la verità. Con preoccupazione, ci domandiamo: fino a che punto dipende proprio dal procedimento scientifico che vi siano così tante domande per le quali

sentiamo di dover sapere la risposta e che pur tuttavia essa, la scienza, ci vieta? Essa proibisce tali domande, però, in quanto le discredita, ossia ne spiega l'insensatezza, e questo avviene perché, per la scienza, ha un senso solamente ciò che soddisfa il suo proprio metodo di ricerca e di verifica della verità. Tale disagio nei confronti della pretesa scientifica alla verità si ridesta oggi soprattutto negli ambiti della religione, della filosofia e della visione del mondo, istanze alle quali si richiamano coloro che sono scettici nei confronti della scienza, al fine di tracciare i limiti della specializzazione scientifica e della ricerca metodica di fronte alle domande decisive della vita.

Se, in via preliminare, ci siamo aggirati nei tre strati o livelli della domanda di Pilato, [46] appare comunque chiaro che, per noi, è l'ultimo strato – quello, cioè, in cui viene problematizzata l'intima relazione fra verità e scienza – il più importante. In primo luogo, pertanto, è necessario prendere in considerazione e valutare il dato di fatto per cui si è stabilito un legame così privilegiato fra la verità e la scienza in generale.

Che sia la scienza a plasmare la civiltà occidentale nella sua specificità e a conferirle una predominante unità, lo può vedere chiunque. Ma quando si voglia afferrare concettualmente una tale connessione, allora si dovrà risalire sino alle origini della scienza occidentale,

vale a dire alla sua provenienza greca. La scienza greca rappresenta qualcosa di nuovo rispetto a tutto ciò che gli uomini, prima di allora, avevano conosciuto e praticato come sapere. Istituyendo questa scienza, i greci hanno separato l'Occidente dall'Oriente e lo hanno avviato lungo un sentiero autonomo. Quel che determinò la creazione della scienza fu un impulso, unico nel suo genere, alla cognizione, alla conoscenza, all'esplorazione dell'ignoto, del bizzarro, del meraviglioso, e dunque anche uno straordinario scetticismo verso ciò che si tramanda in forma narrativa e si fa passare per vero. Quale esempio istruttivo, si può prendere la seguente scena omerica. Telemaco viene interrogato sulla sua identità, su chi egli sia, e a tal proposito egli risponde: «Mia madre si chiama Penelope, ma chi sia mio padre, ciò non si può sapere con esattezza. La gente dice che sia Odisseo»³. Un siffatto, estremo scetticismo rivela il particolare talento dell'uomo greco, quello cioè di perfezionare l'immediatezza della propria sete di conoscenza e del proprio tendere alla verità sino al livello della scienza.

Venne trasmessa una conoscenza stringente, dunque, allorché Heidegger, nella nostra generazione, risalì al senso originario del termine greco indicante la verità. Non fu Heidegger a scoprire per primo che il significato autentico di *aletheia* è non-velatezza, però

fu lui a insegnarci che cosa significasse, per il pensiero dell'essere, che sono la velatezza e la dissimulatezza delle cose ciò a cui la verità, come in un atto di rapina, deve venire strappata. Velatezza e dissimulatezza – le due cose vanno insieme. Le cose si mantengono da sé, cioè a partire da se stesse, nella velatezza: «La natura ama nascondersi»⁴, si suppone abbia detto Eraclito. Allo stesso modo, però, appartiene al fare e discorrere umani la dissimulatezza, dal momento che il discorso dell'uomo non trasmette interamente il vero, ma conosce anche la parvenza, l'inganno e la finzione. Sussiste pertanto un'originaria connessione tra il vero essere e il discorso vero. Nella non-dissimulatezza dell'enunciato, la non-velatezza dell'ente perviene al linguaggio.

La modalità del discorso in cui questa connessione si attua nel modo più puro è la dottrina. Dobbiamo esser chiari con noi stessi sul fatto che, senza dubbio, l'unica e primaria esperienza del discorso non consiste nell'insegnamento e nella trasmissione di una dottrina; tuttavia, è questa l'esperienza del discorso che venne pensata per prima dai filosofi greci e che la scienza, con tutte le sue possibilità, [47] ha richiamato. Discorso, *logos*, viene tradotto spesso – e correttamente – anche con «ragione», visto che per i greci era evidente che sono le cose stesse, nella loro comprensibilità, a esser primariamente mantenute e racchiuse nel discorso. È

la ragione delle cose stesse che si lascia presentare e comunicare in una specifica modalità del discorso: quella che viene definita enunciato o giudizio. L'espressione greca, a questo proposito, è *apophansis*, mentre la logica successiva, a tal riguardo, ha coniato il concetto di giudizio. A differenza di tutte le altre forme del discorso, il giudizio è contraddistinto dal fatto di voler essere soltanto vero, di misurarsi unicamente sulla capacità di render manifesto un ente così come esso è. Esistono il comando, la preghiera, la maledizione, il fenomeno del tutto enigmatico della domanda (del quale avremo ancora modo di parlare); c'è insomma una moltitudine di forme del discorso, in ciascuna delle quali vi è anche qualcosa come l'esser-vero. Esse, però, non hanno come determinazione esclusiva quella di mostrare l'ente così come esso è.

Che tipo di esperienza è quella che ripone la verità interamente nell'indicare mediante il discorso? La verità è non-velatezza. Il senso del discorso è il lasciar giacere-davanti il non-velato, il render manifesto. Si presenta qualcosa e, in questo modo, lo si fa giacere-davanti, lo si comunica ad altri per come esso giace-davanti a noi stessi. Così dice Aristotele: un giudizio è vero, quando lascia giacere-davanti come unito ciò che, anche nella realtà della cosa, si presenta unito; un giudizio è falso, quando lascia che, nel discorso, giaccia-

davanti come unito ciò che, nella realtà della cosa, non giace-davanti unito. La verità del discorso si determina così come adeguatezza del discorso alla cosa, vale a dire come adeguatezza del lasciar giacere-davanti col discorso alla cosa giacente-davanti. Deriva da qui la definizione della verità, ben nota a partire dalla logica, come *adaequatio intellectus ad rem*. In ciò, viene presupposto come qualcosa di ovvio e fuori questione che il discorso, ossia l'*intellectus* che si esprime nel discorso, abbia la possibilità di adeguarsi a tal punto alla cosa, che soltanto ciò che giace-davanti pervenga al linguaggio in quel che uno dice; che il discorso, quindi, mostri effettivamente le cose così come esse sono. In filosofia, guardando al fatto che vi sono anche altre possibilità di verità discorsiva, ciò prende il nome di verità proposizionale. Il luogo della verità è il giudizio.

Questa potrà essere una concezione unilaterale, per la quale Aristotele non è affatto un testimone univoco, ma resta il fatto che essa si è sviluppata a partire dalla dottrina greca del *logos* e che sta alla base del suo dispiegamento nel concetto moderno di scienza. La scienza forgiata dai greci si presenta innanzitutto come qualcosa di assolutamente diverso rispetto a ciò che corrisponde al nostro concetto di scienza. Non la scienza naturale (per tacere poi della storia), ma la matematica è l'autentica scienza per i greci, giacché il

suo oggetto è un essere puramente razionale; in quanto tale, essendo suscettibile di venire esposta in un'unica e conchiusa connessione deduttiva, essa rappresenta il modello di ogni scienza. È invece caratteristico della scienza moderna che, per essa, la matematica [48] non funga da modello in virtù dell'essere dei suoi oggetti, bensì in quanto forma conoscitiva più completa fra tutte. La figura moderna della scienza compie una rottura decisiva con le figure del sapere dell'Occidente greco e cristiano. A diventare predominante è ora il pensiero del metodo, ma il metodo, nel senso moderno, è qualcosa di unitario, a dispetto della molteplicità e delle sfaccettature che esso può assumere nelle diverse scienze. L'ideale conoscitivo determinato dal concetto di metodo consiste in ciò: percorrere un cammino del conoscere con una tale consapevolezza da esser sempre possibile ripercorrerne i passi. *Methodos* significa «via della ricerca, del ripercorrimento». Essere in grado approfondire, di ripercorrere sempre di nuovo il modo in cui si è proceduto: è questo ciò che è propriamente metodico e che contrassegna il procedimento della scienza. Proprio con ciò, però, viene necessariamente intrapresa una restrizione di quel che, in generale, può affiorare con la pretesa alla verità. Quando è la verificabilità, non importa in quale forma, a costituire in primo luogo la verità (*veritas*), allora il criterio con cui

si misura la conoscenza cessa di essere la sua verità e diventa la sua certezza. Pertanto, a partire dalla classica formulazione cartesiana della regola della certezza, vale come autentico *ethos* della scienza moderna che essa ammetta come soddisfacente le condizioni di verità solo ciò che soddisfa l'ideale della certezza.

Quest'essenza della scienza moderna è determinante per la nostra intera vita, giacché l'ideale della verifica, la restrizione del sapere al verificabile, trovano la propria realizzazione nell'imitare. Così, è dalla scienza moderna, dalla legge che ne regola il passo, che sorge l'intero mondo della pianificazione e della tecnica. Il problema della nostra civiltà e i pericoli causati dalla sua tecnicizzazione non risiedono nel fatto che manchi una corretta istanza intermedia fra la conoscenza e l'applicazione pratica. È proprio la modalità conoscitiva della scienza stessa a rendere impossibile una siffatta istanza. La scienza stessa è tecnica.

Ora, ciò che è davvero degno di riflessione, a proposito del mutamento intervenuto nel concetto di scienza con l'avvento della modernità, è il fatto che, nondimeno, in questo mutamento si sia mantenuto l'approccio fondamentale alla base del pensiero greco dell'essere. La fisica moderna presuppone la metafisica antica. Che Heidegger abbia riconosciuto questo conio del pensiero occidentale, di lontana provenienza, costituisce la

ragione della sua autentica importanza per l'autocoscienza storica del presente. Il riconoscimento di ciò, infatti, sbarra la strada a ogni tentativo romantico di restaurazione di antichi ideali – che si tratti di quelli medievali o di quelli ellenistico-umanistici –, stabilendo l'inevitabilità della storia della civiltà occidentale. Nemmeno lo schema hegeliano di filosofia della storia e storia della filosofia può risultare ormai soddisfacente, poiché per Hegel la filosofia greca non è altro che un esercizio speculativo preparatorio [49] di ciò che trovò il suo moderno compimento nell'autocoscienza dello spirito. Alla fine, lo stesso idealismo speculativo, con la sua esigenza di una scienza speculativa, non è rimasto altro che un'impotente restaurazione. Per quanto la si contesti, la scienza rappresenta comunque l'alfa e l'omega della nostra civiltà.

Ora, non è che la filosofia abbia cominciato solo adesso a scorgere un problema in tutto ciò. Piuttosto, incontriamo qui un punto talmente dolente della coscienza della nostra civiltà nel suo complesso, che la scienza moderna finisce con l'essere seguita dalla critica alla «scuola» come dalla propria ombra. Da un punto di vista filosofico, la questione si pone nei seguenti termini: è possibile risalire a ciò che sta dietro al sapere tematizzato nelle scienze? E in che senso? E in che modo? Non c'è bisogno di sottolineare che l'esperienza vitale pratica

di ognuno di noi compie stabilmente un siffatto risalimento all'indietro. Per questo motivo, si può sempre sperare che l'altro comprenda ciò che si tiene per vero, anche quando non si è in grado di offrirne una dimostrazione. In realtà, non sempre è consentito scorgere nella dimostrazione la giusta via per condurre l'altro alla comprensione. Il limite dell'oggettività, alla quale è legato l'enunciato secondo la sua forma logica, viene continuamente oltrepassato da tutti noi, che dimoriamo stabilmente in forme di comunicazione – messe a disposizione dal linguaggio, anche da quello dei poeti – che sono adatte a ciò che non è oggettivabile.

Ciononostante, la pretesa della scienza è quella di oltrepassare l'accidentalità dell'esperienza soggettiva mediante la conoscenza oggettiva, così come il linguaggio di una simbolica plurivoca mediante l'univocità del concetto. La domanda, però, è se non vi sia forse, all'interno della scienza in quanto tale, un limite all'oggettività, che risiede nell'essenza stessa del giudizio e della verità enunciativa.

La risposta a tale domanda non è in alcun modo scontata. Secondo un grande movimento della filosofia attuale, nient'affatto trascurabile quanto alla sua importanza, la risposta è assolutamente certa. Tale movimento ritiene che l'intero segreto e l'unico compito di tutta la filosofia consistano nel dare all'enunciato una forma

talmente esatta, da far sì che esso possa effettivamente esprimere in maniera univoca il contenuto inteso. La filosofia dovrebbe allora costruire un sistema di segni indipendente dalla plurivocità metaforica delle lingue naturali, nonché in generale dalla molteplicità linguistica delle moderne popolazioni culturali e dagli equivoci e malintesi che costantemente ne conseguono. Un sistema di segni, dunque, dotato dell'univocità e della precisione della matematica. La logica matematica vale qui come via per la soluzione di tutti quei problemi che, sinora, la scienza aveva affidato alla filosofia. Questa corrente di pensiero, che dalla patria del nominalismo si estende ora sul mondo intero, rappresenta una riproposizione di idee del diciottesimo secolo. In quanto filosofia, essa soffre ovviamente di una difficoltà logica immanente, che essa stessa comincia pian piano [50] a notare. Si può dimostrare come l'introduzione di sistemi segnici convenzionali non sia mai eseguibile appieno attraverso il sistema racchiuso in tali convenzioni, cioè come qualsiasi introduzione di una lingua artificiale presupponga già un altro linguaggio, quello in cui si parla. È qui che trova la sua collocazione il problema logico del metalinguaggio. Dietro a ciò, tuttavia, vi è ancora qualcos'altro. Il linguaggio che parliamo e nel quale viviamo possiede una posizione privilegiata, essendo al contempo la predatità contenutisticamente de-

terminata per ogni successiva analisi logica. E non lo è in quanto mera somma di enunciati, giacché l'enunciato che intende esprimere la verità deve ancora soddisfare condizioni di tutt'altro tipo rispetto a quelle dell'analisi logica. La sua pretesa di non-velatezza non risiede soltanto nel lasciar giacere-davanti ciò che giace-davanti. Non è sufficiente che ciò che giace-davanti venga anche presentato nell'enunciato, giacché il problema è proprio se ogni cosa che giace-davanti sia tale da poter essere presentata nel discorso o se, invece, il presentare ciò che si è in grado di presentare non rappresenti un ostacolo per il riconoscimento di quel che, nondimeno, esiste e viene esperito.

Ritengo che, riguardo a tale problema, le scienze dello spirito offrano una testimonianza assai eloquente. Anche qui, vi sono molte cose che possono essere assoggettate al concetto di metodo della scienza moderna e ciascuno di noi deve riconoscere come valida, nei limiti del possibile, la verificabilità di ogni conoscenza quale vero e proprio ideale. Tuttavia, dobbiamo ammettere che quest'ideale viene raggiunto solo molto raramente e che quei ricercatori che si sforzano di raggiungerlo nella maniera più precisa possibile sono anche quelli che, perlopiù, non hanno cose veramente importanti da comunicarci. Capita così che, nelle scienze dello spirito, accada qualcosa che non è nemmeno pensabile

nelle scienze naturali (o, perlomeno, non nello stesso modo), ovvero che il ricercatore possa talvolta imparare più dal libro di un dilettante che dai testi di altri ricercatori. Questo fenomeno, naturalmente, è limitato a eccezioni, a casi eccezionali, che tuttavia, col loro stesso verificarsi, mostrano come qui si dischiuda un rapporto fra conoscenza della verità ed esprimibilità che non si può misurare col criterio della verificabilità degli enunciati. Conosciamo così bene questa situazione nel campo delle scienze dello spirito, da nutrire un fondato sospetto nei confronti di un certo tipo di lavori scientifici, i quali evidenziano fin troppo chiaramente – dal principio alla fine e, soprattutto, nelle note – il metodo con cui sono stati condotti. Viene qui domandato effettivamente qualcosa di nuovo? Viene qui effettivamente conosciuto qualcosa? O viene semplicemente ricalcato in una maniera così accurata, nelle sue forme esteriori, il metodo con cui si conosce, da dar l'impressione che, in questo modo, si sia prodotto un vero lavoro scientifico? Dobbiamo ammettere che, al contrario, i risultati più importanti e fecondi nelle scienze dello spirito anticipano di molto l'ideale della verificabilità. Il che, però, è filosoficamente molto significativo. L'idea, naturalmente, non è che il ricercatore poco originale si comporti di proposito e con l'inganno come se fosse un dotto, [51] né che il ricercatore produttivo, per contro,

debba rigettare con un atto di protesta rivoluzionaria tutto ciò che, fino ad allora, era stato assunto come valido in campo scientifico. Piuttosto, si appalesa qui un rapporto obiettivo, fondato cioè nella realtà stessa delle cose, secondo cui quel che rende possibile la scienza può, al contempo, fungere da ostacolo per la fecondità della conoscenza scientifica. Ne va qui, dunque, di un rapporto di principio tra verità e non-verità.

Questo rapporto si manifesta nel fatto che il mero lasciar giacere-davanti quel che giace-davanti rappresenta sì il vero, vale a dire rivela ciò che esiste per com'esso è, ma al contempo registra sempre qualcosa di ciò che, in generale, è suscettibile di venir successivamente domandato in maniera sensata e rivelato col progredire della conoscenza. Non è possibile progredire semplicemente nella conoscenza, senza dover rinunciare a qualche possibile verità. A tal proposito, però, non abbiamo in alcun modo a che fare con un rapporto quantitativo, come se potesse sempre venir trattenu-
ta, da parte nostra, solamente una porzione finita del nostro sapere. Piuttosto, non soltanto nel conoscere la verità noi, al contempo, la copriamo e dimentichiamo sempre, ma addirittura, allorché poniamo la domanda sulla verità, ci troviamo inevitabilmente impigliati nei limiti della nostra situazione ermeneutica. Questo significa però che noi, in quanto limitati da pregiudizi

di cui nemmeno ci accorgiamo, non siamo affatto in grado di conoscere molte cose che, pure, sono vere. Anche nella pratica dell'attività scientifica vi è qualcosa come la «moda».

Sappiamo quale smisurata potenza e quale potere coercitivo rappresenti la moda. Ora, in ambito scientifico il termine «moda» suona terribilmente male. Naturalmente, la nostra pretesa è di essere superiori a ciò che esige solamente la moda e, tuttavia, la domanda è proprio se non risieda nell'essenza della cosa che anche nella scienza vi sia la moda. Ovvero, se il modo in cui conosciamo la verità non comporti necessariamente che, ad ogni passo in avanti, ci allontaniamo sempre più dai presupposti da cui eravamo partiti; se questo non lasci ripiombare questi ultimi nel buio dell'ovvietà e se, proprio con ciò, non diventi infinitamente difficile superare questi stessi presupposti, metterne alla prova dei nuovi e, in questo modo, conseguire effettivamente delle nuove conoscenze. Vi è, dunque, una specie di burocratizzazione non soltanto nella vita, ma anche nelle scienze. Ci chiediamo: questo fatto affonda le sue radici nell'essenza della scienza o, piuttosto, si tratta solamente di una sorta di malattia culturale della scienza, analoga a certi fenomeni malati che riconosciamo in altri ambiti, come quando, ad esempio, ci meravigliamo degli enormi casermoni che ospitano i nostri edifici

amministrativi e istituti assicurativi? Forse la radice risiede effettivamente nell'essenza della verità stessa, per com'essa è stata pensata la prima volta dai greci, e con ciò, dunque, anche nell'essenza delle nostre possibilità conoscitive, per com'esse sono state forgiate per la prima volta dalla scienza greca. Come abbiamo già visto, la scienza moderna ha rappresentato in realtà solamente una radicalizzazione di quei presupposti, insiti nella scienza greca, che appaiono predominanti nei concetti di *logos*, enunciato e giudizio. [52] La ricerca fenomenologica, che per la nostra generazione, in Germania, fu determinata da Husserl e Heidegger, ha cercato di render conto di quest'aspetto, ponendo la domanda su quali siano le condizioni di verità dell'enunciato che vanno oltre la sfera di ciò che è logico. A mio parere, si può affermare in linea di principio che non può esserci alcun enunciato che sia assolutamente vero.

Questa tesi è ben nota come punto di partenza dell'autocostruzione hegeliana della ragione attraverso la dialettica. «La forma della proposizione non è adatta a enunciare verità speculative»⁵, scrive Hegel, poiché la verità coincide con il «tutto» o l'«intero»⁶. Tuttavia, questa stessa critica, mossa da Hegel all'enunciato e alla proposizione, rimane pur sempre riferita a un ideale di totale enunciatezza, cioè alla totalità del processo dialettico, di cui si prende conoscenza nel sapere asso-

luto. Un ideale, quest'ultimo, che conduce ancora una volta a una radicale, piena realizzazione l'originario approccio dei greci. Non in Hegel, ma in primo luogo in relazione alle scienze dell'esperienza storica, che si affermano in contrapposizione a Hegel, è effettivamente possibile stabilire il limite che viene posto alla logica dell'enunciato a partire da se stessa. Così, anche i lavori di Dilthey sull'esperienza del mondo storico hanno giocato un ruolo importante per l'innovativa impostazione heideggeriana.

Non c'è enunciato alcuno che, qualora s'intenda coglierlo nella sua verità, si possa afferrare solamente sulla base del suo contenuto manifesto. Ogni enunciato ha una motivazione, ha dei presupposti che non enuncia esso stesso. Soltanto chi riflette anche su questi ultimi può davvero comprendere la verità di un enunciato. Ora, io credo che la forma logica finale di una tale motivazione, inerente a ogni enunciato, sia la *domanda*. Nella logica, il primato non spetta al giudizio, bensì alla domanda, com'è attestato storicamente, del resto, dal dialogo platonico e dall'origine dialettica della logica greca. Il primato della domanda sull'enunciato, però, implica che quest'ultimo, nella sua essenza, sia una risposta. Non c'è enunciato alcuno che non rappresenti una qualche forma di risposta. Pertanto, non vi è comprensione alcuna di un qualsiasi enunciato che non ottenga il proprio criterio

esclusivo dal comprendere la domanda alla quale esso, cioè l'enunciato, fornisce una risposta. Nel dir ciò, si ha l'impressione di esprimere qualcosa di ovvio e di noto a tutti a partire dalla propria esperienza vitale. Se qualcuno afferma qualcosa che non risulta comprensibile, si cerca di chiarire il modo in cui è giunto a tale affermazione. Qual è la domanda che si è posto, per la quale il suo enunciato rappresenta una risposta? E se si tratta di un enunciato che intende esser vero, allora bisogna tentare di porre a se stessi la domanda per la quale esso intende rappresentare una risposta. Certo, non sempre è facile scoprire *la* domanda per la quale un enunciato rappresenta effettivamente una risposta; soprattutto, non è facile perché la domanda stessa, a sua volta, non è affatto qualcosa di semplicemente primo, in cui ci si possa trasporre a piacimento. Ogni domanda, infatti, è essa stessa una risposta. È questa la dialettica in cui siamo irretiti. Ogni domanda è motivata. Anche il suo senso non è [53] mai completamente rinvenibile in essa⁷. Poc'anzi, ho richiamato l'attenzione sui problemi dell'alessandrinismo che minacciano la nostra cultura scientifica, nella misura in cui l'originarietà del domandare viene resa più ardua in essa. Ci troviamo adesso di fronte alla radice di tale fenomeno. Il fattore decisivo, ciò che in primo luogo, in campo scientifico, fa di qualcuno un vero ricercatore, è questo: scorgere le domande. Scorgere le domande, però,

significa poter far breccia in quel che, come una coltre impenetrabile e impermeabile di opinioni precostituite e livellate, domina il nostro intero pensare e conoscere. Poter far breccia in questo modo – in modo tale, cioè, che nuove domande vengano scorte e nuove risposte vengano rese possibili – è ciò che forma un ricercatore. Ogni enunciato ha il suo orizzonte di senso nel fatto di scaturire da una situazione «domandante», d'interrogazione.

Quando, in questo contesto, utilizzo il concetto di «situazione», ciò sta a indicare che la domanda e l'enunciato della scienza costituiscono solo il caso speciale di un rapporto ben più generale: un rapporto al quale mira appunto il concetto di situazione. Situazione e verità sono già state intrecciate in una stretta connessione dal pragmatismo americano, per il quale l'autentico contrassegno della verità è rappresentato però dalla capacità di venire a capo di una situazione, di modo che, per esso, una conoscenza dà prova della propria fecondità dimostrandosi in grado di risolvere una situazione problematica. Non credo che sia sufficiente la svolta in senso pragmatistico che la cosa assume qui. Ciò è mostrato già dal fatto che, per il pragmatismo, tutto dipende esclusivamente dal venire a capo di una certa situazione, cosicché esso mette semplicemente da parte, rimuove tutte le cosiddette questioni filosofiche, metafisiche. Per progredire davvero, ci si dovrebbe allora sbarazzare dell'intera za-

vorra dogmatica della tradizione. Secondo me, si tratta di un cortocircuito. Il primato della domanda di cui parlo io non è di natura pragmatica, e altrettanto poco, poi, la risposta vera dipende, quanto alla sua verità, dal criterio dei risultati dell'azione. Tuttavia, il pragmatismo ha decisamente ragione sulla necessità di oltrepassare il riferimento formale in cui si trova la domanda rispetto al senso dell'enunciato. Incontriamo nella sua piena concrezione il fenomeno interumano della domanda, quando ci allontaniamo dalla relazione teorica di domanda e risposta, che costituisce la scienza, e riflettiamo su quelle specifiche situazioni in cui gli uomini vengono chiamati, interrogati, e interrogano se stessi. Diviene così evidente come l'essenza dell'enunciato subisca in sé un'estensione, un ampliamento. Non si tratta soltanto del fatto che l'enunciato sia sempre una risposta e, perciò, rimandi a una domanda, ma che la domanda e la risposta stesse, col carattere di enunciazione che le accomuna, abbiano una funzione ermeneutica. Entrambe sono forme di *appello*. Il che non vuol dire semplicemente che, nel contenuto dei nostri enunciati, gioca sempre un certo ruolo anche qualche elemento proveniente dal mondo comune della società. Ciò è sicuramente corretto, ma il punto decisivo non è questo, bensì che la verità, in generale, si trovi nell'enunciato solamente nella misura in cui [54] esso costituisce un appello. L'orizzonte situazionale, che costi-

tuisce la verità di un enunciato, comprende anche colui al quale, attraverso l'enunciato, viene detto qualcosa.

