

Università degli Studi di Cagliari  
Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane  
Dottorato di Ricerca in Discipline Filosofiche  
XVIII ciclo  
Settore Scientifico-disciplinare:  
M-FIL/06 Storia della Filosofia

## *UNO SPECCHIO FRAMMENTARIO*

*La soggettività umana in H. G. Gadamer*

*tra determinazione storica e responsabilità al singolare*

Tesi di dottorato del dr. Salvatore Deiana  
Tutor: prof.ssa Maria Teresa Marcialis  
Anno Accademico 2006-2007

# ***INDICE***

<b><u>Introduzione</u></b>	4
<b><u>Premessa: Linee generali della storia del concetto</u></b>	
<b><u>di soggettività</u></b>	11
<b><u>Cap. I: Al di là della soggettività</u></b>	19
I.1. Il gioco modello esplicativo dell'arte e della vita	20
I.2. La critica della coscienza estetica	34
I.3. I <i>media</i> fondamentali dell'esistenza umana: storia e linguaggio	41
I.3.1. Il primato della determinazione storica sulla coscienza	41
a) L'anticipazione dell'interpretazione: precomprensione e pregiudizi	42
b) Tradizione, autorità, ragione	45
c) Coscienza storica e coscienza della determinazione storica	49
d) Il principio della storia degli effetti	55
e) I concetti ermeneutici di situazione ed orizzonte	58
f) Riflessività e condizionatezza nella coscienza della determinazione storica	62
I.3.2. L'orizzonte mobile del linguaggio	67
I.3.2.1. La concezione gadameriana del linguaggio in <i>Verità e metodo</i>	67
a) Il dialogo e l'intesa fra gli interlocutori	67
b) L'evento del linguaggio	69
I.3.2.2. La riflessione sul linguaggio nella seconda giovinezza gadameriana	76
I.3.3. Ancora su soggettività, storia, linguaggio	100
I.4. Vivere nel tempo	109
I.5. Sapere della morte	116
<b><u>Cap. II: Una ragione sociale</u></b>	119
II.1. Le parole per la ragione sociale	121
II.1.1. Cultura	121
II.1.2. Senso comune	129
II.1.3. Ethos	132
II.1.4. Prassi	138
II.2. Amicizia e solidarietà	149
II.3. Ragionevolezza pratica e considerazione del futuro	158
II.4. Diagnosi del presente	167
II.4.1 Umanesimo e rivoluzione industriale	167
II.4.2. Le costrizioni sociali e l'autoalienazione dell'uomo nella società contemporanea	174

<b><u>Cap.III: Frammenti della soggettività umana</u></b>	180
III.1. Le forme dell'io e del tu	180
III.2. Il significato della libertà umana	195
III.3. Autorità ed emancipazione	199
III.4. Autorità ed autoeducazione	206
III.5. La responsabilità al singolare	214
<b><u>Bilancio della ricerca</u></b>	222
<b><u>Bibliografia gadameriana</u></b>	228
a) <i>Gesammelte Werke</i>	228
b) Principali opere e raccolte	228
c) Altri scritti e saggi singoli	230
d) Volumi e miscellanee in italiano	239
e) Letteratura critica	241
e1) Letteratura sull'ermeneutica	241
e2) Letteratura su Gadamer	243

## Introduzione

Se teniamo in debito conto quello che è insieme un auspicio ed un fatto, ovvero che l'ermeneutica con Gadamer si emancipa da una dimensione meramente metodologica e riduttivamente tecnica di arte dell'interpretazione, per acquisire un'autocoscienza ed un'identità di concezione filosofica, su questa nuova visione di sé della filosofia ermeneutica possiamo fondare il suo interrogarsi più complessivamente sul ruolo della comprensione nella vita dell'uomo. E' per questo che una delle parole chiave più interessanti per leggere la filosofia gadameriana nel suo lungo corso può essere quella della soggettività, con le sue numerose articolazioni, e con il confronto radicale che Gadamer attua con la sua declinazione dominante nell'età moderna, da Descartes ai giorni nostri.

Sulla soggettività esiste nella produzione testuale del filosofo tedesco una limitata tematizzazione esplicita, che si configura principalmente in un breve intervento diretto, *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona*<sup>1</sup>, del 1975: ma la questione implicitamente o indirettamente si ripresenta in una gran quantità dei suoi scritti, se non in ognuno. Essa infatti è un parametro fondamentale per l'interpretazione che Gadamer propone di molti suoi riferimenti filosofici, da Hegel<sup>2</sup> a Nietzsche<sup>3</sup>, da Husserl<sup>4</sup> ad

---

<sup>1</sup> *Subjektivität und Intersubjektivität. Subjekt und Person* (conferenza del 1975 a Dubrovnik), prima pubblicazione in *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, pp. 87-99; tr. it. di R. Dottori, *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona*, in *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Milano, Bompiani, 1996, pp. 185-197.

<sup>2</sup> Cfr. *Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971, 1980 (ediz. aumentata di un saggio); tr. it. con nota critica di R. Dottori (per il cap. V tr. it. di C. Angelino), *La dialettica di Hegel*, I edizione italiana Torino, Marietti, 1973, II edizione riveduta e accresciuta (con saggi da *GW4* non contenuti in *HD* 1971 e 1980 e nuova prefaz. di R. Dottori), Genova, Marietti, 1996. In questa raccolta di saggi, trattano in particolare di aspetti del pensiero hegeliano vicini alla tematica in oggetto alla nostra ricerca "Il mondo invertito" e "La dialettica dell'autocoscienza". Gadamer sottolinea in essi, fra l'altro, come nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel parli della non originarietà dell'autocoscienza, passaggio fondamentale ma susseguente alla coscienza sensibile della percezione delle cose esteriori; della dialettica dell'identità come intreccio di identità e differenza; e della competenza del saper fare come fattore costitutivo dell'identità individuale.

<sup>3</sup> Cfr. *Das Drama Zarathustras*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; tr. it. *Il dramma di Zarathustra*, a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1991. L'interpretazione gadameriana del Zarathustra nietzscheano, che fa dichiaratamente riferimento agli studi heideggeriani, si concentra e gioca molto sul continuo rimando e contrasto fra consapevolezza teoretica e impulso vitale, che lacera il profeta ed è per lui ogni volta causa di afasia e malattia, dalle quali solamente lo liberano la danza ed il canto.

<sup>4</sup> Cfr. *Die phänomenologische Bewegung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); tr. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Roma-Bari, Laterza, 1994. La problematica su cui si sofferma principalmente qui Gadamer è se (come ipotizzato soprattutto da uno studio di L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus* (1961), tr. it. *Il distacco di Husserl dal cartesianesimo*, in Id., *Itinerari della fenomenologia*, Torino, Marietti, 1974, pp. 231-295) in Husserl vi sia stato un mutamento della direzione del pensiero, dalla centralità di matrice cartesiana dell'ego trascendentale come fondamento della conoscenza all'intersoggettività del mondo-della-vita in *La crisi delle scienze europee*. Gadamer tende però a negare questa evoluzione, ritenendo che la soggettività trascendentale sia rimasto il baricentro permanente della fenomenologia husserliana.

Heidegger<sup>5</sup>, ed è secondo Gadamer il concetto, espresso in primo luogo appunto da Cartesio e poi sostenuto dalla nuova scienza seicentesca ed ancora da Locke e Kant, su cui si basa la frattura che la modernità del pensiero occidentale opera rispetto alla tradizione culturale e filosofica da cui pure proviene: ma soprattutto, per i nostri interessi, si situa come sfondo nelle analisi fenomenologiche che Gadamer sviluppa intorno alle modalità dell'essere dell'uomo nel mondo, nel suo incontro con l'opera d'arte, nel suo stare nella storia, entro l'orizzonte e il *medium* del linguaggio, nella sua prassi sociale.

Nella presente ricerca, ci si propone di delineare uno tra i possibili percorsi inerenti alla considerazione della soggettività nella riflessione gadameriana, quello che dalla precisazione della coscienza della determinazione storica che vive nell'uomo giunge infine ad evidenziare il principio innegabile di una responsabilità al singolare.

Prima di affrontare questa indagine è però opportuno indicare il senso che si attribuisce alla soggettività stessa<sup>6</sup>. Nella sua pienezza e varietà di significato, esso è quello del possesso delle qualità inerenti ad un soggetto: quindi, di una totalità ed unità

---

<sup>5</sup> Cfr. *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983; tr. it. di R. Cristin e (per il solo cap.8) di G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Genova, Marietti, 1987. Come emerge in particolare modo qui in *Il sentiero nella svolta (Der Weg in die Kehre)*, conferenza dell'aprile 1978 a Napoli, prima pubblicazione in italiano col titolo *Soggettività ed intersoggettività nella prospettiva di Heidegger*, tr. it. di P. Tomasi rivista da V. Verra, in "Metaphorein", 4 (1978), pp. 31-42, prima pubblicazione in tedesco in *Heideggers Wege*, pp. 103-116; tr. it., pp- 107-123; in *GW3*, pp. 271-284) la critica di Heidegger ai concetti di soggettività e coscienza si connette fortemente al suo allontanamento dalle posizioni di Husserl. Secondo Gadamer, rispetto a queste si notano in Heidegger palesi differenze in merito ai temi suddetti: intanto l'Esserci heideggeriano non si qualifica come un'attività del soggetto, ma come una condizione, un modo d'essere, un'esistenza; rispetto all'intersoggettività husserliana, prodotta da un'entropatia di secondo grado originata da una percezione sensibile, il con-esserci heideggeriano è invece originario e costitutivo dell'esistenza dell'uomo; e l'approccio stesso alle cose è in Heidegger sul piano pragmatico, correlato al loro essere-alla-mano o utilizzabili, ottica che si distingue nettamente da una fenomenologia husserliana che pensa la possibilità di una loro percezione pura; e così via discorrendo.

<sup>6</sup> Un termine di riferimento e paragone per la presente ricerca è stato il lavoro di R. Bonito Oliva, *Soggettività*, Napoli, Guida, 2003, che propone un sintetico percorso storico-filosofico sulle varie declinazioni del termine nella modernità, da Cartesio ai giorni nostri, dando anche spazio alla questione della soggettivazione, ovvero della formazione del soggetto umano, e accompagnando inoltre lo studio con un glossario che può funzionare come essenziale griglia interpretativa per ulteriori approfondimenti: Più orientato verso una precisa presa di posizione, quella di una ripresa in carico della soggettività, di un'azione filosofica volta a ricomprenderne e ricostituire il valore, oltre che il senso ed il significato, è di AA.VV., *Ricostruzione della soggettività*, Napoli, Liguori, 2004. Un altro percorso di indagine sul rapporto tra autocoscienza, identità personale, autodeterminazione ed eterodeterminazione è sviluppato in R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, dove si pongono Locke e Schopenhauer come capostipiti per le posteriori filosofie e pratiche rispettivamente di riconoscimento degli spazi di autonomia dell'io dal suo campo storico-sociale e invece del dominio del Noi sulla libertà individuale. In questo libro, segnaliamo una fulminante considerazione sul pensiero di Gadamer letto in chiave antiumanistica, come esemplare di questo diffuso e credibile, sebbene non esaustivo, orientamento interpretativo nei confronti della sua ermeneutica filosofica: in una lista di espressioni e formulazioni dell'obsolescenza dell'io, Bodei dice che "Gadamer sostituisce o privilegia la "tradizione" rispetto alle pretese di autonomia dell'io", pag. 256.

dell'individuo umano che riconosce se stessa come tale ed è allo stesso modo riconosciuta e considerata dagli altri uomini; singolare, irripetibile e differente, per quanto simile; continua, permanente lungo l'arco dell'esistenza individuale; autocosciente e capace, fondandosi su questa certezza di sé, di estendere la propria conoscenza del mondo e della natura; ancora, capace di autogoverno, di controllo e padronanza di sé, e tesa al dominio sulle cose esterne. Individualità, autocoscienza, autodeterminazione appaiono così come i caratteri qualificanti l'attribuzione di una condizione di soggettività all'essere umano storico.

La nostra ricerca nasce però anche in connessione con delle accuse e critiche ricevute da Gadamer nell'ultima fase della sua esistenza, le quali hanno origine da studi sui rapporti di alcuni grandi intellettuali e filosofi tedeschi con il regime nazista. Queste critiche cercano di individuare, e ritengono di riuscirvi, la congruenza del pensiero di questi autori con una partecipazione a diversi livelli al consenso verso il regime. Per quello che riguarda Gadamer, il suo risultato teoretico viene letto come sostanzialmente orientato e funzionale ad una autoassoluzione. Ciò che gli si contesta è in primo luogo la sua concezione della storia come “processo senza soggetto”<sup>7</sup>, ovvero non determinata da specifici esseri umani con i loro comportamenti ed azioni: in questo senso, la storia verrebbe presentata come una dimensione sovrastante le intenzioni e l'agire degli uomini, essa sì soggetto che detiene un primato sugli uomini che ad essa partecipano ed appartengono. In questa lettura è palese la corrispondenza con il modello del gioco, cui Gadamer si riferisce in *Verità e metodo* come “filo conduttore” per la specificazione delle modalità dell'esperienza estetica<sup>8</sup>, e che Gadamer effettivamente descrive come soggetto, signore e padrone del comportamento dei giocatori. Questa concezione della

---

<sup>7</sup> A. Bolaffi, *Non-verità e metodo*, in *Micromega* 5/2001, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, pp. 271-281.

<sup>8</sup> “Il gioco come filo conduttore della esplicazione ontologica. Il concetto di gioco”, in *Verità e metodo*, 1983, pp. 132-142 [*Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960; *GW1. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; tr. it. (sulla base di *WM* 1965) e intr. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972, riediz. con cura e postilla di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983, vers. con testo ted. a fronte, intr. di G. Reale, revis. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000]. Inoltre, cfr. *Verstehen und Spiel*, conferenza tenuta a Roma nel 1961 al Congresso internazionale sul tema “Il problema della demitizzazione”, organizzato da E. Castelli, testo pubblicato per la prima volta nella traduzione italiana di Carmelo Lacorte con il titolo “Intendimento e rischio”, in *Archivio di filosofia*, n.1/2 (1961), pp. 75-82; ripubblicato in forma ampliata con il titolo “Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage Entmythologisierung”, Frankfurt am Main, 1962; in quest'ultima versione in *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode 2: Ergänzungen, Register*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, pp. 121-132; tr. it. di R. Dottori, *Intendimento e gioco. Un contributo ermeneutico sulla questione della demitizzazione*, in *Verità e metodo* 2, 1996, cit., pp. 77-85.

storia, secondo Bolaffi, precluderebbe completamente la libertà dell'uomo e di conseguenza ogni possibilità di imputazione singolare di responsabilità.

