

più chiaramente inserito in un insieme più vasto e in proporzioni più giuste. Dire, con Nietzsche, che la coscienza storica è caratterizzata dal fatto che ci insegna a collocarci nei più diversi orizzonti, è sbagliato. Chi opera questa totale dimenticanza di sé stesso dimostra proprio di non avere un orizzonte storico, e la critica di Nietzsche sul pericolo che la storia rappresenta per la vita non colpisce, in realtà, la coscienza storica come tale, ma l'estraniamento a cui essa va incontro quando scambia i metodi della scienza storica moderna per la propria essenza. Abbiamo già messo in rilievo che una coscienza autenticamente storica guarda sempre anche al proprio presente, è sempre consapevole di sé stessa come storicamente altra rispetto al suo oggetto. Occorre evidentemente uno sforzo specifico per darsi un orizzonte storico. Noi siamo sempre occupati da speranze e paure che ci legano a ciò che è più vicino, e con tali prevenzioni incontriamo i documenti del passato. Dobbiamo quindi costantemente guardarci dal sovrapporre frettolosamente al passato le nostre attese. Solo a questa condizione potremo ascoltare la voce del dato storico come essa stessa, nella sua peculiare alterità, si fa udire.

Abbiamo mostrato prima che questo esige un atto di innalzamento. Ora badiamo bene a che cosa implica questo concetto di innalzamento. Esso è sempre un rapporto reciproco. Chi ha da realizzare l'innalzamento, deve staccarsi da qualcosa che, a sua volta, deve staccarsi da lui. Ogni distacco di questo tipo rende perciò visibile ciò da cui si distacca. Abbiamo caratterizzato questo fatto come la messa in gioco dei pregiudizi. Eravamo partiti dal fatto che una situazione ermeneutica è definita dai pregiudizi che in essa portiamo con noi. Essi costituiscono un orizzonte, l'orizzonte del nostro presente, in quanto rappresentano i limiti oltre i quali noi non siamo in grado di guardare. Bisogna però badare a non ritenere che quello che definisce e delimita l'orizzonte del presente sia un insieme fisso di idee e di valutazioni, una specie di sfondo rigido sul quale si staccherebbe l'alterità del passato.

In realtà, l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi. Di questa continua messa alla prova fa parte anche, in prima linea, l'incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui veniamo. L'orizzonte del presente non si costruisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. Un orizzonte del presente come qualcosa di separato è altrettanto astratto quanto gli orizzonti storici singoli che si tratterebbe di acquisire uscendo da esso. *La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro.* La forza di questa fusione

possiamo vederla in modo eminente nei tempi più antichi, nel loro modo ingenuo di rapportarsi a sé stessi e alla propria tradizione. Il mantenersi delle tradizioni è proprio un esempio di questo processo di continua fusione. In esse, infatti, vecchio e nuovo concregono in forme sempre nuove e vitali, senza che si dia mai un'esplicita distinzione e contrapposizione dell'uno all'altro.

Se però non esistono tali orizzonti distaccati, perché si parla di una fusione di orizzonti e non semplicemente della costruzione di un unico orizzonte che allarga i suoi confini alla profondità della tradizione? Porre questo problema significa riconoscere la peculiarità della situazione in cui si trova il comprendere quando diventa compito scientifico, e riconoscere nello stesso tempo che si tratta appunto di enucleare finalmente le linee di questa situazione in quanto situazione ermeneutica. Ogni incontro con il dato storico, che si compia con una esplicita coscienza storiografica, sperimenta in sé la tensione fra testo da interpretare e presente dell'interprete. Il compito dell'ermeneutica consiste nel non lasciare che questa tensione venga coperta e obliata in un malaccorto atto di livellamento dei due momenti, ma venga invece consapevolmente esplicitata. Per questo, l'atto ermeneutico implica necessariamente la delineazione di un orizzonte storiografico che si distingue dall'orizzonte del presente. La coscienza storica è consapevole della propria alterità e distingue perciò l'orizzonte del dato storico trasmesso dal proprio orizzonte. Questa alterità, però, come ci siamo sforzati di mostrare, emerge soltanto nel seno di una tradizione vivente; per cui la coscienza storica, mentre distingue, anche nello stesso tempo riunisce i due poli della distinzione, di modo che, nell'unità dell'orizzonte storico che definisce, essa media sé con sé stessa.