La moderna filosofia esistenziale ha tratto queste conclusioni con piena coscienza. Vorrei qui ricordare la filosofia della comunicazione di Jaspers, che ha il suo tratto saliente nell'idea secondo cui il potere stringente, coercitivo della scienza incontra il suo confine allorché si perviene alle autentiche domande dell'esserci umano: quelle sulla finitezza, storicità, colpevolezza, morte – in breve, le cosiddette «situazioni-limite». A questo punto, la comunicazione cessa di essere una mera trasmissione di conoscenze con l'ausilio di dimostrazioni stringenti, per trasformarsi in una sorta di *commercium* dell'esistenza con l'esistenza. Colui che discorre viene egli stesso interpellato e risponde come un io a un tu, perché egli stesso, per il proprio tu, rappresenta un tu. Naturalmente, non mi sembra sufficiente coniare un controconcetto di verità esistenziale, in contrapposizione al concetto – anonimo, generale, stringente – della verità scientifica. Dietro a questo collegamento intimato da Jaspers tra la verità e l'esistenza possibile, piuttosto, si trova un problema filosofico ben più generale.

Qui, è stata la domanda heideggeriana circa l'essenza della verità a oltrepassare davvero, per la prima volta, l'ambito dei problemi connessi alla soggettività. Dal concetto di «mezzo», passando per quello di «opera»,

sino a giungere alla «cosa», il suo pensiero ha percorso il proprio cammino: un cammino che si lascia abbondantemente alle spalle la questione della scienza, anche quella relativa alle scienze storiche. È il momento di non dimenticarsi che la storicità dell'essere regna anche là dove l'esserci sa di sé e si atteggia storicamente in maniera scientifica. L'ermeneutica delle scienze storiche, che un tempo conobbe il suo sviluppo col romanticismo e la scuola storica, da Schleiermacher a Dilthey, perviene a un compito del tutto nuovo, se – seguendo Heidegger – viene svincolata dalla problematica della soggettività. L'unico che, in questo campo, si sia per così dire mosso in anticipo, è Hans Lipps, la cui logica ermeneutica⁸, pur non offrendo alcuna effettiva ermeneutica, consegue comunque un risultato mettendo in risalto ciò che è vincolante nel linguaggio, di contro al suo livellamento ad opera della logica.

Il fatto che, come si è detto prima, qualsiasi enunciato abbia il suo orizzonte situazionale e la sua funzione di appello, diviene allora il fondamento di un'ulteriore conseguenza, quella per cui la storicità di tutti gli enunciati trova la sua origine nella fondamentale finitezza del nostro essere. Che un enunciato sia più del semplice presentificare uno stato di cose sussistente, vuol dire soprattutto che esso appartiene al complesso di un'esistenza storica, nella sua interezza, e che è con-

temporaneo a tutto ciò che, in tale esistenza, può esser presente. Quando vogliamo comprendere delle proposizioni che la tradizione ci ha trasmesso, allora avanziamo delle osservazioni di natura storica, dalle quali deve emergere quando e come sono state pronunciate queste proposizioni, quale ne è l'autentico [55] sfondo motivazionale e, pertanto, quale ne è il senso autentico. Quando vogliamo renderci presente una proposizione in quanto tale, dobbiamo dunque co-presentificare il suo orizzonte storico. Ma questo, evidentemente, non basta per descrivere ciò che facciamo effettivamente. Il nostro atteggiamento nei confronti della tradizione, infatti, non si accontenta del fatto che vogliamo comprendere quest'ultima accertandone il senso attraverso la ricostruzione storica. Questo può farlo il filologo, ma anch'egli potrebbe ammettere che ciò che fa, in verità, è ben più di questo. Se l'antichità non fosse diventata classica, vale a dire un modello esemplare per ogni dire, pensare e poetare, non ci sarebbe stata alcuna filologia classica. Ma questo discorso vale per qualsiasi filologia, nella quale agisce sempre il fascino dell'altro, estraneo o lontano che ci si dischiude. L'autentica filologia non è soltanto storiografia e questo perché, in realtà, la stessa storiografia è una *ratio philosophandi*, una via per arrivare a conoscere la verità. Chi intraprende un corso di studi storici è sempre co-determinato dal fatto di fare

egli stesso esperienza della storia. La storia è quindi sempre da riscrivere, perché ciò che accade nel presente determina chi siamo. Non si tratta dunque, nella storiografia, solamente di effettuare una ricostruzione, di render contemporaneo ciò che appartiene al passato. L'autentico enigma e il problema del comprendere è che ciò che è stato così reso contemporaneo ci era già da sempre contemporaneo, in qualità di qualcosa che vuol valere come vero. Quella che sembrava essere mera ricostruzione di un senso passato si fonde con ciò che ci interpella immediatamente con la richiesta di esser assunto come vero. Ritengo che una delle correzioni più importanti da intraprendere nei riguardi dell'autocomprensione della coscienza storica dovrebbe concernere proprio il fatto che la contemporaneità, con ciò, si riveli essere un problema squisitamente dialettico. La conoscenza storica non è mera presentificazione, ma neanche il comprendere è mera ricostruzione di una configurazione di senso, interpretazione consapevole di una produzione inconscia. Comprendersi reciprocamente significa piuttosto comprendersi a proposito di qualcosa e, corrispondentemente, comprendere il passato vuol dire prestargli ascolto in ciò che esso intende presentarci come valido. Per l'ermeneutica, il primato della domanda sull'enunciato significa che chi comprende una domanda la pone egli stesso. L'operazione ch'è propria

delle scienze storiche dello spirito consiste nella fusione fra l'orizzonte del presente e quello del passato. Ma, nel far ciò, esse non fanno che eseguire l'operazione che noi stessi, in quanto esistiamo, facciamo sempre.

Nell'impiegare il concetto di contemporaneità, ho cercato di render possibile un modo di applicazione – suggerito da Kierkegaard – di tale concetto. È stato lui a caratterizzare la verità dell'annuncio cristiano mediante la «contemporaneità». Per Kierkegaard, l'autentico compito dell'esser cristiani era posto dal togliere e superare, nella contemporaneità, la distanza del passato. Ciò che egli ha formulato su basi teologiche e in forma di paradosso, tuttavia, è qualcosa di sostanzialmente valido per tutto il nostro rapporto con la tradizione e col [56] passato. Credo che sia il linguaggio a effettuare l'ininterrotta sintesi fra gli orizzonti del passato e del presente. Ci comprendiamo reciprocamente in quanto discorriamo l'uno con l'altro; in quanto, pur parlando spesso ognuno per conto proprio, alla fine con l'uso delle parole ci portiamo reciprocamente di fronte le cose espresse con le parole. È così: il linguaggio ha la sua propria storicità e ognuno di noi ha il suo proprio linguaggio. Non sussiste, in generale, il problema di trovare un linguaggio comune a tutti, ma vi è piuttosto il prodigio per cui, nonostante abbiamo tutti un linguaggio diverso, possiamo nondimeno comprenderci al

di là dei confini fra individui, popoli o epoche. Questo prodigio, ovviamente, non è separabile dal fatto che anche le cose di cui parliamo, mentre ne parliamo, ci si presentano come un qualcosa di comune. Il modo in cui una cosa realmente è, per così dire, si rivela per la prima volta allorché ne discorriamo. Quel che intendiamo per verità, manifestatezza, non-velatezza delle cose, ha allora la sua temporalità e storicità. Ciò che percepiamo con stupore, in ogni nostro curarci per la questione della verità, è il fatto che non potremmo dire la verità senza l'appello, senza la risposta e, dunque, senza la comunanza dovuta all'accordo che abbiamo raggiunto. Ma ciò che è più stupefacente, riguardo all'essenza del linguaggio e del colloquio, è che io stesso, quando parlo di qualcosa con altri, non rimango vincolato a ciò che intendo; che nessuno di noi, nel proprio intendere, racchiude l'intera verità, ma che cionondimeno la verità nella sua interezza ci abbraccia entrambi nel nostro singolo intendimento. Sarebbe il compito di un'ermeneutica davvero adeguata alla nostra esistenza storica quello di dispiegare queste connessioni di senso tra linguaggio e colloquio: connessioni che, intrecciando un gioco reciproco, conducono al di là e al di sopra di noi.

Rubbettino

3.
Dalla parola al concetto.
Il compito dell'ermeneutica
in quanto filosofia*

Rubbettino

- * I numeri di pagina fra parentesi quadre corrispondono alla versione originale del testo: H.-G. GADAMER, *Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, in *Gadamer Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 100-110.

Rubbettino

[100] FORSE POTREI COMINCIARE spiegando rapidamente per quale motivo ho proposto il tema «*Dalla parola al concetto*». Si tratta, in base alla cosa stessa, di un tema della filosofia e dell'ermeneutica. Il «concetto», infatti, è considerato l'autentico contrassegno della filosofia o, perlomeno, è sotto questa forma che la filosofia si è affacciata per la prima volta al mondo nella cultura occidentale. Pertanto, è il concetto la prima cosa in cui m'imbatto qui e di cui vorrei parlare. Sono sicuro che il concetto, il quale rispetto all'altro spesso evidenzia piuttosto ciò che spaesa e ciò che pone una sfida, debba cominciare a parlare, se gli spetta effettivamente il compito di afferrare concettualmente. Vorrei quindi riformulare un po' il mio tema e dire: «*Non solamente si va dalla parola al concetto, ma altrettanto si ritorna indietro dal concetto alla parola*».

Gettiamo uno sguardo retrospettivo sull'inizio. Dobbiamo partire dal fatto che, nel caso del pensiero concettuale, abbiamo a che fare con uno dei tratti fon-

damentali dell'Occidente. Già il termine «Occidente» non è più reputato, oggi, così moderno come lo era negli anni della mia gioventù, quando Oswald Spengler ne aveva annunciato il tramonto¹. Adesso si parla piuttosto di Europa, ma a tal proposito nessuno sa esattamente, oggi, che cosa essa autenticamente diverrà, bensì al massimo che cosa ci piacerebbe che essa, un giorno, diventasse. Proprio per questo, non credo che il mio tema sia lontano dalle questioni più urgenti del nostro presente, né credo di star proponendo qui una conferenza sul mio tema preferito semplicemente quale espressione di ringraziamento per quest'occasione festiva. Piuttosto, essendo queste le cose di cui mi occupo costantemente, mi piacerebbe ancora una volta, e sempre di nuovo, confrontarmi criticamente con esse.

Com'è accaduto effettivamente che, nella storia dell'umanità, in una situazione storico-mondiale estremamente incalzante e opprimente, quella cioè in cui si trovò la cultura greca delle *polis*, costretta a fronteggiare la pressione delle culture persiana, asiatica e, successivamente, africana – com'è accaduto, dicevo, che in quel luogo e a quel tempo si sia prodotto il conio duraturo del pensiero concettuale, il quale, a dire il vero, dispone fino ai giorni nostri di un'irradiazione globale? Sappiamo [101] tutti, naturalmente, ciò di cui sto parlando. Parlo della scienza – innanzitutto, ovviamente, della

scienza per come tutti noi ancora la impariamo a scuola, e cioè la geometria euclidea, questa precisione nella produzione di prove, di dimostrazioni, per qualcosa di cui nessuno dubita; qualcosa che, tuttavia, proprio per via di tale dimostrazione, che pure bisogna addurre, richiede il più elevato sforzo intellettuale. La sua riuscita rappresenta un atto eroico dello spirito, che, prescindendo da ogni forma di sapere esperienziale, ha fondato per la prima volta la «scienza».

Non posso che parlare qui con la massima ammirazione di ciò che questa potente facoltà della ragione autenticamente è, ossia del prodigio dei numeri e della geometria, un prodigio che sta alla base dell'enorme edificio dottrinario della matematica moderna nella sua interezza. Muovendo dal presupposto fondamentale che è stata la scienza a ricevere il suo primo atto di nascita in Grecia e che è stato dai greci, da quel momento in poi, che ci è stato trasmesso l'impulso a pensare e meditare sulle possibilità del sapere in generale, pervengo dunque all'ulteriore domanda: che cosa significa per noi il sapere?

Lo sapete tutti: esso sta nella forma in cui Socrate ottenne la risposta dall'Oracolo di Delfi, e cioè che nessuno fra i suoi contemporanei era più saggio di lui. Platone, il suo grande ammiratore e allievo, ci ha mostrato in cosa consista una tale saggezza: nel sapere di

non-sapere. È in quest'incorruttibile modo che noi, esseri umani, nel breve arco di una vita a cui pone fine la morte, cerchiamo di afferrare concettualmente ciò che è altro o sconosciuto, l'*ignoramus* e *ignorabimus*, questo non-sapere dell'uomo circa la propria autentica posizione nel mondo.

Se comincio a sviluppare tali pensieri, allora mi s'impone la seguente domanda: com'è accaduto che questa capacità matematizzante, questa forza logica, questa cultura del più parlabile fra tutti i linguaggi – così, una volta, Nietzsche ha definito il greco; ma, in realtà, tutte le lingue sono parlabili per colui che è in grado di pensare – sia giunta oggi a ottenere una validità su scala mondiale? In questo modo, ci avviciniamo già un po' di più al tema «*Parola e concetto*» e, così, a ciò che ho in mente quando capita di riflettere espressamente sull'odierna situazione mondiale e sulla nostra immagine del mondo, non più solo eurocentrica.

A tal proposito, infatti, non sussiste più alcuna incertezza sul fatto che la nostra civiltà scientifica, con la sua incredibile facoltà di avviare una trasformazione delle datità naturali ai fini dell'utilità, della vita e della sopravvivenza umane, nei suoi effetti sia diventata un enorme problema mondiale. Non c'è dubbio che tutto questo rappresenti una delle grandi questioni che ci sono poste, non da ultimo, da quando la scienza ci ha

insegnato sempre più quale breve episodio, nell'evoluzione dell'universo, rappresenti l'umanità.

Abbiamo ricevuto un ultimo, grande dono, col privilegio della nostra odierna capacità di trasformare ciò che è dato, oppure abbiamo ottenuto con ciò un ultimo [102] compito, superiore forse a tutte le forze del nostro intelletto? Basta semplicemente guardarsi attorno nel mondo: in Giappone o in Cina, in India, in Sudafrica o in Sudamerica – quindi, anche all'infuori da quella che è la terra-madre, da un punto di vista civilizzatorio, della tradizione di pensiero e di cultura europea e anglosassone – il medesimo pensiero matematizzato e formale prende oggi il sopravvento. Come fa ad andare insieme tutto ciò? O si tratta semplicemente del dominio di una cosa sull'altra? In qualche modo, si viene a delineare un'uniformazione globale. Non voglio certo dire che il bagno inglese o l'abito europeo adottato anche negli uffici giapponesi, cinesi o indiani, abbiano rappresentato una rivoluzione; e, tuttavia, perlomeno in determinati ambiti di vita, vi è un'unificazione dei modelli culturali che, come una rivoluzione, capovolge ogni cosa.

È un fatto sul quale bisogna riflettere bene, che qui gruppi umani completamente diversi quanto a culto, religione, venerazione degli antenati – in breve: un differente modo collettivo di vivere insieme negli ordinamenti sociali di queste culture – si trovino improv-

visamente a confronto con questa imponente maestria metodica della scienza. Potremo tutti misurare il nostro destino da come si configurerà – o, meglio, da come verrà configurata da noi – quest’armonia o questa collisione o questa nuova fusione tra culture che, forse, sta preparando anche il nostro proprio avvenire. Il nostro destino si deciderà in base a come questo mondo plasmato dalla scienza, la cui formulazione filosofica è avvenuta attraverso il mondo del concetto, si armonizzerà al contempo anche con le profonde visioni del destino umano che, ad esempio, trovano espressione nel colloquio fra un maestro cinese e il suo giovane allievo o, altrimenti, in una qualsiasi testimonianza di culture fondate sulla religione e a noi completamente estranee.

Come siamo finiti noi stessi in questa situazione? Non del tutto senza la poesia, neanche nel mondo greco. Le testimonianze più antiche del pensiero concettuale greco sono depositate in forma scritta nella poesia di Omero, cantate secondo la metrica omerica. Non è la filosofia, ma l’epica a collocarsi all’inizio della tradizione scritta, e noi ne facciamo esperienza quando vediamo come allora, a partire dalle culture greche delle *polis*, per estendersi poi sull’intero mondo del Mediterraneo, il concetto improvvisamente comincia a parlare, trovandosi situato in una totalità scandita dai versi con la domanda «*ti to on*»: che cos’è l’essere, e che ne è del nulla?

Ora, potrei proseguire e mostrare come ciò, a partire da qui, sia divenuto di fatto la domanda di Platone e abbia portato alla fondazione della metafisica, la quale ha acquisito infine validità mondiale con Aristotele e ha plasmato per oltre un millennio il pensiero occidentale, sino a che da ciò non è scaturita, nel diciassettesimo secolo, la scienza moderna (tanto la scienza sperimentale, quanto la matematica). Forse, però, è più corretto tener d'occhio il fatto che ci troviamo qui, oggi, in una sala dedicata a Hegel e che, pertanto, abbiamo tutte le ragioni per dire che è stato Hegel [103] a scorgere il compito filosofico che viene posto con ciò. Il compito, cioè, di elevare al concetto, sino a formare un tutto unitario, la scienza moderna e tutto quel che, come la metafisica o la religione, non si risolve nella scienza.

Le moderne scienze sperimentali e il loro strumentario matematico, da una parte, e dall'altra questo pensiero costantemente interrogante e questo ricercare il bene nel non-sapere socratico, rappresentano due modalità di esperienza della realtà effettiva che non sembrano andar bene insieme. Forse, per un momento, dovremmo arrischiare questo salto, per sottoporre a noi stessi la questione di come questa grande epoca culturale dell'Europa sia pervenuta a un certo compimento: compimento che si ebbe quando Hegel cercò di render convincente la riconciliazione fra la verità

delle scienze e quella della metafisica, così come della religione cristiana.

Questo non si verificò ancora nell'illusione che la scienza sia la maestra incondizionata di una cura metodica per la certezza. Non ci si dovrebbe scordare che Hegel, nel suo sforzo di produrre una grande sintesi tra il sapere assoluto della metafisica e il sapere esatto della scienza metodica, ha sempre tenuto presente e incluso anche il messaggio dell'arte e della religione. Per lui, quindi, non ne andava soltanto del controllo di certi ambiti con l'aiuto dell'astrazione e della misurazione, ma anche di quelle forme del sapere, o del domandare, che non sono alla nostra mercé; per esempio, quando ci troviamo di fronte alle opere d'arte o quando veniamo toccati dalle creazioni poetiche. Persino opere che invitano alla meditazione teologica, o che soddisfano il devoto bisogno dell'uomo di riflettere sulla propria finitezza, persino tali opere raggiungono una toccante intensità.

Vi fu un tempo in cui si era ben consapevoli del fatto che questo rappresenta un altro sapere, rispetto a quello che si basa solamente sulla matematica e la logica. A quell'epoca, ad esempio, lo studio delle leggi veniva chiamato giurisprudenza, cioè una forma di prudenza. Gli studiosi delle leggi dovevano sviluppare in se stessi una sorta di capacità differenziante, per

parlare la lingua del diritto in modo misurato, differenziato e «obiettivo».

Com'è accaduto che, nel frattempo, un siffatto ideale scientifico si sia potuto assolutizzare a tal punto, da far sì che, oggi, non soltanto si parli di scienza del diritto, ma persino di «scienza dell'arte»? In precedenza, essa prendeva il nome di storia dell'arte. Oppure che si parli oggi di «scienza della letteratura»? Un tempo, essa era chiamata storia della letteratura. Ciò vuol dire che si accettava fin da principio il fatto che, qui, non si potesse arrivare al sapere nello stesso senso in cui, attraverso il misurare e la matematica, si conquista il sapere nelle scienze naturali che vengono prese a modello. Per ciò, è necessario un altro tipo di dote.

Avendo l'onore di condurre qui la conversazione, in un'istituzione orientata secondo le scienze sociali e le scienze dello spirito, lo faccio allora proprio con questa coscienza: quella, cioè, secondo cui entrambi questi raggruppamenti scientifici non costituiscono delle scienze in un senso autenticamente e rigorosamente matematico-naturalistico. [104] Credo che anche le scienze sociali – per quanto esse, nelle loro forme della ricerca metodico-critica che si sono sviluppate nel corso della storia, utilizzino anche metodi matematici – vengano guidate congiuntamente attraverso qualcos'altro. Ad esempio, attraverso i modelli esemplari della storia,

attraverso l'esperienza, attraverso il disegno del destino e, in ogni caso, attraverso un altro tipo di esattezza rispetto a quella della fisica matematica.

A tal proposito, si parla di precisione della matematizzazione. Ma il grado di precisione che si ha nell'applicazione della matematica alla prassi vitale è altrettanto grande quanto quella dell'orecchio del musicista che, nell'accordare il proprio strumento, alla fine ne è soddisfatto? Non vi sono forse delle forme di precisione completamente diverse, appartenenti proprio a un ambito che non consiste nell'applicazione di regole o di apparecchiature, bensì in qualcosa che va al di là di questo, cioè di un coglimento di ciò che è giusto? Potrei soffermarmi all'infinito su questo punto, al fine di render plausibile ciò che intendo veramente, quando dico che l'ermeneutica non è tanto una dottrina metodica delle scienze dello spirito, quanto piuttosto una visione di fondo su ciò che, in generale, significano il pensare e il conoscere per gli uomini, nella vita pratica, persino quando lavoriamo coi metodi scientifici.

C'è bisogno di una capacità particolare per poter fare il giusto uso del sapere. Platone, una volta – e, indubbiamente, non in un contesto molto distante da questo –, si è domandato che cosa, effettivamente, faccia di un uomo un vero politico. Oso suggerire che Platone, nel porre tale domanda, non pensava alla capacità di

vincere le prossime elezioni, bensì doveva avere in mente qualcosa di essenziale, una dote ben precisa: vale a dire, un certo sentimento istintivo per l'equilibrio, per le situazioni di equilibrio e per le molteplici possibilità che vi sono per creare e controllare tali situazioni. Nel suo dialogo sul vero statista, in un'occasione, Platone parla dettagliatamente di questa capacità. Egli muove dal fatto che vi sono due diverse possibilità del misurare, entrambe le quali sembrano indispensabili². La prima modalità del misurare consiste nell'accostarsi alle cose adottando un parametro, un criterio, al fine di rendersele disponibili e assoggettabili. Così, ad esempio, a Parigi si trova il famoso metro, sulla base del quale vengono effettuate tutte le misurazioni metriche. Qui, chiaramente, si tratta di quantità, *poson*.

L'altro modo di misurare, per contro, consiste nel cogliere il giusto criterio, ciò che è appropriato di per sé. Conosciamo questo fenomeno, per esempio, grazie al prodigio dell'armonia sonora, o anche tramite quell'armonioso benessere che chiamiamo salute. Qui, dunque, ne va di ciò che i greci definivano *poion*, qualità.

Recentemente, ho avuto l'occasione di rammentare questa distinzione, in un mio libro, mediante l'espressione «La velatezza della salute»³, e precisamente là dove ciò di cui si tratta è la malattia come oggetto della scienza medica. In se stessa, infatti, la malattia è una specie di

minaccia, contro [105] la quale si deve stare in guardia. Una volta che ci sia ammalati, però, si avrà bisogno del medico, del suo sapere e potere, confidando nel fatto che egli «domini» la malattia. La salute, naturalmente, è qualcosa di completamente diverso, che non contempliamo né dominiamo nella stessa maniera. Essa, piuttosto, è qualcosa che siamo noi a seguire, nel modo in cui, ad esempio, seguendo un sentiero proviamo il sentimento: «Adesso è quello giusto». A quel punto, il sentiero sotto ai nostri piedi diviene una via. Vi sono ancora molti altri casi, oltre a quello della guarigione, che vorrei fundamentalmente porre a fianco dell'ideale della dominabilità scientifica.

Per «scientificità» s'intende l'«oggettività», *Objektivität*, ed è sicuramente giusto sottoporre a un controllo critico i presupposti soggettivi che, solitamente, si portano con sé, e in base ai quali si osserva ogni cosa. Le constatazioni scientifiche devono risultare perciò, in linea di principio, comprensibili e condivisibili da tutti, nonché, in base alla loro stessa idea, rendere possibile la conoscenza oggettiva. Fin qui, è tutto in ordine. Non ci si dimentichi, però, che cosa significa «oggetto», *Objekt*, in tedesco. Esso indica il *Gegenstand*, l'oggetto come «ciò che è di fronte», il quale, a sua volta, sta per *Widerstand*, «resistenza». Qui, nell'ambito della malattia e della salute, si tratta sempre di un tipo di sapere che

non consiste semplicemente nel dominio di un campo oggettuale. La natura non la possiamo semplicemente ricostruire, nelle sue vie, ma dobbiamo piuttosto accontentarci di spezzare la resistenza opposta dalla malattia e di aiutare la natura a far ritorno al suo proprio, segreto imperio. Questo, però, richiede l'*arte* del medico, il saper cogliere le giuste regole di misura, e ciò non è solamente scienza, bensì ancora un altro sapere che, per così dire, si ritrae e scompare nel suo stesso adempimento. Naturalmente, un tale concetto di un'arte che, fondamentalmente, porta soltanto aiuto alla natura, è qualcosa d'altro rispetto a ciò che sono le arti creative, figurative e letterarie, rispetto al modo in cui esse sono «arte». Tuttavia, anche qui vi è qualcosa di affine, nell'attuazione e, con ciò, nella delimitazione che viene posta all'oggettività della scienza. In queste come in quelle arti, non ne va di una mera applicazione di regole.

Le mie considerazioni, in *Verità e metodo*, hanno preso avvio innanzitutto dall'arte⁴, e non dalla scienza, nemmeno dalle scienze dello spirito. Questo perché, ancora una volta, in queste ultime scienze è l'arte ciò che porta a conoscenza, in una maniera unica nel suo genere, le domande fondamentali che fanno di noi degli esseri umani, e precisamente in modo da non lasciar sorgere resistenze o obiezioni. Un'opera d'arte è come un modello esemplare.

Essa, per così dire, è irrefutabile, come insegna l'esempio di ciò che chiamiamo una poesia. Si pensi a ciò che significa «poesia». A tal proposito, bisognerebbe far ritorno al latino. *Gedicht*, «poesia», deriva da *dicere* e *dictare*, vale a dire che essa è un *Diktat*. Poesia è ciò che, attraverso il modo in cui dice qualcosa, risulta convincente. Ora, è vero che ciò vale per l'intero uso retorico del discorso, ma resta il fatto che la poesia appare convincente sempre di nuovo, e persino sempre di più, quanto meglio la si conosce. Nessuno, a proposito di una poesia, farebbe anche semplicemente il tentativo di sollevare l'obiezione che la si conosce già.