Per pronunciarsi su questa interpretazione critica del pensiero gadameriano, è necessario partire dall'emendamento radicale che Gadamer sostiene sia dovuto ad un'idea del rapporto dell'uomo con la storia come una relazione di trasparenza e possesso. La posizione gadameriana al riguardo si esprime, nei suoi primi e significativi volumi del secondo dopoguerra<sup>9</sup>, nel concetto della *coscienza della determinazione storica*, con il quale risponde a e corregge il tiro della precedente *coscienza storica* diltheyana<sup>10</sup>. Nella considerazione che ne ha Gadamer, Dilthey era giunto per altre strade, quelle della coscienza storica, ad un esito corrispondente nella sostanza allo spirito assoluto hegeliano: ovvero ad un sapere umano in grado di sciogliersi da ogni legame con il suo contesto, di pensarsi come isolato e pienamente trasparente, ormai puro, in quanto capace di portare alla luce e quindi accantonare i pregiudizi di cui lo riveste il suo stare in un mondo storico e sociale. Fondamentalmente l'uomo viene invece visto da Gadamer come inserito in un processo di trasmissione culturale che gli preesiste e che prosegue dopo di lui. In tal modo, qualcosa spinge l'individuo dalle sue spalle, e dell'identità di questo motore e delle sue caratteristiche l'uomo non ha piena coscienza, perché il suo sguardo è frontale ed emisferico, ha la natura di un orizzonte mobile, mentre soltanto uno specchio retrospettivo potrebbe permettere all'uomo di regolarsi rispetto a ciò che gli sta dietro. Ma questo esercizio, che ci renderebbe più chiaramente edotti della nostra situazione, non possiamo farlo da soli né con continuità ed in tempo reale rispetto alle situazioni: ovvero, per usare le parole di Gadamer, rimaniamo "più determinazione, più essere che coscienza", e i nostri pregiudizi ci formano più dei nostri giudizi.

Inoltre, un altro aspetto della concezione gadameriana va sottolineato, per quanto condiziona concretamente l'agire dell'uomo nella storia. Né la storia universale né la vita dell'uomo hanno un senso ed una teleologia preventivamente, né di esse riusciamo a cogliere con un solo sguardo l'intero movimento, se non quando è troppo tardi, a posteriori rispetto all'agire, alla vita, alla storia. Di contro ad una concezione meramente lineare e progressiva del tempo e della storia, Gadamer intende recuperare

---

<sup>9</sup> *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963; tr. it. di G. Bartolomei, a cura e con intr. di V. Verra, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida, 1969, poi 1988; e soprattutto il capolavoro *Verità e metodo*, 1983, cit..

<sup>10</sup> Cfr. „Portata e limiti dell'opera di Wilhelm Dilthey”, in *Il problema della coscienza storica*, cit., pp. 29-40; “Dilthey nelle aporie dello storicismo”, in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. 260-287.

anche l'eternità ciclica e vitale dell'*aión*, in cui ogni momento ha anche un valore in sé e non solo in funzione di un vantaggio futuro, e riaffiancarla all'altra modalità greca di pensare ed essere del tempo, il *cronos*. E' per questo che in lui una ragione universale si tramuta in cultura, e questa ha i caratteri di una coniugazione continua fra universale che deve essere colto, come sapere della propria parzialità, e proprio sé particolare cui sempre si deve tornare, perché ogni legge vive nel qui ed ora e nell'unicità del momento e del caso. Questa prospettiva della *Bildung*<sup>11</sup>, dell'universalità della cultura e del conseguente ritorno a sé dopo la scoperta del proprio nell'estraneo, che Gadamer riprende, va connessa con la valorizzazione dell'attualità della *phronesis* aristotelica<sup>12</sup>, per come in questa forma di saggezza orientata alla pratica è implicato un momento di applicazione, ovvero di comprensione di sé in rapporto all'unicità di una situazione; ed anche con la diversa accezione che ha in Gadamer il concetto di esperienza inteso appunto in senso ermeneutico<sup>13</sup>, per cui essa non è sostenuta dall'accumulazione delle prove e dalla dimostrazione scientifica, ma si integra con e supera l'*Erfahrung* di matrice hegeliana nel segno dell'apertura all'accadere e alla diversità dell'altro io con cui si dialoga, più che del suo controllo.

Questa esperienza, questa disponibilità ad affrontare l'alterità non prevedibile, non dominabile, si costruisce quindi nello stare insieme, nella dimensione del colloquio fra gli uomini. Proprio perciò Gadamer esamina i fondamenti antropologici della libertà<sup>14</sup>, si confronta con il comportamento naturale ed istintivo degli esseri viventi e con il significato dell'*ethos*, che non pertiene solo all'uomo, in cui pure è una seconda pelle, e tratta della potenza e del valore del costume e del senso comune<sup>15</sup>. La prassi è così identificata in *La ragione nell'età della scienza* (1976)<sup>16</sup> come una ragione sociale, e ripetutamente poi Gadamer sottolinea come il compito comune all'umanità fra secondo e terzo millennio sia quello di ricostituire un'intesa di fondo, ricercare una o più nuove forme di solidarietà, che permettano e fondino il dialogo ed insieme diano

---

<sup>11</sup> "Cultura", in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. 31-42.

<sup>12</sup> "Il problema ermeneutico e l'etica di Aristotele", in *Il problema della coscienza storica*, cit., pp. 49-59, e "L'attualità ermeneutica di Aristotele", in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. 363-376.

<sup>13</sup> "Il concetto di esperienza e l'essenza dell'esperienza ermeneutica", in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. 401-418.

<sup>14</sup> *Die anthropologische Grundlagen der Freiheit des Menschen* (conferenza del 6 maggio 1987 a Stoccarda), Köln, 1987, poi in *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989; tr. it. di F. Cuniberto, *I fondamenti antropologici della libertà umana*, in *L'eredità dell'Europa*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 101-109.

<sup>15</sup> "*Sensus communis*", in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. 42-54.

<sup>16</sup> *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976; tr. it. e note di A. Fabris, intr. di G. Vattimo, *La ragione nell'età della scienza* Genova, il Melangolo, 1984.

spazio al riconoscimento reciproco delle alterità. A questa visione corrisponde anche la concezione gadameriana del linguaggio come condizione trascendentale e *medium* della e per la comunicazione<sup>17</sup>, che lo rende affine alle istituzioni comunitarie dello spirito oggettivo hegeliano, come già aveva sottolineato Vattimo<sup>18</sup>.

Ma quale sapere di sé e libertà individuale rimane al singolo uomo, in questa determinazione che è guidata da una struttura relazionale? Su questo aspetto si devono precisare dapprima i limiti del titanismo, a cui Gadamer ha dedicato più lavori attraverso l'interpretazione delle opere di Eschilo e Goethe<sup>19</sup>. Prometeo è infatti una figura mitologica che si attaglia molto bene all'autocoscienza del pensiero moderno, con il suo oblio della realtà finita dell'uomo. Il non sapere più l'ora della propria morte si unisce all'accresciuta e smisurata capacità tecnica nel fare dell'uomo un essere sopraffatto da una sorta di delirio di onnipotenza, da un ebbro ottimismo ed una dimenticanza attiva che si protende verso un infinito di possibilità aperte. Ma esiste anche l'altra faccia di Prometeo, quella di chi è disorientato, alienato e reso ingovernabile a se stesso dalle forze non razionali e dalle passioni umane che non hanno uno scopo utilitaristico.

Attraverso una visione ambivalente del saper fare si fa luce nel pensiero di Gadamer il ruolo e la possibilità di un'identità singolare dell'uomo: se infatti la crescita esponenziale e senza limiti della tecnica aveva costruito un meccanismo disumanizzante, la consapevolezza della propria precisa, controllata e limitata capacità e competenza da parte del singolo ed il contributo che grazie ad essa l'individuo umano

---

<sup>17</sup> "Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio", in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. 441-559. Cfr. inoltre *Mensch und Sprache*, conferenza radiofonica del 18 maggio 1964 per il SDR, in *Muttersprache: Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache*, 75 (1965), pp. 257-262; poi in *Orbis Scriptus. D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München, 1966, pp. 237-243; quindi in *Kleine Schriften I: Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1967, pp. 93-100; tr. it. *Uomo e linguaggio*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973, pp. 107-118; in *Gesammelte Werke 2*, Tübingen, 1986, cit., pp. 146-154; tr. it. di R. Dottori, in *Verità e metodo 2*, 1996, cit., pp. 115-123.

<sup>18</sup> G. Vattimo, "Introduzione. L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea", in *Verità e metodo*, 1983, cit., pp. I-XXIX.

<sup>19</sup> *Prometheus und die Tragödie der Kultur* (conferenza dell'inverno 1944 a Dresda, ripetuta nella primavera dello stesso anno a Porto, e in francese il 19 aprile 1949 a Buenos Aires), vers. abbreviata 1946, vers. completa Stuttgart/ Köln, 1949, poi in *Kleine Schriften II: Interpretationen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1967, pp. 64-74 (escluso dalla traduzione italiana); *Gesammelte Werke 9: Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, Tübingen, 1993, pp. 150-161. Inoltre, *Die Grenze des Titanischen: Prometheus – Pandora*, conferenza del 1944 a Lipsia, Bad Godesberg, 1949, poi in *Kleine Schriften II*, 1967, cit., pp. 106-117, e in *Gesammelte Werke 9*, 1993, cit., pp. 81-93; tr. it. di G. Bonola, *Il limite del titanico. Prometeo- Pandora*, in *Il cammino spirituale dell'uomo. Studi su poemi incompiuti di Goethe*, in *Interpretazioni di poeti I*, intr. di M. Bonola, Genova, Marietti, 1990, pp. 84-98. Vedi anche diversi saggi in *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993; tr. it. di M. Donati e M.E. Ponzo, intr. di A. Grieco e V. Lingiardi, *Dove si nasconde la salute*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.

fornisce alla conservazione e valorizzazione del bene comune, è proprio il principio e l'elemento che può permettere l'edificazione di quella nuova solidarietà fra gli uomini che Gadamer ha più volte auspicato e richiamato come compito storico e antropologico. Certamente tale solidarietà si nutre dell'amicizia, con se stesso, con le persone care e con i propri simili. Ma qui interviene ancora un altro punto critico, che consiste nella incompiuta indicazione del bene comune e dei fini umani da parte di Gadamer, che può sfociare in un relativismo conservatore. A questa osservazione Gadamer risponde discutendo *Sulla possibilità di un'etica filosofica* (1961)<sup>20</sup> ed infine di quella che è *L'incompetenza politica della filosofia* (1988)<sup>21</sup>, ovvero *La responsabilità al singolare*. E' probabilmente quest'ultima la sua risposta più definitiva al problema da cui siamo partiti: non è possibile indicare un'idea del bene ed un'etica a priori rispetto alla situazione, neanche alle migliori menti filosofiche. Anzi, queste possono clamorosamente fallire, forse per il fatto di pretendere troppo dal proprio sguardo che si rivolge in avanti e lontano, come è accaduto ad Heidegger. Nessuno può sostituirsi al singolo uomo nel momento delle decisioni per la vita: ecco ciò che rimane della libertà, la sua necessità nonostante il potere che sul soggetto umano hanno le forze trascendenti e dinamiche del movimento storico, della cultura, del linguaggio. E questa presa di decisione, a cui non può sottrarsi, è ciò che gli spetta e che segnala i residui ed i barlumi di quella soggettività che pure non è niente di più, per Gadamer, di uno specchio frammentario<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (conferenza tenuta a Walberberg nell'ottobre 1961), Mainz, 1963, poi in *Kleine Schriften I*, 1967, cit., pp. 179-191, e in *Gesammelte Werke 4: Neuere Philosophie II: Probleme- Gestalten*, Tübingen, 1987, pp. 175-188; tr. it. in *Ermeneutica e metodica universale*, 1973, cit., pp. 145-164.

<sup>21</sup> *Über die politische Inkompetenz der Philosophie*, prima pubblicazione italiana con il titolo *La responsabilità al singolare*, tr. it. di R. Cristin, in „Aut-Aut“ (Nuova serie), 1988, nr. 226-227, pp. 40-45; prima pubblicazione tedesca 1993, poi in *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 2000, pp. 35-41; *L'incompetenza politica della filosofia*, in *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, tr. it., intr. e cura di R. Dottori, pres. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 42-47.

<sup>22</sup> *Verità e metodo*, 1983, cit., pag. 325.

## **Premessa: Linee generali della storia del concetto di soggettività**

Per parlare della concezione della soggettività in Gadamer, è necessario premettere alla esposizione e allo studio del suo pensiero il percorso che egli propone della storia del concetto e di alcuni termini contigui. Nel suo breve saggio *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona* (1975)<sup>23</sup> in cui queste tematiche sono direttamente affrontate, Gadamer utilizza il metodo dell'analisi preliminare della storia del concetto, già adoperato in molti lavori precedenti, tra cui *Verità e metodo*, procedimento che egli considera fondamentale e strettamente connesso con la sua filosofia ermeneutica. I suoi riferimenti si estendono lungo l'intero arco della storia del pensiero occidentale: nel testo indicato sono resi per accenni essenziali, che sono invece sviluppati più dettagliatamente in altri scritti gadameriani in cui è dominante un'impostazione storico-filosofica e una focalizzazione su singoli autori<sup>24</sup>.

Per avvicinarsi al significato della soggettività, Gadamer parte dal vocabolo originario *soggetto*. L'inizio dell'itinerario rimanda all'antica matrice ellenica. *Hypokeímenon* è la parola greca corrispondente al soggetto, in cui però non viene fuori il contenuto per noi ovvio di tale concetto, di "rapporto a se stesso, riflessività, egoità. (...) La parola significa "ciò che sta al fondo""<sup>25</sup>. Il senso con cui il termine greco parla del soggetto è inoltre ulteriormente e con maggiore precisione chiarito dal fatto che "hypokeímenon è, e intende il sostrato immutabile che è alla base di ogni mutamento o alterazione"<sup>26</sup>. Platone opera quindi una differenziazione logico-grammaticale fra il che cosa, il *tí*, ed il quale, il *poíon*<sup>27</sup>. Questa specificazione anticipa le successive distinzioni aristoteliche, che porteranno in primo piano il rapporto fra la cosa ed i suoi accidenti mutevoli: tematica che Aristotele riprende in merito alla natura<sup>28</sup> e nella *Fisica*<sup>29</sup> avvicina alla distinzione fra la materia e la sostanza.

---

<sup>23</sup> *Subjektivität und Intersubjektivität...*, 1975, cit..

<sup>24</sup> La tematica della soggettività, variamente articolata e declinata (autocoscienza, singolarità, autodeterminazione) emerge ripetutamente in particolare nelle seguenti opere di Gadamer: *Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien*, 1971, cit.; *Das Drama Zarathustras*, 1986, cit.; *Die phänomenologische Bewegung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), tr. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Roma-Bari, Laterza, 1994; *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, 1983, cit..

<sup>25</sup> *Soggettività ed intersoggettività*, cit., pag. 186.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pag. 187.

<sup>28</sup> Vedi *ibidem*.

<sup>29</sup> Vedi *ibidem*. Cfr. Aristotele, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Torino, UTET, 1999.