Il progetto di un orizzonte storiografico è dunque solo una fase dell'atto del comprendere, e non si irrigidisce nella definitiva estraneità di una coscienza passata, ma viene raggiunto proprio partendo dal peculiare orizzonte interpretativo del presente. Nell'atto della comprensione si realizza una vera fusione di orizzonti, per cui l'orizzonte storiografico, mentre si costituisce, anche viene superato. Abbiamo detto che questa fusione, in quanto atto deliberato e consapevole, è il compito della coscienza della determinazione storica. Mentre ad opera del positivismo estetistico e storicistico, che seguiva in ciò l'ermeneutica romantica, questo compito è stato obliato e coperto, esso rappresenta invece il problema centrale di ogni ermeneutica. Incontriamo qui il problema della *applicazione*, che è necessariamente connessa a ogni atto di comprensione.

aveva di mira. Come l'accadere della storia in generale non manifesta alcun accordo con le rappresentazioni soggettive di chi nella storia vive e agisce, allo stesso modo le tendenze di significato di un testo trascendono in generale di gran lunga quello che l'autore aveva in mente (*). Il compito della comprensione è però rivolto anzitutto al senso del testo come tale.

È questo, chiaramente, ciò che Collingwood ha in mente quando nega che ci sia una differenza tra la domanda storica e la domanda filosofica di cui il testo deve rappresentare una risposta. All'opposto, noi dobbiamo tener per fermo che la domanda che si tratta di ricostruire non riguarda anzitutto le esperienze di pensiero dell'autore, ma riguarda invece nella sua sostanza più totale solo il senso del testo stesso. Deve dunque essere possibile che, quando si è compreso il senso di un'enunciazione, cioè quando si è ricostruita la domanda a cui essa voleva rispondere, si risalga anche a porre in questione colui che ha posto la domanda e le sue intenzioni, per le quali può darsi che il testo sia solo una risposta presunta. Collingwood ha torto a definire, su basi metodiche, un controsenso la distinzione tra la domanda a cui il testo voleva rispondere e la domanda a cui di fatto risponde. Ha ragione solo nella misura in cui la comprensione di un testo non comporta in generale tale distinzione, giacché in genere si mira al contenuto di cui il testo parla. Rispetto a questo, la ricostruzione delle idee di un autore è un compito del tutto diverso.

Sarà da vedere sotto quali condizioni si pone questo diverso compito. È infatti indubbiamente giusto dire che, rispetto alla concreta esperienza ermeneutica che comprende il senso del testo, la ricostruzione di ciò che di fatto pensava l'autore rappresenta un compito parziale e riduttivo. È una stortura storicistica quella di vedere proprio in tale riduzione la virtù della scientificità e di considerare la comprensione come una specie di ricostruzione che in certo modo ripete la genesi del testo. In ciò lo storicismo segue l'ideale conoscitivo che abbiamo visto proprio della scienza della natura, secondo il quale comprendiamo davvero un dato processo solo quando siamo in grado di riprodurlo artificialmente.

Abbiamo visto sopra (***) come sia problematica l'affermazione di Vico secondo cui questo ideale trova la sua più pura realizzazione nella storia, in quanto in tale campo l'uomo avrebbe da fare con la propria

(*) Si veda sopra, pp. 222, 347 e *passim*.

(**) V. pp. 264 sg., 324 sg.

realtà storico-umana. Contro a questa prospettiva, abbiamo messo in rilievo come qualunque storico e filologo debba fare i conti con la non circoscrivibilità dell'orizzonte di significato entro il quale si muove la sua comprensione. La tradizione storica si può capire solo nella misura in cui si tiene presente la sua permanente vitalità e lo sviluppo ancora in atto dei suoi effetti; allo stesso modo, il filologo che ha da fare con testi poetici o filosofici, sa che essi sono qualcosa di inesauribile. In entrambi i casi è lo sviluppo dell'accadere ciò per cui l'oggetto di trasmissione storica appare in nuovi aspetti significanti. Attraverso la riattualizzazione che subiscono nell'atto dell'interpretazione, i testi vengono inseriti in un autentico accadere allo stesso titolo per cui gli eventi storici permangono vivi nei loro effetti e sviluppi. È questo ciò che abbiamo voluto indicare con la messa in evidenza del riferimento alla storia degli effetti che è implicito nell'esperienza ermeneutica. Ogni attualizzazione operata nell'interpretazione ha la capacità di riconoscersi come una possibilità storica del suo oggetto. È costitutivo della finitezza storica della nostra esistenza l'esser consapevoli che, dopo di noi, altri interpreteranno in modo sempre diverso. Ma altrettanto indubitabile, per la nostra esperienza ermeneutica, è il fatto che sempre una e identica è l'opera la cui ricchezza di significati si dispiega nelle vicende mutevoli delle interpretazioni, come sempre una e identica è la storia che, attraverso i suoi sviluppi, si viene di continuo ulteriormente determinando e definendo. La riduzione ermeneutica agli intendimenti dell'autore è altrettanto inadeguata quanto, nei confronti degli eventi storici, la riduzione alle intenzioni degli individui agenti.