[106] In storia dell'arte, in storia della letteratura, nella scienza musicale e in scienze classiche come la filologia e l'archeologia, colui che non si apre a un'opera d'arte ma, in certo qual modo, si considera un esperto che ne sa già di più, viene definito un «filisteo». In tutte le scienze di cui ho una qualche comprensione vi è questo momento, per cui c'è qualcosa, in esse, che non si può e non si riesce a dimenticare. Qui non si tratta, cioè, di padroneggiare un certo ambito. Possiamo farcene un'idea nel campo della storia dell'arte, dove il bisogno di scientificità, in quanto tale, si vede soddisfatto ovunque si possano applicare con successo metodi puramente storici. È per questo motivo che l'iconografia è divenuta così richiesta nella moderna scienza dell'ar-

te. Ma è la scientificità ciò che è inteso dall'arte? Se sia davvero un'opera d'arte quel che viene rappresentato e che costituisce l'oggetto dell'impostazione iconografica dei problemi – questo problema, nell'iconografia, non compare affatto. Da un punto di vista iconografico, il *kitsch* è decisamente più interessante.

Non sto dicendo che le cose vadano così con gli autentici storici dell'arte, ma che la metodica storica scientificizzata della comprensione d'immagini, per motivi comprensibili, sta accrescendo sempre più la propria importanza accademica. Ciò, tuttavia, non può pretendere di esaurire l'intera questione. A tal riguardo, credo senz'altro e spero che, anche in questo campo (come in ogni altro), tutto dipenda dall'equilibrio fra le due forme del sapere, un equilibrio che riunisca il lato scientifico e quello artistico. Ripensando al passaggio del *Politico* di Platone, egli afferma espressamente che tutto dipende da entrambe le modalità: l'unità di misura, che serve a misurare, e quel che è appropriato, di cui si va alla ricerca. Ci sono ancora altri casi del genere che potrei porre, con egual diritto, accanto all'ideale della scientificità. Nel caso della scienza, si tratta di un sapere che spezza la resistenza e che soltanto alla fine richiede anche «arte», una perizia o abilità di tipo artistico, come quella che ho cercato di illustrare mediante l'esempio del medico. Quell'altro tipo di sapere si sostiene da sé,

nella sua propria facoltà, poiché esso mette in gioco se stesso. È per questa ragione che mi occupo di tali forme del sapere, non perché io abbia una speciale predilezione per le arti. Ciò, tuttavia, non può esaurire l'intera questione. Non c'è una forma del misurare che sia più importante dell'altra. Al contrario, entrambe le forme sono importanti.

Si tratta di qualcosa che conosciamo anche dall'espressione tedesca: «Egli ha una natura misurata, ha sempre un atteggiamento appropriato». In questo modo di dire, si esprime qualcosa della sicurezza dell'equilibrio fra l'apertura mentale e lo star saldi in se stessi. Ora, non ci troviamo qui nel campo delle scienze sociali. Non ho infatti alcuna competenza per poterne discorrere, come invece può fare il politologo in quanto esperto, specialista. Ma, in ogni caso, provate a riflettere per una volta su cosa sia la «politica» e sul prodigio dell'equilibrio. Di cosa si tratta, effettivamente? Vi fornisco un esempio di cui ho fatto io stesso esperienza da giovane, quello dell'imparare ad andare in bicicletta. La mia gioventù fu molto solitaria e, per tenermi occupato, ricevetti in dono una bicicletta, che dovetti imparare [107] a guidare completamente da solo. C'era una collinetta nel nostro grande giardino e, quindi, cercai di imparare come andare in bicicletta, montai in sella e lì, dopo qualche tentativo fallito, feci la grande esperien-

za: fintantoché mi aggrappavo con tutte le mie forze al manubrio, perdevo continuamente l'equilibrio! Ma, improvvisamente, tutto cominciò ad andare come da sé. Ancora oggi, in quest'esempio, scorgo ciò che costituisce il sapere dell'uomo politico e il suo compito: egli deve creare delle situazioni di equilibrio se, in generale, intende governare e raggiungere degli obiettivi.

Quando un politico, in generale, intende captare le possibilità del futuro, deve diventare convincente, il che non è affatto facile. Come nel nostro esempio, vi è qui, tuttavia, un punto decisivo. È quasi incredibile che basti esercitare un po' meno forza nell'afferrare il manubrio, ma davvero soltanto pochissima forza in meno, per far sì che si tenga la bicicletta in equilibrio e la si guidi. Basta però che la forza aumenti, anche di pochissimo, ed ecco che tutto non va più! Non applico quest'esperienza solo alla politica, ma anche al nostro intero comportamento che si svolge sotto le condizioni della forma di vita moderna, organizzata secondo regolamentazioni, prescrizioni e disposizioni. E, nondimeno, l'adattamento agli ordinamenti stabiliti non è una mera applicazione cieca di regole. Innanzitutto, dunque, parlo qui semplicemente delle conseguenze di un adattamento regolamentato alle regole del comportamento. Anche la trasformazione della realtà effettiva che avviene attraverso la tecnica moderna ci pone nuovi

compiti, per fare ciò che è giusto e, in generale, un buon uso del nostro sapere e potere.

Si fa avanti, qui, il problema dell'ecologia. La natura è una di quelle datità che non si possono tutelare solo con il misurare e calcolare, ma con la quale e nella quale si deve imparare a vivere e respirare. Allo stesso modo, come si può provare anche da sé, si tratta di assumere un comportamento più adeguato quando si osservano gli animali nelle loro forme di vita – e quando li si rispetta, così come si rispettano gli altri uomini, con le loro differenti forme di vita e concezioni.

Sono, queste, domande attuali, che impegnano tutti noi, giacché possiamo vedere quel che conta al giorno d'oggi: movimenti di appianamento di contrasti, formazione di equilibri, scambi. Ne va, quindi, del riconoscimento di tutte le forme del vivere umano e dell'articolazione della loro rispettiva immagine del mondo. Ci troviamo allora nell'ambito dell'ermeneutica: è così che io chiamo l'arte del comprendere. Ma che cos'è, autenticamente, il comprendere? In ogni caso, il comprendere non consiste nel fatto di essere d'accordo con ciò che, oppure con colui che, si «comprende». Sarebbe utopica una siffatta uguaglianza. Comprendere significa poter soppesare e prendere attentamente in considerazione ciò che l'altro pensa! Egli, con ciò che dice e che intende autenticamente dire, potrebbe aver ragione. Il comprendere

non è, dunque, un padroneggiamento di ciò che ci sta di fronte, dell'altro e, in generale, del mondo oggettuale. È vero che il «comprendere» può anche consistere in ciò, ossia nel comprendere al fine di dominare. Così, anche l'umana volontà di dominio sulla natura è qualcosa di naturale e [108] rende possibile, in primo luogo, la nostra sopravvivenza. Persino nell'Antico Testamento, proprio nel racconto della creazione, il discorso verte su quest'ordine cosmico e sul dominio umano della natura nella sua interezza. E, nonostante ciò, rimane pur sempre vero che il dominare e la volontà di potenza non sono tutto.

A tal proposito, è importante il fatto che la portata del dominio venga delimitata da altre forze: forze della comunalità, della famiglia, della compagnia di gruppo, della solidarietà. In tal modo, ci si comprende e si raggiunge un'intesa. Comprendere significa sempre, innanzitutto, saper dire: «Ah, adesso ho compreso che cosa vuoi! Con ciò, però, non ho ancora detto che tu abbia pure ragione o che la otterrai!». Tuttavia, trovandoci di fronte a un altro essere umano (in una situazione politica o nel caso di un testo), è solo quando arriviamo fino al punto di comprendere che, allora, diviene possibile, in generale, mettersi d'accordo l'uno con l'altro. Solamente quando pondereremo attentamente l'intera ampiezza dei compiti che, al momento attuale, si pongono per il futuro dell'umanità – solamente allora, a

mio parere, giungeremo a vedere e capire il significato cosmopolitico del comprendere. Si tenga a mente ancora una volta il modo in cui, all'inizio, ho raffigurato il mondo. Presso le università tedesche e, in generale, europee, c'è un'élite di persone asiatiche estremamente preparate, provenienti dall'Estremo Oriente. Molto spesso queste persone ci sbalordiscono per la loro enorme disciplina di lavoro, per la rapidità con cui, pur avendo una pronuncia perlopiù impossibile, arrivano comunque a produrre testi perfetti da un punto di vista stilistico. È assolutamente incredibile come gente simile, che gorgoglia in una maniera del tutto incomprensibile, scriva poi testi completamente privi di errori! Vi sono differenze, nel comportamento comunicativo nel suo complesso, la cui enorme portata abbiamo il dovere di chiarire a noi stessi, allorché incontriamo altre culture. Tutto ciò, naturalmente, vale per entrambe le parti, giacché il giapponese verosimilmente non riterrà che noi parliamo, bensì che gracchiamo.

Ne sono certo, questo sarà uno dei compiti futuri per il mondo. Così come noi abbiamo il dovere di cercar di comprendere che essi non emettono un mero gorgoglio, ma effettivamente parlano, allo stesso modo, naturalmente, anche loro devono acquisire familiarità col nostro mondo, quantomeno se intendono parlare il tedesco e non scambiare quest'ultimo per un gracchiare.

A tal fine, queste élite asiatiche stanno già facendo moltissimo – ciò che, ovviamente, non si ha il diritto di considerare come una rinuncia, da parte loro, alle proprie forme di vita tramandate e alle rappresentazioni religiose fondamentali della propria tradizione.

Ovviamente, ancora non sappiamo affatto che cosa ci giungerà dai grandi colloqui fra religioni che ci attendono per il futuro. E se la nostra gioventù, nei difficili anni dello sviluppo, trova oggi affascinante la figura del guru indiano, bisogna tuttavia tener presente che ciò che si deve imparare a comprendere è l'intero complesso delle altre forme di vita, tutto ciò che sta alla base di queste culture. Vale a dire, le loro concezioni della famiglia, degli avi, della morte, della prosecuzione della vita degli antenati in noi, così come un punto di decisiva importanza, in tali culture, quale la valutazione della vita umana. In parte, tutto ciò sottostà lì a legislazioni differenti [109] rispetto a quella che, attraverso una lunga storia di cultura ed educazione cristiane, è ormai divenuta naturale per noi. Non si dovrà però rimproverare alla filosofia come ermeneutica che essa, in fin dei conti, intenda semplicemente presentare una visione del mondo conservatrice, la quale ripensa e porta avanti i valori cristiani. Questo, forse, può bastare su scala europea, al fine di raggiungere un'intesa sul comprendere. Ma tale misura è decisamente troppo ristretta.

Io non so quali risposte si darà infine l'umanità per la convivenza pacifica delle persone, in riferimento ai diritti individuali e ai diritti collettivi, alla violenza che proviene dalla famiglia o dallo «Stato». Penso soltanto a questo incredibile prodigio, per cui la rivoluzione comunista, in Cina (che, sicuramente, non deve essere stata molto delicata con i più anziani), pur con il suo potere quasi illimitato, non è riuscita nell'intento di dissolvere del tutto l'ordinamento familiare. Così, nel mondo, si trovano ovunque peculiarità e particolarità la cui alterità appare insuperabile, di fronte alle quali si può dire soltanto questo: se non impareremo la virtù ermeneutica – vale a dire, se non riconosceremo che si tratta, ancora una volta, di comprendere l'altro, per vedere se forse, alla fine, non sia possibile qualcosa come la solidarietà dell'intero genere umano, anche in riferimento a un vivere e sopravvivere gli uni con gli altri –, allora non potremo adempiere i compiti essenziali che, tanto su piccola quanto su grande scala, sono posti all'umanità.

È naturale che si consideri disperata la situazione attuale dell'umanità, dal momento che, alla fine, abbiamo raggiunto un punto tale che l'autodistruzione del genere umano appare come una seria minaccia, e chiunque può prenderne coscienza. Non è allora, autenticamente e per tutti, un compito del pensiero, quello

di far chiarezza sul fatto che la solidarietà rappresenta il presupposto fondamentale affinché gli uomini possano sviluppare gli uni con gli altri, ancorché con lentezza, delle convinzioni comuni? Mi sembra che la civiltà europea, negli ultimi tre secoli, abbia trascurato la legge dell'equilibrio, mentre ha portato a pieno sviluppo, in una maniera degna d'ammirazione, la cultura scientifica e la sua applicazione tecnico-organizzativa.

Tuttavia, ha essa plasmato e sviluppato anche la capacità per disporre di armi mortali, distruttive, e per rendersi conto di quali responsabilità abbia la nostra cultura nei confronti dell'intera umanità? Nel caso di domande di questo tipo, non ci troviamo forse oggi di fronte a compiti per i quali abbiamo bisogno di una consapevole lungimiranza e circospezione, così come di un'apertura reciproca, se vogliamo davvero essere in grado di risolvere i compiti di dar forma a un futuro che conduca alla pace e all'appianamento dei contrasti?

Sono dell'opinione che, con tutti i nostri progressi tecnico-scientifici, non abbiamo imparato a sufficienza come s'impari a convivere con tali progressi e gli uni con gli altri. Ora, chiuderò su questo punto: la mia esigenza era quella di chiarirvi che l'ermeneutica, come filosofia, non è una disputa metodica con altre scienze o teorie della scienza [110] e cose del genere, bensì rappresenta il fatto innegabile che, in qualsiasi momento

compiamo uno sforzo con la ragione, non ci limitiamo al solo esercizio della scienza.

Senza portare i concetti a parlare davvero, senza un linguaggio in comune, non ci è possibile trovare le parole che raggiungono l'altro. La via procede «dalla parola al concetto» – ma, se vogliamo davvero raggiungere l'altro, dobbiamo riuscire a percorrere anche la via inversa, dal concetto alla parola. È soltanto così che si ottiene una ragionevole comprensione reciproca. Solo così abbiamo la possibilità di mettere noi stessi in secondo piano, per far valere anche il punto di vista dell'altro. Credo che tutto dipenda dalla capacità di dedicarsi così totalmente a qualcosa, da dimenticare se stessi quando si è assorbiti da essa – e ciò fa parte dei grandi benefici dell'esperienza artistica, delle grandi promesse della religione e, alla fine, in generale, delle condizioni di base per una convivenza realmente umana fra gli uomini.

4.

Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti

Rubbettino

- * I numeri di pagina fra parentesi quadre corrispondono alla versione originale del testo: 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, pp. 280-295.

Rubbettino

[280] JEAN GRONDIN: SIGNOR GADAMER, lei può volgere lo sguardo indietro su un lungo cammino di pensiero. Martin Heidegger, il suo maestro, ha detto una volta che ogni pensatore, nella sua vita, seguirebbe un unico pensiero fondamentale, si accosterebbe a una stella¹. Anche se lei desidera che questo modo di dire non venga riferito a lei e, con grande modestia, respinge la pretesa di essere un pensatore di rango paragonabile a Heidegger, mi piacerebbe comunque chiederle, innanzitutto, in cosa – volgendo lo sguardo indietro, eventualmente fino all’inizio – potrebbero essere consistiti il suo pensiero fondamentale, la sua domanda-guida. O ritiene che una tale domanda sia priva di senso?

Hans-Georg Gadamer: No, la domanda è sicuramente fondata, giacché, alla fine di una vita piuttosto lunga, si prende consapevolezza di strutture che non si ha assolutamente l’impressione di aver pianificato come tali. Nel mio caso, il punto sta sicuramente nel fatto di provenire da un *milieu* scientifico-naturalistico,

ma di esser stato attratto fin dall'inizio dall'arte, senza che questo giocasse un ruolo importante nella casa dei miei genitori o nella situazione scolastica dell'epoca. A ciò, comunque, si aggiunse il fatto che, sin da piccolo, manifestai una particolare sensibilità per le grandi poesie. Ricordo che, soprattutto, lessi molto precocemente Shakespeare, che ero un solerte frequentatore di teatri e che già negli anni della scuola amavo la lirica – già a quell'epoca ero incantato dall'arte versificatoria di George. Eravamo ancora nell'ultimo anno della guerra² quando diventai studente universitario e, seguendo gli stimoli ricevuti a scuola, studiai germanistica, storia e scienza dell'arte. A quel tempo, non avevo alcuna inclinazione per la pratica della filologia classica. Questo lato dell'insegnamento scolastico, all'epoca, si trovava in una condizione difficile. Erano gli ultimi anni della Prima Guerra Mondiale, durante i quali questi insegnamenti venivano tenuti soltanto da insegnanti molto anziani: in questo modo, è vero che imparai bene il greco e il latino, ma senza esserne attratto come lo ero invece da Shakespeare e pure dal teatro dei classici e dei moderni. Perciò, a Breslavia, quando arrivai all'università nel 1918, purtroppo passai accanto ai filologi classici senza curarmene – Wilhelm Kroll, [281] all'epoca, si trovava là. All'università, poi, la germanistica rappresentò una delusione, non appena vidi che ci si riferiva solamente

alla scienza del linguaggio e per nulla a ciò che viene comunicato attraverso il linguaggio. Fu così che, quanto più mi sentivo insoddisfatto, tanto più tentavo di formulare le mie proprie domande – e, per questo, potevo naturalmente ottenere il massimo acquisendo dimestichezza con la filosofia. In questo modo, sopraggiunse in me, di contro al tentativo di venire a capo d'ogni cosa attraverso la pura impostazione storica dei problemi, l'esigenza di cercare soprattutto di portare allo scoperto la presenza di ciò che mi sembrava esser importante e, in quanto tale, vero. Così, per rispondere alla sua domanda, direi che per me, fin dal principio, si è trattato di questo: lo studio della filosofia doveva essere qualcosa di più che una riflessione sulle scienze. Esso doveva portare allo scoperto anche l'esperienza dell'arte e la sua prossimità all'impostazione filosofica dei problemi. Fondamentalmente, è rimasto questo il mio compito, quand'anche naturalmente prendendo strade più lunghe.

JG: La sua filosofia è senza dubbio collegata alla parola-chiave «ermeneutica». Lo stesso Heidegger, una volta, ha affermato in una lettera: «La filosofia ermeneutica: ah, quella è cosa di Gadamer»³. In che misura l'ermeneutica è cosa sua, a differenza di Heidegger, e come si può, in generale, render comprensibile a un profano – e, in filosofia, si rimane sempre dei profani – che cos'è l'ermeneutica?

HGG: Sicuramente il detto di Heidegger su di me è tanto ambiguo, a metà fra la critica e il riconoscimento, quanto lo è stata ogni altra cosa che egli si sia curato di dire in tali occasioni. Si tratta di una critica per il fatto che, nei miei lavori filosofici, difendo l'ermeneutica come cosa mia, come mia questione, mentre il tardo Heidegger rinunciò all'uso di questo termine che, originariamente, gli era divenuto familiare attraverso i suoi studi teologici. Riguardo a ciò che è l'ermeneutica: a quel tempo, naturalmente, si trattava di una mera scienza ausiliaria, soprattutto per i teologi e i giuristi, ma con Heidegger si ebbe uno sviluppo della fenomenologia, a mio avviso convincente, in una fenomenologia ermeneutica. Quando, alla fine, riempii tale concetto di ermeneutica di un contenuto proprio, divenni pienamente consapevole che, ciononostante, avevo sempre tenuto presente al contempo il tardo Heidegger, naturalmente senza seguirne l'uso linguistico della «svolta». Per questa via, presi coscienza in maniera molto evidente di come le domande filosofiche sviluppate da Heidegger nella sua critica alla tradizione metafisica diventino davvero convincenti qualora si riesca, contemporaneamente, a raggiungere l'altro, l'interlocutore, colui al quale si sta parlando. Così, in un certo senso, vorrei anche spiegare perché accettai molto volentieri la resistenza, manifestata dal mio editore dell'epoca, all'uso del concetto di

ermeneutica nel titolo⁴. Per me, non si trattava di una teoria della scienza o di una teoria delle scienze dello spirito. Al contrario, quel che volevo mostrare è che nelle scienze dello spirito non sono soltanto [282] la scienza e il metodo a giocare un ruolo, bensì soprattutto la misteriosa presenza di cui dispone un'opera d'arte e che hanno pure le domande, perennemente soggette a rinnovamento, della metafisica e della religione.

JG: Ha alluso al fatto che il suo editore avesse delle perplessità riguardo al titolo originario *Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*. In conseguenza di ciò, lei è giunto infine al titolo *Verità e metodo*. Dal 1986, tuttavia, quest'ultimo titolo non racchiude più solamente il volume di *Lineamenti* del 1960, ma anche un secondo volume (intitolato *Ermeneutica II*), comprendente gli stadi preliminari, i supplementi e gli sviluppi ulteriori. Che intenzione c'era alla base di un tale ampliamento, da parte sua, del titolo *Verità e metodo*?

HGG: Per parte mia, la cosa andò così: sentivo di essere soprattutto un fenomenologo, per il quale l'obiettivo sono le cose stesse e il «mondo della vita», anziché – come per il neokantismo – il fatto della scienza. In Heidegger, alla fine, mi ha attratto più di ogni altra cosa il modo in cui riusciva a spingersi davvero in prossimità delle cose per afferrarle. Fu per questo motivo che, più tardi, fra i miei interessi privilegiati la filosofia greca:

perché il latino, in relazione a tutti i linguaggi culturali della modernità, ha dato una particolare impronta o «colorazione» all'intero linguaggio concettuale, imponendo con ciò delle decisioni filosofiche preliminari. Con i greci, per contro, si poteva risalire fino all'esperienza quotidiana del mondo. Ciò mi condusse al vasto ruolo ricoperto dal linguaggio. Naturalmente, ero consapevole con ciò – e vengo così a rispondere alla sua domanda – che la terza parte di *Verità e metodo* rappresentava solo un abbozzo e non esprimeva tutto per come l'avevo in mente. Si poteva quasi condividere, quindi, il simpatico scherzo di Marquard, secondo cui, nell'esposizione della terza parte di *Verità e metodo*, al posto dell'«essere-per-la-morte» nell'ermeneutica comparirebbe l'«essere-per-il-testo»⁵. In verità, quel che volevo mostrare è che, nei testi, si dischiudono esperienze che appartengono molto più all'arte, alla religione e alla filosofia che alla scienza.

JG: La sua ermeneutica, vale a dire soprattutto *Verità e metodo*, ha suscitato un gran numero di reazioni critiche, senza le quali non è più possibile immaginarne la storia degli effetti. Sarebbe ozioso ritornare sulle singole obiezioni, perciò vorrei limitarmi in questa sede ad alcuni temi obiettivi e alcune repliche. Vorrei menzionare tre siffatte parole-chiave, le quali mirano rispettivamente alle tre parti e aree tematiche di *Verità e metodo*

(arte, storia e linguaggio). Le parole-chiave, formulate in maniera poco elegante ma richiamanti l'attenzione sui punti critici delle sue tesi principali, sono: estetismo, relativismo e linguismo. Dietro il termine «estetismo» si nasconde il sospetto che lei, alla fine, abbia parlato in favore di una concezione estetica della verità. È vero che lei critica la «coscienza estetica», poiché essa prescinde dalla pretesa di verità insita nell'arte, ma è anche vero che i momenti di verità ai quali lei mira vengono formulati, [283] alla fine di *Verità e metodo*, con l'ausilio del concetto di bello e della metafisica platonica della luce. Ciò ha suscitato il dubbio che, qui, la verità venga intesa come puramente estetica.

HGG: Innanzitutto, si deve tenere sottocchio il fatto che, alla fine di *Verità e metodo*, avevo in mente il concetto di bello sulla base del modello del concetto greco di *kalon*, il che include l'inseparabilità del bene e del bello. È questo ciò che direi per prima cosa, immediatamente.

E quindi direi: si tratta di tutt'altro che di un'estetizzazione, giacché la mia intera trattazione ha inizio proprio con l'arte, e non con l'estetica. Allora, piuttosto, parlerei della trascendenza che oltrepassa ogni esperienza che può capitare nella vita. Prendiamo, ad esempio, il caso dell'ingratitude, della mancanza di gratitudine: è ciò che apprendiamo attraverso *Re Lear*!

È anche ciò che ha inteso dire Aristotele, quando ha considerato la poesia come più filosofica della storiografia⁶, per il fatto che essa esprime verità durevoli. La storiografia si occupa delle cose per come esse sono effettivamente accadute, laddove la poesia mostra ciò che accade sempre.

A suo tempo, ho liberato la prima parte della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant dal travisamento secondo cui si potrebbe caratterizzare l'arte attraverso il concetto di «compiacimento disinteressato». Alla fine, nello sviluppo del nostro secolo, sembrò che si auspicasse di non cercare null'altro, nell'arte, che un compiacimento disinteressato. Rispetto a ciò, ho tentato di mostrare quel che, in generale, naturalmente non sempre viene ancora accettato, cioè che Kant ha cercato un passaggio verso l'arte prendendo le mosse dalla questione estetica. Così, innanzitutto e soprattutto, egli ha pensato al bello naturale e, con l'ausilio del sublime, ha cercato il passaggio dall'estetica all'arte. Che si sia inteso Kant come se egli, qui, parlasse a favore dell'arte inoggettuale, rappresenta un errore e un abuso della *Critica della facoltà di giudizio*. Si sottovaluta il fatto che anche il moderno e il postmoderno possono essere arte, anziché mera decorazione. Ai miei occhi, ciò costituì un fraintendimento. Così, in seguito, ho ripreso il mio saggio *Testo e interpretazione* (1983) e l'ho inserito già

nel secondo volume dell'edizione delle mie opere⁷, al fine di indicare la direzione dei lavori successivi.

L'obiettivo dei miei lavori critici sull'estetica, quindi, era la liberazione da qualsiasi mero storicismo. Da ultimo, sotto il segno dello storicismo, la storia dell'arte si era più o meno trasformata in iconografia.

JG: E in che modo l'arte trascende lo storicismo?

HGG: Mi sembra convincente l'idea che un'opera d'arte si opponga a ogni trasformazione in un'altra forma di enunciato. In qualità di filosofo, dunque, difendo qui una modalità d'esperienza che non si può rimpiazzare con la mera arte concettuale. Tale senso di trascendenza, quindi, significa che ogni precisione, in quanto tale incrementabile o passibile di comparazione, è decisamente fuori luogo qui. Un'opera d'arte [284] è buona o cattiva, forte o debole, ma ciò che si sperimenta in questo modo è un specifica presenzialità. È questo ciò che chiamo trascendenza.

JG: Con la parola-chiave «relativismo» si pensa, in particolare, alla sua riabilitazione dei pregiudizi in quanto condizioni del comprendere. Lei eleva la storicità⁸ a principio ermeneutico. Non è questo, forse, un relativismo storico?