Sempre tra i Greci emerge il concetto dell'anima<sup>30</sup>, della *psych*. L'aspetto che la caratterizza è per essi la facoltà autonoma di movimento. Gli uomini e gli animali presentano questa caratteristica, mentre per le piante, in quanto riescono ad essere unità organiche e a conservarsi in tale condizione, si parla di *anima vegetativa*. Ma l'interrogativo che emerge è come possa esservi automovimento in ciò che è mosso da qualcos'altro: è la problematica dell'*autò kinoûn*, discussa da Aristotele nell'8° libro della *Fisica*.<sup>31</sup> L'elemento caratterizzante è in questo caso l'ente supremo che è il *Noûs*, lo spirito, il quale è capace di pensare se stesso: è questo pensare il pensante, pensare l'atto stesso del pensare, che costituisce la struttura della riflessività, e con la sua trasparenza a se stesso appare massimamente rappresentativo della pienezza dell'essere come presenza<sup>32</sup>. Questo sembrerebbe il compimento del pensiero greco, che pone però

---

<sup>30</sup> Cfr. *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, a cura di V. Verra, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, Bibliopolis, 1988; e *L'inizio della filosofia occidentale*, a cura di V. De Cesare, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano, Guerini e Associati, 1993.

<sup>31</sup> Vedi *Soggettività e intersoggettività...*, cit.. Cfr. Aristotele, *Fisica*, cit.: in particolare, sul muoversi per natura, ovvero da se stessi o automovimento, da parte degli esseri viventi e quindi animati, si veda VIII, 2, pag. 347, e VIII, 4, pp. 353-354. In sede di introduzione, nel paragrafo I "Natura e automovimento", Zanatta fa però rilevare come questa corrispondenza biunivoca nella *Fisica* aristotelica fra enti di natura e facoltà di muovere se stessi autonomamente è stata precisata e quindi messa in discussione dallo studio di W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; tr. it. di C. Gentili, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 297 sgg..

<sup>32</sup> Cfr. *Soggettività e intersoggettività...*, cit., pag. 188. Gadamer segnala qui come in relazione a questo concetto di spirito "Hegel ha concluso il suo sistema delle scienze filosofiche, che ha chiamato *Enciclopedia*, con una citazione di Aristotele, come se questa fosse l'ultima parola". Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann, parte terza, *Die Philosophie des Geistes*, hrsg. von L. Boumann, Berlin, Duncker und Humblot, 1845; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte terza, *La filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 2000. Riportiamo dal conclusivo § 577: "Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale idea ha per *termine medio la ragione che sa se stessa*, l'assolutamente universale; essa si scinde in *spirito* e *natura*, e fa del primo il presupposto, in quanto processo dell'attività *soggettiva* dell'idea, mentre della seconda fa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sé*, oggettivamente. *L'autogiudizio* dell'idea, il suo dividersi nei due fenomeni (§§ 575-576) determina queste come *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione che sa se stessa), ed entro l'idea si riunifica, poiché è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e si sviluppa; tale movimento è al tempo stesso l'attività del conoscere, l'idea eterna in sé e per sé essente, che eternamente si attiva, si produce e gode se stessa come spirito assoluto. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7: [[prosegue da nota 64]] ARISTOTELE, *Opera*, 1072 b, 18-30. "Il pensiero di per sé è pensiero di ciò che di per sé è meglio e il pensiero nel senso più pieno è pensiero di ciò che è meglio nel senso più pieno. L'intelletto pensa se stesso perché partecipa di ciò che è pensato, sicché sono la medesima cosa l'intelletto e ciò che è pensato. Infatti ciò che può accogliere ciò che è pensato e la sostanza è l'intelletto, ma è in atto quando li possiede, sicché ciò che sembra possedere di divino l'intelletto è più questo possederli in atto che quella capacità di possederlo, e la contemplazione è la cosa più piacevole e migliore. La divinità è una cosa meravigliosa se è per sempre in questo stato di benessere, nel quale noi ci troviamo talvolta, e, se il suo stato è ancora migliore, è ancora più meravigliosa. Ma essa è in questo stato migliore. E la divinità ha anche vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, e la divinità è l'atto dell'intelletto. L'attività che di per sé appartiene a quel principio è la vita migliore ed eterna. Diciamo che la divinità è essere vivente eterno e ottimo, sicché alla divinità appartengono vita e tempo continuo e infinito: questa è la divinità." Hegel cita

un'obiezione a se stesso, poiché Aristotele è consapevole del carattere derivato e secondario della riflessività.<sup>33</sup> Infatti, dapprima il pensiero si rivolge verso qualcosa, e solo successivamente prende coscienza della propria esistenza.

L'accezione di *hypokeímenon* come ciò che giace sotto, soggetto, sarà presente e avrà una lunga storia anche nella tradizione latina, come *substantia* o *subjectum*. A fianco della tradizione antica dell'*hypokeímenon* e del soggetto se ne sviluppa però un'altra parallela, quella del concetto di persona<sup>34</sup>, con cui è opportuno per Gadamer iniziare a rapportarsi. Questa espressione è corrispondente a quella greca, *prós•pon*, che indica la maschera dell'attore ed il ruolo impersonato dall'attore in ogni teatro: *persona* ne è l'equivalente latino. Da qui il concetto si trasferì nell'ambito giuridico, dove però non era al centro l'individualità, ma il ruolo in un caso oggetto di controversia legale. La prima impronta al concetto fu data da Boezio, che la concepì quale *naturae rationalis individua substantia*<sup>35</sup>. E' questo un segno della penetrazione della metafisica greca, in epoca ellenistica, nel mondo linguistico-concettuale latino, con il suo influsso perdurante anche nel periodo della Scolastica. Ma emerge anche un'altra concezione molto significativa, quella della Trinità cristiana, con la distinzione delle tre persone di un unico Dio. Ancora, ebbe rilievo ed incidenza sul concetto la formazione delle nuove forme sociali, che maturarono lentamente nelle città e negli stati, anche in concomitanza con gli spostamenti di grandi masse popolari: Gadamer accenna in particolare al modello inglese del *Free Bill*. L'influenza di Lutero<sup>36</sup> sul concetto di persona è invece collegata alla centralità nella sua predicazione della dimensione della fede, assunta come imperativo, che rimanda alla coscienza morale piuttosto che all'autocoscienza teoretica. Ma con la trasformazione moderna del concetto di sostanza in quello di soggettività, e con l'egemonia del nuovo significato, in Descartes, Leibniz e Locke anche "il concetto della persona viene definito tramite il concetto di riflessione dell'autocoscienza, senza che l'Altro in quanto tale faccia la sua comparsa"<sup>37</sup>.

---

con minime variazioni dall'edizione del Casaubon (Lione, 1590) che si trovava nella sua biblioteca. La traduzione qui fornita è tratta da ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET, 1996"; i corsivi sono nel testo.

<sup>33</sup> Vedi *Soggettività ed intersoggettività...*, cit..

<sup>34</sup> Sulla tradizione del concetto di persona cfr. E. Berti, *Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale*, in *Persona e diritto*, Atti del convegno interdisciplinare internazionale Udine 1988, a/c D. Castellano, Udine, Missio, 1989, pp. 17-34.

<sup>35</sup> Cfr. *Soggettività ed intersoggettività...*, pag. 196. Definizione in Severino Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium* III, 1-6.

<sup>36</sup> Vedi *Soggettività ed intersoggettività...*, nota 5 a pag. 197: „Cfr. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942), rist. Darmstadt, 1962“.

<sup>37</sup> *Soggettività ed intersoggettività...*, cit., pag. 197.

Successivamente Kant<sup>38</sup> aprirà nuove strade, ponendo la libertà della personalità e la sua responsabilità al di sopra della soggettività dell'autocoscienza. Il conseguente passaggio del soggetto sul versante politico, come "suddito", avrà effetti anche su una ripresa della questione nel campo teologico: nella tradizione luterana Schleiermacher<sup>39</sup> propose la parola d'ordine del personalismo, che poi fu utilizzata anche nel nostro secolo dalla ripresa della tradizione tomistica nella filosofia cattolica, con Max Scheler<sup>40</sup> e la sua distinzione tra la sfera intima della persona e la sua funzione sociale. Questa corrente del personalismo, in entrambe le confessioni, ha potuto reinterpretare in modo nuovo il concetto cristiano originario dell'amore, con riferimento in particolare alla terza persona.

Gadamer cerca però di individuare il momento in cui dall'antico significato greco di soggetto si è passati al suo senso moderno, e lo indica nel cartesiano *cogito me cogitare*. Questo poter riconoscere l'io sulla base del proprio pensiero, e finché pensa, lo costituisce come principio inconfutabile su cui si fonda ogni altra conoscenza: gli viene quindi attribuito un primato gnoseologico, ulteriormente riconosciuto da Locke<sup>41</sup> e più dettagliatamente e con forza precisato ed affermato da Kant, per il quale "la sintesi trascendentale dell'appercezione deve accompagnare tutte le nostre rappresentazioni, e conferisce loro unità (...) così il mutare delle rappresentazioni riposa sul fatto che esse appartengono a un io permanente"<sup>42</sup>. Ma in generale all'egemonia moderna della soggettività va accostato, come concetto alleato in un rapporto di sostegno reciproco nella conoscenza, il primato della certezza rispetto alla verità, che si esplica nel metodo cartesiano e della scienza moderna, in una strada orientata verso l'autocertificazione gnoseologica.

Da allora, nella modernità, si tratterà per la filosofia di cercare di mediare tra la metafisica e l'esperienza scientifica. L'ultimo grandioso tentativo di sintesi verrà attuato dall'idealismo tedesco. In Hegel<sup>43</sup> il rapporto tra vita ed autocoscienza, che sarà poi al centro della filosofia contemporanea, giunge in primo piano nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato al lavoro: su di esso "si fonda la vera autocoscienza. In quanto viene improntata nell'altro la forma elaborata con il lavoro, si compie l'appropriazione dell'estraneo. Questa è la prima forma elevata di

---

<sup>38</sup> Vedi *ibidem*.

<sup>39</sup> Vedi *ibidem*.

<sup>40</sup> Vedi *ibidem*.

<sup>41</sup> Vedi *ivi*, pag. 187.

<sup>42</sup> *Ivi*, pag. 187.

<sup>43</sup> Cfr. *La dialettica di Hegel*, cit..

autocoscienza, a partire dalla quale la via conduce poi alla più alta autocoscienza dello spirito<sup>44</sup>. Dopo Hegel, si sviluppa la critica all'autocoscienza, nella linea di pensiero pure eterogenea che verrà chiamata da Ricoeur *scuola del sospetto*<sup>45</sup>. Inaugurata da Marx e dalla sua critica all'ideologia, a partire da Nietzsche questa linea è dominante nella filosofia. Ad accomunare Marx, Nietzsche e Freud è certamente la profonda diffidenza rispetto ai dati di fatto dell'autocoscienza. Con Nietzsche<sup>46</sup>, questo atteggiamento di vigilanza critica porterà ad un nuovo ruolo dell'interpretazione, per cui egli, come noto, non riconosce fenomeni morali, ma solo interpretazioni di fenomeni in chiave morale. A metà del XIX secolo, sarà invece Brentano<sup>47</sup> a rimettere in discussione il primato dell'autocoscienza, e poi Max Scheler<sup>48</sup> ad anteporle la datità della cosa. Fra Ottocento e Novecento, fu sulla scorta della filosofia dell'esistenza e di Kierkegaard che venne attaccata la propensione a fare della filosofia intesa come costruzione di un sistema. Per quello che riguarda Husserl, per Gadamer il nodo interpretativo fondamentale è se l'emergere nel suo pensiero della questione dell'intersoggettività, così presente nei suoi tardi scritti e affrontata secondo una lettura che la qualifica come "fenomenologia del mondo della vita", abbia rappresentato uno spostamento effettivo dal principio della soggettività trascendentale, fondamento della prospettiva fenomenologica husserliana, e se sì in quale misura. Si tratta di un allontanamento che fu percepito negli anni Quaranta da Gurwitsch e Schütz - tanto da poter conseguentemente fondare sull'intersoggettività ed il mondo della vita le scienze sociali, con successo nella filosofia americana della società - ma non dichiarato esplicitamente da Husserl.<sup>49</sup>

La concezione della soggettività trascendentale è anche uno degli oggetti di maggior contenuto polemico nella critica di Heidegger ad Husserl, per cui a Gadamer pare opportuno domandarsi che cosa rimanga della soggettività dopo tale critica. In essa Heidegger tende ad una maggiore radicalità rispetto ad Husserl, intanto sul modo di concepire il fenomeno, per cui la fenomenologia non è una mera descrizione di ciò che è dato, ma comporta anche il disoccultamento dell'occultato, espressione che manifesta

---

<sup>44</sup> *Soggettività ed intersoggettività...*, cit., pag. 189.

<sup>45</sup> Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1969; tr. it. *Dell'interpretazione*, Milano, Il Saggiatore, 1967.

<sup>46</sup> Vedi *Soggettività ed intersoggettività*, cit., pag. 189: "si pensi al famoso detto di Nietzsche: "Io non conosco fenomeni morali. Conosco solo una interpretazione morale dei fenomeni". Cfr. inoltre *Il dramma di Zarathustra*, cit..

<sup>47</sup> Vedi ivi, pag. 188.

<sup>48</sup> Vedi *ibidem*.

<sup>49</sup> Su questi aspetti si veda *Il movimento fenomenologico*, cit., 1994.

la messa in discussione *ab imis* del ruolo dell'autocoscienza, la cui certezza apodittica fondava in Husserl la percezione. Gadamer coglie, nel modo di pensare l'autocoscienza da parte della filosofia husserliana, il suo rimanere intrecciata e confusa, nella riflessione su se stessa, in aporie simili a quelle già individuate da Agostino per la coscienza temporale dell'uomo<sup>50</sup>, con il perdersi in una vuota iterazione riflessiva, al cui fondo permane sempre la soggettività trascendentale. Heidegger<sup>51</sup> evidenzia come anche questo concetto di autocoscienza ricada nell'influsso più o meno visibile dell'ontologia greca. In Husserl<sup>52</sup> è ancora la pura presenza che significa la coscienza dell'essere, mentre per Heidegger questo è un fraintendimento, perché la coscienza dell'esserci non si manifesta in un vano tentativo di porsi di fronte a se stessi, quanto piuttosto "nell'essersi già speso, e [...] soprattutto nel non esser dato del futuro"<sup>53</sup>. Ecco quindi smascherato un grave pregiudizio ontologico della soggettività, a cui Heidegger risponde concretamente con la sua ermeneutica della fatticità, che si contrappone all'idealismo coscienzialistico: "fatticità è evidentemente ciò che non può essere illuminato, ciò che resiste a ogni tentativo di trasparenza del comprendere. In base a questo diventa chiaro che in ogni comprensione del senso resti sempre qualcosa di inspiegabile, e che perciò in ogni comprendere si debba sempre ricorrere alle motivazioni"<sup>54</sup>. La messa in discussione dell'ideale dell'autotrasparenza della soggettività, e il rischio di porsi eventualmente come ideale una fantomatica ed illusoria illimitata comprensione del senso, intaccano anche il senso dell'intersoggettività. Questa in *Essere e tempo* sembra marginale e negativamente contrassegnata dall'inautenticità, dalla chiacchiera, dal *si* impersonale.<sup>55</sup> Per Gadamer la centralità e l'uso che tale termine, intersoggettività, assume in Husserl - in cui si palesa come un equivalente dello spirito oggettivo di Hegel e della società di Marx - ne indica l'indigenza concettuale. Questa valutazione è in Gadamer inoltre legittimata anche dal ricorso di Husserl al concetto leibniziano di monade. La conclusione gadameriana è che "Husserl ha dal canto suo preteso di poter derivare dal significato dell'intersoggettività la costituzione del mondo. Soltanto attraverso la comune partecipazione al mondo si

---

<sup>50</sup> *Soggettività ed intersoggettività...*, it., pp. 190-191.