La ricostruzione della domanda di cui un dato testo rappresenta una risposta non può evidentemente esser considerata come un'operazione realizzabile in base al puro metodo storico. All'inizio sta invece la domanda che il testo pone a noi, l'esser direttamente chiamati in causa dalla parola del passato, di modo che la comprensione di tale parola implica già sempre il compito di una mediazione storiografica del presente con il passato. Il rapporto di domanda e risposta risulta in tal modo rovesciato. Il dato storico trasmesso, che si rivolge a noi — sia esso un testo, un'opera, un qualche resto del passato — pone esso stesso una domanda, e in tal modo pone il nostro spirito nella situazione dell'apertura. Per rispondere a tale domanda che ci è posta noi, gli interrogati, dobbiamo cominciare a nostra volta ad interrogare. Noi cerchiamo di ricostruire la domanda di cui il testo rappresenterebbe la risposta. Ma non potremo riuscirci senza trascendere col nostro domandare l'orizzonte storico che in tal modo viene delineato. La ricostruzione della domanda a cui il testo vuol dare risposta è sempre a

sua volta compresa all'interno di un domandare nel quale noi cerchiamo la risposta alla domanda che il passato ci pone. La domanda, in quanto ricostruita, non può mai stare dentro il suo orizzonte originario. Infatti, l'orizzonte storico che si delinea nella ricostruzione non è un vero orizzonte circoscrivente; esso stesso è a sua volta incluso nell'orizzonte che abbraccia noi che domandiamo e che siamo interpellati dalla parola del passato.

In questo senso è necessario, dal punto di vista ermeneutico, andar sempre al di là della pura e semplice ricostruzione. Non si può assolutamente sfuggire alla necessità di pensare ciò che per un certo autore è rimasto non problematico e perciò da lui non pensato, e di muoversi così, oltre i suoi limiti, nell'apertura piena della domanda. In tal modo non si vuol certo aprire la strada a qualunque arbitrio interpretativo; si tratta solo di riconoscere chiaramente ciò che accade sempre e necessariamente. Il comprendere una parola del passato che ci tocca richiede sempre che la domanda che viene ricostruita sia posta in tutta l'apertura della sua problematicità, che trapassi cioè nella domanda che il passato rappresenta per noi. Quando la domanda « storica » viene in primo piano come tale, ciò significa che essa non ha già più alcuna forza di « sorgere » come domanda. È solo il sottoprodotto di una ormai affermata incapacità di comprensione, un sentiero laterale nel quale restiamo imprigionati (*). È invece costitutiva di un'autentica comprensione la capacità di recuperare i concetti di un passato storico in modo tale che essi includano in sé anche il nostro proprio modo di pensare. Abbiamo chiamato questo fatto la 'fusione di orizzonti' (**). Possiamo dire con Collingwood che comprendiamo solo quando comprendiamo la domanda di cui qualcosa rappresenta la risposta, ed è vero che l'oggetto di tale comprensione non rimane in una sua intenzione significativa distaccata e contrapposta ai nostri intendimenti. Anzi, la ricostruzione della domanda, in base a cui si capisce come risposta il senso di un testo, si muta nel nostro proprio domandare. Il testo deve infatti essere compreso come risposta a un effettivo domandare.

Lo stretto rapporto che si scopre esistere tra domandare e comprendere è quello che conferisce all'esperienza ermeneutica la sua vera dimensione. Colui che vuol comprendere può ben lasciare impregiudicata la verità del contenuto del testo; dall'immediato contenuto di

(*) Si cfr. la messa in luce di questo sviamento storicistico nell'analisi che si è data sopra del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, p. 219 sgg.