HGG: Fin quando non sussistette alcun dubbio circa la verità assoluta che doveva essere incarnata dalla metafisica, il termine «relativismo» non comparve

neppure. Mantenendo una tacita riserva sul relativismo dell'esperienza, il neokantismo si è particolarmente impegnato a tenere l'apriorismo libero dall'influsso della storia. Era questo che bisognava comprendere come l'a priori. Nella filosofia del nostro secolo ma, soprattutto, nei grandiosi progetti dell'idealismo fichtiano e hegeliano, ne va del sapere assoluto. Tuttavia, per delle creature finite non c'è alcun sapere dell'assoluto. Ciò che noi chiamiamo «scienza», nel senso di *science*, sono in verità scienze sperimentali – a eccezione della matematica e della logica –, e le scienze sperimentali non possono rappresentare in alcun modo un sapere assoluto. Mi sembra che la giusta risposta da dare all'obiezione di relativismo stia nel ricordare che, per la filosofia greca, solo la matematica meritava il nome di «scienza», mentre tutto il nostro mondo esperienziale è insediato nell'ambito, privo di confini, della linguisticità e della retorica. Qui non tutto è completamente dimostrabile. Ciò che deve valere come vero tende verso quel che è credibile.

A dire il vero, già per il Platone del *Fedro* e del *Filebo*, così come per Aristotele – che fa ampiamente valere questo discorso per l'etica –, il concetto di verità della matematica non ha alcuna validità. Nella matematica, nei suoi aspetti di necessità, tutto dipende dalla scoperta delle dimostrazioni, ma per l'essere e l'agire degli uo-

mini non si può esigere la medesima precisione della matematica. Ciò non significa che, nel campo dell'etica, non ne vada della verità, ma solo che, in questo campo, naturalmente non vi sono dimostrazioni dotate di forza stringente. Nella retorica non vi sono sillogismi, bensì c'è l'*enthymema* (ciò che è degno di esser tenuto in conto). Si tratta, qui, di ciò che è credibile, e questo vale per tutti i concetti del vero che ci sono noti dal concetto classico di retorica. Ciò vale persino per la fisica, nella misura in cui qui si tratta del mondo sublunare, nel quale accadono eventi fortuiti, accidentali. In verità, Aristotele costringe con ciò ad adottare un concetto estremamente ristretto di *episteme* come scienza, che egli fa valere soltanto nel caso della matematica. Soltanto qui, infatti, ci sono effettive dimostrazioni e soltanto qui non è possibile che si diano eccezioni.

Si dovrebbe onorare meglio il campo delle scienze dello spirito, quindi, riconducendolo all'antico concetto di retorica, dove si ha a che fare con enunciati attendibili e non con dimostrazioni stringenti. Questo vale tanto per la ricerca storica, quanto per la giurisprudenza o la teologia, e vale anche per l'esperienza dell'arte. Qui possono anche [285] esserci molto sapere e molta scienza, ma nulla di tutto ciò concerne l'arte come enunciato.

JG: Fa parte del suo approccio la messa in risalto della struttura preliminare del comprendere e, al con-

tempo, l'insistenza sull'esibizione⁹ delle cose stesse, come recita il motto fenomenologico sia in Husserl che in Heidegger¹⁰. Come sono conciliabili le due cose: preliminarità della struttura pregiudiziale ed esibizione della cosa stessa? L'una non esclude forse l'altra?

HGG: Sì, qualora potessimo annullare o sospendere del tutto i nostri pregiudizi. Ma i nostri pregiudizi sono definiti proprio dal fatto che non siamo mai consapevoli di essi.

JG: Ma cosa s'intende, allora, per la «cosa stessa»?

HGG: Bisogna solamente chiarirsi su quel che significa autenticamente «la cosa». La cosa, *die Sache*, è sempre la questione controversa, la cosa contesa, *die Streitsache*. Noi, uomini che errano, non dovremmo mai dimenticarlo, e poggia proprio su questo tutto lo sforzo teso all'oltrepassamento dei nostri pregiudizi. Husserl ha denominato la «cosa stessa» anche l'oggetto intenzionale e io ricordo ancora quando Heidegger, durante un seminario a Friburgo, domandò che cosa fosse autenticamente l'oggetto intenzionale¹¹. L'audace anticipazione che egli fornì, quale risposta alla propria stessa domanda, fu che l'oggetto intenzionale sarebbe l'essere – naturalmente, in contrapposizione all'ente. Così, quando Heidegger parla della cosa stessa e del fenomeno che mostra se stesso, egli intende con ciò la distruzione di ciò che è coprente, il che implica l'intera

sustruzione temporale e storica. La messa allo scoperto dei pregiudizi, che deve condurre al riconoscimento del fatto che l'essere mostra se stesso, è una conseguenza dell'analisi della temporalità condotta in *Essere e tempo*. Dei pregiudizi, sulla base dei quali si giudica, non si è per nulla consapevoli. Per questo, la cosa è sempre una questione controversa. Ciò contro cui si lotta, quando si sta alla cosa, sono le credenze arbitrarie, e ciò vale a tutela dell'alterità, dell'essere altrimenti. Ciò è utile, in particolare, quando due persone, come me e te, s'impegnano in un colloquio, giacché tutto dipende dal fatto che l'altro, qui, dialoga anche a partire dai propri pregiudizi inconsapevoli. Tutto questo fa parte di un colloquio fruttuoso. Quando non prestiamo ascolto all'altro con una disposizione favorevole a riconoscere ciò che egli intende dire, allora siamo dei sofisti. In ogni caso, è questo che s'intende nel comune uso linguistico, quando si parla di sofistica nel nostro senso. Il sofista non vuole affatto comprendere, bensì ottenere ragione. Ciò che qui viene detto «sofistico» è il carattere di parvenza insito in siffatte confutazioni.

JG: Nella terza parte di *Verità e metodo* ne va della dimensione universale della linguisticità, che porta così allo scoperto una dimensione ontologica dell'ermeneutica. Qui sembra che l'essere, il comprendere e il linguaggio siano completamente intrecciati l'uno con

l'altro, cosicché molti hanno interpretato questa concezione nel senso di un panlinguismo. È stata soprattutto la celebre formula: «L'essere, che può venir compreso, è linguaggio»¹² – che rappresenta decisamente il motto più citato dalla sua opera – a indurre a una tale interpretazione. Che cosa intende precisamente con tale formula?

[286] HGG: Ciò sta a indicare, soprattutto, l'essere di cui si può fare esperienza e acquisire comprensione, che può venire conosciuto e compreso, e questo significa: l'essere parla. Solamente tramite il linguaggio l'essere può venir compreso. Certo, la formulazione da lei citata ha qualcosa di ambiguo e sfuggente, ma è una qualità tipica degli enunciati speculativi quella di parlare da diversi lati. Facciamo spesso quest'esperienza anche nella prassi: a seconda di come uno ponga la domanda, di cosa intenda, o anche di chi sia colui che domanda, si risponde in maniera leggermente diversa. Mi sembra che ciò non sia in alcun modo bisognoso di critica, ma che invece corrisponda appieno a quel che è l'*enthymema* nella *Retorica* di Aristotele, in cui si esprime un'attenzione per l'altro che contraddistingue la vera retorica. Un'attenzione di tipo retorico non è, in quanto tale, una deduzione stringente, ma non per questo essa è priva di senso, forza persuasiva e pretesa di verità. Ogni discorso, piuttosto, è fatto in modo che

ciò che è inteso si mostri da diversi lati e, pertanto, si lasci riferire in molteplici modi. È questo il senso di concludenza espresso da qualcosa che, pur non essendo una dimostrazione stringente, è comunque dotato di forza persuasiva.

Posso fornire un esempio. Heidegger ha detto una volta: «Il linguaggio parla»¹³. Devo ammettere che, per lungo tempo, mi sono opposto alla sforzata paradossalità di questa formulazione heideggeriana. Personalmente, non mi è piaciuta granché, e ho appreso come i più fedeli allievi di Heidegger fossero stizziti per il fatto che egli l'avesse detto. Sarebbe chiaro, piuttosto, che colui che parla è l'uomo di volta in volta parlante. Ora, nel frattempo ho afferrato che cosa intendeva Heidegger dicendo che il linguaggio parla. Naturalmente chi parla è una persona, ma ciò non avviene senza che la persona incontri un limite proprio nel linguaggio, giacché non sempre è la parola giusta quella che ci viene. L'ermeneutica consiste in questo, cioè nel sapere quante cose rimangano sempre nel non-detto, nell'inespresso, quando si dice qualcosa. Seguendo tale direzione, c'è davvero molto che, a causa del concetto di scienza della modernità, sfugge quasi completamente alla nostra attenzione. Così, ho addirittura contrassegnato quale essenza del comportamento ermeneutico il fatto che non si debba mai volere per sé l'ultima parola.

JG: Se capisco bene, in questo modo lei richiama l'attenzione sui limiti del linguaggio, laddove da *Verità e metodo* si ricava l'impressione opposta, secondo cui l'universo linguistico sarebbe cioè privo di confini.

HGG: Ma no, questo non l'ho mai pensato e nemmeno detto, che cioè tutto sia linguaggio. L'essere, che può venir compreso, è linguaggio. In questo vi è una limitazione. Ciò che, quindi, non può venir compreso, può rappresentare un compito infinito: quello di trovare la parola che, perlomeno, arrivi un po' più in prossimità della cosa.

JG: Per quale motivo, in questo contesto, in *Verità e metodo* si richiama alla dottrina agostiniana della parola interiore?

HGG: Proprio perché Agostino ha avuto bisogno di non meno di quindici libri per arrivare un po' più in prossimità del mistero della Trinità¹⁴, senza per questo cadere nella falsa scappatoia delle ingiustificate pretese gnostiche. Questo [287] è diventato un punto di grande importanza per me, che sento la necessità di difendere con vigore. In verità, non si tratta affatto della torre di Babele, vale a dire della molteplicità delle lingue e della confusione linguistica che, secondo l'Antico Testamento, pose fine alla torre e rimise gli uomini al loro destino. In verità, non è affatto la molteplicità delle lingue che, per il compito ermeneutico, deve rappresentare un'in-

superabile barriera. Ogni lingua è insegnabile. Così, ciascuno è capace di oltrepassare sempre di nuovo tutti i confini, quando cerca l'intesa con gli altri. Sì, nell'esperienza del limite, che risiede nella parola in quanto tale, si trova addirittura un compito infinito.

Successivamente, in alcuni saggi sui limiti del linguaggio¹⁵ ho cercato di spiegare dettagliatamente questo punto. Si giustifica così, ogni volta, lo sforzo di farsi comprendere. Quando odo una lingua straniera, della quale conosco davvero poco, allora mi sento immediatamente come in cammino verso una base per il colloquio. Anche nel disordine linguistico in cui ci troviamo attualmente, faccio sempre di nuovo la stessa esperienza multidicente. Essa consiste in ciò, che gli uomini che si esprimono in una lingua straniera, per quanto male ciò gli riesca, comunque incontrano una grande benevolenza da parte della popolazione locale. Suona paradossale, ma è vero: ci si comprende più agevolmente nel balbettare in una lingua straniera di quanto non accada nei tentativi d'intesa nella lingua-madre che si parla in comune.

Ho fatto regolarmente un'esperienza. Succede abbastanza spesso che, parlando con un'altra persona, si faccia la seguente offerta: «Ah, rendiamoci la vita più facile; lei parla tedesco e io parlo con lei inglese, francese, spagnolo o altro ancora». Ma così non funziona. Se si

vuole discorrere insieme, dopo un certo tempo si parla l'una o l'altra lingua. Ai miei occhi, da tale esperienza, che tutti conosciamo, emerge quale tipo di realtà concreta rappresentino il colloquio e la linguisticità. Non si tratta solamente e semplicemente di astrazioni del concetto generale per il linguaggio. Ciò è affatto fuorviante, sebbene si radichi nella storia antica di termini come *graphein* e *gramma*: le parole non sono alcunché di scritto. Le parole non sono impresse nel cervello: ciò che là, per così dire, si trova installato, è piuttosto la capacità di istituire nuove combinazioni e, quindi, di render possibile il parlare. È questa la linguisticità – un'espressione, quest'ultima, che si riferisce perciò al «colloquio interiore», chiamato *logos endiathetos* dalla Stoa. Agostino ha sviluppato in una maniera di grande effetto l'argomento secondo cui questo colloquio interiore potrebbe chiarire un mistero della religione cristiana. Ho imparato molto dai libri di Agostino *La Trinità*, i quali contengono un vero profluvio di metafore che dovrebbero render comprensibile la Trinità, questo grande mistero della dottrina cristiana della fede. [288] Agostino si orienta sul concetto del *logos* e del processo che avviene in Dio. In fin dei conti, egli è sempre ispirato in ciò dal neoplatonismo e, così, riesce a operare un oltrepassamento della gnosi. Se le cose

stanno così, allora vi è qui effettivamente un limite del conoscere, per cui si ha bisogno della fede.

JG: Il fatto che la Trinità si riferisca a un processo che avviene in Dio sta a indicare per lei un limite nei confronti della gnosi, della conoscibilità, dello strumentalismo, del nominalismo?

HGG: Sì. È proprio questa la dottrina agostiniana, con tutto il rilievo conferito all'idea che la *trinitas* stia a indicare per l'appunto il limite. Ci possiamo soltanto avvicinare a essa, mediante analogie umane.

Ciò non costituisce affatto una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma è solamente una via alla comprensione per la rivelazione. Il tentativo di Agostino consiste in questo: affermare, attraverso i propri libri, che il più grande mistero, quello dell'annunciazione e della rivelazione, può esser reso in qualche modo comprensibile alla ragione umana mediante analogie. Qui, però, non è possibile dimostrare proprio nulla. In quanto a ciò, egli si riteneva superiore alle critiche gnostiche.

JG: Davvero illuminante. Tuttavia, si potrebbe replicare che ogni uomo sarà eventualmente disposto ad ammettere che ci si possa solo avvicinare alla comprensione della Trinità, quand'anche essa non dovesse esistere realmente. Realtà «più banali» si possono forse padroneggiare, ma nel caso della Trinità di Dio, che oltrepassa la nostra comprensione, l'obiettivo di un

avvicinamento è evidente. Gli altri ambiti del nostro sapere, però, si lasciano padroneggiare.

HGG: Nel sapere non ne va sempre del padroneggiare. Ne va dell'averne dimestichezza, familiarità. Agostino ha presentato quindici analogie al mistero della Trinità, proprio per mostrare che non tutto è padroneggiabile. Si tratta di cose che ci sono ben familiari, così come ci è familiare il fatto che esista il linguaggio. Ma come ciò avvenga, rimane per noi misterioso. Ciò basta al teologo Agostino per poter dire questo: «Non agire, quindi, come se tutto ciò, questo mistero, fosse qualcosa di interamente nuovo». Vi sono molte cose che, in fondo, effettivamente non comprendiamo, ma con le quali abbiamo dimestichezza.

Quanto al fatto che tutti noi siamo a conoscenza di tali aspetti pieni di mistero, basti pensare alla memoria, al dimenticare e al ricordare. C'è una profonda verità nella dottrina platonica dell'*anamnesis*. Può capitare che si cerchi una parola che proprio non vuol venire in mente, ma quando poi succede che essa ritorni in mente, allora essa è semplicemente là. E, nonostante ciò, quante volte succede che si debba cercare ancora una volta la medesima parola. Così, l'espressione linguistica forma una singolare unione col concetto.

Che tale unione di parola e concetto sia forse significativa anche per la questione, lungamente discussa, di

come si presenti la filosofia pratica col sapere del discernimento pratico, della *phronesis*, in base alla prospettiva concettuale generale che Aristotele, in A 1 e Z 1¹⁶, adopera per entrambi in quanto *skopos*, in quanto punto di vista (e ciò, nonostante uno dei due elementi non sia in se stesso pratico, bensì autenticamente teoretico, laddove l'altro [289] fa invece riferimento alla prassi stessa)? Dipende da quest'osservazione la questione, lungamente discussa, di come stiano autenticamente le cose col rapporto che la filosofia e la filosofia pratica intrattengono col sapere pratico della *phronesis*. Su questo punto, esiste un intero dibattito. Alcuni dicono che la *phronesis* sarebbe una sorta di etica, perché Aristotele insiste sul fatto che la stessa filosofia debba anche essere utile alla virtù stessa e stare al suo servizio. In quest'ambito, dunque, sembra che sussista a malapena un confine esatto fra la parola e il concetto. È solo col modo di pensare nominalistico della modernità, secondo il quale tutte le parole sono arnesi, strumenti, che non viene più riconosciuto il fatto che, in verità, i rapporti vitali prendono forma nelle parole. Domanda e risposta, inoltre, non devono sempre consistere di parole: anche un'occhiata può rappresentare una domanda, così come uno sguardo può esprimere una risposta e una comprensione.

JG: Vi è dunque un comprendere non-linguistico?

HGG: Non c'è dubbio che vi sia.

JG: E, nonostante ciò, lei definirebbe anche questo «linguisticità»?

HGG: Ma sì. Il linguaggio verbale non è altro che, di volta in volta, una particolare concrezione della linguisticità, e ciò, d'altra parte, vale anche e allo stesso modo per i gesti. Un cane al quale si indichi la direzione con la propria mano non corre là, in quella direzione, bensì fa un salto verso la mano. C'è linguaggio anche per i muti, persino per i sordomuti. Le cose stanno così anche secondo Wilhelm von Humboldt, un pensatore particolarmente convincente ai miei occhi, il cui autentico carisma derivava dal fatto di non essere soltanto un eccellente linguista. Allo stesso tempo, Humboldt prese sempre sul serio anche le cose che divengono accessibili nelle diverse lingue. Si pensi all'introduzione alla lingua Kawi¹⁷. Tutto questo vale per l'intero campo problematico che fa del *Fedro* un testo così difficile e, per me, indimenticabile. In esso, viene mostrato come la dialettica filosofica formi un'alleanza con la vera retorica. Si trovano qui molti problemi che solo ora, lentamente, mi si pongono.

Uno di questi problemi è perché la scolastica medievale, alla fine, sia stata interamente dominata da Aristotele. Leggendo Agostino si respira un'aria platonica, e anche quando si legge Plotino si viene trasportati da un greco così profondo da poter sentire risuonare

i grandi misteri dello spirito platonico. Sarebbe stato possibile un tale successivo passaggio ad Aristotele, nella teologia cristiana, senza l'influsso degli arabi? È questa la domanda. Non è certo un caso che il transito per la cultura araba riecheggi nella nostra lingua sotto forma di molteplici tracce. Così, ad esempio, chiamiamo «cifre arabe» i segni numerici che comunemente usiamo. Essi non conservano più nulla dei famosi segni numerici romani, i quali lasciano sempre intravedere una riproduzione dei multipli dell'uno. Nel caso delle cifre arabe abbiamo invece simboli liberi, svincolati, che non illustrano o riproducono proprio niente. È di provenienza araba, così, anche il concetto di algebra. Con la lingua araba ci troviamo di fronte un linguaggio per noi completamente estraneo, il quale pure, in generale, non conosce la *copula* e tutto ciò [290] che hanno sviluppato la logica e la grammatica nel greco e nel latino. Il linguaggio non è mai completamente privo di metafore, ma non tutti i linguaggi sono così logici come il latino. Quando si cerca di riformulare ogni cosa tramite concetti logici generali e loro specificazioni, c'è sempre qualche pezzo che ricade accanto, cioè rimane fuori da tale schema. Tutto s'indebolisce e impallidisce. L'intero destino della civiltà occidentale si annuncia qui, in questa svolta verso il nominalismo, forse già nella disputa sugli universali, nella misura in cui non si anela

a condurre un colloquio, ma s'intende affermare ciò che è dimostrabile in maniera stringente. Per vedere le cose in maniera ancora più chiara, ci si dovrebbe ricordare dell'inseparabilità di retorica e dialettica, sulla quale insiste il *Fedro*. L'opera di Platone colpisce particolarmente per il fatto di elevare espressamente a proprio tema la retorica e il suo utilizzo a fini demagogici, populistici (ciò che prende il nome di sofistica), e per il fatto di rappresentare spesso Socrate a colloquio con i sofisti. È, questa, un'invenzione geniale di Platone.

JG: Socrate a colloquio coi sofisti: si tratta di una cosa inventata da Platone?

HGG: Certo, e con quale forza poetica! Si sa, infatti, che i grandi sofisti erano quasi tutti stranieri giunti ad Atene. Il popolo ateniese, irritato dalla gioventù intellettuale e dai suoi maestri, si rivolse così, un giorno, all'unico acciuffabile, a portata di mano, cioè Socrate, e si vendicò di queste nuove mode. L'intera opera di Platone ci presenta in maniera meravigliosa questa confusione, questo scambio di Socrate coi sofisti. Egli ha stilizzato il suo Socrate a modo proprio¹⁸, ai fini di una critica delle conseguenze disgreganti del movimento illuministico dei sofisti, e in questo modo ha reso immortale il celebre sapere di non-sapere, del quale naturalmente Senofonte, nelle sue memorie, non si è accorto per niente. Più tardi, nel *Fedro*, Platone ha cercato qualcosa come un

appianamento del contrasto tra retorica e dialettica, ed è a questo che si è riallacciato Aristotele, il quale aveva insegnato retorica e logica presso l'Accademica platonica.

Dovrebbe esser davvero possibile chiarire questo punto: se la filosofia pratica sviluppata da Aristotele presupponga in qualche modo la *phronesis* o se non costituisca essa stessa un siffatto discernimento etico. Tuttavia, mi sembra estremamente significativo che anche Aristotele non abbia messo al primo posto la logica. Mi convinco sempre di più del fatto che pure Aristotele, attraverso la sua modalità di pensiero, abbia intrapreso degli esperimenti concettuali, e che i suoi scritti non fossero pensati – o, perlomeno, non in tutti i casi – come una sorta di pubblicazione. È perciò necessario, se si vuole davvero comprendere tali scritti, trasporre anch'essi nel dialogo.

Purtroppo, non possediamo più i dialoghi composti da Aristotele stesso, che all'epoca godevano di fama internazionale. Attraverso Cicerone, però, possiamo ricostruirli a sufficienza per sapere che essi non avevano solamente una valenza didattica e che lasciavano molte cose in sospeso. Vi si può udire come una sorta di dibattito, nel quale una terza persona svolge una funzione di mediazione, [291] ma in cui alla fine molte cose rimangono aperte. In questa direzione, naturalmente, Platone ha ottenuto un effetto ben più incisivo. Quando egli presenta Socrate impegnato in un colloquio, ci

si sente sempre come gli effettivi destinatari della sua interrogazione. Il monotono discorso dell'altro, cioè dell'interlocutore di Socrate, perlopiù ridotto a una mera sequenza di «no», «sì» e «forse», provoca come conseguenza che ben presto ci si dimentichi, in generale, che si tratta di un colloquio. A tal punto, infatti, ci si ritrova coinvolti nel bel mezzo del colloquio.

JG: La posizione centrale dell'espressione «linguisticità» suona però un po' misteriosa, dal momento che essa, in generale, non deve coincidere con alcun linguaggio concreto. Potrebbe delucidare questo punto?

HGG: Abbiamo già avuto una delucidazione, quando ho ricordato il linguaggio dei gesti. Esso è, evidentemente, l'elemento che abbiamo in comune, al punto che persino gli animali domestici, incapaci di parlare, sono quasi in grado di cogliere un gesto da parte di noi umani. Perché è così, allora? Che cos'è, qui, l'elemento comune e generale? Evidentemente, manca agli animali la capacità di comprendere ciò che è simbolico, vale a dire la capacità di riconoscere, in qualcosa a cui non ci si riferisce, qualcosa d'altro, a cui propriamente ci si riferisce (qualsiasi cosa esso possa poi essere), e il fatto che tale capacità si realizzi in questo modo, come con la *tessera hospitalis*, grazie alla quale si comprova la propria identità di vecchio amico della casa ancora dopo varie generazioni.

JG: La linguisticità sarebbe, allora, la capacità generale di riferirsi a qualcosa mediante qualcosa e di comunicarlo?

HGG: Sì, la capacità di comprendere qualcosa in quanto cenno, di non fare come il cane, che cerca di acchiappare questo dito allungato per impossessarsene, bensì di comprendere che esso si riferisce a qualcosa.

JG: Ma come si configura, qui, il rapporto fra logica e retorica? Al giorno d'oggi, la logica è intesa come garanzia di sapere rigoroso, scientifico, fondato, mentre la retorica passa per sofistica.

HGG: Certo, «retorica» è oggi una parola oltraggiosa! Ritengo che questa sia una grande debolezza della nostra civiltà. Ancora in Vico possiamo trovare il senso pieno della retorica. Lei conosce sicuramente questo scritto in latino, *De ratione studiorum*¹⁹. È un'opera che mi ha sempre attratto, molto più della successiva applicazione che egli stesso ne ha effettuato nella *Nuova scienza*²⁰. Ci si imbatte qui in numerose bizzarrie filologiche e, tuttavia, anche in quell'opera il tratto fondamentale del pensiero di Vico rimane molto convincente. Come senz'altro si ricorderà, l'espressione latina usata da Vico per indicare la scienza è *critica*. In verità, tuttavia, ciò non significa «comunicazione con qualcosa», bensì distinzione rispetto a qualcosa. È quindi l'intero concetto moderno di oggettività che, in quest'epoca, si

comincia a formare. Originariamente, l'«oggettività» indicava ciò che si mostra da sé al soggetto, ossia l'oggetto. La svolta cartesiana è già davanti agli occhi di Vico. Si potrebbe anche dir così: la linguisticità è la capacità simbolizzatrice. Ma, con Stefan George, parlerei forse persino di capacità sognatrice.

JG: A proposito: come reagisce, in generale, al rimprovero corrente secondo cui il pensiero ermeneutico sarebbe ostile alla scienza, alla logica o all'oggettività? È, questa, un'accusa molto diffusa.

[292] HGG: Certo.

JG: Si tratta di un fraintendimento?

HGG: Per rispondere, le citerò l'*excursus* del *Politico* nel quale vengono poste una accanto all'altra entrambe le forme del misurare e in cui si dice espressamente che all'uomo – il quale è, in quanto tale, un essere politico – appartengono tutte e due le cose. La scienza, la quale è una forma di potenza e pretende di dominare sulle cose, rappresenta solamente una forma del sapere. Ve ne è però ancora un'altra forma, che è proprio quella che io vorrei difendere: il saper trovare la parola giusta al momento giusto, questo tipo di esattezza stessa. Consisteva in questo l'antico, venerabile concetto di retorica.