<sup>51</sup> Ivi, pag. 191.

<sup>52</sup> Vedi *ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, pag. 192. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., in particolare il § 27, "L'esser se-stesso quotidiano e il Si", ed il § 35, "La chiacchiera".

può pensare la coesistenza e la mediazione delle monadi tra loro, dunque sulla base di una coscienza che ha mondo”<sup>56</sup>.

Proseguendo cronologicamente l’indagine sulla soggettività, Gadamer ci ricorda che “d’improvviso si veniva a parlare del problema dell’Io e del Tu”<sup>57</sup>, argomenti di discussione che sembrano subire un definitivo ostracismo dopo Wittgenstein. In generale, il clima filosofico vedeva prevalere un atteggiamento di critica al concetto di soggetto dell’idealismo, critica che aveva il suo punto di riferimento fondamentale in Kierkegaard e veniva sviluppata da Buber, Rosenzweig, Haecker, Ebner e Gogarten. Nel parlare dell’Altro, che è la modalità in cui ora si esprime il rapporto al Tu, Gadamer legge una svolta decisiva, un mutamento radicale di prospettiva, che manifesta la necessità di un rapporto di reciprocità nella costituzione dell’Io. E’ questo aspetto ed orientamento che Gadamer considera un evidente limite, un “impressionante dogmatismo” di Husserl:

“Partendo dalla soggettività trascendentale Husserl insiste sul fatto che l’altro sia inteso anzitutto come una cosa della percezione. [...] Soltanto in un secondo atto di più alto livello si conferirebbe vitalità alla cosa della percezione. Husserl chiama ciò la empatizzazione trascendentale. [...] In verità questa empatizzazione di secondo grado è una costruzione molto artificiale. Nel rapporto vivente, tra vita e vita, la datità sensibile di una cosa della percezione è un costrutto molto secondario”<sup>58</sup>.

In questa posizione husserliana Heidegger vede la ristrettezza della concezione della datità e della correlata misurabilità, e l’influsso permanente dell’ontologia greca e quello più recente della scienza moderna. Per Heidegger il pregiudizio da cui si doveva uscire era quello che portava a pensare sulla base della soggettività. L’unica solidarietà che egli vedeva permanere, in un’epoca di dissoluzione delle tradizioni e di caduta di ogni intento comune, era la situazione limite della morte, che unisce tutti gli uomini. L’inautenticità e l’impersonalità della chiacchiera rappresentavano per Heidegger solo una forma di scadimento della comunanza umana, mentre l’esperienza universale della singolarità del morire sola poteva ancora sussistere a fondare la solidarietà fra gli uomini. La formula con cui Heidegger esplicitava tutto questo era la “finitezza dell’esserci”, né gli si poteva imputare una insufficiente attenzione alla questione dell’intersoggettività, perché egli sapeva benissimo l’originarietà di esserci e con-esserci. L’esclusione radicale della soggettività in Heidegger preclude però la problematizzazione dell’altro:

---

<sup>56</sup> Ivi, pag. 192.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Ivi, pag. 193.

“Esserci” non è naturalmente soggettività. Così Heidegger ha sostituito nella sua problematica il concetto della soggettività con il concetto della *Sorge*, della cura. Tuttavia proprio in tal punto risulta chiaro che l’altro viene così a essere considerato solo in una prospettiva marginale e unilaterale. Così pure Heidegger parla di cura e di prendersi cura (*Fürsorge*). Ma il prendersi cura acquista in lui quel particolare significato, per cui egli chiamava l’autentico prendersi cura il “prendersi cura che libera”(*freigebende*). L’aggettivo indica specificamente ciò di cui si tratta. Il vero prendersi cura non è il provvedere all’altro, quanto piuttosto il porre l’altro nel suo autentico essere se stesso - rispetto a un prendersi cura dell’altro che vorrebbe togliergli la cura del proprio esserci.”<sup>59</sup>

Evidentemente Heidegger dava come sempre priorità alla questione dell’essere, a cui tutto soggiaceva nel suo pensiero, e questo condizionava fortemente la possibilità di una adeguata considerazione dell’altro in quanto tale. In quest’ottica, esso poteva essere visto, “poteva rivelarsi nella sua esistenza soltanto come una limitazione di me stesso”. Al contrario, per Gadamer il comprendere dell’altro possiede un suo significato, che non consiste solo nell’evidenziazione della limitatezza del mio progetto, ma anche nell’esigenza di uno sforzo ermeneutico e dialogico di comprensione. A questa alternativa gadameriana Heidegger, nel 1943, in una discussione<sup>60</sup>, rispose sottolineando la dimensione di gettatezza, e non esclusivamente progettuale, dell’esserci. La *Kehre* heideggeriana ha visto però un abbandono ancora più estremo non solo della soggettività, ma anche del comprendere e della dimensione ermeneutica, mentre in Gadamer l’orientamento chiaramente prevalente è stato verso il linguaggio ed il primato del colloquio, perché “chi pensa il “linguaggio” si trova sempre in un al di là della soggettività”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>60</sup> Sempre in *Soggettività ed intersoggettività...*, cit., pag. 195, così Gadamer riporta l’episodio: “Ci si può naturalmente chiedere quanto questa impostazione di *Essere e tempo* potesse prendere nella dovuta considerazione “l’altro” in quanto tale. Qui può essere significativa una mia personale rimembranza. Era l’anno 1943, allorché, in un lavoro poi pubblicato nelle *Kleine Schriften*\*, cercai, distanziandomi da Heidegger, di mostrare come il comprendere dell’altro possieda un proprio significato, in via di principio. Nel modo in cui Heidegger aveva sviluppato il problema, nella preparazione della questione dell’essere, e aveva elaborato la struttura del comprendere come la vera e propria struttura esistenziale dell’esserci, l’altro poteva rivelarsi nella sua propria esistenza soltanto come una limitazione di me stesso. Alla fine, obiettavo, proprio il rafforzare l’altro contro me stesso porterà a svelare la struttura, l’autentica possibilità del comprendere. Far valere l’altro contro se stesso – da qui si sono sviluppati lentamente tutti i miei sforzi ermeneutici – significa non solo riconoscere in via di principio la limitatezza del mio proprio progetto, ma richiede addirittura di andare oltre le proprie possibilità nel processo comunicativo, ermeneutico. Quando esposi questa obiezione a Heidegger, egli fece dapprima cenno di assentire, di buon grado, ma poi rispose: “Sì, ma che cosa ne è della *Geworfenheit*, della gettatezza, dell’esserci?” Evidentemente Heidegger intendeva dire che quel che io cercavo di far valere, si trovava già in lui, nel fatto che l’esistere dell’esserci non è solo progetto, ma anche gettatezza del progetto. Ma questo significherebbe che l’esistere dell’esserci non può mai cogliere se stesso in modo del tutto esaustivo.”

\* Come indica la nota 4, Gadamer si riferisce qui al primo lavoro pubblicato nello stesso *Verità e metodo* 2. *Integrazioni*, cit., ovvero *Il problema della storia nella filosofia tedesca contemporanea*, pp. 35 sgg.

<sup>61</sup> Ivi, pag. 197.

## **Cap.I: Al di là della soggettività**

Nell'itinerario filosofico di Gadamer, *Verità e metodo* funge da spartiacque fra decenni propedeutici all'elaborazione di un pensiero originale e una seconda giovinezza di precisazione ed approfondimento di una filosofia ormai consolidata: il che vuol dire che le linee fondamentali dell'ermeneutica gadameriana emergono in tale opera e che perciò da essa si deve partire per ogni indagine sulla riflessione del nostro autore. Non è solo questo però il motivo che ci spinge ad organizzare la ricerca anche attraverso un nuovo esame del testo massimo della produzione di Gadamer: vale pure la convinzione che in esso si strutturi e venga indicata la direzione di quel rapporto con la tematica della soggettività che abbiamo individuato come fuoco del nostro lavoro. Ciò che intendiamo dire è che la critica della declinazione moderna della soggettività, nella sua matrice cartesiana, è il filo rosso che permette una rilettura del capolavoro di Gadamer, proprio in quanto possiamo interpretare le sue tre grandi sezioni come il disegno di una messa in discussione della portata dell'autocoscienza dell'uomo e della sua capacità di autodeterminazione. Questo orientamento ci sembra trasparire sin dalle prime pagine e comunque dall'impostazione complessiva dell'opera, che si propone di analizzare i modi di essere di quelle esperienze fondamentali dell'esistenza umana che non sono riconducibili ai parametri di conoscenza definiti dal metodo della scienza moderna.

Secondo la nostra lettura, questa attenzione gadameriana alle esperienze extrametodiche corrisponde proprio ad una sottolineatura dei limiti del sapere di sé dell'uomo, perché è della immagine della scienza metodica, per come Gadamer ancora ce la presenta, la facoltà di giungere all'autotrasparenza, ovvero alla neutralizzazione della propria individualità nel processo conoscitivo attraverso l'accantonamento dei propri pregiudizi e presupposti di pensiero. Questa capacità, se da una parte sembra sospendere la soggettività ed i suoi condizionamenti, in realtà ne dichiara la potenza assoluta, ne esalta al massimo grado la libertà, ritenendola in grado di spogliarsi dei propri abiti mentali per affrontare l'incontro con l'oggetto della conoscenza. E' un preludio alla conclusione cui Gadamer mostrerà di arrivare: quella di un'alleanza, di uno stare del soggettivismo e dell'oggettivismo dallo stesso lato del campo filosofico, di contro ad una loro presunta opposizione, conclusione che troviamo espressa in molteplici modi e formulazioni, di cui in questa fase iniziale potremmo segnalare come

esemplare la critica e confutazione di una teoria della percezione pura,<sup>62</sup> critica di derivazione heideggeriana, che negando la possibilità di una conoscenza meramente sensoriale manifesta il principio dell'appartenenza e illustra la necessità di un fondamento mediale e della precomprensione come condizioni imprescindibili di ogni conoscenza umana.

Affermare che *Verità e metodo* subito orienta il percorso dell'ermeneutica filosofica gadameriana secondo il senso di un trascendimento della soggettività umana significa anche dire che la critica della coscienza estetica e quella della coscienza storica, così come la descrizione del linguaggio come *medium* costitutivo dell'essere-nel-mondo, diversamente da una sua concezione meramente strumentale, mostrano i vincoli a cui la nostra autocoscienza è sottoposta e l'esigenza di pensare la nostra esperienza nei termini di una dinamica relazionale piuttosto che di uno sguardo indipendente ed autonomo sul mondo.

Il paradigma determinante di questa prospettiva di pensiero è il concetto di gioco, che infatti Gadamer depura da ogni residuo di ascendenza soggettivistica per metterne in luce la tipicità di struttura mediale. Ed è da questa indagine fenomenologica sull'essere del gioco che iniziamo il nostro studio.

### I.1. Il gioco modello esplicativo dell'arte e della vita

Sin dalle prime righe della sua analisi del gioco, Gadamer afferma l'inadeguatezza della coscienza dei giocatori per la comprensione dell'essere del gioco, concetto che ci è familiare attraverso l'estetica e l'antropologia: “questo termine non indica il comportamento o lo stato d'animo del creatore o del fruitore, e in generale la libertà di un soggetto che si esercita nel gioco, ma l'essere dell'opera stessa”<sup>63</sup>. Né sono adeguate a questa comprensione le modalità coscienzialistiche o quelle volte alla ricerca dell'oggettività, perché come “nell'analisi della coscienza estetica [...] la contrapposizione di una coscienza estetica e di un oggetto non rende ragione di quel tipo di esperienza”<sup>64</sup> - aspetto ribadito ulteriormente dall'affermazione per cui “l'esperienza dell'arte che dobbiamo difendere dal livellamento della coscienza estetica era appunto che l'opera d'arte non è un oggetto che si contrapponga a un soggetto”<sup>65</sup> - così anche “l'essere proprio del gioco non permette che il giocatore si atteggi nei suoi

---

<sup>62</sup> Cfr. *VM*, cit., pp. 118-122.

<sup>63</sup> *VM*, cit., pag. 132.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ivi*, pag. 133.

confronti come verso un oggetto”<sup>66</sup>: e questo evidentemente perché una simile eventualità significherebbe la possibilità di un distacco od estraniamento, o meglio di uno stare simultaneamente dentro e fuori dal gioco, laddove il giocatore, per essere veramente tale, deve rimanere pienamente inserito entro il gioco cui partecipa e seguirne la dinamica. Stiamo definendo una trascendenza ed una supremazia del gioco e della sua struttura rispetto alla coscienza di chi gioca:

“Il *subjectum* dell’esperienza dell’arte, quello che permane e dura, non è la soggettività di colui che esperisce l’opera, ma l’opera stessa. Proprio su questo punto diventa significativo per noi il concetto di gioco. Il gioco ha infatti una sua essenza propria, indipendente dalla coscienza di coloro che giocano. Gioco si dà anche, anzi si dà proprio, là dove non c’è un orizzonte tematicamente definito dal per sé di una soggettività, e dove non ci sono soggetti che si atteggiavano ludicamente.”<sup>67</sup>

“Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori”<sup>68</sup>: l’essenza del gioco trascende i giocatori, i quali in ogni singola esperienza ludica sono in gioco, cioè vivono l’esperienza trasformatrice del giocare. La concezione del gioco quale struttura mediale si sta precisando nell’analisi gadameriana, ed ancor più preciso e chiarificatore è il riferimento all’”idea di un movimento di andare e venire (...) a ciò corrisponde anche il significato originario di gioco come danza”<sup>69</sup>. Il gioco e la danza sono dei movimenti ordinati e regolati, cui compartecipano più individui in relazione fra loro: ma questi sono gli interpreti-esecutori variabili, sostituibili del movimento, la cui struttura fondamentale è permanente.