(**) V. p. 356 sg.

verità può ripiegare sulla pura e semplice intenzione significativa, considerandola non in quanto vera ma in quanto puramente fornita di un senso, di modo che la sua possibilità di essere vera rimanga in sospenso: ma questo porre in stato di sospensione è proprio l'autentico e originario carattere del domandare. Il domandare fa sempre apparire, nello stato di sospensione, possibilità sussistenti. Perciò non è possibile che, come c'è un comprendere che lascia impregiudicata la verità dei contenuti a cui si rivolge, vi sia una comprensione del domandare separata dal domandare effettivo. *Il comprendere la problematicità aperta di qualcosa equivale invece sempre, costitutivamente, al domandare stesso.* Rispetto al domandare non può esservi alcun atteggiamento di pura prova, di semplice potenzialità, giacché il domandare non è un porre, ma è già esso stesso una messa alla prova di possibilità. Qui si chiarisce, in base all'essenza del domandare, ciò che il dialogo platonico dimostra nel suo concreto modo di svolgimento (*). Chi vuol pensare, deve interrogarsi. Anche quando si dice: « qui si dovrebbe domandare », questo è già una domanda, che solo si presenta in modo prudente o si nasconde sotto una forma di cortesia.

Questa è la ragione per cui ogni comprensione è sempre di più che la semplice riproduzione in sé di un'opinione altrui. In questa domanda, il comprendere apre delle possibilità di senso, e in tal modo l'oggetto dotato di senso trapassa nell'opinione dell'interprete. Solo in un senso improprio si può dire che comprendiamo anche domande che non ci poniamo noi stessi, per esempio quelle che ci appaiono ormai fuori del tempo o senza un vero contenuto. Ciò significa che in questi casi noi comprendiamo come in determinate condizioni storiche si siano potute porre certe domande. Comprendere tali domande significa allora comprendere le particolari condizioni la cui scomparsa rende insignificanti le domande stesse. Si pensi per esempio al *perpetuum mobile*. L'orizzonte di significato di tali domande è solo apparentemente ancora aperto. Esse non sono più comprese come domande. Ciò che di esse si comprende, infatti, è solo questo: che in realtà non c'è in esse alcuna domanda. Comprendere una domanda significa porla. Comprendere un certo pensiero significa comprenderlo come risposta a una domanda.

La logica di domanda e risposta che Collingwood elabora pone termine al discorso sul permanere del *problema* che stava alla base dell'atteggiamento dei « realisti di Oxford » verso i classici della filosofia,

(*) V. p. 418 sgg.

mente che cosa sia la coscienza della determinazione storica. La dialettica di domanda e risposta, così come l'abbiamo illustrata, fa sì che il comprendere appaia come un rapporto reciproco del tipo di un dialogo. È vero che un testo non ci parla come ci parla il tu. Siamo noi che dobbiamo portarlo a parlarci. Ma si è visto che questo atto da parte dell'interprete non è mai una iniziativa arbitraria, bensì, come domanda, è a sua volta legato alla risposta che si attende dal testo. L'attesa di una risposta presuppone già, dal canto suo, che colui che domanda sia toccato e interpellato dalla tradizione. È questa la verità della coscienza della determinazione storica. Essa è la coscienza che ha esperienza della storia; che, proprio nella misura in cui si rifiuta all'ideale fantomatico di un completo illuminismo, è aperta a fare esperienza storica. Abbiamo visto come il suo modo di attuarsi sia la fusione degli orizzonti del comprendere, fusione che opera la mediazione tra il testo e l'interprete.

L'idea direttiva dell'ulteriore sviluppo della ricerca è che *la fusione di orizzonti che accade nella comprensione è l'opera specifica del linguaggio*. È ben vero che la natura del linguaggio è fra le cose più oscure per il pensiero. Il linguaggio è così straordinariamente vicino al pensiero e così poco obiettivabile, che si può dire che di per sé stesso nasconde la propria essenza. Nella nostra analisi delle scienze dello spirito siamo però giunti così vicini, ormai, al nocciolo oscuro di questo problema, che possiamo affidarci, per lo sviluppo della ricerca, all'orientamento che deriva dai risultati già raggiunti. Cercheremo di avvicinarci all'oscura essenza del linguaggio in base al riconoscimento di quel dialogo che noi stessi siamo.