Questo fraintendimento, dunque, rappresenta un vero e proprio inganno. Voglio dire che è del tutto ovvio che ciò che affermo è solo questo: ovunque scaturisca

una cecità dal procedimento di misurazione e dalla logica, l'effettiva cecità non sta in questo tipo di sapere, ma nel fatto di scambiarlo per il tutto. È questo ciò che io difenderei. E, nel caso della scienza dell'arte e, in generale, delle scienze dello spirito, la mia esperienza fondamentale è stata la stessa. Ciò che mi attirò verso queste cose fu esattamente ciò che, in esse, non è conseguibile attraverso la metodica. Si tratta piuttosto, nuovamente, di questa presenza simbolica. Ad esempio, ci si riconosce nella storia. Nella ricerca storica di tipo metodico, invece, ciò viene considerato del tutto falso: vogliamo essere «oggettivi»!

Naturalmente, queste sono cose che toccano in profondità e che io ora, alla fine della mia vita lavorativa, accompagno col pensiero su quali siano state le conseguenze della diffusione globale della nostra cultura scientifica. Si verificherà forse, adesso, un ritorno a certe forme di ritualizzazione? A questo proposito, rimando ai miei saggi sull'immagine e la copia²¹. Ciò che tento di fare in questi scritti lo difenderei sempre. La ritualizzazione è qualcosa che rende la Cina o il Giappone, per noi, infinitamente insoliti. Rammento sempre l'esempio del giapponese, dell'autocontrollo che gli occorre per non scoppiare a ridere quando vede un mazzo di fiori europeo. Noi, infatti, non riusciamo a vedere quanto sia simbolico un mazzo di fiori. Questi

europei, che mettono semplicemente assieme dei colori qualsiasi! In verità, quella è una grande arte ed essa fornisce la prova di una grande prestazione educativa della cultura giapponese. Si tratta di cose della massima artisticità, nelle quali il rituale si compie e ha trovato espressione.

JG: Ma non si può forse dire che, nella nostra società, ciò che si può fare tecnicamente si è trasformato in una nuova forma di rituale, di modo che non può esservi alcun ritorno?

HGG: No. Il rituale è tutt'altra cosa rispetto a una regolazione automatica. Il rituale viene attuato ed esprime venerazione. In rituale, poi, non è in alcun modo utile. Esso, piuttosto, porta nella vita un'immensa pedanteria, che [293] verosimilmente ha mitigato molti pericoli esplosivi della nostra vita emozionale. Qui non si ha in mente alcuna utilità. In principio, intendo ciò facendo riferimento a questo passo del *Politico*. Nessuno dice che la scienza, in quanto tale, è futile o pericolosa, ma l'applicazione della scienza, naturalmente, non è più scienza. Questo bisogna pur ammetterlo.

L'autentica visione di Heidegger riguardo all'epoca tecnologica e all'«impianto» ha come conseguenza, per così dire, il fatto che da tutto ciò non dovrebbe più provenire alcun ammaliamento, cioè non dovrebbe più affascinarci. È qui che risiede il punto decisivo.

JG: Quello con Heidegger è, naturalmente, un rapporto molto complesso. A seconda della prospettiva che si adotta, lei può esser considerato come un suo prosecutore oppure come...

HGG: ...come qualcuno che rimane indietro, indietro rispetto a Heidegger. Entrambe le cose sono certamente corrette.

JG: Secondo le circostanze, la si può considerare come uno che aggiorna e perfeziona la filosofia di Heidegger oppure si può osservare la sua ermeneutica come un'alternativa a Heidegger. In cosa consiste l'aspetto della prosecuzione e in cosa, invece, quello del controprogetto? Come vede, in generale, il suo rapporto con Heidegger?

HGG: È, questa, una domanda assolutamente essenziale. Innanzitutto, non è possibile immaginare il mio divenire chi sono senza Heidegger. E questa domanda può solamente riferirsi a ciò che, in generale, penso a questo proposito dopo che Heidegger, per così dire, non è più qui con noi. Direi allora questo: sono stati la sua impronta religiosa, il suo indefesso cercare Dio per tutta la vita, a spingerlo verso tutti i suoi radicalismi. Anch'io, a mio modo, ne so qualcosa, ma con la grossa differenza di non aver ricevuto, da bambino, una vera educazione di quello stampo, in quella stessa direzione. La cosa, naturalmente, fu ben diversa per Heidegger, da ragazzino, in quanto figlio del sagrestano.

Ero un ammiratore di Heidegger e, ancora oggi, direi che il mio primo libro, *l'Etica dialettica di Platone*²², è ancora troppo schiacciato sullo schema difeso da Heidegger a quel tempo, secondo cui Platone sarebbe solamente uno che prepara la strada ad Aristotele. Oggi direi invece che, in questo modo, egli non rendeva giustizia a Platone, non vedendo ciò che proprio Hegel ha visto. Ad esempio, se prendo un volume delle lezioni hegeliane di storia della filosofia (per quanto scadente possa esser l'edizione che consulto) e apro il libro in un punto a caso, senza poter dare un'occhiata a ciò che sta scritto nell'intestazione in alto, non riesco a capire se si tratti di Platone o Aristotele! Il commentario di Hegel a Platone e quello ad Aristotele si possono quasi scambiare a piacimento. Egli – muovendo dai suoi presupposti, naturalmente – aveva davvero visto qualcosa in proposito! Ciò per cui sono debitore verso Heidegger è che fui costretto da lui a studiare filologia classica e, in tal modo, imparai a seguire in una maniera in un certo senso più disciplinata la sua tendenza a indicare, a partire dal linguaggio, quale sia autenticamente la provenienza dei concetti. Alla domanda fondamentale che lei mi ha posto, su come sia cioè il mio rapporto con Heidegger, risponderei così: ammiravo la sua fantasia e forza di pensiero. Con tutto quello che si può criticare in Heidegger, bisogna comunque considerare che colui

il quale è in grado di [294] pensare con una tale forza riesce a scansare in un lampo la possibile autocritica. Egli seguiva la sua visione. Il fatto che ciò gli sia riuscito bene spiega anche il suo errore politico. Sin dall'inizio, a questo proposito, egli ebbe una cattiva coscienza. Innanzitutto ricevetti le prime notizie, da Friburgo, circa la sua frequentazione di circoli nazisti. Non presi sul serio la cosa. Non ho mai creduto che egli si sarebbe arrischiato ad affrontare la politica. Era fin troppo evidente come non avesse alcun talento al riguardo. E, in quanto a ciò, non fui nemmeno sorpreso del fatto che la cosa gli andò male. Mi è piuttosto chiaro, inoltre, che Heidegger fu sempre indotto al suo errore politico per via della sua previsione della dominazione della rivoluzione industriale sull'umanità. Su questo punto aveva visto giusto. Qui il ragazzino di campagna di Meßkirch fu più lucido di noi, che già fin da piccoli eravamo stati educati nel clima della civilizzazione e, anzi, proprio per esso. Consisteva anche in ciò, ai miei occhi, quel che ha detto di giusto nella sua discussione sulla tecnica. Heidegger ha ragione quando dice che l'elemento pericoloso non è la tecnica, bensì il fascino promanato da essa. È questo momento di fascinazione o ammaliamento che bisogna oltrepassare. È necessario riuscire a vedere che si tratta di qualcosa che, oggi, rispecchia un'imponente arretratezza della nostra cultura

europea. Ciò, perlomeno, nei Paesi latini. Vedo bene, qui, il ruolo della Chiesa cattolica. Si può vedere la cosa, naturalmente, in maniera molto critica, soprattutto se si è cresciuti in un'altra confessione religiosa. Tuttavia, oggi io direi questo, che il cattolicesimo, perlomeno se posto accanto alle altre grandi religioni mondiali, rappresenta una forma di soggezione, laddove il puritanesimo, alla fine, non è autenticamente altro che «oblio dell'essere», come scrive Heidegger.

JG: Nel 1985 ha intrapreso un'edizione di ultima mano, in dieci volumi, delle sue opere, il cui ultimo volume è uscito nel 1995. È un caso raro e fortunato che l'autore arrivi a vivere sino a veder la fine della propria opera omnia. Gli ultimi ritocchi per quest'edizione, quindi, sono sempre stati i suoi. Quali sono stati, allora, i suoi criteri generali nell'organizzazione di quest'edizione?

HGG: Questo è effettivamente un paradosso. Il mio primissimo pensiero fu: non voglio che facciano di me un classico, cioè un personaggio del quale si raccoglie e si pubblica tutto quel che ha detto. L'edizione dei miei lavori non si chiama infatti «opera omnia», *Gesamtausgabe* – su questo punto, il mio editore Siebeck ha insistito assolutamente a ragione –, bensì «raccolta delle opere», *Gesammelte Werke*. Qui si raccolgono alcuni scritti e se ne tralasciano altri. È stato questo il primo passo nell'intero progetto. Ora, si doveva tener conto

del fatto che difficilmente potevo sperare di completare l'opera sotto la mia propria responsabilità. I primi volumi ad apparire furono quelli sui greci²³, perché mi ero reso conto che all'estero i miei studi sulla filosofia greca, che erano stati pubblicati presso case editrici diverse, non erano generalmente noti a tutti. Ricevetti allora in lettura delle domande, le risposte alle quali erano già state pubblicate, da parte mia, molto tempo prima, e così chiesi all'editore – il padre dell'attuale editore Siebeck – se egli non potesse magari pubblicare una raccolta di questi studi sui greci. A questa richiesta [295] l'editore aderì volentieri, ritenendo però che sarebbe stato ancora meglio, a quel punto, pubblicare i miei studi nella loro interezza. Pertanto, ci siamo accordati nel seguente modo: «Va bene, opero io stesso una selezione e faccio del mio meglio per includere in questa pubblicazione anche ciò che reputo più importante fra i nuovi lavori composti negli ultimi quindici anni». In questo modo, in quei volumi risultano mischiati fra loro l'ordine cronologico e quello tematico.

E, tracciando questo piccolo bilancio, dopo aver concluso con successo l'edizione delle mie opere, posso ora congedarmi da essa dicendo: «Questa non sarà mai un'edizione postuma completa, ma ne farà le veci». Così, le persone verranno anche a capo del fatto che, nel mio caso, non esisterà mai questa sorta di grande

monumento funebre che è rappresentato dall'edizione postuma completa. È chiaramente un guadagno che vedo in ciò che mi è toccato.

JG: Dopo che quest'edizione è giunta alla fine, quali lavori vorrebbe ancora intraprendere?

HGG: Naturalmente, mi piacerebbe ancora dare una fondazione, mediante alcune ricerche approfondite, alla questione della linea-guida che, andando in su e in giù, in una direzione e nell'altra, connette la parola e il concetto²⁴. Una di queste ricerche riguarderà il tema di che cosa sia l'etica, di cosa significhi il fatto che si discorra in maniera teorica su qualcosa di pratico. Possiamo riportare a nuova vita l'antico, ampio senso della retorica? La mia opinione è che il tardo Heidegger non abbia più seguito entrambi questi temi. Nietzsche gli aveva dato la caccia, spingendolo fino alle estreme conseguenze. A quel punto, non ha potuto più farcela, in generale, senza l'ausilio di apporti poeticizzanti, e non è più riuscito a trovare un linguaggio effettivo. È fuor di dubbio, comunque, che egli abbia guardato lontano. Io difendo Heidegger, soprattutto, rimandando al suo lavoro del 1938 su *L'epoca dell'immagine del mondo*²⁵. È, questo saggio, qualcosa che appartiene al passato, a ieri, o piuttosto invece al futuro, a domani? O, addirittura, a dopodomani?

Note

Prefazione

1. Le traduzioni dei passi citati, qualora già disponibili in italiano, sono state talvolta modificate, senza esplicita segnalazione in nota, al fine di garantire l'indispensabile coerenza linguistica e concettuale dell'insieme.
2. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke* (d'ora in poi GW), 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, vol. 1, p. 1 (trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2000, p. 19, corsivi miei).
3. *Ivi*, p. 2 (*Ivi*, p. 21). Ho cercato di sviluppare una lettura complessiva e sistematica della filosofia di Gadamer, a partire dal modo in cui essa si confronta criticamente con la tecnoscienza moderna e il modo di pensare che quest'ultima veicola, nel mio libro *Gadamer and the Limits of the Modern Techno-Scientific Civilization*, Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a.M.-New York-Oxford-Wien 2011, al quale mi permetto dunque di rimandare.
4. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 3 (*Verità e metodo*, cit., p. 23).
5. *Ivi*, pp. 2 e 4 (*Ivi*, pp. 21 e 25).
6. J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, trad. it. e cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2004, p. 499.

7. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 1 (*Verità e metodo*, cit., p. 19).
8. *Ivi*, pp. 321-322 (*Ivi*, pp. 653-655).
9. *Ivi*, p. 14 (*Ivi*, p. 41).
10. *Ivi*, pp. 2-3 (*Ivi*, pp. 21-23).
11. H.-G. GADAMER, *Selbstdarstellung*, in *GW 2*, p. 505 (trad. it. di R. Dottori, *Autoesposizione*, in *Verità e metodo 2. Integrazioni*, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, p. 490).
12. Cfr. G.B. DEMARTA, *Cronologia degli scritti 1922-2002*, in J. GRONDIN, *Gadamer. Una biografia*, cit., p. 606. Utili indicazioni circa l'origine del testo vengono fornite anche da Richard E. Palmer nelle sue brevi considerazioni introduttive alla versione inglese del saggio (*Classical and Philosophical Hermeneutics*), da lui stesso tradotto e poi incluso in *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, a cura di R.E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston 2007, pp. 41-71.
13. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik*, in J. RITTER (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 voll., Schwabe, Basel-Stuttgart 1971 ss., vol. 3 (1974), pp. 1061-1073.
14. H.-G. GADAMER, *Ermeneutica*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, pp. 731-740, ora disponibile anche in versione online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/ermeneutica_\(Enciclopedia-Novecento\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/ermeneutica_(Enciclopedia-Novecento)). Nel tradurre *ex novo* il saggio di Gadamer, naturalmente, ho tenuto conto di questa precedente versione italiana, dalla quale mi sono però frequentemente discostato nella resa dei termini e nell'approccio generale al testo gadameriano, utilizzando dunque solamente come utile termine di raffronto. Allo stesso scopo, si è anche presa in considerazione la succitata traduzione inglese del testo a cura di Richard E. Palmer, pubblicata nel recente *Gadamer Reader* che riproduce e traduce integralmente in inglese il *Gadamer Lesebuch*.

15. H.-G. GADAMER, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, in GW 2, pp. 92-117. Si tenga presente che, in questo volume, Gadamer indica il 1968 come anno di riferimento per il testo, nonostante poi, nelle indicazioni bibliografiche collocate in appendice (GW 2, p. 509), egli riporti l'*Enciclopedia del Novecento* (1977) e l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1974) come luoghi originari di pubblicazione del testo (nel secondo caso, come si è detto, in una sua prima e più ridotta versione). In effetti, anche Palmer, nelle succitate considerazioni introduttive alla versione inglese, individua nel 1968 l'origine del testo, in qualità di articolo breve per la rassegna di studi *Contemporary Philosophy*, a cura di Raymond Klibansky, avvertendo però che «questo primo articolo somiglia poco alla successiva voce enciclopedica». Ciò sembra trovare conferma nei dati riportati nella più classica delle bibliografie gadameriane, quella curata da E. Makita (*Gadamer-Bibliographie [1922-1994]*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995), in cui si riporta, col codice A69/02, la voce *Hermeneutik*, in R. KLIBANSKY (a cura di), *Contemporary Philosophy: A Survey*, 3 voll., 1968-1969, La Nuova Italia, Firenze, vol. 3 (1969), pp. 360-372, specificando chiaramente, però, che si tratta di «un altro saggio rispetto a quello, con lo stesso titolo, riportato come A74/01» (E. MAKITA, *Gadamer-Bibliographie*, cit., p. 115), là dove il codice A74/01 indica appunto la voce *Hermeneutik*, in J. RITTER (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit. (cfr. E. MAKITA, *Gadamer-Bibliographie*, cit., p. 129).
16. H.-G. GADAMER, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, in *Gadamer Lesebuch*, a cura di J. Grondin, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, pp. 32-57.
17. Sull'importanza squisitamente filosofica di questo tipo di approccio storico, relativamente all'origine e al senso dei concetti, segnalo le puntuali considerazioni di M. FAILLA, *Linguaggio e*

ontologia, in F. CATTANEO, C. GENTILI, S. MARINO (a cura di), *Domandare con Gadamer. Cinquant'anni di "Verità e metodo"*, Mimesis, Milano 2011, pp. 59-60: «La storia dei concetti non ha un semplice valore applicativo, non risponde al modello idealista del rapporto fra storia reale e storia dello spirito, aiuta piuttosto a liberare la filosofia, anzi il filosofare, dalla stagnazione scolastica. La *Begriffsgeschichte* attua secondo Gadamer un duplice movimento. Capace di instaurare una circolarità fra lingua naturale, viva, e concetto filosofico, la storia del concetto ripercorre all'indietro il cammino dal concetto alla parola viva del linguaggio per poi avanzare di nuovo dalla parola al concetto. Andare e tornare dalle lingue naturali (lo *Hin und Zurück*) si configura come il movimento emblematico per la filosofia [...]. La filosofia diviene così movimento di andata e ritorno, dunque movimento circolare, fra concetti e lingua parlata».

18. Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 15-47 (*Verità e metodo*, cit., pp. 43-107).
19. Cfr. *Ivi*, pp. 409-442 (*Ivi*, pp. 827-893).
20. Cfr. *Ivi*, pp. 177-269 (*Ivi*, pp. 365-549).
21. Cfr. *Ivi*, pp. 177-188 (*Ivi*, pp. 365-387). In una nota collocata proprio all'inizio del suddetto paragrafo, lo stesso Gadamer spiega, facendo principalmente riferimento alla sua esposizione dell'ermeneutica luterana: «Qui dobbiamo accontentarci di una presentazione sommaria, che vuol servire solo a definire il nostro quadro e chiarire il passaggio all'ermeneutica storica che si è verificato nel secolo XVIII» (*Ivi*, p. 178n [*Ivi*, p. 367n]).
22. H.-G. GADAMER, *Bürger zweier Welten*, in *GW* 10, p. 233 (trad. it. di G.B. Demarta, *Cittadini di due mondi*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, a cura di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2006, p. 457). Non a torto, a questo proposito, si è parlato di una vera e propria «svolta dell'ermeneutica verso il mondo della vita»,

- in quanto «orizzonte ultimo che ci include tutti», nel quale «siamo già da sempre inclusi col nostro comprendere e agire», e che coincide con «il mondo vitale della prassi umana» (T.K. CHANG, *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie*, Tectum, Marburg 1994, pp. 114-115).
23. Cfr. G.B. DEMARTA, *Cronologia degli scritti 1922-2002*, cit., p. 574. Nelle indicazioni bibliografiche alla fine del secondo volume dei *Gesammelte Werke* (GW 2, p. 509), nel quale è compreso anche questo scritto, Gadamer fa riferimento alla circostanza della conferenza di Arnoldshain, ma trascurava di menzionare la pubblicazione in italiano del 1956 e menziona direttamente quella in tedesco dell'anno seguente (*Was ist Wahrheit?*, in «*Zeitwende: Die neue Furche*», 28, n. 4, 1957, pp. 226-237). Invece, nella sua *Gadamer-Bibliographie* (cit., p. 91), Makita indicizza il testo in base all'anno di pubblicazione, dunque con il codice A56/01, e riportando la versione italiana come originale (*Che cos'è la verità?*, trad. it. di V. Verra, in «*Rivista di filosofia*», 47, n. 3, 1956, pp. 251-266). Anche in questo caso, nel tradurre *ex novo* il saggio di Gadamer, ho tenuto in considerazione questa precedente versione italiana, che però risultava in alcuni punti leggermente discordante o lacunosa rispetto al testo definitivo – quello, cioè, incluso nel 1986 nel secondo volume dei *Gesammelte Werke*. Oltre a ciò, pure qui è risultato utile, in alcuni casi, il ricorso alla traduzione inglese del testo: *What is Truth?*, trad. ing. di B.R. Wachterhauser, in B.R. WACHTERHAUSER (a cura di), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston 1994, pp. 33-46.
24. H.-G. GADAMER, *Was ist Wahrheit?*, in *Kleine Schriften*, 4 voll., Mohr, Tübingen 1967-1977, vol. 1 (1967), pp. 46-58.
25. H.-G. GADAMER, *Was ist Wahrheit?*, in GW 2, pp. 44-56.

26. H.-G. GADAMER, *Natur und Welt: Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft*, in GW 7, p. 433 (trad. it. di R. Dottori, *Natura e mondo. Ermeneutica e scienze della natura*, in *Verità e metodo* 2, cit., p. 426).
27. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi revisionata da F. Volpi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, pp. 258-277.
28. Per un primo inquadramento della concezione della verità nel pensiero del cosiddetto «secondo Heidegger», cfr. ad esempio i celebri saggi *Dell'essenza della verità* e *La dottrina platonica della verità*, entrambi inclusi in *Segnavia* (trad. it. e cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, rispettivamente pp. 133-157 e pp. 159-192), e i §§ 204-237 e 243-247 dei *Contributi alla filosofia. Dall'evento* (trad. it. di A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007), nonché i seguenti corsi universitari: *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone* (trad. it. e cura di F. Volpi, Adelphi 1997) e *Che cos'è la verità?* (trad. it. di C. Götz, Marinotti, Milano 2011).
29. Mi limito a segnalare, ad esempio, le considerazioni di Gadamer nelle prime pagine del saggio del 1971 *Von der Wahrheit des Wortes*, in GW 8, pp. 38-39 (trad. it. di D. Di Cesare, *La verità della parola*, in *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 19-20): «[basti] pensare alla *alétheia* greca il cui significato fondamentale ci è stato mostrato da Heidegger. Non intendo solo il valore privativo di *a-létheia* nel suo significato di non-velatezza o di svelamento. Questa interpretazione non era poi così nuova e già da tempo si era visto che, in connessione con i verbi del dire, *alétheia* ha il senso, come suggerisce Humboldt, di "non-dissimulatezza". [...] La fertile fantasia dei greci, non meno della loro enorme loquacità, aveva consentito che già in Omero *alétheia* volesse dire non-velamento. Il rinnovamento apportato da Heidegger nel modo di intenderne il senso privativo è stato impor-

tante perché ha mostrato che questa parola greca non è limitata al discorso, ma si usa anche dove giunge a toccare la sfera semantica di “autentico” nel senso di “non falsificato”. [...] In tale contesto lo “svelamento” acquista un significato ontologico, ossia indica non già il comportarsi o l’esprimersi di qualcuno o di qualcosa, bensì il suo essere (così come anche *alétheia* può significare una qualità del carattere, vale a dire la sincerità)».

30. Cfr., ad esempio, H.-G. GADAMER, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, in GW 2, pp. 37-43 (trad. it. di R. Dottori, *Verità nelle scienze umane*, in *Verità e metodo* 2, cit., pp. 49-55); ID., *Die Wahrheit des Kunstwerkes*, in GW 3, pp. 249-261 (trad. it. di R. Cristin, *La verità dell’opera d’arte*, in *I sentieri di Heidegger*, a cura di R. Cristin, Marietti, Genova 1987, pp. 83-96); ID., *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit*, in GW 8, pp. 70-79 (trad. it. di L. Bottani, *Il contributo dell’arte poetica nella ricerca della verità*, in *L’attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1986, pp. 159-169); ID., *Der “eminente” Text und seine Wahrheit*, in GW 8, pp. 286-295 (trad. it. di R. Dottori, *Il testo eminente e la sua verità*, in *Verità e metodo* 2, cit., pp. 335-344); ID., *Geschichtlichkeit und Wahrheit*, in GW 10, pp. 247-258 (trad. it. di G.B. Demarta, *Storicità e verità*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., pp. 485-507).
31. J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadammers*, Beltz Athenäum, Weinheim 1994² (1982¹), p. 1. Per un approfondimento del concetto ermeneutico di verità in Gadamer, si vedano anche gli studi di L.K. SCHMIDT, *Uncovering Hermeneutic Truth*, in L.K. SCHMIDT (a cura di), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1995, pp. 72-83; R.J. DOSTAL, *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning*, e D. CARPENTER, *Emanation*,

Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's "Truth and Method", entrambi in B.R. WACHTERHAUSER (a cura di), *Hermeneutics and Truth*, cit., rispettivamente pp. 47-67 e pp. 98-122.

32. J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit?*, cit., p. 1.
33. *Ivi*, pp. 1 e 4.
34. Cfr. *Ivi*, p. 5. Mi sembra il caso di segnalare che Grondin, nel corso del suo pluridecennale confronto con i temi e le prospettive dell'ermeneutica filosofica, è ripetutamente tornato anche sul tema della verità, arricchendo la propria interpretazione di nuove stimolanti suggestioni, come ad esempio l'idea che l'eredità metafisica indubbiamente presente in Gadamer abbia portato quest'ultimo a riabilitare, sebbene in maniera non troppo esplicita nei testi, «la nozione classica di verità come *adaequatio*» (J. GRONDIN, *Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?*, in J. MALPAS, S. ZABALA [a cura di], *Consequences of Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 2010, p. 195). Su questo medesimo punto, cfr. anche i seguenti scritti di Grondin: *La fusion des horizons: La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?*, in «Archives de Philosophie», 68, 2005, pp. 401-418; *Hans-Georg Gadamer e la metafisica*, trad. it. di A. Lossi, in M. FAILLA (a cura di), *Il cammino filosofico di Hans-Georg Gadamer*, numero monografico di «Paradigmi», 26, n. 3, 2008, in particolare pp. 103-108; e *L'incerta eredità di Gadamer*, trad. it. di P. Stagi, in G. VATTIMO, G. CHIURAZZI (a cura di), *Gadamer: 50 anni di "Verità e metodo"*, numero monografico di «Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», 2, n. 2, 2009, in particolare pp. 33-36. Mi sembra interessante e pertinente, in questo contesto, anche l'affermazione contenuta in M. KUSCH, *Language as Calculus VS. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Kluwert, Dordrecht-Boston-London 1989, p. 242, dove si legge: «Gadamer ha anche riferito (in una comunicazione personale)

di esser sempre rimasto legato alla concezione della verità come corrispondenza, nonostante non si sia occupato esplicitamente di tale nozione».