“Quel movimento che è gioco non ha alcun fine in cui termini, ma si rinnova sempre in una continua ripetizione. Il movimento dell’andare e venire è così centrale per la definizione essenziale del gioco, che diventa indifferente chi o che cosa sia che compie tale movimento. Il movimento ludico come tale è per così dire senza sostrato. E’ il gioco che viene giocato o che si svolge: non c’è alcun soggetto stabile a giocarlo. Il gioco è compimento del movimento come tale.”<sup>70</sup>

E’ una potente dichiarazione della posizione secondaria e subordinata della singolarità particolare dei partecipanti al gioco rispetto all’ordine di questo: detto altrimenti, significa la fondamentale passività dei giocatori rispetto al movimento del gioco, il loro subirne le oscillazioni, così che si può dire che “il giocare non vuol essere considerato in generale come un’attività esercitata da qualcuno”<sup>71</sup>, poiché - ed in relazione al fatto che - “il senso originario del verbo giocare è quello mediale”<sup>72</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> Ivi, pag. 134.

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> Ivi, pag. 135.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

Che cosa intende Gadamer quando parla di senso mediale? Questo interrogativo vale per tutta la nostra ricerca, perché si ripresenterà esplicitamente ed in maniera determinante nella spiegazione di come stare nel linguaggio significhi essere al di là della soggettività: ma il senso mediale è anche il denominatore comune per l'esperienza dell'arte, di cui il gioco è appunto paradigma esemplare, e per l'esperienza della storia, ed inoltre questo carattere rende il gioco affine al dialogo, che è l'altro modello basilare della comprensione e dell'esperienza ermeneutica nel pensiero gadameriano. Gadamer intende come *medium* un elemento in cui sono immerse le soggettività particolari degli uomini, e questa definizione ci porta al paragone e all'immagine di quegli elementi che sono per noi l'acqua, l'aria, la terra, il fuoco. Un *medium* è qualcosa di essenziale e costitutivo che avvolge la vita e la rende possibile, e funziona da materia di connessione che permette l'articolazione dei rapporti fra i suoi costituenti.

Ci stiamo avvicinando, attraverso le conseguenze autonome dell'analisi e del ragionamento, a cogliere il nesso che intercorre fra il concetto di gioco e l'idea della vita. Alcune delle caratteristiche che in precedenza abbiamo visto attribuite da Gadamer al gioco, infatti, si confanno perfettamente anche alla vita: è anch'essa dotata di un ordine suo proprio e di una finalità indipendente da scopi estrinseci, il vivere, l'inesistere, l'adempiere al percorso obbligato che dalla nascita porta alla morte, struttura predeterminata e non discutibile, immutabile, rispetto alla quale ogni singolarità particolare svolge una peculiare interpretazione-esecuzione che non cambia lo spartito primario. Nello stesso nostro linguaggio, il vivere non è presentato come un'attività, ma come un essere, uno stare al mondo, un partecipare ad un movimento, a qualcosa che ci determina al di là della nostra coscienza ed intenzioni.

Se proseguiamo ancora l'evidenziazione gadameriana dei caratteri del gioco, possiamo notare come il nostro autore si soffermi sulla struttura ordinata del gioco, che "assorbe in sé il giocatore, e lo libera dal dovere di assumere l'iniziativa, dovere che costituisce il vero sforzo dell'esistenza"<sup>73</sup>: struttura ordinata cui è connessa la tendenza del giocatore alla ripetizione, e quella del gioco alla sua continua ripresa. Un punto di distinzione rispetto a ciò che accade nella quotidianità è invece rappresentato dall'assenza dell'impegno etico nel gioco, dalla libertà dal dovere di agire, che è libertà dalla tensione originata dalla fatica di realizzare gli scopi della propria esistenza. In questo consiste la leggerezza del gioco, che si risolve nell'abbandonarsi al suo ritmo,

---

<sup>73</sup> Ivi, pag. 136.

laddove nella vita seria cerchiamo di mantenere il controllo su noi stessi e sulla direzione e la misura dei nostri passi. Ci sarebbe però da dubitare perfino di questo contenuto di differenziazione, se prestiamo fede al fatto che comunque anche il gioco richiede la credibilità di un atteggiamento serio, di una motivata partecipazione, di uno stare al e nel gioco, di correrne i rischi, che possono sfociare in un successo oppure in un esito negativo.

Ma l'aspetto nuovo che emerge è soprattutto quello della reciprocità insita nel gioco. Da una struttura mediale, che permette la connessione delle parti individuali e l'articolazione dei loro rapporti, deve discendere un carattere di reciprocità, di simmetria, di scambio e commercio fra i partecipanti.

“Il fondamentale carattere di reciprocità ha una parte essenziale nel movimento del gioco [...] nella competizione si origina quel movimento pieno di tensione della reciprocità che fa emergere il vincitore e conferisce al tutto il carattere di gioco. La reciprocità, in questo senso, appartiene così essenzialmente alla natura del gioco, che in fondo non si può dire che si dia, in generale, un giocare unicamente per sé. Perché ci sia gioco, non è necessario che ci sia sempre realmente qualcun altro che vi partecipi, occorre però sempre che vi sia almeno qualcosa d'altro con cui il giocatore gioca e che risponde al suo movimento con un movimento simmetrico.”<sup>74</sup>

Da questa descrizione possiamo ricavare un punto fondamentale della considerazione gadameriana della soggettività umana, per la quale essa non è originaria e non si vive e sviluppa in una condizione di isolamento, ma è da principio e perennemente inserita in una struttura relazionale, in un incontro con un'alterità mediato da un elemento accomunante, da una cinghia di trasmissione. Detto in una forma approssimativa, sulla cui correttezza sarà opportuno tornare ma che ci avvicina al senso del discorso, è come dire che l'io non esiste senza il tu ed essi si incontrano e si trovano apparentati nella familiarità del noi.

Ancora, un aspetto determinante del gioco è il suo carattere aleatorio, la sua incertezza e dimensione di rischio. Proprio nel rischio risiede fondamentalmente il fascino del gioco, nel fatto che le nostre decisioni e azioni non necessariamente raggiungano lo scopo per cui sono state agite, ma siano sottoposte ad una condizione di precarietà, di insicurezza. E' questo un aspetto che si contrappone alla radice a quella certezza d'essere che sin da Cartesio attribuiamo al soggetto umano. E nel carattere dell'aleatorietà del gioco cogliamo anche una corrispondenza con le mosse esistitive, il cui esito non è affatto scontato, e le cui conseguenze cerchiamo di prevedere, sempre considerandole con approssimazione, con i limiti e la parzialità della nostra coscienza.

---

<sup>74</sup> Ivi, pag. 137.

E' "una libertà non priva di pericoli [...] solo con possibilità serie si può giocare"<sup>75</sup>. Questo della libertà vincolata ed in pericolo, esposta alle intemperie della sorte, è un aspetto che ancor più conferma la comparazione e somiglianza fra il gioco e la vita.

"Uno si abbandona ad esse (*nostro: possibilità serie*) al punto che possono prendere il sopravvento e farsi valere contro di lui. Il fascino che il gioco esercita sul giocatore risiede proprio in questo rischio. Ciò che si gode in esso è una libertà di decisione che però nello stesso tempo è minacciata e irrevocabilmente limitata [...] Ma lo stesso vale nell'ambito della vita seria. Se qualcuno, per compiacersi della propria libertà di scelta, sfugge a decisioni importanti e urgenti, oppure si occupa di possibilità che in realtà non prende sul serio e che quindi non implicano il rischio che egli le scelga e, di conseguenza, si limiti, costui lo si chiama *verspielt* (poco serio)."

Se la libertà è il senso della capacità di autodeterminazione del soggetto umano, essa viene presentata nella sua finitezza, nel suo carattere vincolato, per cui l'infinità del nostro poter-essere viene regolata e limitata dai condizionamenti della nostra gettatezza storica e del nostro esser-stato: non solo, ma essa presenta anche degli esiti tutti da scoprire, perché non vi è mai una perfetta corrispondenza fra le decisioni e le mosse esistentive da una parte, con i loro scopi ed obiettivi, e le conseguenze ed i risultati che la vita ci propone. Forse questa totale prevedibilità non soddisferebbe neppure le nostre aspettative e la nostra ricerca di senso dell'esistenza, laddove verrebbe con essa a mancare proprio la dimensione della scelta, dell'esercitare una opzione fra alternative, e con essa il valore della nostra singolarità, il riconoscimento dell'importanza e significatività della nostra peculiare presa di posizione. Anche nel concetto di libertà è implicito quindi un contenuto di relatività e limitatezza.

Il rapporto tra struttura mediale e soggettività umana singolare è poi nuovamente ribadito con la formulazione incisiva che "*ogni giocare è un esser-giocato*"<sup>76</sup>. E' una risposta alla domanda *che cosa determina chi*, che, di contro alla modalità del dominio sull'oggetto di conoscenza esercitata dalla ricerca metodica della scienza moderna, pone in primo piano una condizione di determinazione passiva dell'uomo.

"Il fascino del gioco, l'attrazione che esso esercita, consiste appunto nel fatto che il gioco diventa signore del giocatore. Anche quando si tratta di giochi in cui ci si sforza di realizzare compiti che si sono scelti, quel che costituisce il fascino del gioco è il rischio, l'incertezza: se va, se riesce, se riesce di nuovo, ecc. Colui che così prova è in realtà egli stesso messo alla prova. L'autentico soggetto del gioco [...] non è il giocatore, ma il gioco stesso. E' il gioco che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco."<sup>77</sup>

Le onde della vita, il destino non preventivato, gli incontri che facciamo nel nostro itinerario esistenziale e che ci trasformano: tutto questo movimento non ci ha altrettanto

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, in corsivo nel testo.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 137-138.

se non maggiormente in suo potere del gioco? Anche nella vita non esiste questa nostra dipendenza dalle situazioni, non accade un simile andare e venire, un ripetersi dei modi di affrontare i casi quotidiani e le relazioni? Ritornare continuamente a interrogarsi su questa lettura parallela del gioco in Gadamer e della vita, serve a preparare un'ipotesi di comprensione del pensiero gadameriano sul nostro tema della soggettività umana, è utile al fine di elaborare progressivamente i confini della coscienza ed autocoscienza individuale, la portata della sua capacità di autodeterminazione. In effetti, quello che l'analisi fenomenologica del gioco in Gadamer palesa è proprio questo sottofondo universale, onniriconoscibile ed onnicomprensibile ad ogni soggettività singolare: un ordine che continuamente rinnova se stesso, e che dà un senso specifico al gioco, differenziando ciascun gioco, cioè strutturando diversamente ogni forma, ogni modalità di relazione.

“I giochi si distinguono l'uno dall'altro per il loro spirito peculiare. Ciò si fonda esclusivamente sul fatto che ciascun gioco ordina ed impronta in modo peculiare quella reciprocità che costituisce il movimento ludico. Le disposizioni e le regole che prescrivono come si deve svolgere il gioco costituiscono la sua essenza.”<sup>78</sup>

Così nella riflessione di Gadamer sul gioco si arriva a quel barlume della soggettività che si manifesta nella decisione, l'altro capo del *continuum* della determinazione umana, che è atto anch'esso a segnalare un'ampia corrispondenza fra il modello, il gioco, e la vita, l'esistenza, l'essere-nel-mondo, *l'interrogato* nel senso con cui Heidegger organizza una ricerca del pensiero: ove, se la naturalità del movimento ludico è affine al senso del *Zoé*, con il suo essere soffio vitale, nel riferimento ai due termini che indicavano la vita nell'antico pensiero greco, il *Bíos* è equiparabile al momento della determinazione e della scelta del tipo di gioco a cui vogliamo giocare.

“Rispetto a queste caratteristiche generali, mi sembra tipico del gioco degli uomini che in esso sempre si gioca *a qualcosa*. Ciò significa che l'ordine di movimento a cui l'uomo nel gioco si sottomette possiede una sua determinatezza, che è oggetto di una *scelta*. In quanto *vuole* giocare, egli delimita anzitutto il suo comportamento ludico in maniera esplicita in confronto a comportamenti d'altro genere. Ma anche nell'ambito di questa disposizione ludica si dà una scelta.”<sup>79</sup>

In merito a questo punto, possiamo dire che se nella vita non entriamo volontariamente, poiché la nascita è un evento inintenzionale, ciò che distingue il modo di porsi davanti all'esistenza può essere, come nella prospettiva heideggeriana, la risoluzione di accettare il proprio esser gettato e l'orientamento a farne progetto, la decisione di prendere in mano la propria esistenza, di non accettare una condizione impersonale, e

---

<sup>78</sup> Ivi, pag. 138.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

orientarsi quindi per un'esistenza autentica piuttosto che per l'anonimato e l'inautenticità del *si*. Oltre a questo senso primario, si realizzano come giochi molte esperienze parziali della nostra esistenza. Possiamo pensare ad un corso di studi, o ad una relazione interpersonale formalizzata attraverso un istituto sociale, quale il matrimonio e la famiglia, o ancora ad un percorso lavorativo e professionale. In queste esperienze si parte da un sì, da un firmare un patto o un contratto, dall'accettare l'avvio di un *iter*: ma una volta immessi nel gioco, cioè nell'esperienza, vige il primato della struttura, a meno che il gioco non termini per suo decorso naturale o perché noi ne usciamo, non volendo più *stare al gioco*. Finché vi partecipiamo, tuttavia, il gioco modula ed orienta il nostro modo di essere.

“Che ogni giocare sia un giocare a qualcosa si riflette appunto anzitutto in questo fatto, che l'ordinato movimento del gioco si determina come un *comportamento* e si distingue da comportamenti d'altro genere. L'uomo che gioca anche nel gioco tiene un certo comportamento, anche se l'essenza propria del gioco consiste proprio in un liberarsi dalla tensione con cui egli si attegga nei confronti dei suoi scopi. In tal modo si definisce meglio in che senso il giocare sia sempre un giocare a qualcosa. Ogni gioco pone all'uomo che lo gioca un compito. Egli non può abbandonarsi alla libertà completa del giocare se non mutando gli scopi del suo comportamento abituale nei puri compiti del gioco [...] essi sono dei compiti ludici, giacché il fine reale del gioco non è l'adempimento di tali compiti, ma l'organizzazione e la strutturazione ordinata del movimento stesso del gioco.”<sup>80</sup>

Un altro modo che Gadamer utilizza per definire la natura del gioco è quello di evidenziarne l'essere rappresentazione e soprattutto autorappresentazione: ciò significa che il gioco non sta per altro, non è funzionale ad uno scopo superiore, ma si esaurisce in se stesso, ha in se stesso il proprio fine e disegna la propria essenza e carattere. Il gioco non sottostà alle intenzioni dei giocatori o degli esseri viventi e naturali, non è un fare o un agire, non mira ad alcunché. Allo stesso modo la vita sta per se stessa, rappresenta se stessa, non un'altra esperienza di grado superiore o differente, ed il suo fine è vivere, che, oltre gli scopi primari di ogni essere vivente di sopravvivere, conservarsi, riprodurre la specie, si definisce per l'uomo come organizzazione della propria esistenza attraverso un continuo lavoro di comprensione e ristrutturazione di sé.