Se ci proponiamo di studiare il fenomeno ermeneutico sul modello del dialogo che ha luogo tra le persone, è perché l'analogia decisiva tra queste due situazioni apparentemente così diverse come la comprensione di un testo e l'intendersi nel dialogo consiste anzitutto nel fatto che ogni comprensione e ogni intendersi hanno di mira un oggetto che sta loro di fronte. Come uno si intende con il suo interlocutore *su qualcosa*, così l'interprete comprende *ciò che* il testo gli dice. Questa comprensione del contenuto avviene necessariamente in forma linguistica, e ciò non nel senso che la comprensione si formuli successivamente anche in parole; l'attuarsi della comprensione, sia che si tratti di un testo, sia che si tratti di un interlocutore che ci mette di fronte un determinato contenuto, è sempre un venire-alla-parola del contenuto stesso. Perciò dobbiamo studiare anzitutto la struttura del dialogo vero e proprio, per mettere in evidenza su questa base la specificità di quell'altro dialogo che è costituito dalla comprensione di un testo. Mentre

prima abbiamo messo in evidenza, nella essenza del dialogo, il significato costitutivo della *domanda* per il fenomeno ermeneutico, si tratta ora di mettere in luce come momento ermeneutico la *linguisticità* del dialogo, che sta a sua volta alla base del domandare stesso.

Stabiliamo anzitutto che il linguaggio in cui qualcosa viene alla parola non è un possesso che appartenga all'uno o all'altro degli interlocutori. Ogni dialogo presuppone un linguaggio comune, o meglio lo costituisce. C'è qualcosa che sta in mezzo, come dicevano i Greci, di cui gli interlocutori partecipano e su cui vengono a uno scambio. L'intesa sull'oggetto, che deve realizzarsi nel dialogo, significa perciò necessariamente che nel dialogo viene elaborato un linguaggio comune. Non è l'esteriore messa a punto di uno strumento, e anzi non è nemmeno giusto dire che gli interlocutori si adattano l'uno all'altro; piuttosto, nel dialogo riuscito, essi giungono a collocarsi entrambi nella verità dell'oggetto, ed è questo che li unisce in una nuova comunanza. Il comprendersi nel dialogo non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era (*).

(*) Si cfr. il nostro saggio su *Che cos'è la verità?*, in « Riv. di Filos. », 1956, fasc. 3, pp. 251-66.

ai testi scritti sia completamente identica a quella del dialogo tra due persone. Nel caso dei testi, si tratta invero di «espressioni di vita fissate stabilmente» (*), che devono essere comprese, e ciò significa che qui uno degli interlocutori, il testo, parla solo attraverso l'altro, l'interprete. Solo attraverso l'interprete i segni della scrittura si ritrasformano in espressioni dotate di senso. Nondimeno, attraverso questa ritrasformazione in atto nella comprensione viene ad espressione l'oggetto stesso di cui il testo parla. Accade qui come nel dialogo autentico, in cui quello che unisce i due interlocutori — in questo caso il testo e l'interprete — è la cosa, l'oggetto del discorso che essi hanno in comune. Come il traduttore in funzione di interprete rende possibile la comprensione in un dialogo solo in quanto partecipa direttamente dell'argomento di cui si tratta, così anche nei confronti del testo la condizione indispensabile per la comprensione è che l'interprete partecipi del senso di esso.

È dunque pienamente giustificato parlare di un *dialogo ermeneutico*. Da ciò consegue però che il dialogo ermeneutico, come il dialogo vero e proprio, deve costruirsi un suo comune linguaggio, e questa elaborazione di un linguaggio comune, anche qui come nel dialogo vero e proprio, non è in alcun modo il semplice apprestamento di uno strumento in vista della comprensione, ma si identifica con lo stesso processo della comprensione. Anche tra gli interlocutori di questo «dialogo», come fra due persone, ha luogo una comunicazione che è più di un semplice adattamento reciproco. Il testo porta ad espressione un certo contenuto, ma che ciò accada dipende in definitiva dall'interprete. Entrambi sono partecipi di questa operazione.