35. Com'è noto, la formula relativa al richiamarsi «a Gadamer contro Gadamer (*auf Gadamer gegen Gadamer*)», che utilizzo qui adattandola al contesto delle presenti riflessioni sul problema della verità, è di H.R. JAUSS (*Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, trad. it. di B. Argenton, 2 voll., il Mulino, Bologna 1987-1988, vol. 1 [1987], p. 32). Per un chiarimento delle ragioni per cui Jauss conio tale formula e del senso che essa assume nel complesso della sua estetica della ricezione, cfr. C. GENTILI, *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1996, pp. 61-70.
36. Cfr., in proposito, G. FIGAL, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, in particolare pp. 5-58. Come studi preparatori, in cui una tale impegnativa «svolta» dall'ermeneutica filosofica alla filosofia ermeneutica viene in qualche modo preannunciata, si possono citare *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, in G. FIGAL, J. GRONDIN, D.J. SCHMIDT (a cura di), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 335-344; e *Gadamer im Kontext. Zur Gestalt und Perspektiven philosophischer Hermeneutik*, in M. WISCHKE, M. HOFER (a cura di), *Gadamer verstehen. Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 141-156.
37. Cfr., soprattutto, G. FIGAL, *Hermeneutische Wahrheit: Gadamer's Frage und ihre phänomenologische Antwort*, in «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik», vol. 10, 2011 («Schwerpunkt: 50 Jahre Wahrheit und Methode»), pp. 17-27.
38. Per un approfondimento del tema della verità in Gadamer, condotto con strumenti d'indagine fenomenologici e seguendo il fi-

- lo conduttore della triade concettuale «giustificazione/evidenza/legittimazione» (con riferimenti espliciti e importanti anche a Hegel e Heidegger), cfr. T. WESCHE, *Wahrheit und Evidenz*, in «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik», vol. 10, 2011, pp. 55-84.
39. Cfr. J. GRONDIN, *Hermeneutische Wahrheit?*, cit., pp. 3-4.
 40. Cfr. *Ivi*, rispettivamente pp. 9 e ss., pp. 39 e ss., e pp. 67 e ss.
 41. Si vedano le considerazioni introduttive di Palmer a H.-G. GADAMER, *From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy*, trad. ing. di R.E. Palmer, in *The Gadamer Reader*, cit., pp. 108-109. Come nel caso dei due saggi precedenti, anche qui si è tenuto conto della traduzione inglese quale utile punto di riferimento e strumento di consultazione.
 42. Cfr. H.-G. GADAMER, *Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, in *Gadamer Lesebuch*, cit., pp. 100-110.
 43. Cfr. G.B. DEMARTA, *Cronologia degli scritti 1922-2002*, cit., p. 640.
 44. Cfr. *Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, in O. MARQUARD, H.-G. GADAMER, H.M. BAUMGARTNER, W.C. ZIMMERLI, *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Verlag Fränkischer Tag, Bamberg 1995, pp. 111-124.
 45. Cfr. *Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, in H. BELTING, G. BOEHM, H.-G. GADAMER, W.C. ZIMMERLI, *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, Klüser, München 1996, pp. 17-40.
 46. Cfr., rispettivamente, H.-G. GADAMER, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983 (trad. it. e cura di F. Volpi, *Elogio della teoria. Discorsi e saggi*, Guerini, Milano 1989), e *Das Erbe Europas. Beiträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989 (trad. it. di F. Cuniberto, *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991).
 47. H.-G. GADAMER, *Die Idee der Hegelschen Logik*, in GW 3, p. 86 (trad. it. di R. Dottori, *L'idea della logica hegeliana*, in *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, p. 107).

48. R.M. MARAFIOTI, *Gadamer e Hegel: la "ripresa" dialogica della dialettica*, in F. CATTANEO, C. GENTILI, S. MARINO (a cura di), *Domandare con Gadamer*, cit., pp. 171-172.
49. Cfr. H.-G. GADAMER, *Philosophie und praktische Medizin e Behandlung und Gespräch*, in *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, rispettivamente pp. 128-129 e pp. 166-168 (trad. it. di M. Donati, M.E. Pozzo, *Filosofia e medicina pratica e Cura e dialogo*, in *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco, V. Lingiardi, Cortina, Milano 1994, rispettivamente pp. 109-110 e pp. 141-142).
50. Giusto per citare due esempi di pensatori novecenteschi che, pur avendo poco o nulla a che vedere (almeno in maniera diretta) con Gadamer e l'ermeneutica filosofica, condividono comunque con quest'ultima l'enfasi sulla necessità, per la filosofia, di «riappropriarsi» della dimensione qualitativa della nostra esperienza, riabilitandone il valore e il significato, si pensi a Bergson e Adorno. Con ciò, mi riferisco chiaramente, nel primo caso, al Bergson del *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), il quale, com'è noto, prende le mosse dal problema della specificità dell'esperienza coscienziale rispetto alla modalità d'esistenza delle cose nel mondo: specificità che, per il filosofo francese, sarebbe passata completamente inosservata nella filosofia e, ancor più, nella scienza della modernità. L'aspetto decisivo, in particolare, sta nel fatto che l'essenza della differenza costitutiva tra oggetti materiali e dati coscienziali viene individuata da Bergson nella riconducibilità dei primi (i fatti della realtà) ai principi della *quantità* e dell'estensione, mentre i secondi (i fatti della coscienza) apparterrebbero unicamente all'ordine della *qualità* e dell'intensità. Nel secondo caso, invece, faccio riferimento all'attenzione adorniana, già nella *Dialettica dell'illuminismo* (1944), per una diversa modalità d'esperienza rispetto a quella scientifico-illuminista: per una modalità

- esperienziale, cioè, basata sulla «mimesi» e sull'«affinità», attenta alle «particolarità» e, per l'appunto, alle «qualità», e mirante a concludersi nell'«espressione» anziché nella «spiegazione» (cfr. M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, pp. 11 e ss.). Nel caso di Adorno, penso inoltre alla sua rideclinazione, in alcune pagine della *Dialettica negativa* (1966), del tema fondamentale del «non identico» in direzione di una rivalutazione del «qualitativamente diverso» (cfr. TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, pp. 7 e 40-44).
51. Cfr. H.-G. GADAMER, J. GRONDIN, *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in *Gadamer Lesebuch*, cit., pp. 280-295.
 52. Ciò, d'altra parte, trova conferma in un passaggio molto duro tratto da un'altra intervista di Gadamer, risalente al maggio 1995 e svoltasi con Simone Lenz, in cui si legge: «Ho scelto di completare la raccolta delle mie *Opere*. Non ho voluto che fosse pubblicato tutto – me ne sono via via convinto. Non voglio che quando sarò morto pubblicchino qualunque sciocchezza. L'esperienza dell'edizione delle opere di Heidegger è stata molto istruttiva. Ho sperimentato quanto si possa danneggiare un autore se viene pubblicata ogni cosa. La forza dell'opera di Heidegger si va sicuramente attenuando a causa di questa edizione che ucciderebbe chiunque» (*Sulla natura e su altre poche cose. Un'intervista a Hans-Georg Gadamer*, trad. it. di S. Venuti, in «Paradigmi», 59, n. 2, p. 224).
 53. Cfr. G.B. DEMARTA, *Cronologia degli scritti 1922-2002*, cit., pp. 650-659.
 54. H.-G. GADAMER, *Heimat und Sprache*, in *GW 8*, p. 369 (trad. it. di D. Di Cesare, *Ritorno dall'esilio. Sulla lingua materna*, in *Linguaggio*, cit., p. 117).
 55. D. DI CESARE, *Gadamer*, il Mulino, Bologna 2007, p. 212.

56. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 387 e 391-392 (*Verità e metodo*, cit., pp. 783, 791 e 793).
57. H.-G. GADAMER, *Historik und Sprache*, in GW 10, p. 324 (trad. it. di G.B. Demarta, *Istorica e linguaggio*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, cit., p. 637).
58. Faccio qui riferimento, chiaramente, al saggio di Gadamer *Die phänomenologische Bewegung*, in GW 3, pp. 105-146 (trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994), anche se bisogna dire che l'espressione "movimento fenomenologico" non è originariamente gadameriana, bensì si deve al libro di H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Nijhoff, The Hague 1960, 2 voll.), che Gadamer recensì insieme ad altri lavori su Husserl in una prima stesura di *Die phänomenologische Bewegung*, pubblicata nella «Philosophische Rundschau» (11, n. 1-2, 1963, pp. 1-45). Accanto a questo scritto, bisogna segnalare anche i contributi gadameriani su Husserl intitolati *Die Wissenschaft von der Lebenswelt e Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie*, entrambi in GW 3, rispettivamente pp. 147-159 e pp. 160-171. Per una ricostruzione e interpretazione complessiva del confronto critico di Gadamer con la fenomenologia husserliana, con specifico riferimento ai succitati testi inclusi nel terzo volume dei *Gesammelte Werke*, cfr. G. GREGORIO, *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 15-86.
59. H.-G. GADAMER, *Kant und die hermeneutische Wendung*, in GW 3, p. 214 (trad. it. di R. Cristin, *Kant e la svolta ermeneutica*, in *I sentieri di Heidegger*, cit., p. 44).
60. E. FRANZINI, *Gadamer e la fenomenologia*, in M. GARDINI, G. MATTEUCCI (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 201-207.

61. Riguardo alla riconduzione dell'ermeneutica contemporanea alla sua originaria matrice fenomenologica e, più in generale, sul rapporto di Gadamer con Husserl, si vedano i lavori di W. LAMMI, *Gadamer's Debt to Husserl*, in A.T. TYMIENIECKA (a cura di), *Analecta Husserliana LXXI*, Kluwer, Dordrecht 2001, pp. 167-179; R.J. DOSTAL, *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*, in R.J. DOSTAL (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 247-266; D. VESSEY, *Who was Gadamer's Husserl?*, in «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», vol. 7, 2007, pp. 1-23; e G. FIGAL, *Gadamer fenomenologo*, trad. it. di A. Lossi, in M. FAILLA (a cura di), *Il cammino filosofico di Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 81-95, e *Hermeneutics as Phenomenology*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», 40, n. 3, 2009, pp. 255-262.
62. Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 478-494 (*Verità e metodo*, cit., pp. 965-997).
63. *Ivi*, p. 478 (*Ivi*, p. 965).
64. M. FERRARIS, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997, p. 153.
65. ID., *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 28-29.
66. D. DI CESARE, *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*, in ID. (a cura di), *“L'essere, che può essere compreso, è linguaggio”. Omaggio a Hans-Georg Gadamer per il suo centesimo compleanno*, il Melangolo, Genova 2001, pp. 12-14. Su questo specifico argomento, si vedano anche le precisazioni offerte dallo stesso Vattimo negli scritti *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere* (in «Iride», 30, n. 2, pp. 323-334), dove egli si sofferma precipuamente sulla propria interpretazione della celebre formula gadameriana, e *Interpretare il mondo è cambiare il mondo* (in D. DI CESARE [a cura di], *“L'essere, che può essere compreso, è linguaggio”*, cit., pp. 60-67), in cui si legge che è assolutamente necessario spingere

«il pensiero di Gadamer oltre i limiti che la vulgata gli assegna, e precisamente [leggendo] nella maniera più radicale la tesi secondo cui l'essere che può venire compreso è linguaggio. [...] In termini più chiari, se l'ermeneutica ha senso, essa richiede una profonda rivoluzione dell'ontologia, che prenda congedo dall'idea dell'essere come oggettività data "là fuori", a cui il pensiero dovrebbe cercare di adeguarsi», e conduca piuttosto al riconoscimento del fatto che «le cose sono quello che davvero sono soltanto nell'interpretazione e nel linguaggio».

67. Cfr. G. VATTIMO, *Apologia del nichilismo*, in *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1998³, pp. 27-38.
68. ID., *Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea*, in *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, p. 114.
69. D. DI CESARE, *Gadamer*, cit., pp. 279-281.
70. In questo caso, chiaramente, l'accusa retrocede nel tempo fino ad arrivare a Nietzsche – uno dei massimi ispiratori del «pensiero debole» di Vattimo, ma non dell'ermeneutica di Gadamer, come ho cercato di mostrare nel saggio *Ermeneutica e nichilismo. Considerazioni su Gadamer a confronto con Nietzsche e Heidegger*, in F. CATTANEO, S. MARINO (a cura di), *Da quando siamo un colloquio. Percorsi ermeneutici nell'eredità nietzschiana*, Aracne, Roma 2011, pp. 183-213 –, secondo il quale, com'è noto, «contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti"», bisogna invece affermare che «no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun "fatto in sé"; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. [...] È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo"» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di

S. Giametta, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguite da M. Carpitella, G. Campioni e M.C. Fornari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. 8/1 [1975], frammento 7 [60], pp. 299-300). Come spesso accade in Nietzsche, peraltro, tale affermazione risulta tutt'altro che conclusiva, nel senso cioè che, nei suoi scritti, essa appare a volte contraddetta da affermazioni di segno contrario, come nel caso ad esempio dell' *Anticristo*, dove si legge: «L'assoggettamento alla menzogna – indovino da ciò chiunque sia predestinato a diventare teologo. Un altro segno distintivo del teologo è la sua *inettitudine alla filologia*. Qui per filologia, in un significato molto generale, si deve intendere l'arte del leggere bene – di saper cogliere i fatti *senza* falsificarli con l'interpretazione» (ID., *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. di F. Masini, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. 6/3 [1970], § 52, p. 238). Sono debitore, per quest'ultimo riferimento nietzschiano, verso Carlo Gentili, il quale si è peraltro soffermato con attenzione sulla tematica dell'interpretazione in Nietzsche, in stretta connessione col tema della volontà di potenza, nel suo *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 353-359.

71. Il fraintendimento circa un idealismo della linguisticità gadameriano, peraltro, non ha riguardato solamente gli interpreti italiani, bensì anche quelli stranieri. Anche in questo caso, però, alcuni studiosi hanno opportunamente sottolineato la «pochezza del sospetto che [nella frase] “l'essere che può venir compreso è linguaggio” [...] si assista a una pura e semplice equiparazione di mondo e linguaggio» (G. FIGAL, *Ermeneutica come filosofia della mediazione*, trad. it. di G. Garelli, in «Iride», 30, n. 2, p. 310). A questo proposito, vorrei segnalare come alcuni interpreti, tra i quali spicca senz'altro lo statunitense Brice R. Wachterhauser, non solo abbiano negato qualsiasi legittimità all'interpretazione che scorge nell'ermeneutica filosofica un idealismo della linguisticità, ma abbiano addirittura scorto

in Gadamer «un realista senza compromessi», il difensore di una forma di «realismo prospettuale» che, ad esempio, presenterebbe significativi punti di contatto con l'«empirismo minimale» di John McDowell e il «realismo interno» di Hilary Putnam (cfr., su ciò, gli scritti di Wachterhauser: *Gadamer's Realism: The "Belonginess" of Word and Reality*, in B.R. WACHTERHAUSER (a cura di), *Hermeneutics and Truth*, cit., pp. 148-171; e *Getting It Right: Relativism, Realism and Truth*, in R.J. DOSTAL (a cura di), *The Cambridge Companion to Gadamer*, cit., pp. 52-78).

72. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 392-393 (*Verità e metodo*, cit., pp. 793-795).
73. *Ivi*, p. 490 (*Ivi*, p. 989).
74. *Ivi*, p. 452 (*Ivi*, p. 913).
75. *Ivi*, p. 467 (*Ivi*, p. 943, corsivo mio).
76. ID., *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode"*, in GW 2, p. 242 (trad. it. di R. Dottori, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia. Osservazioni metacritiche su "Verità e metodo"*, in *Verità e metodo* 2, cit., p. 236). In questo caso, per la precisione, Gadamer risponde a un'obiezione avanzatagli da Jürgen Habermas, secondo il quale il linguaggio, in *Verità e metodo*, diverrebbe «un Assoluto contingente», «una sorta di metaistituzione», in cui il linguaggio vivente verrebbe ipostatizzato «a soggetto della forma di vita e della tradizione», sulla base del «presupposto idealistico secondo cui la coscienza articolata linguisticamente determina l'essere materiale della prassi di vita». Un tale «idealismo della linguisticità», secondo Habermas, sublimerebbe «interamente i processi sociali in tradizione culturale» (J. HABERMAS, *Su "Verità e metodo" di Gadamer*, trad. it. di G. Tron, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura di G. Ripanti, Queriniana, Brescia 1979, pp. 66-69).

77. H.-G. GADAMER, *Historik und Sprache*, cit., p. 329 (*Istorica e linguaggio*, cit., p. 647, corsivi miei).
78. ID., *Hermeneutik*, in GW 2, p. 431 (trad. it. di R. Dottori, *Ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in *Verità e metodo* 2, cit., p. 107).
79. ID., *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?*, in GW 2, p. 204 (trad. it. di R. Dottori, *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*, in *Verità e metodo* 2, cit., p. 172).
80. H. PLESSNER, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000, p. 51, corsivo mio.

1. Ermeneutica classica e filosofica

1. Le ricerche più recenti (Benveniste) hanno messo in dubbio il fatto che l'etimologia del termine rimandi realmente al dio Hermes, come suggeriscono invece l'uso del termine e l'etimologia antica.
2. Cfr. PLATONE, *Politico*, 260 d (trad. it. di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 321).
3. Cfr. PLATONE, *Epinomide*, 975 c (trad. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1772).
4. ARISTOTELE, *Dell'espressione*, 4, 17 a 1-7 (trad. it. di G. Colli, in *Opere*, 11 voll., a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1982-1984, vol. 1 [1994³], p. 55): «Ogni discorso è poi significativo [...]. Dichiarativi sono, però, non già tutti i discorsi, ma quelli in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa. Tale enunciazione non sussiste certo in tutti: la preghiera, ad esempio, è un discorso, ma non risulta né vera né falsa. Prescindiamo dunque dagli altri discorsi, dal momento che l'indagine al riguardo è più pertinente alla retorica o alla poetica. Il discorso dichiarativo spetta invece alla presente considerazione» [NdC].

5. Cfr. FOZIO, *Biblioteca*, 7 (trad. it. parziale di C. Beveggi, *Biblioteca*, a cura di N. Wilson, Adelphi, Milano 1992), e cfr. PLATONE, *Ione*, 534 e (trad. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1027); ID., *Leggi*, 907 d (trad. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1693).
6. J.C. DANNHAUER, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654).
7. Si vedano le ricerche di K. Holl sull'ermeneutica di Lutero (*Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* [1920], in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 3 voll., Mohr, Tübingen 1921-1928, vol. 1 [1921], pp. 414-450) e la prosecuzione di queste ricerche, da parte di G. Ebeling, nei seguenti scritti: *Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Lempp, München 1942; *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, in «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*», 48, 1951; *Hermeneutische Theologie?*, in *Wort und Glaube*, vol. 2, Mohr, Tübingen 1969, pp. 99-120.
8. Si veda l'esposizione fornita da L. Geldsetzer nella sua *Introduzione* alla ristampa di G.F. MEIER, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), riproduzione anastatica a cura di L. Geldsetzer, Stern-Verlag, Janssen & Co., Düsseldorf 1965, in particolare pp. X e ss. (per una trad. it. parziale del testo di Meier, cfr. M. RAVERA [a cura di], *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Genova 1986, pp. 65-73).
9. C. WOLFFE, *Philosophia rationalis sive logica* (1732²), pt. 3, sez. 3, capp. 6-7.
10. Cfr. J.A. CHLADENIUS, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), riproduzione anastatica a cura di L. Geldsetzer, Stern-Verlag, Janssen & Co., Düsseldorf 1969 (trad. it. parziale di T. Griffiero, in M. RAVERA [a cura di], *op. cit.*, pp. 54-63).
11. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* (ed. it. a cura di S. Beta, E. D'Incerti Amadio, *Istituzione oratoria*, 4 voll., Mondadori, Milano 1997-2001).

12. FLACIO ILLIRICO, *Clavis Scripturae Sacrae* (1567). Cfr. anche *De ratione cognoscendi sacras litteras* (parte della *Clavis*: ed. 1719), riproduzione anastatica a cura di L. Geldsetzer, Stern-Verlag, Janssen & Co., Düsseldorf 1968 (trad. it. parziale di M. Ravera, in M. RAVERA [a cura di], *op. cit.*, pp. 25-31).
13. R. SIMON, *Histoire critique du texte de nouveau testament* (1689), e *De l'inspiration des livres sacrés* (1687).
14. Cfr., su ciò, la discussione critica dell'interpretazione di Spinoza fornita da Leo Strauss nel mio saggio *Hermeneutik und Historismus*, in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, vol. 2 (1986), pp. 414 e ss. (trad. it. di R. Dottori, *Ermeneutica e storicismo*, in *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, pp. 400 e ss.).
15. J.J. RAMBACH, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) (trad. it. parziale di T. Griffèro, in M. RAVERA [a cura di], *op. cit.*, pp. 34-42).
16. Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790¹; 1793²; 1799³), in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, 29 voll., Reimer – De Gruyter, Berlin 1902 ss., vol. 5 (1913), § VII, pp. 188-192 (trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, § VII, pp. 24-27).
17. G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968.
18. H. STEINTHAL, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Dümmler, Berlin 1881.
19. E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1920.
20. Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik* (1900), in *Husserliana. Gesammelte Werke*, 40 voll., Nijhoff – Kluwer, Den Haag – Dordrecht-Boston-Lancaster

- 1950 ss., vol. 18 (1975) (trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., EST, Milano 2001, vol. 1, pp. 21-263) [NdC].
21. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 26 voll., Teubner – Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen 1914-2005, vol. 4 (*Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1925) e vol. 8 (*Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, 1931). Cfr. anche, nel frattempo, i voll. 18 (*Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1977) e 19 (*Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1982).
22. E. BETTI, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Mohr, Tübingen 1954; ID., *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1967.
23. J.G. FICHTE, *Saggio di una nuova esposizione della dottrina della scienza. Prima introduzione alla dottrina della scienza*; trad. it. di M. Sacchetto, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, p. 365. Gadamer cita il celebre motto fichtiano nel seguente modo: «Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist». Per essere più precisi, nell'edizione completa delle opere di Fichte, a cura della Bayerische Akademie der Wissenschaften, si legge: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist» (J.G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Einleitung* [1797], in *Gesamtausgabe*, sez. 1: *Werke*, 8 voll., Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-1991, vol. 4 [1970], p. 195. Nel suo saggio, comunque, Gadamer rimanda esplicitamente in nota a un'altra edizione

- delle opere di Fichte: *Werke*, 11 voll., a cura di I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, vol. 1, p. 434) [NdC].
24. Cfr. D. HENRICH, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Mohr, Tübingen 1952.
 25. G. BORNKAMM, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*, in «Theologische Rundschau», n. 1-2, 1963, pp. 33-141.
 26. Sulla problematicità di un tale ricorso «neutrale» alla filosofia dell'esistenza, cfr. K. LÖWITH, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in «Theologische Rundschau», n. 2, 1930, pp. 26 e ss. e pp. 333 e ss.; ora in *Sämtliche Schriften*, 9 voll., Metzler, Stuttgart 1981-1988, vol. 3 (1985), pp. 33-95 (trad. it. a cura di U.M. Ugazio, *Linee fondamentali del passaggio dalla fenomenologia alla filosofia e loro rapporto con la teologia protestante*, in *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due studi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, pp. 29-110).
 27. G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Teubner, Leipzig 1929.
 28. Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 5 (*Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1924) e vol. 8 (*Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, 1931) [NdC].
 29. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884 bis Herbst 1885*, in *Kritische Gesamtausgabe Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguita da V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss., vol. 7/3 (1974), frammento 40 [25], p. 373 (trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguita da M. Carpitella, G.

Campioni e M.C. Fornari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. 7/3 [1975], pp. 327-328): «Il credere nella certezza immediata del pensiero è un credere *in più*, e *non* una certezza! Noi moderni siamo tutti avversari di Descartes e rifiutiamo la sua leggerezza dogmatica nel dubitare. “Bisogna dubitare meglio di come ha fatto Descartes”. Noi troviamo il contrario, il movimento contrario all’assoluta autorità della dea “ragione”, ovunque siano uomini più profondi. Logici fanatici riuscirono a far credere che il mondo è un inganno e che solo il pensiero apre la via all’“essere”, all’“incondizionato”. Invece io trarrei piacere dal mondo, *se fosse un inganno*; e dell’intelligenza dei più intelligenti si è sempre riso, tra gli uomini più completi». Cfr. anche *Ivi*, frammenti 40 [10] e 40 [20], rispettivamente pp. 364 e 369-370 (*Ivi*, pp. 318 e 323-324) [NdC].

30. Cfr. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), in *Husserliana. Gesammelte Werke*, cit., vol. 25 (1987), pp. 3-62 (trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994) [NdC].
31. Cfr. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (1928), in *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 1 (1981), pp. 9-197 (trad. it. a cura di A. Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007) [NdC].
32. Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 8 (*Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, 1931).
33. R.G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford University Press, London 1939 (trad. it. a cura di G. Gandolfo, *Autobiografia*, Neri Pozza, Venezia 1955). Nel suo saggio, comunque, Gadamer rimanda solamente all’edizione tedesca del testo di Collingwood: *Denken. Eine Autobiographie*, Köhler, Stuttgart 1955 [NdC].
34. A dire il vero, le espressioni impiegate da Hegel sono, rispettivamente, «*welthistorische Individuen*» e «*Geschäftsführer eines*

- Zwecks, der eine Stufe in dem Fortschreitungs-gange des allgemein Geistes bildet», anziché «weltgeschichtliche Individuen» e «Geschäftsträger des Weltgeistes» – espressioni, queste ultime, che si trovano invece nel saggio di Gadamer (cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [1837], 2 voll., a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, vol. 1, pp. 99-100; trad. it. di G. Calogero, C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Scandicci 1999, vol. 1, pp. 90-91. Cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31*, in *Gesammelte Werke*, 22 voll., ed. storico-critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, in collegamento con la Deutsche Forschungsgemeinschaft e con centro operativo nello Hegel-Archiv di Bochum, Meiner, Hamburg 1968 ss., vol. 18 [1995], p. 165) [NdC].
35. Sul senso dell'espressione «*an der Zeit sein*», cfr. ad esempio G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 9 (1980), pp. 11-12 (trad. it. e cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, pp. 53-55): «Se l'epoca attuale si rivelasse matura per l'elevazione della filosofia a scienza, allora questa sarebbe l'unica vera giustificazione dei tentativi che si propongono un tale scopo (*Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dies aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche sein, die diesen Zweck haben*)». E, ancora, cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., p. 45 (*Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 27): «Se il tempo sia maturo per tale conoscenza (*ob es an der Zeit ist, zu erkennen*), è cosa che deve dipendere dalla condizione che ciò che è scopo finale del mondo sia entrato finalmente nella realtà in modo universalmente valido e consapevole» [NdC].
36. G. STACHEL, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, Kösel, München 1968; E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Kösel,

- München 1970; E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969.
37. H.R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Universitäts-Druckerei, Konstanz 1967 (trad. it. di A. Värvaro, *Perché la storia della letteratura?*, Guida, Napoli 1969); ID., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (trad. it. parziali di B. Argenton, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1987-1988, e di C. Gentili, *Estetica e interpretazione letteraria. Il testo poetico nel mutamento d'orizzonte della comprensione*, Marietti, Genova 1990); W. ISER, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Universitätsverlag, Konstanz 1970 (trad. it. di C. Gentili, F. Rauscher, *La struttura d'appello del testo. L'indeterminatezza come condizione degli effetti della prosa letteraria*, in «Quaderni urbinati di cultura classica», 19, n. 1, 1985, pp. 15-43); ID., *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Fink, München 1972; E.D. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven-London 1967 (trad. it. di G. Prampolini, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, il Mulino, Bologna 1973); T.M. SEEBOHM, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bouvier, Bonn 1972. Nel suo saggio, in realtà, Gadamer cita in maniera leggermente scorretta i due summenzionati testi di Hans Robert Jauss. Nel primo caso, infatti, indica il 1970 come anno di pubblicazione di *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*: anno che, però, corrisponde alla più ampia raccolta *Literaturgeschichte als Provokation* (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; trad. it. a cura di P. Cresto-Dina, *Storia della letteratura come provocazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1999), la quale include al suo interno, insieme ad altri testi, anche il saggio del 1967 *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Nel secondo caso, poi, egli

indica come città della casa editrice Frankfurt a.M. (città in cui ha sede, appunto, l'editore Suhrkamp) e come anno di pubblicazione il 1977. Quest'ultimo, però, è in verità l'anno di pubblicazione non della suddetta edizione Suhrkamp di *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (che ne rappresenta poi l'edizione completa e definitiva, da allora in avanti più volte ristampata), bensì di una prima edizione ridotta – corrispondente, anche nel titolo, alla prima parte dell'edizione Suhrkamp (*Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*), a eccezione di due capitoli non inclusi in quest'ultima edizione per far posto ad alcuni nuovi materiali – uscita presso l'editore Fink di München, per l'appunto, nell'anno 1977 [NdC].

38. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 7, 1134 b 18 – 1135 a 15; e V, 10, 1137 a 31 – 1138 a 3 (trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2003³, rispettivamente pp. 209-211 e 221-223) [NdC].
39. Cfr. C.F. WALCH, *Prefazione* a C.H. ECKARD, *Hermeneutica Juris* (1779).
40. Cfr., fra gli altri, P. KOSCHAKER, *Europa und das römische Recht*, Beck, München 1958³.
41. A.F.J. THIBAUT, *Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts* (1799¹; 1806²; riproduzione anastatica a cura di L. Geldsetzer, Stern-Verlag, Janssen & Co., Düsseldorf 1966).
42. K. ENGISCH, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, Winter, Heidelberg 1953.
43. Cfr. E. ROTHACKER, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1954 (trad. it. di T. Griffero, *L'uomo tra dogma e storia. Non tutto è relativo*, Armando, Roma 2009).
44. Cfr. E. SPRANGER, *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft*, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlin 1929 – il quale ha documentato l'origine di questo slogan

nell'atmosfera da *Kulturkampf* del periodo successivo al 1870, naturalmente senza nutrire il benché minimo sospetto nei confronti della sua validità illimitata.

45. H. SEDLMAYR, *Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*, Rowohlt, Hamburg 1959 (trad. it. di F. Paolo Fiore, *Arte e verità. Per una teoria e un metodo della storia dell'arte*, Rusconi, Milano 1984).
46. Per tale dialettica di legge e caso, Gadamer fornisce unicamente il seguente rimando: *Phänomenologie des Geistes*, ed. a cura di J. Hoffmeister, pp. 189 e ss. Ciò corrisponde a G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 142 e ss. (*Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 357 e ss.) [NdC].
47. Per la resa del verbo *auseinanderwerfen*, cfr. ad esempio G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 313 e 372-373 (*Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 777 e 915): «L'universale che i due partiti dell' Illuminismo hanno in comune è l'astrazione del puro fremere entro se stesso, è, cioè, il puro atto del pensare se stesso. Ora, è necessario che questo semplice movimento di rotazione si scomponga (*muß sich auseinander werfen*)»; «La luce pura frantuma la propria semplicità in un'infinità di forme (*wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander*)».
48. K.O. APEL, *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, in «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*», 63, 1966, pp. 49-87 (successivamente incluso in *Transformation der Philosophie*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, vol. 1, pp. 335-377).
49. Cfr. i contributi raccolti in R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1970, e anche il mio *Nachwort zur 3. Auflage* (1972) di *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 2, pp. 449-478 (trad. it. di R. Dottori, *Poscritto alla terza edizione di "Verità e metodo"*, in *Verità e metodo 2*, cit., pp. 3-31).

50. Cfr. *infra*, pp. 95 e ss.
51. K. DOCKHORN, *Rezension von H.-G. Gadamer, "Wahrheit und Methode"*, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», n. 3-4, 1966, pp. 169-206.
52. Cfr. anche M. NATANSON, H.W. JOHNSTONE JR. (a cura di), *Philosophy, Rhetoric and Argumentation*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1965.
53. ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, II, 19 (trad. it. di G. Colli, in *Opere*, vol. 1, cit., pp. 371-373).
54. K.R. POPPER, *Logik der Forschung*, Mohr, Tübingen 1966² (trad. it. di M. Trinchero, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 2007).
55. M. POLANYI, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1958 (trad. it. di E. Rivero, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990).
56. Cfr. H.-G. GADAMER, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 4 (1987), pp. 78-94.
57. T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962 (trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2007).
58. C. TAYLOR, *Interpretation and the Sciences of Man*, in «The Review of Metaphysics», 25, 1971, pp. 3-51 (successivamente incluso in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-57). Nel suo saggio, invece, Gadamer fornisce solo le coordinate della traduzione tedesca: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 154-219 [NdC].
59. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Mohr, Tübingen 1967 (trad. it. di G. Bonazzi, *Logica delle scienze sociali*, il Mulino, Bolo-

- gna 1970); ID., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971 (trad. it. di G. Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura di G. Ripanti, Queriniana, Brescia 1979); H. ALBERT, *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*, Hoffmann & Campe, Hamburg 1972. Anche i lavori successivi di Habermas discutono l'ermeneutica: cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, vol. 1, pp. 143 e 192 ss. (trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986, vol. 1, pp. 170-171 e 217 ss.).
60. J. LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966 (trad. it. a cura di G.B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, 2 voll.).
61. P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965 (trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002); ID., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969 (trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972); ID., *Herméneutique et critique des idéologies*, in E. CASTELLI (a cura di), *Demythisation et ideologie*, Aubier, Paris 1973 (poi raccolto in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, pp. 367-416; trad. it. G. Grampa, *Ermeneutica e critica delle ideologie*, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 321-363); ID., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975 (trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981).
62. Cfr. J. HABERMAS et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit. (*Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit.).
63. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967 (trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2008).
64. Cfr. J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969 (trad. it. a cura di G. Cu-

- nico, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Casale Monferrato 1983) e M. RIEDEL (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Rombach, Freiburg 1972-1974.
65. H.-G. GADAMER, *Theorie, Technik und Praxis*, in H.-G. GADAMER, P. VOGLER (a cura di), *Neue Anthropologie*, 7 voll., Thieme, Stuttgart 1972-1975, vol. 1 (1972), pp. IX-XXXVII (successivamente incluso in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 4 [1987], pp. 243-266, e in *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, pp. 11-49; trad. it. di M. Donati, M.E. Ponzio, *Teoria, tecnica, prassi*, in *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, Cortina, Milano 1994, pp. 5-38).

2. Che cos'è verità?

1. Cfr. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, in *Kritische Gesamtausgabe Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguita da V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss., vol. 6/3 (1969), § 46, p. XXX (trad. it. di F. Masini, *L'anticristo*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, proseguite da M. Carpitella, G. Campioni e M.C. Fornari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. 6/3 [1970], § 46, p. XXX): «devo forse aggiungere che in tutto il Nuovo Testamento c'è soltanto un'unica figura degna di essere onorata? Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei – è una cosa di cui non riesce a convincersi. Un ebreo di più o di meno – che importa? ... Il nobile sarcasmo di un romano, dinanzi al quale si sta facendo un vergognoso abuso della parola “verità”, ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che abbia un valore* – la quale è la sua critica, persino il suo *annullamento*: “che cos'è verità?” ...» [NdC].

2. Gadamer cita qui, fra virgolette, l'espressione «*Unanständigkeit des Beweisens*»: espressione che, per l'appunto, si è scelto di tradurre con «sconvenienza del dimostrare», ma che, in quanto tale, non compare in realtà nella *Nascita della tragedia*, l'opera di Nietzsche alla quale egli fa verosimilmente riferimento. Nel *Tentativo di autocritica*, titolo della *Prefazione* apposta da Nietzsche alla seconda edizione della *Nascita della tragedia*, del 1886 – là dove la prima edizione, com'è noto, era stata pubblicata nel 1872 –, accanto ad alcune considerazioni critiche su Socrate e la scienza («il socratismo della morale, la dialettica, la moderazione e la serenità dell'uomo teoretico – ebbene, non potrebbe essere proprio questo socratismo un segno di declino, di stanchezza, di malattia, di istinti che si dissolvono anarchicamente? [...] E la scienza stessa, la nostra scienza – già, che cosa significa mai, considerata come sintomo di vita, ogni scienza? A che scopo la scienza? peggio ancora, *da che* deriva – ogni scienza? Come? Forse la scientificità è solo una paura e una scappatoia di fronte al pessimismo? Una sottile legittima difesa contro – la verità?»), compare però anche l'espressione «convenienza del dimostrare (*Schicklichkeit des Beweisens*)». Sulla base del significato dei termini e, soprattutto, del contesto argomentativo in cui essi si trovano collocati, è pertanto probabile, credo, che Gadamer avesse in mente proprio questo luogo testuale delle opere di Nietzsche (cfr. *Die Geburt der Tragödie*, in *Kritische Gesamtausgabe Werke*, cit., vol. 3/1 [1972], pp. 6-8; trad. it. S. Giannetta, *La nascita della tragedia*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. 3/1 (1972), pp. 4 e 6) [NdC].
3. Pur senza citarlo in maniera esatta e per esteso, Gadamer fa probabilmente riferimento qui al celebre brano dell'*Odissea* in cui Telemaco, rispondendo alla domanda di Atena – la quale, in tale situazione, si presenta però alla reggia di Itaca sotto le sembianze di Mente, re dei Tanfi – se egli sia «davvero, già così grande, il

- figlio di Odisseo», dichiara: «Ospite, ti parlerò con franchezza. Mia madre dice che sono figlio di lui, ma io non lo so: nessuno riconosce da sé la propria origine. Ma, lo confesso, io mi augurerei di essere il figliolo di un uomo qualunque, felice, che la vecchiaia raggiunge in mezzo ai suoi beni! Ora invece son nato da uno, così dicono, che fu davvero il più sventurato dei mortali. Questa è la mia convinzione, dato che tu me lo domandi» (OMERO, *Odissea*, trad. it. di G. Tonna, Garzanti, Milano 2004²⁰, Libro I, p. 7) [NdC].
4. ERACLITO, Frammento 22-B-123 (trad. it. di G. Reale, in *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008³, p. 369) [NdC].
 5. Ci siamo attenuti qui fedelmente alle parole riportate da Gadamer e attribuite a Hegel: «*Die Form des Satzes ist nicht geschickt, spekulative Wahrheiten auszusagen*». Esse, tuttavia, non corrispondono appieno a una citazione esatta dall'*Enciclopedia*, giacché il testo hegeliano recita in proposito: «D'altra parte, la forma della proposizione, o più esattamente la forma del Giudizio, è inadatta a esprimere il Concreto – e il Vero è concreto – e lo Speculativo. Per la sua forma, il Giudizio è unilaterale e, in questa forma, è falso (*Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete, – und das Wahre ist konkret –, und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch*)» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, 22 voll., ed. storico-critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, in collegamento con la Deutsche Forschungsgemeinschaft e con centro operativo nello Hegel-Archiv di Bochum, Meiner, Hamburg 1968 ss., vol. 20 [1992], p. 72; trad. it. e cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], Bompiani, Milano 2000, § 31, p. 147) [NdC].

6. Il riferimento implicito, qui, è chiaramente alla celebre proposizione: «Il vero è il Tutto (*Das Wahre ist das Ganze*)» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 9 [1980], p. 19; trad. it. e cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 69), il cui più famoso e drastico capovolgimento dialettico rimane probabilmente quello di Theodor W. Adorno, secondo il quale, viceversa, «il tutto è il falso (*das Ganze ist das Unwahre*)» (*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften*, 20 voll., a cura di R. Tiedemann, con la collaborazione di G. Adorno, S. Buck-Morss e K. Schultz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986, vol. 4 [1980], § 29, p. 55; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, § 29, p. 48) [NdC].
7. Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, vol. 1 (1986), pp. 304 e ss., pp. 368 e ss., e pp. 374 e ss. (trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2000, pp. 619 e ss., pp. 747 e ss., e pp. 759 e ss.).
8. Cfr. H. LIPPS, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938), in *Werke*, 5 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1976-1977, vol. 2 (1976).

3. Dalla parola al concetto.

Il compito dell'ermeneutica in quanto filosofia

1. Il riferimento, ovviamente, è a O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., Beck, Wien-München 1918-1922 (trad. it. di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mon-*

diale, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Guanda, Parma 1991).

2. Cfr. PLATONE, *Politico*, 283 d – 284 e (trad. it. di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 342-343): «l'arte del misurare, in effetti, riguarda, a mio giudizio, tutte queste cose. [...] E allora, dividiamola in due parti [...]: da un lato, secondo il rapporto reciproco di grandezza o piccolezza, e, dall'altro, secondo l'essenza necessaria del venire all'essere. [...] E, dunque, si deve porre che siano due questi modi di essere e criteri di distinzione del grande e del piccolo, ma non bisogna, come dicevamo poco fa, esporre soltanto la loro relazione reciproca, bensì bisogna soprattutto dire, come ora si è detto, la loro relazione al giusto mezzo. [...] [O]ccorre ritenere che tutte le arti esistano, e che, nello stesso tempo, il più e il meno si misurino non solo nel loro rapporto reciproco, ma anche in rapporto alla produzione del giusto mezzo. È chiaro che potremo distinguere l'arte del misurare, come è stato detto, dividendola in due parti nel modo seguente: ponendo in una parte di essa tutte le arti che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari, e in una seconda parte tutte le arti che misurano in rapporto al giusto mezzo, al conveniente, all'opportuno, al doveroso, e a tutto quello che rifugge dagli estremi e tende al mezzo». In questo saggio, per la verità, Gadamer non fornisce le coordinate esatte del passaggio in questione tratto dal *Politico*. Esse, tuttavia, sono facilmente ricavabili, sia dalla lettura del testo platonico, sia perché Gadamer rimanda al medesimo luogo testuale e argomento nei saggi *Philosophie und praktische Medizin e Behandlung und Gespräch*, entrambi raccolti in *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, rispettivamente pp. 128-129 e pp. 166-168 (trad. it. di M. Donati, M.E. Ponzo, *Filosofia e medicina*

pratica e Cura e dialogo, in *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco, V. Lingiardi, Cortina, Milano 1994, rispettivamente pp. 109-110 e pp. 141-142) [NdC].

3. Il riferimento, chiaramente, è alla suddetta raccolta di saggi *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, cit. (trad. it. di M. Donati, M.E. Ponzo, *Dove si nasconde la salute*, cit.) – traducibile letteralmente come *Sulla nascostezza della salute* [NdC].
4. Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, vol. 1 (1986), pp. 9-174 (trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2000, pp. 31-361) [NdC].

4. Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti

1. L'espressione «Accostarsi a una stella... (*Auf einen Stern zu gehen...*)» è un verso della poesia di Heidegger *Aus der Erfahrung des Denkens*, contenuta nell'omonima raccolta di versi – dapprima stampata in un'edizione fuori commercio di cinquanta esemplari numerati presso la tipografia Benteli AG di Bern-Bümplitz nel 1947, in seguito pubblicata dall'editore Neske (Pfullingen 1954) e, infine, inclusa nel volume *Aus der Erfahrung des Denkens. 1910-1976* della *Gesamtausgabe*, 102 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss., vol. 13 (1983), p. 76 (trad. it. e cura di F. Cassinari, *Il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana 1910-1975*, Mimesis, Milano 2000, p. 149). I versi immediatamente successivi della suddetta poesia introducono anche l'altro tema menzionato da Grondin nella prima domanda dell'intervista. Essi recitano infatti: «Pensare è la limitazione a un solo / pensiero, che una

volta per sempre come una stella / nel cielo / del mondo resta fisso (*Denken ist die Einschränkung auf einen / Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel / der Welt stehen bleibt*)» (*Ibid.* [Ivi, p. 151]). La questione dell'«unico pensiero» che verrebbe pensato da ciascun filosofo viene ripresa in M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. 8 (2002), p. 53 (trad. it. di G. Vattimo, U.M. Ugazio, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., SugarCo, Milano 1978, vol. 1, p. 63), dove si legge: «Ogni pensatore non pensa che un unico pensiero (*Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken*)» [NdC].

2. Gadamer fa chiaramente riferimento alla Prima Guerra Mondiale, essendo egli nato nel 1900 [NdC].
3. Lettera di Martin Heidegger a Otto Pöggeler del 5 gennaio 1973, citata in O. PÖGgeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1983, p. 395.
4. Si fa qui riferimento al fatto che il libro «originariamente doveva intitolarsi *Lineamenti di un'ermeneutica filosofica (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*», ma «l'editore di Gadamer trovò il titolo un po' esotico» e, così, questi «decise di fare dell'originario titolo il sottotitolo». Gadamer «pensò poi a un titolo come *Evento e comprensione (Geschehen und Verstehen)*», ma lo «lasciò cadere forse a motivo della troppo stretta vicinanza a un titolo bultmanniano (*Glauben und Verstehen*)». Fu solamente «durante la messa a stampa» che, infine, «gli venne in mente il nuovo titolo goethiano *Verità e metodo*» (J. GRONDIN, *Sulla composizione di "Verità e metodo"*, trad. it. di L. Bagetto, in «Rivista di estetica», n. 36, 1990, p. 20) [NdC].
5. Cfr. O. MARQUARD, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 1981, p. 130. Per essere precisi, comunque, Marquard parla di una sostituzione, nell'ermeneutica letteraria

«pluralizzante (*pluralisierend*)», dell'«essere-per-uccidere (*Sein zum Totschlagen*)» con l'«essere-per-il-testo (*Sein-zum-Text*)», e non direttamente dello heideggeriano «essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*)», che viene comunque evocato in un passaggio precedente del medesimo saggio (*Ivi*, pp. 121-122). Quanto all'espressione *Sein zum Totschlagen*, Marquard dichiara nel proprio testo (*Ivi*, p. 129) di averla mutuata dal saggio di Reinhart Koselleck *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden* del 1979. Segnalo qui, comunque, che l'espressione ricorre anche nello scritto di Koselleck *Historik und Hermeneutik* – frutto di una conferenza celebrativa per Gadamer, tenuta il 16 febbraio 1985 all'Università di Heidelberg –, là dove egli prende le mosse da *Essere e tempo* per fornire le coordinate fondamentali di una «istorica [come] dottrina delle condizioni della storia possibile» e, intrecciando in maniera originale le coppie categoriali oppostive *gettatezza/precorrimento della morte* e *amico/nemico*, perviene alla conclusione per cui: «Amico o nemico contengono determinazioni temporali relative al futuro, nelle quali l'essere-per-la-morte può venir sorpassato in ogni momento dall'essere-per-uccidere» (R. KOSELLECK, *Historik und Hermeneutik*, in *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 99 e 103) [NdC].

6. Il riferimento, chiaramente è ad ARISTOTELE, *Poetica*, 9, 1451 a 36 – 1451 b 6 (trad. it. di M. Valgimigli, in *Opere*, 11 voll., a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1982-1984, vol. 10 [1984²], p. 211), dove si legge che «ufficio del poeta non è descriver cose realmente accadute, bensì quali possono [in date condizioni] accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità. Infatti lo storico e il poeta non differiscono perché l'uno scriva in versi e l'altro in prosa [...]: la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualcosa di più filosofico e di

- più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare» [NdC].
7. Cfr. H.-G. GADAMER, *Text und Interpretation*, in *Gesammelte Werke*, 10 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, vol. 2 (1986), pp. 330-360 (trad. it. di R. Dottori, *Testo e interpretazione*, in *Verità e metodo 2*, a cura di R. Dottori, Bompiani, Milano 1996, pp. 291-322) [NdC].
 8. Si è deciso di tradurre qui con «storicità», corrispettivo italiano di *Geschichtlichkeit*, nonostante nel testo tedesco compaia in realtà il termine *Geschicklichkeit*, più difficile da rendere nella nostra lingua, ma comunque traducibile con «destinalità» o «storicità destinale». Ritengo infatti che ci si possa trovare qui di fronte a un refuso, nel senso che mentre il termine *Geschichtlichkeit* è assolutamente centrale nel pensiero di Gadamer e, fra l'altro, ricorre diverse volte anche nei saggi presentati in questo volume, il termine *Geschicklichkeit* mi sembra invece non soltanto estraneo allo specifico vocabolario concettuale gadameriano, ma soprattutto appartenente al glossario relativo a una tematica heideggeriana – quella, cioè, della storia come «destino» o «invio» dell'essere, *Geschick*, da cui deriva appunto quella *Geschicklichkeit* che il tardo Heidegger (ma non Gadamer) usa in sostituzione della più comune *Geschichtlichkeit* – sulla quale Gadamer ha nutrito forti perplessità e che, in fondo, non ha mai pienamente accettato [NdC].
 9. Per la resa del concetto specifico di *Ausweisung* – considerato come pressoché sinonimico di *Aufweisung* nel recente *Husserl-Lexicon*, a cura di H.-H. Gander (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, pp. 38-39), e strettamente collegato, in generale, a quello di *Evidenz* –, ho seguito le utili indicazioni fornite da F. Volpi, *Glossario*, in M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chioldi revisionata da F. Volpi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 584: «*Ausweisung*: “dimostrazione”, “certificazione”, “identifica-

zione». È un termine impiegato già da Husserl [...] per designare l'operazione del verificare ciò che qualcosa è riportandolo a un piano in cui si dà in modo più originario [...]. Il concetto significa perciò anche l'evidenziare, l'*esibire* qualcosa nella sua identità. Alla sua discussione Heidegger si dedica specialmente nel corso del semestre estivo 1925, nel contesto di una analisi dei concetti husserliani di "evidenza" e di "intuizione categoriale". Segnalo, comunque, che in E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), in *Husserliana. Gesammelte Werke*, 40 voll., Nijhoff – Kluwer, Den Haag – Dordrecht-Boston-Lancaster 1950 ss., vol. 3/1 (1976) (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Mondadori, Milano 2008), tale concetto viene reso con l'italiano «legittimazione». Cfr., ad esempio, *Ivi*, § 48, p. 102 (trad. it. cit., p. 118): «se ci interroghiamo [...] sul tipo di legittimazione in generale per principio richiesto dalla tesi di un essere trascendente (*fragen wir nach der Art der Ausweisung überhaupt, die prinzipiell durch die Thesis eines Transzendenten [...] bestimmt ist*) [...], dovremo riconoscere che una simile realtà deve necessariamente poter essere esperita [...] da parte di un io attuale». E, ancora, *ivi*, § 140, pp. 325-326 (trad. it. cit., p. 349): «L'esperienza reale, e non un mero decorso di "possibili" percezioni nella presentificazione, fornisce una reale legittimazione delle posizioni che si riferiscono alla realtà naturale (*eine wirkliche Ausweisung von Setzungen, die auf Reales gehen*)». E, infine, *Ivi*, § 141, p. 328 (trad. it. cit., p. 352): «Abbiamo con ciò indicato un nuovo campo della dottrina fenomenologica della ragione. Sotto l'aspetto noetico e noematico, si tratta qui di studiare gli accadimenti eidetici, generali e speciali, della ragione nel fondare e nel legittimare mediato di ogni specie e forma e in

tutte le sfere tetiche (*die generellen wie die speziellen Wesensvorkommnisse der Vernunft im mittelbaren Begründen, Ausweisen jeder Art und Form und in allen thetischen Sphären*), e di ricondurre alle loro origini fenomenologiche i diversi “principi” di tale legittimazione (*die verschiedenen “Prinzipien” solcher Ausweisung*) [...], e di renderli così “intelligibili” con riguardo a tutti gli strati fenomenologici interessati» [NdC].

10. Per il celebre motto fenomenologico riguardante il ritorno «alle cose stesse», cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (1900-1901), in *Husserliana. Gesammelte Werke*, cit., vol. 19/1 (1984), p. 10 (trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., EST, Milano 2001, vol. 1, p. 271); M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), in *Gesamtausgabe*, cit., vol. 2 (1977), § 7, pp. 37, 46 e 52 (*Essere e tempo*, cit., § 7, pp. 41, 50 e 55) [NdC].
11. Vi è qui, nel testo originale in tedesco, un evidente refuso, giacché vi si parla di «*der internationale Gegenstand*» (letteralmente: «l’oggetto internazionale»), il che non soltanto è assolutamente privo di senso nel contesto del discorso portato avanti da Gadamer, ma contrasta anche con l’espressione (corretta) «*der intentionale Gegenstand*», che compare sia poco prima, nel medesimo periodo, che poco dopo, nella frase successiva [NdC].
12. Cfr. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 1 (1986), p. 478 (trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2000, p. 965) [NdC].
13. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache* (1959), in *Gesamtausgabe*, cit., vol. 12 (1985), pp. 16-18 e 27-29 (trad. it. di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Mursia 1984, pp. 33-34, pp. 41 e 43): «Il linguaggio nella sua essenza non è né espressione né attività dell’uomo. Il linguaggio parla. [...] Il lin-

guaggio *parla*. Ciò significa al tempo stesso e anzitutto: il *linguaggio* parla. Il linguaggio? E non l'uomo? [...] Oseremo proprio negare che l'uomo sia l'essere che parla? Assolutamente no. Siamo tanto lontani dal negare questo quanto lo siamo dal negare la possibilità di raccogliere i fenomeni linguistici sotto il termine "espressione". Però ci chiediamo: in che senso l'uomo parla? Ci chiediamo: che cos'è parlare? [...] *Il linguaggio parla in quanto suono della quiete*. [...] Il linguaggio, il suono della quiete, è, in quanto la differenza è come farsi evento. L'essere del linguaggio è l'evenire della differenza. Il suono della quiete non è nulla di umano. Certo l'uomo è nella sua essenza parlante. Il termine "parlante" significa qui: che emerge ed è fatto se stesso dal parlare del linguaggio. In forza di tale evenire, l'uomo, nell'atto che è dalla lingua portato a se stesso, alla sua propria essenza, continua ad appartenere all'essenza del linguaggio, al suono della quiete. Tale evento si realizza in quanto l'essenza del linguaggio, il suono della quiete, si *avvale* del parlare dei mortali per essere dai mortali percepita come appunto suono della quiete. [...] Il linguaggio parla. L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare» [NdC].