Quando il cerchio dell'essere rappresentazione ed autorappresentazione del gioco si chiude, il gioco diventa spettacolo e richiede la presenza di osservatori. Nella rappresentazione scenica, questo significa che la parete aperta viene occupata dagli spettatori. La necessità e superiore idealità che il gioco raggiunge con la presenza degli spettatori, che fanno parte del gioco, lo completano e definiscono, è a nostro parere connessa ai limiti della coscienza umana, alla sua struttura emisferica. Se il giocatore

---

<sup>80</sup> Ivi, pag. 139.

non è in grado di vedere se stesso, e tantomeno alle proprie spalle, è necessario che vi sia qualcuno che lo osservi frontalmente e veda che cosa gli sta accadendo.

“Il gioco culturale o profano, scenico, per quanto sia un mondo in sé totalmente conchiuso (quel mondo che esso rappresenta), è come aperto dal lato dello spettatore. Solo in lui acquista tutto il suo significato. I giocatori fanno ciascuno la sua parte, e così il gioco viene presentato, ma il gioco stesso è totale solo con giocatori e spettatori. Anzi, viene colto nel modo più autentico e si presenta davvero in ciò che intende essere solo a chi non lo gioca, ma vi assiste come spettatore. Nello spettatore il gioco viene innalzato alla sua idealità.

Ciò significa per i giocatori che essi non fanno la loro parte come in qualunque altro gioco; essi, piuttosto, recitano i loro ruoli, li rappresentano per lo spettatore. Il loro modo di partecipazione al gioco non è più definito dal fatto che i giocatori si risolvono totalmente in esso, bensì dal fatto che fanno le loro parti in riferimento e in vista della totalità dello spettacolo, nel quale non loro, ma gli spettatori si devono risolvere. E' un mutamento totale che accade quando un gioco diventa spettacolo. Lo spettatore si pone al posto del giocatore. E' lo spettatore, e non il giocatore, quello in cui e per cui il gioco gioca. Ciò non significa naturalmente che il giocatore non possa anche lui cogliere il senso dell'insieme in cui recita la sua parte. Lo spettatore ha solo una preminenza metodologica: in quanto il gioco è per lui, si fa chiaro che esso porta in sé un contenuto significativo che deve essere compreso e che perciò stesso è distinguibile dal comportamento dei giocatori. In fondo viene qui soppressa la differenza tra giocatore e spettatore. La necessità di intendere il gioco stesso nel suo proprio significato è la stessa per entrambi.”<sup>81</sup>

Si pensi alle resistenze e alla ritrosia che Gadamer manifesta di fronte alla pratica dell'autobiografia, e di cui ci dà ulteriore testimonianza Jean Grondin<sup>82</sup>: che cosa indica questo atteggiamento del nostro autore, se non la scarsa credibilità ai suoi occhi del sapere di sé dell'essere umano rispetto alla sua vita, cioè dell'esistente come giocatore rispetto alla sua esistenza intesa come gioco in cui è immerso? Ancora, questa funzione essenziale degli spettatori nella rappresentazione corrisponde al ruolo del *theoros*, l'ospite straniero invitato alla cerimonia sacra della comunità, con il solo compito di osservare, che lo pone in una condizione di grande prestigio. Questo risolversi in autorappresentazione per degli spettatori è per Gadamer il compimento del gioco e dell'arte, in cui l'arte si fa forma, totalità ripetibile, e raggiunge una sua compiutezza. Nel pensiero gadameriano, ciò si esprime nel concetto di trasmutazione in forma (*Verwandlung ins Gebilde*). Con essa ci inoltriamo nel passaggio dell'analisi gadameriana dal gioco all'opera d'arte.

La *trasmutazione in forma* viene distinta da Gadamer rispetto ad un semplice cambiamento: il cambiamento infatti si presenta come il mutamento di un semplice accidente della cosa, di un suo aspetto marginale e transitorio, mentre essa permane nella sua identità primaria, è sempre la stessa cosa. La trasmutazione in forma comporta invece che la cosa non sia più la stessa: essa ha raggiunto una sua idealità, una sua

---

<sup>81</sup> Ivi, pag. 141.

<sup>82</sup> J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer: eine Biographie*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999; tr. it. a cura di G. B. Demarta, Milano, Bompiani, 2004.

costituzione definita, che aggiunge un incremento di essere alla sua realtà. Soprattutto, in quanto la trasmutazione in forma è il processo che dà compiutezza all'arte, ne indica il suo diventare opera e non più solo essere energia e dinamismo: ed ancora, implica una sospensione più profonda dell'identità dei giocatori o partecipanti all'esperienza dell'arte, l'autore, gli attori, gli spettatori.

E' quest'ultimo aspetto che tocca la nostra ricerca: nella trasmutazione in forma avviene, se possibile e per così dire, un'ulteriore perdita di soggettività rispetto al gioco aperto. Una prima formulazione del concetto significativa per il nostro studio è la seguente:

“Trasmutazione significa che un qualcosa, tutto in una volta e in quanto totalità, è qualcosa d'altro, che esso come trasfigurato è, è il suo vero essere, di fronte al quale il suo essere precedente non è nulla. Quando troviamo qualcuno "trasfigurato" in questo senso intendiamo appunto dire che egli è diventato, per così dire, un altro uomo. Non ci può essere in questo caso una trasformazione graduale, giacché l'uno è la completa negazione dell'altro.”<sup>83</sup>

In connessione con questo essere autorappresentazione del gioco, al termine del paragrafo, Gadamer chiude questo suo discorso riprendendone le fila e ribadendo ancora una volta gli aspetti essenziali della sua analisi, in base alla quale sottolinea il carattere mediale del gioco e la sua supremazia e trascendenza rispetto alla coscienza del giocatore:

“E' questo il punto in cui viene in luce in tutta la sua importanza la definizione del gioco come processo mediale. Si è già visto che il gioco non ha il suo essere nella coscienza o nell'atteggiamento del giocatore, ma piuttosto è esso a trarre chi gioca nel proprio ambito e a riempirlo del proprio spirito. Il giocatore avverte il gioco come una realtà che lo trascende. Così trasmutazione in forma significa che ciò che era prima non è più. Ma anche che ciò che ora è, ciò che ora si presenta nel gioco dell'arte, è il vero permanente.

E' chiaro anche qui come il muovere dalla soggettività si lasci sfuggire la vera natura della cosa. Ciò che non è più sono anzitutto proprio i giocatori – e anche il poeta o il compositore vanno annoverati tra questi.”<sup>84</sup>

E' opportuno a questo punto ricordare una qualità della soggettività umana alla quale sinora non abbiamo avuto molte occasioni di dare spazio. La soggettività è anche identità, riconoscere ed affermare se stesso, dichiarare il proprio essere e declinare il personale nome proprio: identità che non muta, che permane lungo l'arco di tempo della vita di un soggetto empirico. Invece nel gioco, ed ancor più nell'arte come processo di trasmutazione in forma, ci troviamo davanti l'anonimato, la messa in secondo piano, o meglio la scomparsa, l'accantonamento delle identità personali. E' per questo che possiamo parlare di ulteriore perdita di soggettività, laddove non è più importante chi sia l'autore o l'attore, il lettore o lo spettatore. Ciascuno di costoro, giocatori o

---

<sup>83</sup> VM, cit., pag. 143.

<sup>84</sup> Ivi, pag. 141.

partecipanti all'esperienza estetica, non è più essenziale in quanto individualità e singolarità unica, ma solo come funzione, ruolo nella relazione che dà vita all'opera. Se avessimo dei dubbi al riguardo di questa posizione di Gadamer, essa è ribadita facendo riferimento al modo di essere del gioco nel bambino e del bambino nel suo gioco: il bambino che gioca non chiede di essere riconosciuto per se stesso, ma esige che venga riconosciuto ciò che egli rappresenta, non l'identità del rappresentante ma l'essere del rappresentato. Esiste però anche secondo Gadamer un modo di essere soggettivo rispetto al gioco.

“Se si parte dal giocatore per descrivere che cosa sia il suo giocare, il gioco non è più trasmutazione ma travestimento. Chi si traveste non vuol essere riconosciuto, ma apparire ed esser considerato come qualcun altro. Non vuol più essere se stesso agli occhi degli altri, ma invece esser preso per qualcun altro. Non vuole dunque che si indovini la sua identità e lo si riconosca. Egli recita la parte dell'altro, ma nel senso in cui si recita una parte nella vita comune, in quanto semplicemente ci dissimuliamo e offriamo una certa falsa apparenza. Apparentemente, chi gioca un tale gioco rinnega la continuità con se stesso. Ma in realtà, egli tiene per sé tale continuità con se stesso, e la nasconde solo agli altri di fronte a cui "recita".”<sup>85</sup>

Questa prospettiva del travestimento, nel suo senso implicito, esalta la soggettività, la capacità di distinguere ciò che è proprio da ciò che non lo è, dà valore e rilievo alla padronanza di sé dell'uomo. Ma la scelta da parte di Gadamer della prospettiva con cui guardare al gioco è ben meditata e si fonda sul criterio della corrispondenza alla sua vera natura ed essenza, che non è compresa né comprensibile se si ci si attiene al punto di vista dei giocatori: ovvero,

“tale differenziarsi soggettivo del giocatore dal gioco, in cui consiste il recitare, non è il vero essere del gioco. Il gioco come tale è invece una tale trasmutazione, che non lascia più sussistere per nessuno l'identità di chi gioca”.<sup>86</sup>

Quindi, il vero essere del gioco secondo Gadamer comporta, in definitiva, un trascendimento della soggettività dei giocatori, tale che al dinamismo del gioco vengono subordinate la loro identità, coscienza, capacità di azione.

Ulteriori specificazioni sul concetto di gioco, particolarmente utili anche ai fini della nostra ricerca, possiamo ritrovarle nello scritto *Intendimento e gioco. Un contributo ermeneutico alla questione della demitizzazione* (1961)<sup>87</sup>, che

---

<sup>85</sup> Ivi, pag. 143.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Verstehen und Spiel*, cit., conferenza tenuta a Roma nel 1961 al Congresso Internazionale sul tema “Il problema della demitizzazione”, organizzato da Enrico Castelli, pubblicato per la prima volta nella traduzione italiana di Carmelo Lacorte con il titolo *Intendimento e rischio*, in “Archivio di filosofia”, n. 1/2 (1961), pp.75-82; ripubblicato in forma ampliata (con il titolo *Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage Entmythologisierung*), in *GW2*, pp.121-132,

significativamente ha conosciuto anche il titolo *Per la problematica dell'autocomprensione*. In queste pagine Gadamer giunge ad approfondire tale concetto come modello di riferimento per il rapporto tra fede ed intendere, e nello stesso tempo conferma il radicale intreccio fra le problematiche fondamentali dell'ermeneutica e la messa in discussione delle facoltà della coscienza umana. Gadamer riafferma i limiti della consapevolezza di sé da parte dell'uomo, il processo di rimozione e nascondimento, la frattura della comprensione e la soggezione al condizionamento storico, che rendono impossibile l'autotrasparenza e la necessità volta per volta di far riemergere con l'interpretazione ciò che è stato posto in un angolo buio. Attraverso la critica alla possibilità di un'obiettività storica, la fondazione husserliana della fenomenologia sull'assoluta storicità dell'io ed il successivo attacco heideggeriano al concetto di coscienza in Husserl, Gadamer giunge a focalizzare la riflessione sul primato del rapporto rispetto ai suoi termini, l'intendere e l'essere inteso, con la descrizione di una coscienza ermeneutica finita, limitata, storica, cui il gioco fa da modello.<sup>88</sup>

Il contesto specifico, la situazione in cui nasce quest'intervento gadameriano permette l'emergere di aspetti laterali che aggiungono nuovi contenuti alla sua analisi del gioco. Soprattutto vengono in primo piano il rapporto tra *mythos* e *logos* e la relazione tra la dimensione della fede e quella dell'intendere. Dalla storia del mito Gadamer sottolinea il continuo oscillare di questo tra la verifica e la scoperta, tra il timore reverenziale e la libertà spirituale, mentre del confronto fra fede ed intendere parla esplicitamente come di un gioco, di un movimento ondulatorio, che è possibile comprendere solo accettando una limitazione della pretesa di universalità della scienza metodica moderna. Ecco allora una definizione più generale e comprensiva: "può apparire sorprendente un confronto tra la serietà della fede e la gratuità del gioco, e in realtà si perderebbe il senso di questo confronto se per gioco si intendesse un comportamento soggettivo, e non piuttosto una totalità dinamica *sui generis*, all'interno della quale è anche compresa la soggettività di chi gioca"<sup>89</sup>. Da questa definizione possiamo trarre il senso del rapporto tra il gioco e la soggettività dei giocatori, per cui appunto la struttura del gioco si pone su un livello superiore e comprendente rispetto a

---

sulla quale versione traduzione italiana di R. Dottori, *Intendimento e gioco. Un contributo ermeneutico alla questione della demitologizzazione*, in *Verità e metodo 2*, pp. 77-85.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, nota 3, pag. 81, in cui si fa riferimento al concetto di gioco come "simbolo del mondo" in Heidegger.

<sup>89</sup> *Ivi*, pag. 82.

quello delle singole coscienze dei partecipanti. Per la soggettività umana l'esperienza del gioco consiste in un movimento di peculiare libertà e leggerezza, affidato a se stesso, in cui soltanto è necessario un preventivo accordo sulla conformazione di tale movimento, cui sono subordinati appunto i comportamenti dei singoli: questo affinché si svolga un rapporto reciproco di assoluta contemporaneità, con unità dell'intero movimento. L'oblio di sé nel gioco si traduce così in una positiva distensione ed elevazione al di sopra di sé- E ancora, ritornando per un attimo al rapporto con la dimensione della fede, ogni intendere si manifesta ed esprime come un auto-intendere, una realizzazione non libera, un intendere inteso.

Ci troviamo davanti però anche una più dettagliata descrizione dell'accadere del gioco.

“Il su e giù di un movimento, che entra in gioco nei limiti dell'oscillare, deriva tanto poco dal gioco umano o da un giocare proprio della soggettività che, anzi, al contrario, anche per la soggettività umana l'esperienza del gioco è caratterizzata dal fatto che il gioco si svolge come affidato a se stesso; che ogni movimento in un senso è insieme un movimento in senso opposto, e che alla coscienza che gioca esso appare in questo oscillare di una peculiare libertà e leggerezza. E' quindi primario il rapporto reciproco della molteplicità coimplicata nel gioco o che è in gioco. Per il singolo che entri in gioco, ciò può essere considerato come un adattarsi a chi gli sta di fronte; come ad esempio due uomini che azionano una sega su un tronco, adattandosi l'uno all'altro, fanno svolgere il libero gioco della sega. Si potrebbe dire che però prima occorre accordarsi sul gioco. Ma ciò che è in gioco non è tanto il comportamento soggettivo dei due che stanno di fronte, quanto piuttosto la stessa conformazione del movimento che, quasi in una inconsapevole teleologia, subordina a sé il comportamento dei singoli. Al neurologo Viktor von Weizsäcker spetta il merito dello studio sperimentale di questi fenomeni, da lui analizzati nell'opera *Der Gestaltkreis*. Egli ha mostrato, ad esempio, che il comportamento, pieno di tensione, in cui una mangusta ed un serpente si fronteggiano, ciascuno tenendo in scacco l'altro, non è descrivibile come un reagire dell'uno alla mossa di assalto dell'altro, ma come il rapporto reciproco di una assoluta contemporaneità, e quindi come unità dell'intero movimento.”<sup>90</sup>

Il gioco non inizia con il movimento di una sola delle parti, ma ha origine nel simultaneo contrapporsi dei giocatori. Si pensi all'azione umana, che possiamo concepire come iniziativa: da questo confronto emerge che nel gioco siamo su un'altra dimensione, che è quella dell'incontro, del convergere imprevedibile di due o più serie di accadimenti, come sono le storie e le vite degli uomini. E' possibile anche anticipare qui un aspetto del modello del dialogo interpersonale, oppure del rapporto fra un testo ed un suo interprete: abbiamo infatti davanti una vera e propria dialettica di domanda e risposta, in cui i ruoli sono tendenzialmente interscambiabili.