Il significato di un testo non va perciò paragonato a un immobile e univoco punto di vista fissato una volta per tutte, che pone a chi lo voglia comprendere un unico problema, quello di stabilire come qualcuno possa mai esser arrivato a un'idea tanto assurda. In questo senso, nella comprensione non si tratta affatto di una «comprensione storica», che ricostruisca la genesi del testo. Si vuole invece *comprendere il testo stesso*. Ciò significa però che nella riattualizzazione del senso del testo sono già sempre coinvolte anche le opinioni proprie dell'interprete. Così l'orizzonte proprio dell'interprete si rivela determinante, ma anche qui non come un punto di vista rigido che si voglia imporre, ma piuttosto come un'opinione e una possibilità che si mette in gioco e che in tal modo aiuta ad impadronirsi veramente di ciò che nel testo è

(*) J. G. DROYSEN, *Historik*, ed. Hübner, 1937, p. 63.

detto. Abbiamo chiamato questo processo la *fusione di orizzonti*. Ora siamo in grado di riconoscere in essa *la forma propria del dialogo*, nel quale viene ad espressione un «oggetto» che non è mio o dell'autore, ma qualcosa di comune che ci unisce.

Il presupposto per lo sviluppo del significato teorico che il carattere linguistico del dialogo possiede per ogni tipo di comprensione ci viene dal romanticismo tedesco. Esso ha mostrato come comprensione e interpretazione siano in definitiva una cosa sola. Solo in seguito a questa scoperta, come abbiamo visto, il concetto di interpretazione, che nel secolo XVIII aveva avuto solo un ristretto significato pedagogico-occasionale, acquista una posizione teoretica centrale, che è attestata in modo caratteristico dalla posizione chiave che il problema del linguaggio viene ad acquistare nell'ambito generale della filosofia.

A partire dal romanticismo, non ci si può più immaginare che i concetti di cui si serve l'interpretazione si aggiungano alla comprensione come qualcosa che si prelevi dal deposito del linguaggio, dove se ne starebbero già bell'e pronti, secondo la necessità, quando manchi una comprensione immediata. Invece il linguaggio è il *mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa*. Il modo di attuarsi della comprensione è l'interpretazione. Ciò non significa che non ci siano specifici problemi dell'espressione. La differenza tra il linguaggio del testo e il linguaggio dell'interprete, o la distanza che separa il traduttore dall'originale non sono affatto questioni secondarie. All'opposto, è vero invece che i problemi dell'espressione linguistica sono già di per sé problemi della comprensione stessa. Ogni comprensione è interpretazione, e ogni interpretazione si dispiega nel *medium* di un linguaggio, che da un lato vuol lasciare che si esprima l'oggetto stesso e dall'altro, tuttavia, è il linguaggio proprio dell'interprete.

Il fenomeno ermeneutico appare così come un caso particolare del più generale rapporto tra pensiero e linguaggio, il cui carattere enigmatico ha appunto come conseguenza il nascondersi del linguaggio nel pensiero. L'interpretazione, come il dialogo, è un circolo chiuso nella dialettica di domanda e risposta. È un autentico rapporto storico che si attua nel *medium* del linguaggio e che perciò anche nel caso dell'interpretazione di testi possiamo denominare dialogo. La linguisticità del comprendere è il *concretarsi della coscienza della determinazione storica*.

Il nesso essenziale tra linguaggio e comprensione appare anzitutto nel fatto che è costitutivo della trasmissione storica l'esistere nel *medium* del linguaggio, di modo che l'oggetto privilegiato dell'interpretazione è di natura linguistica.

antica, perché anch'essa non teorizzava un'attività metodica del soggetto, ma un agire della cosa stessa rispetto al quale il soggetto è piuttosto passivo. Questo agire della cosa stessa è l'autentico movimento speculativo, che afferra e trasporta il soggetto parlante. Abbiamo studiato il suo riflesso soggettivo nel parlare. Ora ci risulta chiaro che questo agire della cosa stessa, questo venire ad espressione del senso, indica una struttura ontologica universale, cioè la struttura fondamentale di tutto ciò che in generale può essere oggetto del comprendere. *L'essere che può venir compreso è linguaggio*. Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come *linguaggio* e qualificando il proprio rapporto all'ente come interpretazione. Così, non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura, o più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano.