14. Cfr. S. AGOSTINO, *La Trinità*, trad. it. di G. Beschin, in *Opere di S. Agostino*, ed. latino-italiana, 45 voll., Città Nuova, Roma 1965-2006, vol. 4 (1973) [NdC].
15. Cfr. H.-G. GADAMER, *Grenzen der Sprache*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 8 (1993), pp. 350-361 (trad. it. di D. Di Cesare, *I limiti del linguaggio*, in *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 59-72).
16. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 1-18; e VI, 1, 1138 b 18 - 1139 a 17 (trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2003³, rispettivamente pp. 51 e 229-231) [NdC].
17. Il riferimento, chiaramente, è a W. VON HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf*

- die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), in *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Leitzmann su incarico della Königl. Preußische Akademie der Wissenschaften, 17 voll., Behr, Berlin 1903-1936, vol. 7, pp. 1-344 (trad. it. e cura di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991). Com'è noto, lo scritto rappresenta il saggio introduttivo alla grande opera di Humboldt in tre volumi *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* (1836-1839), ragion per cui esso è anche conosciuto semplicemente come *Einleitung zum Kawi-Werk*, titolo col quale – con una leggerissima differenza: *Kawisprache* in luogo di *Kawi-Werk* – lo cita appunto Gadamer [NdC].
18. Cfr., in questa raccolta [si fa riferimento al *Gadamer Lesebuch*, cioè], il saggio *Plato als Porträtist*, pp. 206-235: saggio che, naturalmente, compare anche nei *Gesammelte Werke*, cit., vol. 7 (1991), pp. 228-257.
 19. In realtà, com'è noto, il titolo esatto e completo dell'opera giovanile di Vico è *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), trad. it. di P. Cristofolini, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pp. 787-855 [NdC].
 20. Gadamer si riferisce qui, naturalmente, al capolavoro filosofico di Vico, il cui titolo esatto e completo è *Principi d'una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (1725¹; 1730²; 1744³), meglio noto semplicemente come *Scienza nuova*, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 169-338 e pp. 377-702 [NdC].
 21. Cfr. i saggi *Wort und Bild* – “so wahr, so seiend” e *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 8, rispettivamente pp. 373-399 e pp. 400-440 (trad. it. di D. Di Cesare, *Parola e immagine: “così vere, così essenti”* e *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, in *Linguaggio*, cit., pp. 120-150 e pp. 151-205).
 22. Cfr. H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. 5 (1985), pp. 3-163 (trad. it. di G. Moretto, *Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del “Filebo”*,

- in *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, 2 voll., Marietti, Genova 1983-1984, vol. 1 [1983], pp. 3-184).
23. I primi due volumi dei *Gesammelte Werke* ad andare in stampa furono infatti il quinto (*Griechische Philosophie I*) e il sesto (*Griechische Philosophie II*), entrambi nel 1985, prima ancora cioè dello stesso *Wahrheit und Methode*, che fu pubblicato nell'ambito dei *Gesammelte Werke*, come primo volume, solamente l'anno successivo. In quello stesso 1986 apparve anche il secondo volume delle opere di Gadamer, significativamente intitolato *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, mentre risalgono al 1987 i volumi 3 e 4 di studi sulla filosofia moderna (rispettivamente, *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger* e *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten*), al 1991 il terzo e ultimo volume dedicato al pensiero antico (vol. 7: *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*), al 1993 i due volumi sulla filosofia dell'arte (vol. 8: *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, e vol. 9: *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*) e, infine, al 1995 il vol. 10: *Hermeneutik im Rückblick* [NdC].
24. Cfr., in questo volume [si fa riferimento al *Gadamer Lesebuch*, cioè], il saggio *Vom Wort zum Begriff. Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, pp. 100-110.
25. Gadamer fa qui riferimento, naturalmente, al celebre saggio di Heidegger *Die Zeit des Weltbildes* – che nell'intervista, peraltro, egli cita in maniera leggermente scorretta, cioè col titolo *Das Zeitalter des Weltbildes* –, facente parte della raccolta *Holzwege* (1950), in *Gesamtausgabe*, cit., vol. 5 (1977), pp. 75-113 (trad. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci 1997, pp. 71-101) [NdC].

Rubbettino

Glossario

Abstand: distanza

Allgemein: generale

Anerkennung: riconoscimento

Anfang: inizio

Angemessene: ciò che è appropriato

Angemessenheit: adeguatezza

Anrede: appello

Ansatz: approccio

Anspruch: pretesa, esigenza

Anstrengung: sforzo

Antwort: risposta

Anwendung: applicazione, utilizzazione

Applikation: applicazione

Aufklärung: illuminismo, chiarificazione

Ausgleich: appianamento (dei contrasti)

Auslegung: interpretazione, esplicazione

Aussage: enunciato

Bedeutung: significato

Begreifen: afferrare concettualmente

Begriffsgeschichte: storia dei concetti

Begründung: fondazione

Beherrschbarkeit: dominabilità

Beherrschen: dominare, padroneggiare

Beherrschung: dominio, controllo

Bewegtheit: motilità

Bewegung: movimento

Beweis: dimostrazione

Bewußtheit: consapevolezza

Bewußtsein: coscienza

Beziehung: relazione

Bezug: riferimento

Bildung: cultura

<i>Dasein</i> : esserci	<i>Frage</i> : domanda, questione
<i>Destruktion</i> : distruzione	<i>Fragestellung</i> : impostazione dei problemi
<i>Deutung</i> : interpretazione	<i>Fundament</i> : fondamento
<i>Dialog</i> : dialogo	
<i>Dichtung</i> : poesia	
<i>Ding</i> : cosa	<i>Gedicht</i> : poesia
<i>Dolmetschen</i> : fare da interprete	<i>Gegebenheit</i> : datità
	<i>Gegenstand</i> : oggetto
<i>Einsicht</i> : visione, comprensione, discernimento	<i>Gegenwärtigkeit</i> : presenzialità
<i>Einverständnis</i> : accordo	<i>Geisteswissenschaften</i> : scienze dello spirito
<i>Endlichkeit</i> : finitezza	<i>Genauigkeit</i> : precisione
<i>Entbergung</i> : svelamento	<i>Geschäft</i> : operazione
<i>Ereignis</i> : evento	<i>Geschehen</i> : accadere
<i>Erfahrung</i> : esperienza	<i>Geschichte</i> : storia
<i>Erfahrungswissenschaften</i> : scienze sperimentali	<i>Geschichtlichkeit</i> : storicità
<i>Erkenntnis</i> : conoscenza	<i>Geschichtsschreibung</i> : storiografia
<i>Erklärung</i> : spiegazione	<i>Gespräch</i> : colloquio
<i>Erlebnis</i> : esperienza vissuta	<i>Gestell</i> : impianto
<i>Erscheinung</i> : fenomeno	<i>Gewissen</i> : coscienza
<i>Exaktheit</i> : esattezza	<i>Gewißheit</i> : certezza
<i>Exegese</i> : esegesi	<i>Gleichgewicht</i> : equilibrio
	<i>Gleichzeitigkeit</i> : contemporaneità
<i>Fähigkeit</i> : capacità	<i>Grenze</i> : confine, limite
<i>Faktizität</i> : fatticità	<i>Grundbedingung</i> : condizione di base
<i>Forschung</i> : ricerca	<i>Grundeinsicht</i> : visione di fondo

<i>Grunderfahrung</i> : esperienza fondamentale	<i>Lebenserfahrung</i> : esperienza vitale
<i>Grundfrage</i> : domanda fondamentale	<i>Lebensform</i> : forma di vita
<i>Grundgedank</i> : pensiero fondamentale	<i>Lebenspraxis</i> : prassi vitale
<i>Grundlage</i> : fondamento	<i>Lebenswelt</i> : mondo della vita
<i>Grundlegung</i> : fondazione	<i>Lehre</i> : dottrina
<i>Grundsatz</i> : principio	<i>Leitfrage</i> : domanda-guida
<i>Grundvorstellung</i> : rappresentazione fondamentale	<i>Macht</i> : potenza
<i>Grundzüge</i> : lineamenti	<i>Messen</i> : misurare
<i>Handlung</i> : azione	<i>Messung</i> : misurazione
<i>Herkunft</i> : provenienza	<i>Methode</i> : metodo
<i>Herrschaft</i> : dominio	<i>Methodik</i> : metodica
<i>Herrschen</i> : dominare	<i>Miteinander</i> : l'uno con l'altro, gli uni con gli altri
<i>Historie</i> : storiografia	<i>Naturwissenschaften</i> : scienze della natura
<i>Historismus</i> : storicismo	<i>Offenbarkeit</i> : manifestatezza
<i>Inhalt</i> : contenuto	<i>Offenbarmachen</i> : render manifesto
<i>Interpretation</i> : interpretazione	<i>Objekt</i> : oggetto
<i>Kehre</i> : svolta	<i>Objektivierbarkeit</i> : oggettività
<i>Kultur</i> : cultura	<i>Phänomen</i> : fenomeno
<i>Kunst</i> : arte	<i>Präsenz</i> : presenza
<i>Kunstlehre</i> : dottrina tecnica	<i>Präzision</i> : precisione

<i>Problemgeschichte</i> : storia dei problemi	<i>Tradition</i> : tradizione <i>Transzendenz</i> : trascendenza
<i>Realität</i> : realtà	<i>Überlieferung</i> : tradizione
<i>Rede</i> : discorso	<i>Übersetzung</i> : traduzione
<i>Reden</i> : discorrere	<i>Überwindung</i> : oltrepassamento
<i>Sache</i> : cosa	<i>Universal</i> : universale
<i>Sachverhalt</i> : stato di cose	<i>Untersuchung</i> : ricerca
<i>Satz</i> : proposizione	<i>Unverborgenheit</i> : non-velatezza
<i>Schicksal</i> : destino	<i>Unverhohlenheit</i> : non-dissimulatezza
<i>Seiende</i> : ente	<i>Unvordenkliche</i> : immemorabile
<i>Sein</i> : essere	<i>Ursprung</i> : origine
<i>Seinsvergessenheit</i> : oblio dell'essere	<i>Ursprünglichkeit</i> : originarietà
<i>Selbstbewußtsein</i> : autocoscienza	<i>Urteil</i> : giudizio
<i>Selbstverständnis</i> : autocomprendimento	<i>Urteilkraft</i> : facoltà di giudizio
<i>Sinn</i> : senso	<i>Verbergung</i> : velamento
<i>Situation</i> : situazione	<i>Verborgenheit</i> : velatezza
<i>Sprache</i> : linguaggio, lingua	<i>Verfahren</i> : procedimento
<i>Sprachlichkeit</i> : linguisticità	<i>Verfallen</i> : scadimento
<i>Sprechen</i> : parlare	<i>Vergegenwärtigung</i> : presentificazione
<i>Streitsache</i> : questione controversa, cosa contesa	<i>Verhalten</i> : comportamento, atteggiamento
<i>Subjektivität</i> : soggettività	<i>Verhältnis</i> : rapporto
<i>Substruktion</i> : sustruzione	<i>Verhohlenheit</i> : dissimulatezza

<i>Vermittlung</i> : mediazione	<i>Wahrheitsanspruch</i> : pretesa di verità
<i>Vermögen</i> : facoltà	<i>Wahrheitsauffassung</i> : concezione della verità
<i>Vernunft</i> : ragione	<i>Wandel</i> : mutamento
<i>Verschmelzung</i> : fusione	<i>Weg</i> : sentiero, cammino, via
<i>Verstand</i> : intelletto	<i>Weltanschauung</i> : visione del mondo
<i>Verständigung</i> : intesa	<i>Welterfahrung</i> : esperienza del mondo
<i>Verständlichkeit</i> : comprensibilità	<i>Wendung</i> : svolta
<i>Verständnis</i> : comprensione	<i>Wesen</i> : essenza
<i>Verstehen</i> : comprendere, intendere	<i>Widerstand</i> : resistenza
<i>Vollendung</i> : compimento	<i>Wirklichkeit</i> : realtà effettiva
<i>Vollzug</i> : attuazione	<i>Wirkungsgeschichte</i> : storia degli effetti
<i>Voraussetzung</i> : presupposto	<i>Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein</i> : coscienza della determinazione storica
<i>Vorentscheidung</i> : decisione preliminare	<i>Wissen</i> : sapere
<i>Vorgegebenheit</i> : predataità	<i>Wissenschaft</i> : scienza
<i>Vorgreiflichkeit</i> : precognizione	<i>Wissenschaftlichkeit</i> : scientificità
<i>Vorgriff</i> : anticipazione	<i>Zeigen</i> : indicare
<i>Vorlegen</i> : presentare	<i>Zeitlichkeit</i> : temporalità
<i>Vorliegen</i> : giacere-davanti	<i>Zivilisation</i> : civiltà
<i>Vorliegende</i> : ciò che giace-davanti	
<i>Vorstellung</i> : rappresentazione	
<i>Vorstruktur</i> : struttura preliminare	
<i>Vorurteil</i> : pregiudizio	
<i>Vorurteilsstruktur</i> : struttura pregiudiziale	
<i>Vorverständnis</i> : precomprensione	

Rubbettino

Indice dei nomi

- Adorno G., 231n
Adorno T. W., 209n, 210n, 231n
Agostino di Tagaste (sant'), 53, 54,
90, 178, 180-182, 184, 239n
Albert H., 95, 227n
Apel K.O., 86, 225n
Argenton B., 207n, 223n
Aristotele, 19, 20, 36, 51, 80, 91,
112, 113, 143, 170, 172, 173, 176,
183-185, 187, 194, 216n, 224n,
226n, 235n, 239n
Austin J.L., 88
- Bacon F., 91
Bageetto L., 234n
Balzarotti R., 227n
Barth K., 69, 70
Baumgartner H.M., 208n
Belting H., 26, 208n
Benveniste È., 216n
Bergson H., 209n
Berkeley G., 38
Bertolini S., 43
- Beschin G., 239n
Beta S., 217n
Betti E., 13, 66, 74, 78, 83, 219n
Bevegni C., 217n
Biser E., 79, 222n
Boeckh A., 64, 65, 92
Boehm G., 26, 208n
Bollnow O., 66
Bonazzi G., 226n
Bornkamm G., 70, 220n
Bottani L., 205n
Botturi F., 227n
Buber M., 74
Bubner R., 225n
Buck-Morss S., 231n
Bultmann R., 69-71, 98, 234n
- Calabrese Conte R., 232n
Calogero G., 222n
Campioni G., 214n, 221n, 228n
Caracciolo A., 238n
Caracciolo Perotti M., 238n
Carpenter D., 205n

- Carpitella M., 214n, 220n, 228n
Cartesio, vd. Descartes R.
Carugo A., 226n
Cassiano G., 54
Cassinari F., 233n
Cassirer E., 90
Castelli E., 227n
Cattaneo F., 43, 202n, 209n, 213n
Centi B., 43
Cera A., 221n
Chang T.K., 203n
Chiodi P., 204n, 236n, 241n
Chiurazzi G., 206n
Chladenius J.A., 56, 217n
Chomsky N., 91
Cicero V., 222n, 230n, 231n
Cicerone, 187
Colli G., 214n, 216n, 220n, 226n,
228n
Collingwood R., 77, 88, 221n
Colombo G., 227n
Contri G.B., 227n
Coreth E., 79, 223n
Costa V., 237n
Cottone M., 232n
Cramer K., 225n
Cresto-Dina P., 223n
Cristin R., 205n, 211n
Cristofolini P., 240n
Croce B., 77, 88, 90
Cuniberto F., 208n
Cunico G., 227n, 228n
Dannhauer J.K., 52, 217n
Demarta G.B., 10, 25, 33, 199n,
200n, 202n, 203n, 205n,
208n, 210n, 211n,
Derrida J., 13, 96, 227n
Descartes R., 73, 99, 115, 190, 221n
Di Cesare D., 204n, 210n, 212n,
213n, 239n, 240n
Dilthey W., 64-68, 71, 72, 76, 77,
94, 124, 129, 219n-221n
D'Incerti Amadio E., 217n
Dionigi di Alicarnasso, 57
Dockhorn K., 89, 226n
Donati M., 209n, 228n, 232n, 233n
Dostal R.J., 205n, 212n, 215n
Dottori R., 200n, 204n, 205n, 208n,
215n, 216n, 218n, 225n, 236n
Droysen J.G., 64, 66
Ebeling G., 85, 217n
Ebner F., 74
Eckard C.H., 224n
Engisch K., 224n
Eraclito, 111, 230n
Ernesti J.A., 60
Euclide, 139
Evola J., 231n
Failla M., 43, 201n, 206n, 212n

- Fatta C., 222n
 Fechner T.G., 65
 Ferdori D., 43
 Ferraris M., 212n
 Fichte I.H., 220n
 Fichte J.G., 61, 62, 64, 68, 172,
 219n, 220n
 Figal G., 5, 23, 24, 42, 207n, 212n,
 214n
 Fiore F.P., 225n
 Flacio Illirico, 57, 58, 218n
 Foresta A., 43
 Fornari M.C., 214n, 221n, 228n
 Fozio, 217n
 Francke A.H., 59, 78
 Franzini E., 211n
 Freud S., 101
 Freyer H., 66
 Fuchs E., 85
- Gander H.-H., 236n
 Gandolfo G., 221n
 Gardini M., 211n
 Garelli G., 43, 214n
 Garroni E., 218n
 Geldsetzer L., 217n, 218n, 224n
 Gentile G., 91
 Gentili C., 5, 42, 202n, 207n, 209n,
 214n, 223n
 George S., 164, 190
 Gerhardt V., 220n, 228n
- Gerigk H.J., 79
 Gesù, 53, 55, 105
 Giametta S., 214n, 220n, 229n
 Giannantoni G., 216n, 235n
 Goethe J.W., 234n
 Gogarten F., 74
 Götz C., 204n
 Grampa G., 227n
 Gregorio G., 43, 211n
 Grieco A., 209n, 228n, 233n
 Griesebach E., 74
 Griffiero T., 217n, 218n, 224n
 Groethuysen B., 66
 Grondin J., 21, 23, 24, 26, 27, 31, 33,
 35, 40, 42, 135n, 161n, 163, 165,
 167, 168, 171, 173-175, 178, 181,
 183, 184, 186, 188-190, 192, 193,
 196, 198-201n, 205n-208n,
 210n, 233n, 234n
- Habermas J., 13, 86, 95, 215n, 226n,
 227n
 Haecker T., 74
 Hartmann N., 90
 Hegel G.W.F., 20, 24, 25, 28, 29,
 36, 62, 64, 66, 77, 84, 88, 90,
 116, 123, 124, 143, 144, 172, 194,
 208n, 221n, 222n, 225n, 230n,
 231n
 Heidegger M., 12, 20, 23, 24, 32,
 35, 36, 70-74, 85, 88, 110, 115,

- 123, 124, 128, 129, 165-167, 174,
177, 192-196, 198, 204n, 208n,
210n, 233n-238n, 241n
- Henrich D., 220n
- Herbart J.F., 65
- Herder J.G., 89
- Hirsch E.D., 79, 223n
- Hofer M., 207n
- Hoffmeister J., 222n, 225n
- Hohenegger H., 218n
- Holl K., 217n
- Hönigswald R., 90
- Horkheimer M., 210n
- Humboldt W. von, 64, 184, 204n,
239n, 240n
- Husserl E., 24, 35, 36, 66, 71, 72, 74,
88, 123, 174, 211n, 212n, 218n,
221n, 237n, 238n
- Iadicicco A., 204n
- Iser W., 79, 223n
- Jaensch E.R., 68
- Jaspers K., 68, 73, 74, 128
- Jauss H.R., 79, 207n, 223n
- Jesi F., 232n
- Johnstone Jr. H.W., 226n
- Kant I., 35, 61, 64, 167, 170, 172,
218n
- Kierkegaard S., 72, 74, 132
- Klibansky R., 201n
- Koschaker P., 224n
- Koselleck R., 235n
- Kretschmer E., 68
- Kroll W., 164
- Kuhn T., 95, 226n
- Kusch M., 206n
- Lacan J., 96, 227n
- Lammi W., 212n
- Lauro P., 210n
- Leitzmann A., 240n
- Lenz S., 210n
- Lersch P., 68
- Lingiardi V., 209n, 228n, 233n
- Lipps H., 88, 129, 231n
- Litt T., 66, 68
- Lossi A., 206n
- Löwith K., 74, 220n, 221n
- Lücke F., 69
- Lutero M., 57, 58, 66, 202n, 217n
- Makita E., 201n, 203n
- Malpas J., 206n
- Marafioti R.M., 43, 209n
- Marino S., 202n, 209n, 213n
- Marquard O., 168, 208n, 234n,
235n
- Marx K., 95, 101
- Masini F., 214n, 228n
- Matteucci G., 43, 211n

- Mazzarelli C., 216n, 224n, 232n,
 239n
 McDowell J., 215n
 Meier G.F., 56, 217n
 Melantone F., 57
 Mill J.S., 65
 Miller N., 220n, 228n
 Misch G., 66, 71, 72, 220n
 Montinari M., 214n, 220n, 228n
 Moretto G., 240n, 241n
 Müller-Lauter W., 220n, 228n

 Natanson M., 226n
 Nicodemo N., 43
 Nietzsche F., 73, 96, 101, 107, 108,
 140, 198, 213n, 214n, 220n,
 228n, 229n

 Omero, 49, 54, 110, 142, 204n, 230n
 Origene, 54

 Palmer R.E., 25, 200n, 201n, 208n,
 Perelman C., 89
 Pestalozzi K., 220n, 228n
 Petrucciani S., 210n
 Piaget J., 91
 Piana G., 219n, 238n
 Pilato P., 15, 105, 107, 109, 228n
 Pinder W., 68
 Platone, 24, 30, 36, 50, 53, 66, 87,
 139, 143, 146, 147, 151, 169, 172,
 180, 182, 184-187, 194, 216n,
 217n, 232n
 Plessner H., 42, 216n
 Plotino, 184
 Pöggeler O., 234n
 Polanyi M., 92, 226n
 Ponzio M.F., 209n, 228n, 232n,
 233n
 Popper K.R., 226n
 Pozzi G., 227n
 Prampolini G., 223n
 Putnam H., 215n

 Quintiliano, 57, 217n

 Radice R., 216n, 217n
 Rads G., 79
 Rambach J.J., 60, 78, 218n
 Ranke L. von, 64
 Rasini V., 216n
 Rauscher F., 223n
 Ravera M., 217n, 218n
 Reale G., 216n, 217n, 230n, 232n
 Renzi E., 227n
 Ricoeur P., 13, 96, 100, 101, 227n
 Riedel M., 228n
 Rinaudo P., 227n
 Ripanti G., 215n, 227n
 Ritter J., 10, 102, 200n, 201n, 227n
 Riverson E., 226n
 Rorty R., 38, 39

- Rothacker E., 64, 66, 218n, 224n
- Sacchetto M., 219n
- Schelling F.W.J., 62, 64, 72
- Schiller J.C.F., 64
- Schlegel F., 60, 61, 64
- Schleiermacher F.D.E., 11, 55, 60-64, 66, 69, 78, 129
- Schmidt D.J., 207n
- Schmidt L.K., 205n
- Schultz K., 231n
- Sedlmayr H., 83, 225n
- Seebohm T.M., 79, 223n
- Semler J.S., 60
- Senofonte, 186
- Shakespeare W., 164
- Siebeck P., 196, 197
- Simon R., 58, 218n
- Sinigaglia C., 211n, 221n
- Socrate, 107, 139, 143, 186-188, 229n
- Solmi R., 210n, 231n
- Spengler O., 138, 231n
- Spiegelberg H., 211n
- Spinoza B., 59, 218n
- Spranger E., 66, 68, 224n
- Stachel G., 79, 222n
- Stagi P., 206n
- Staiger E., 82
- Steinthal H., 64, 218n
- Strauss L., 218n
- Tate A., 53
- Taylor C., 226n
- Temistio, 91
- Thibaut A.F.J., 81, 224n
- Thurneysen E., 69
- Thyssen F., 43
- Tiedemann R., 231n
- Tommaso d'Aquino (san), 90
- Tonna G., 230n
- Trincherò M., 226n
- Troeltsch E., 67
- Tron G., 215n, 227n
- Tymieniecka A.T., 212n
- Ugazio U.M., 220n, 234n
- Unamuno M. de, 74
- Valgimigli M., 235n
- Vàrvaro A., 223n
- Vattimo G., 39, 199n, 206n, 212n, 213n, 218n, 231n, 233n, 234n, 238n
- Venuti S., 210n
- Verra V., 203n
- Vessey D., 212n
- Vico G.B., 89, 189, 190, 240n
- Vogler P., 228n
- Volpi F., 204n, 208n, 236n
- Wach J., 66
- Wachterhauser B.R., 203n, 206n, 214n, 215n

Walch C.F., 224n
Weber M., 68, 69
Weizsäcker V. von, 74
Wesche T., 208n
Wieacker F., 83
Wiehl R., 225n
Wilson N., 217n
Wischke M., 207n

Wittgenstein L., 86, 88
Wolff C., 56, 217n
Yorck von Wartenburg P., 66
Zabala S., 206n
Zimmerli W.C., 26, 208n

Rubbettino

Rubbettino

Indice

Prefazione	
«Un altro sapere»: la verità extrametodica dell'ermeneutica <i>di Stefano Marino</i>	5
1. Ermeneutica classica e filosofica	47
2. Che cos'è verità?	103
3. Dalla parola al concetto. Il compito dell'ermeneutica in quanto filosofia	135
4. Dialogo retrospettivo sulla raccolta delle opere e la sua storia degli effetti	161
Note	199
Glossario	243
Indice dei nomi	249
	257

Rubbettino

Finito di stampare nel mese di agosto 2012
da Rubbettino print
per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

Piccola biblioteca del pensiero occidentale

1. Joseph A. Schumpeter, *Come si studia la scienza sociale*
2. Hans-Georg Gadamer, *Che cos'è la verità*

Rubbettino

Rubbettino