Inoltre, ritorna ancora in evidenza, nella riflessione gadameriana, il problema dei limiti della soggettività umana, e di quell'accadere che comporta l'oblio di sé.

---

<sup>90</sup> Ivi, pp. 82-83.

“E’ in base a tale pretesa (*nostro: di universalità della scienza moderna e dei metodi su cui essa si fonda*) che ogni capire se stesso è considerato come una sorta di possesso di sé, che nulla maggiormente esclude, quanto la possibilità che gli avvenga qualcosa che lo separi da sé. L’esperienza del gioco può essere importante, a tale proposito, perché il dimenticarsi di sé nel gioco non viene vissuto come una perdita dell’autopossedersi, bensì positivamente, come distensione ed elevazione al di sopra di sé.”<sup>91</sup>

L’abbandono al movimento esistenziale, il lasciarsi andare e farsi rapire da esso, l’accettarne le implicazioni e conseguenze, lo stare fuori di sé viene qui presentato nella sua positiva valenza estatica. Vi è in questo una messa in discussione del valore assoluto dell’autocontrollo, dell’aspirazione ingenua ed illusoria al pieno dominio su di sé e sulle cose del mondo, e la sottolineatura ulteriore dei vincoli e condizionamenti a cui la soggettività è sottoposta:

“la pretesa dell’autointendersi, ovunque essa sia avanzata – e dove non viene avanzata, se gli uomini sono uomini? – rimane stretta entro limiti ben determinati. La coscienza ermeneutica non avverte alcuna compiutezza nella trasparenza di un sapere assoluto.”<sup>92</sup>

Se la comprensione è costitutiva dell’uomo, ed essa si manifesta e realizza come autocomprensione e accade nel dialogo, più che mai è opportuno cogliere le affinità tra i due paradigmi fondamentali dell’ermeneutica gadameriana, il gioco ed il dialogo. Anche quest’ultimo infatti è un movimento ordinato, ma è pure un processo per successivi e ripetuti tentativi di prova, errore, correzione e nuovo tentativo. E’, insomma, un gioco linguistico.

“Ogni intendere è, alla fine, auto-intendere. Ma come si realizza ciò? La realizzazione di un auto-intendere, come avviene nell’intendere qualche cosa, non è una realizzazione libera [...] ha il modo di essere della parola, che va e viene [...] questo fatto ha una affinità col gioco. Il modo in cui una parola viene arrischiata, e coglie nel segno, e ne richiama un’altra, e trova risposta, ed è essa stessa risposta, e ha gioco in un certo ambito entro il quale viene pronunciata o capita, tutto ciò rimanda ad una struttura comune dell’intendere e del gioco.”<sup>93</sup>

L’apprendimento e la comprensione, come fenomeni e movimenti della soggettività e dell’esistenza umana, sono caratterizzati da questa natura di giochi linguistici, per cui stiamo nel loro accadere, ma non ne siamo padroni, subiamo le loro dinamiche. L’esperienza che attira l’interesse di Gadamer – e non sarà questa l’unica volta, perché ciò si ripeterà spesso nei suoi studi sul linguaggio – è in primo luogo quella dell’apprendimento linguistico da parte dell’essere umano in formazione.

“Sono giochi linguistici quelli in cui il fanciullo "apprende" il mondo, tutto ciò che noi "apprendiamo" si realizza in questi giochi linguistici. Ogni volta che noi cerchiamo di capire, cerchiamo di *intenderci* e di trovare la parola giusta. Ogni capire si evolve nell’ambito della lingua e il suo modo di essere è quello del discorso.”<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Ivi, pag. 83.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Ivi, pag. 84.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

Questo processo di comprensione che si struttura come gioco non può però visibilmente prescindere dall'essere una relazione. Non è da soli infatti che si ricerca la parola giusta, ma nello sforzo di avvicinamento ad un altro e nella ricerca con questo altro di un'intesa e di una reciproca comunicazione e comprensione. Insieme ad altri danziamo nei giochi linguistici, sempre muovendoci e seguendo attentamente il movimento dell'altro, ricercando una coordinazione nel noi.

“Il linguaggio infatti non è possesso dell'uomo, non è un arsenale di strumenti che egli adopera a seconda del bisogno, è un armamentario dello spirito: ma ha la sua effettualità solo nel discorrere. E il discorso originario è rapportarsi di interlocutori, che sviluppano il loro linguaggio opponendo discorso a discorso, e per mezzo del linguaggio cercano di intendersi. Nessuno potrebbe sottrarsi dall'ammettere che il momento del gioco è presente in ogni autentico discorso. Momento che bene si accorda con la serietà di un autentico accordo. Perché esso non si riferisce all'atteggiamento giocoso degli interlocutori, a un riserbo volontario, che produce solo la parvenza di uno scambio di opinioni. Anzi, proprio con chi scherza è impossibile parlare, perché chi così si tira indietro, sbagliando gioco, è proprio quello che non mette in gioco se stesso e le sue opinioni. E chi non rischia nulla, nulla può vincere. Solo chi si mette in gioco sino in fondo può giungere a quell'intesa con l'altro che è garanzia del discorrere bene.”<sup>95</sup>

Anche queste parole comportano una proposta di mutamento dei valori. Viene accantonata la certezza e la previsione indefettibile del saper fare della tecnica, per privilegiare l'incertezza e la ricerca dell'intesa nell'incontro con l'alterità, la costruzione di un terreno comune. E' la messa in primo piano del rischio che corriamo nello stare nello spazio insicuro tra la familiarità e l'estraneità: rischio che però dobbiamo correre, perché in ciò consiste l'autenticità del vivere, la presa in carico della propria esistenza.

La rappresentazione più netta della parole gadameriane si ha così nel gioco linguistico, nella struttura comune al suo movimento oscillatorio, che sovrintende all'apprendimento del mondo da parte dell'uomo attraverso prove, errori, riaggiustamenti. L'effettualità del linguaggio accade solo nel discorrere: esso non è uno strumento nelle mani dell'uomo, ma un elemento in cui avviene la mediazione tra interlocutori. Ed il momento del gioco è presente in ogni autentico dialogo, che è dominato dalla messa in gioco e dal rischio, dalla serietà delle possibilità alternative e non dallo scherzo di un gioco sbagliato: e solamente una messa in gioco radicale può portare a quell'intesa con l'altro che è garanzia del discorrere bene. E' così che ogni intendere ha i caratteri dell'accadere, in cui predomina l'evento sulla coscienza soggettiva dei dialoganti: e ad affermare con ulteriore vigore la dipendenza dell'uomo dalla trascendenza del linguaggio,

“ogni intendere [...] è un accadere che, mentre comporta la cura di un procedimento metodologico e di un autocontrollo critico, sorpassa di gran lunga questi termini. Ciò che ci

---

<sup>95</sup> *Ibidem.*

accade nell'intendere noi non riusciamo mai a stabilirlo sino in fondo. La parola, mentre ci coglie, ci ha già sempre sorpassato."<sup>96</sup>

## I.2. La critica della coscienza estetica

E' estremamente significativa nel pensiero gadameriano anche la considerazione del rapporto che esiste fra la rappresentazione artistica e la realtà. Nell'arte la realtà si erge ad una superiore verità, viene illuminata nella sua essenza, in ciò che normalmente resta celato: ed intanto resta celato alla coscienza dei singoli uomini, mentre viene illuminato attraverso una modalità di conoscenza che trascende il dominio, l'ambito di attuazione della stessa soggettività. E neanche vale la differenziazione estetica, la prassi di separare artificialmente una fantomatica qualità estetica dell'opera d'arte dai suoi elementi contenutistici impuri, non esclusivamente estetici, che la rimandano al mondo: permane invece una relazione, seppure non puntuale, fra la realtà e il mondo dell'opera d'arte, che porta alla luce il vero essere, che non facilmente emerge nella vita quotidiana, se non in casi eccezionali.

“Quando però, in particolari casi, riesce a costituirsi nella realtà un insieme significativo tale che questo finire nel vuoto di certe possibilità per un momento scompare, allora una tale realtà è essa stessa come uno spettacolo. Allo stesso modo, chi riesce a vedere la totalità della realtà come un ambito di significato conchiuso, nel quale tutto giunge al suo compimento, può parlare della tragedia e della commedia della vita stessa.”<sup>97</sup>

Il fatto che la rappresentazione, ed il riconoscimento che in essa e attraverso essa è possibile, abbia un valore di conoscenza, è comunque il motivo fondamentale che ha spinto Gadamer ad inoltrarsi nel percorso di riflessione che dal gioco porta all'arte. Sotto questo aspetto, riemerge la secondarietà e la marginalità della soggettività dei giocatori e degli attori.

“Il "conosciuto" perviene nel suo vero essere, e si mostra come ciò che è, solo attraverso il riconoscimento. In quanto riconosciuto esso diventa qualcosa che è fissato nella sua essenza, liberato dalla casualità dei suoi modi di apparire. Ciò vale pienamente per quel tipo di riconoscimento che ha luogo nei confronti della rappresentazione ludica. Una tale rappresentazione lascia appunto da parte tutto ciò che è accidentale e inessenziale, per esempio l'essere proprio particolare dell'attore. Al di là di ciò che rappresenta, egli non è più nulla.”<sup>98</sup>

Quella soggettività che scopriva la qualità estetica dell'opera, e proclamava la centralità e primarietà della coscienza estetica nella produzione e nella fruizione dell'opera, viene smascherata nella sua inadeguatezza e insufficienza, nel suo non saper comprendere l'essere dell'arte ed i suoi rapporti col mondo cui appartiene.

“La tesi è che l'essere dell'arte non può venir definito in quanto oggetto di una coscienza estetica, giacché all'opposto l'atteggiamento estetico è più di quanto esso stesso sa di

---

<sup>96</sup> Ivi, pag. 85.

<sup>97</sup> VM, pp. 144-145.

<sup>98</sup> Ivi, pag. 146.

essere. Esso è una parte del processo ontologico della rappresentazione e appartiene essenzialmente al gioco in quanto gioco.”<sup>99</sup>

In effetti, secondo Gadamer, la riflessione soggettiva è così inadeguata rispetto alla comprensione da portare ad una perdita di senso dell’opera e dell’esperienza estetica: e questo tanto più quanto maggiormente si cerca di giungere ad un’analisi che scinda i momenti puramente estetici e formali dalla totalità di significato che l’opera rappresenta. E’ questo un altro modo ancora di mostrare i limiti del processo di differenziazione estetica.

“La rappresentazione mimetica dell’esecuzione porta all’essere ciò che la poesia autenticamente richiede. Alla duplice differenziazione tra poesia e materia di essa e tra poesia ed esecuzione corrisponde una duplice non-differenziazione come unità della verità che è conosciuta nel gioco dell’arte. E’ infatti uno scadere dell’autentica fruizione di una poesia quello che accade quando, per esempio, ci si sofferma a considerare la favola che ne sta alla base dal punto di vista delle sue origini storiche; e così, per esempio, si ha uno scadere dall’autentica fruizione di uno spettacolo quando lo spettatore si ferma a riflettere sull’interpretazione che sta alla base di una determinata esecuzione, oppure sulla maggiore o minore abilità degli attori.”<sup>100</sup>

La soggettività intesa come territorio chiuso e circoscritto non è lo spazio naturale e proprio per la comprensione dell’opera d’arte e dell’esperienza estetica. Queste necessitano di una rappresentazione e di un’esecuzione, di essere portati all’attenzione di altri, di essere messi in comune attraverso una mediazione. Ritornando a parlare dell’arte come forma, Gadamer dice che

“la varietà delle esecuzioni o delle realizzazioni di una tale forma può dipendere quanto si vuole dall’interpretazione dell’esecutore, ma in ogni caso non può rimanere chiusa nell’intimo della sua soggettività, non può non presentarsi fisicamente davanti ad altri. Non si tratta dunque di una varietà puramente soggettiva di interpretazioni, ma di possibili modi di essere propri dell’opera stessa, la quale, in un certo senso, interpreta se stessa nella varietà dei suoi aspetti.”<sup>101</sup>

Di nuovo, radicalmente e con grande precisione concettuale, è questo che indica la mediazione totale. Qual è il senso del rapporto tra l’interpretazione-esecuzione e l’opera, dal punto di vista del contributo che dà e dell’approccio che l’artista ha nei confronti della sua realizzazione? Gadamer parla di “legalità imperativa dell’opera”, per indicare il fatto che essa ha un valore normativo rispetto al quale l’esecutore prende posizione, attenendovisi ma dandone una propria particolare versione. Se da un lato non esiste un’unica rappresentazione giusta, dall’altra l’opera, con tutta la sua tradizione interpretativa, comanda ogni nuovo artista nel momento in cui questi si pone davanti ad essa per riprodurla. Ma ancora, ciò che deve emergere non è la personalità di questo artista, ma il significato dell’opera, la sua essenza. Perciò, l’artista con la sua

---

<sup>99</sup> Ivi, pag. 148.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 149-150.

<sup>101</sup> Ivi, pag. 150.

soggettività deve farsi da parte perché essa appaia in piena luce nella sua verità. Se da una parte “le arti riproduttive sono proprio caratterizzate dal fatto che le opere con cui esse hanno a che fare stimolano e mettono in moto espressamente questa prosecuzione di creatività, in modo che mantengono visibilmente aperta verso il futuro l’identità e la continuità dell’opera d’arte”<sup>102</sup>, peraltro

“la legalità imperativa dell’opera obbliga ogni interprete in maniera peculiare e immediata, e non gli concede di cavarsi d’impiccio con la pura e semplice imitazione di un modello. E’ anche sbagliato, ovviamente, limitare l’ambito della libertà della riproduzione ad elementi esteriori o marginali; è piuttosto la totalità di una riproduzione che va pensata nello stesso tempo come libera e obbligata. L’interpretazione è bensì, in un certo senso, riproduzione, ma questa riproduzione non segue a un precedente atto di produzione; essa segue, invece, la figura dell’opera formata, che l’interprete deve rap-presentare secondo il senso che in essa trova.”