Abbiamo già sopra rilevato il particolare intreccio di conoscenza naturale e filologia che accompagna il sorgere della scienza moderna (*). Qui arriviamo, in un certo senso, a vederne il fondamento. Ciò che può essere compreso è linguaggio. Ciò significa che esso è fatto in modo che di per sé si presenta alla comprensione. Anche da questo punto di vista si conferma la struttura speculativa del linguaggio. Venire ad espressione nel linguaggio non significa acquistare una seconda esistenza. Il modo in cui qualcosa si presenta appartiene invece al suo essere proprio. In tutto ciò che è linguaggio, si incontra dunque una unità speculativa; c'è una differenza tra un essere e un presentarsi, che tuttavia non è una vera differenza.

Il modo di essere speculativo del linguaggio rivela così il suo universale significato ontologico. Ciò che viene ad espressione nel linguaggio è qualcosa d'altro dalla parola stessa. Ma la parola è parola solo in virtù di ciò che in essa si esprime. Esiste nel suo proprio essere sensibile solo per scomparire in ciò che è detto. A sua volta, ciò che viene ad espressione in essa non è qualcosa che esista prima separatamente, ma solo nella parola riceve la propria sostanziale determinatezza.

Ci risulta ora chiaro che ciò che avevamo di mira nella critica della coscienza estetica e della coscienza storica, con cui abbiamo iniziato la nostra analisi dell'esperienza ermeneutica, era questo movimento speculativo. L'essere dell'opera d'arte, abbiamo visto, non è un in-sé, che si distingue dalla sua esecuzione o dalla contingenza del suo modo di presentarsi; solo in virtù di una tematizzazione secondaria dei due aspetti

si giunge a questa «differenziazione estetica». Parimenti, ciò che si offre alla nostra conoscenza storica come proveniente dalla tradizione o come tradizione, cioè sul piano storico o su quello filologico, il significato di un avvenimento o il senso di un testo, non è un oggetto in sé fissato, che si tratti di accertare: anche la coscienza storica implica in realtà una mediazione di passato e presente. Essendosi riconosciuto il linguaggio come mezzo universale di questa mediazione, il nostro problema si è allargato dai suoi elementi di partenza, la critica della coscienza estetica e della coscienza storica e il concetto di ermeneutica da mettere al loro posto, a un piano universale. Il linguaggio e quindi la comprensione sono caratteri che definiscono in generale e fondamentalmente ogni rapporto dell'uomo col mondo. L'ermeneutica, come abbiamo visto, è in questo senso *un aspetto universale della filosofia*, e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito.

Sulla base di questa concezione del linguaggio come «mezzo», il modo di procedere oggettivante della conoscenza della natura e il concetto di essere in sé che è il correlativo di ogni intenzionalità conoscitiva si sono rivelati come il risultato di un'astrazione. Sulla base dell'originario riferimento al mondo che è dato nella costitutiva linguisticità della nostra esperienza del mondo, la scienza della natura cerca di accertarsi dell'ente dando una struttura metodica alla conoscenza. Conseguentemente, rifiuta ogni tipo di sapere che non permetta questa forma di accertamento e che non serva allo sviluppo del dominio sull'essere. Di contro a ciò, noi abbiamo cercato di liberare il modo di essere proprio dell'arte e della storia, e l'esperienza che ad esse corrisponde, dal pregiudizio ontologico contenuto nell'ideale di obiettività proprio della scienza, e in base all'esperienza dell'arte e della storia siamo stati condotti a una ermeneutica universale che concerne tutto l'insieme del rapporto dell'uomo col mondo. Formulando questa ermeneutica in base al concetto di linguaggio, abbiamo inteso non soltanto difenderci dal falso metodologismo che trasporta indebitamente il concetto di obiettività nelle scienze dello spirito, ma anche evitare lo spiritualismo idealistico di una metafisica dell'infinità di tipo hegeliano. L'esperienza ermeneutica fondamentale non si è articolata per noi nell'opposizione tra estraneità e familiarità, fraintendimento e comprensione, cioè nei termini che dominano il progetto ermeneutico schleiermacheriano. Ci è parso anzi, alla fine, che Schleiermacher, con la sua dottrina della perfezione divinaria del comprendere, venisse a collocarsi accanto a Hegel. Muovendo dalla linguisticità del comprendere noi sottolineiamo invece la finitezza dell'evento linguistico nel quale di volta in volta si concreta la comprensione. Il linguaggio che le cose parlano, di qualunque tipo

(*) V. sopra, pp. 220, 284 sg.