L’ossimoro di una riproduzione nello stesso tempo “libera e obbligata” rende bene l’idea di questa legge dell’opera che vincola, ma richiede anche un *quid* di risposta personale, che però appunto non deve essere visibile, deve dissolversi nella riproduzione. In Gadamer troviamo molti modi di esprimere questo esito auspicato e necessario dell’incontro comunicativo fra esseri umani, che si compie passando attraverso un elemento di connessione: in questo caso il termine usato è quello di mediazione, altrove sarà integrazione o fusione di orizzonti. E’ questo lo spazio in cui si struttura il legame, il luogo dell’intesa, preesistente e possibile ed ulteriormente da rinnovare: intesa sulla cosa, su ciò che si dice, sul tema e sulla sua verità, non sulle opinioni dell’altro né sulle individualità reciproche.

“Qui ci basta mostrare, attraverso il fatto constatato che ogni rappresentazione aspira ad essere giusta, che la non distinzione della mediazione dall’opera stessa costituisce l’autentica esperienza dell’opera. Il fatto che la coscienza estetica riesca in generale a operare la differenziazione estetica tra l’opera e la sua mediazione solo nella forma della critica, cioè là dove tale mediazione fallisce, concorda pienamente con la nostra tesi. La mediazione è, nella sua essenza ideale, una mediazione totale.

Mediazione totale significa che il mediatore supera e sopprime se stesso in quanto mediatore. Ciò vuol dire che la riproduzione [...] non viene tematicamente in primo piano, e che invece, attraverso di essa e in essa, è l’opera che si rap-presenta.”<sup>103</sup>

Quella che abbiamo chiamato perdita di soggettività si esplica nell’estetica gadameriana rispetto alle diverse figure dell’autore, dell’interprete e del fruitore dell’opera d’arte. L’intenzione dell’autore si perde nel lasciar andare l’opera incontro alla sua vita, che consiste nell’intervento di coloro che ne attuano un’esecuzione, un’interpretazione, una fruizione e che fanno ciò chiedendosi che cosa l’opera dice, attribuendole senso, non domandandosi quale fosse l’intento originario dell’autore, il messaggio che egli

---

<sup>102</sup> Ivi, pp. 151-152.

<sup>103</sup> Ivi, pp. 152-153.

intendeva trasmettere. L'opera si stacca dal suo autore, vive la sua vita ed in questa consegue una sua autonomia. La sua vita, inoltre, diventa una storia, si arricchisce e contamina di vicende interpretative che producono sulla sua identità un incremento d'essere che ulteriormente la trasforma rispetto all'espressione originaria, ponendola su un piano di comunicazione: essa è diventata il luogo in cui si esercita l'avere in comune dei partecipanti all'evento della rappresentazione artistica. In questo luogo, si perdono anche gli interpreti, per scomparire nella mediazione, in una comprensione che è incontro del mondo dell'opera e del mondo di chi la interroga. Né ha rilievo l'identità di un particolare fruitore: egli è solo colui che completa l'opera, chiudendo il cerchio della rappresentazione, che a lui è rivolta.

Il carattere che Gadamer fondamentalemente nega all'opera d'arte è quello della purezza e della piena autonomia. Ma questi sono gli aspetti che in generale egli mette in discussione e confuta nella concezione della soggettività moderna: la prospettiva di un essere separato, perfettamente distinguibile, con un'identità percepibile isolatamente. Possiamo elencare diverse esemplificazioni della purezza che Gadamer radicalmente contesta. La prima nel nostro discorso è quella della differenziazione estetica e della coscienza estetica, che pretenderebbero di giungere ad una netta separazione fra gli elementi estetici di un'opera, puri, e quelli contenutistici, contaminati col mondo, quando in realtà il valore dell'opera è in questo integrarsi e parlare del mondo, esserne un'immagine non puntuale ma capace di mostrarne una verità implicita e profonda.

Connessa alla dimensione estetica, che essa sia intesa come sensibilità o come territorio dell'arte, è l'analisi critica che Gadamer propone del concetto di *Erlebnis*. Secondo Gadamer, viene attribuita all'esperienza vissuta un'immediatezza, una percezione in proprio, insieme ad un carattere di permanenza del contenuto sperimentato. Ogni singola *Erlebnis* sarebbe un'unità significativa conclusa, non intrecciata con altro.

“Ciò che vale come *Erlebnis* si stacca sia dagli altri *Erlebnisse* – nei quali altre cose sono vissute e sperimentate – sia dal restante flusso della vita – in cui "nulla" viene propriamente *erlebt*. Ciò che è considerato *Erlebnis* non è più semplicemente qualcosa di instabile e provvisorio nel flusso della vita della coscienza; esso è inteso come unità, e acquista così un nuovo modo di essere uno.”<sup>104</sup>

Ma il significato di un *Erlebnis* – termine che nasce, particolare non trascurabile, nell'ambito della letteratura biografica ed autobiografica – non viene mai totalmente e definitivamente acquisito. In effetti, l'idea che ne abbiamo come unità distinta non

---

<sup>104</sup> Ivi, pag. 93.

corrisponde al suo vero essere. L'*Erlebnis* ci rimanda alla vita e si costituisce in opposizione ad un concetto. Soprattutto, nella concezione che Gadamer ce ne presenta, esiste una profonda connessione di ogni *Erlebnis* con la totalità della vita individuale, che porta ad una continua reciproca trasformazione.

“Tutto ciò che è *erlebt*, sperimentato e vissuto, è vissuto in maniera peculiare dall'individuo, e il suo significato consiste anche nel fatto di appartenere all'unità di questo individuo e di essere in un rapporto ineliminabile ed insostituibile con la totalità di questa vita individuale. Per questo esso non si risolve totalmente in ciò che se ne può ricavare come suo stabile significato. La riflessione autobiografica o biografica, nella quale il suo significato si definisce, resta immersa nella totalità della vita e l'accompagna costantemente. Il modo di essere dell'*Erlebnis* è proprio questo, caratterizzato dal fatto che di esso non si viene mai a capo definitivamente.”<sup>105</sup>

Gadamer rileva che l'aspetto dell'*Erlebnis* per cui esso funziona da fondamento gnoseologico non ne esaurisce la portata e la valenza, che si completa ed inerisce radicalmente al fatto di presentare un riferimento alla vita. E' questo rapporto costitutivo l'elemento che più interessa a Gadamer, e che manifesta come fra *Erlebnis* e vita non vi sia una relazione del tipo tra un particolare ed un universale, ma piuttosto di una parte ed un tutto, che vicendevolmente si richiamano e necessitano, reciprocamente si comprendono e rimandano. In questa prospettiva, l'*Erlebnis* non può essere considerato come un'unità isolata e pienamente definita, che giunge ad un esito imm modificabile, bensì piuttosto un contenuto soggetto ad una determinazione esterna, al movimento della vita, e quindi ad una continua rimessa in discussione e costante nuova interpretazione.

Un concetto che Gadamer ritiene affine all'*Erlebnis*, un modo di essere che ci può permettere di spiegarlo e comprenderlo meglio, è quello dell'avventura. Ciò che accomuna avventura ed *Erlebnis* è insieme il loro modo dirompente di essere ed il loro rapporto con la totalità della vita, così come la loro peculiare incertezza.

“L'avventura rompe il corso normale delle cose, ma è legata positivamente e significativamente a quell'insieme che essa viene a rompere. L'avventura fa venire così in luce la vita nella sua totalità, nella sua ampiezza e forza. In ciò risiede il fascino dell'avventura. Ci sottrae ai condizionamenti e alle limitazioni che dominano nella vita comune; si avventura nell'incerto. Nello stesso tempo, però, essa è conscia del carattere eccezionale che, come avventura, le è proprio, e resta quindi legata al ritorno di quella normalità dalla quale è esclusa. L'avventura è quindi qualcosa che si "supera", come un cimento e una prova, da cui si esce più ricchi e più maturi.”<sup>106</sup>

Ancora una volta, ci troviamo a far luce su delle analogie con il modello del gioco, nell'essere sottoposti ad un dinamismo trascendente, ed anche nella relazione di

---

<sup>105</sup> Ivi, pag. 94.

<sup>106</sup> Ivi, pp. 94-95.

complementarietà con la vita quotidiana: differenza da essa, messa in evidenza come apicalità, separazione, ma anche connessione ed inserimento nel suo percorso. Sono i caratteri che si presentano anche nell'*Erlebnis*.

“Ogni *Erlebnis* si stacca dalla continuità della vita e insieme è in relazione con la totalità della vita di ciascuno. Non solo nel senso che esso vive come *Erlebnis* solo finché non è pienamente assimilato e assorbito nell'insieme della coscienza; anche il modo in cui, attraverso l'assimilazione, esso viene *aufgehoben*, soppresso e superato, nella totalità della coscienza vivente, trascende radicalmente i termini di un "significato" di cui il soggetto sia consapevole. Nella misura in cui esso appartiene alla totalità della vita, anche la totalità è presente in esso.”<sup>107</sup>

Siamo giunti ai punti qualificanti del nesso tra l'*Erlebnis* e l'esperienza estetica. Il significato dell'*Erlebnis* va oltre la coscienza che di esso può avere il soggetto, così come accade all'autore, all'interprete, al fruitore dell'opera d'arte; e esso fa parte della totalità della vita, e la totalità della vita emerge in esso, così come dell'opera si era detto che la incontriamo in un mondo, e che incontriamo un mondo nell'opera. Sussiste quindi un'affinità tra la struttura dell'*Erlebnis* in generale e il modo di essere dell'esteticità.

“L'*Erlebnis* estetico non è solo una specie di *Erlebnis* accanto ad altre, ma rappresenta l'essenza specifica dell'*Erlebnis* in generale. Come l'opera d'arte in quanto tale costituisce un mondo a sé, così ciò che è esteticamente sperimentato e vissuto, come *Erlebnis* si stacca da tutti i nessi della realtà. Il carattere dell'opera d'arte sembra essere appunto quello di esser fatta per diventare un *Erlebnis* estetico, cioè, dunque, per trar fuori d'un colpo chi la sperimenta dall'insieme della sua vita mediante la potenza dell'arte, riportandolo però nello stesso tempo alla totalità della sua esistenza. Nell'esperienza dell'arte è presente una pienezza di significati che non appartiene solo a questo particolare contenuto od oggetto, ma che sta a rappresentare il significato totale della vita. Un *Erlebnis* estetico contiene sempre in sé l'esperienza di una totalità infinita. Proprio in quanto tale *Erlebnis* non si connette con altri nell'unità di un processo aperto, ma rappresenta immediatamente il tutto, il suo è un significato infinito.”<sup>108</sup>

La coscienza estetica, nella critica gadameriana, va superata in quanto portatrice di un'istanza di estraniamento dalla realtà, che non corrisponde al vero essere dell'esperienza estetica, che è invece esperienza formativa e di mutamento per chi la fa. La coscienza estetica orientata alla distinzione fra la qualità estetica ed i rimandi contenutistici al reale si autoattribuisce una sovranità rispetto all'opera d'arte ed all'esperienza estetica, che si esplica nella capacità di distinguere e differenziare, di sospendere ed accantonare il rapporto col mondo. Il contesto, la determinazione storica, l'appartenenza, il senso della storicità che permea l'ermeneutica gadameriana si situa in chiara contrapposizione con questa concezione, accusando di povertà conoscitiva, vitale e morale le istituzioni della decontestualizzazione dell'arte (in primo luogo il museo, luogo di raccolta delle raccolte), e mostrando l'ingenuità ed illusorietà di un ideale

---

<sup>107</sup> Ivi, pag. 95.

<sup>108</sup> Ivi, pp. 97-98.

d'artista indipendente dalla realtà in cui vive, ideale di cui è modello il *bohémien* dell'Ottocento. Questi modi di concepire l'arte le negano a parere di Gadamer un suo compito fondamentale: l'onere ed il senso della cultura nel suo tendere all'innalzamento verso l'universale.

Anche la teoria di una percezione pura<sup>109</sup> non viene accettata da Gadamer: la percezione è già sempre letta secondo un significato, in relazione ad un senso. La percezione non è mai semplice rispecchiamento della cosa, ma è sempre selettiva, si organizza secondo dei criteri, risponde a domande. Il che vuol dire che sempre anche la percezione si costituisce come mediazione, al di là di qualsiasi pretesa di purezza, puntualità, discontinuità. Al contrario, l'arte propone all'uomo un compito, che è quello di elevarsi alla continuità dell'autocoscienza, in un esistere umano che non presenta interruzioni. L'esperienza estetica viene rivendicata da Gadamer come tale, come vera esperienza, modo dell'autocomprensione, spazio di conoscenza: in quanto tale, in quanto evento, richiede che si tenga fermo il punto di vista del finito, piuttosto che abbandonarsi ad un superbo soggettivismo.

La sacralità della funzione osservativa viene inoltre chiaramente affermata da Gadamer ricordando il prestigio con cui erano accolti i *theoros* nell'antichità. Essi erano i partecipanti alla festa invitati ad essa per assistervi. La festa era per loro, in loro si compiva il senso della rappresentazione culturale o comunitaria. In questa legittimazione era significato l'onore del ruolo, l'essenza della *theoria* e del *noûs* nell'assistere all'essere vero, in una condizione che permetteva di trascendersi e di dimenticarsi dei propri interessi contingenti. La teoria nasceva così dalla contemplazione vissuta dal soggetto spettatore, che era una partecipazione reale all'evento, un patirlo attraverso la contemplazione. Questo assistere, come modo di atteggiarsi del soggetto, ha il carattere dell'essere fuori di sé, che come tale è la possibilità di essere presso qualcosa: un oblio di sé che non è condizione privativa, bensì una dedizione attenta alla cosa. L'aspetto culturale di questa modalità nobile di partecipazione al rito collettivo è visibile nel suo movimento, che è distacco da sé necessario per la partecipazione, ma anche continuità: perdita e riconoscimento del proprio mondo, oblio e mediazione verso il ritorno alla totalità del proprio essere.

---

<sup>109</sup> Cfr. *ivi*, pp. 118-122

La precisazione del compito ermeneutico, elaborata attraverso la comparazione fra le due prospettive della ricostruzione, proposta da Schleiermacher,<sup>110</sup> e dell'integrazione, di matrice hegeliana,<sup>111</sup> permette a Gadamer di sostare ulteriormente sul processo di autonomizzazione di ogni prodotto testuale e comunicativo dalle intenzioni originarie, così come sul senso dell'appartenenza ad una tradizione e sulla dimensione di storicità degli stessi messaggi. La soggettività che originariamente è stata alla base di un'opera si dissolve nel corso della vita dell'opera, per mettere in risalto l'unica forma di permanenza, l'unico sostrato fondante e reggente, il vero soggetto che è l'opera stessa. E' da questo punto di vista che la ricostruzione del mondo originario dell'opera può essere sì un lavoro necessario, ma anche impossibile ed inadeguato per la sua vera comprensione, perché quel mondo non esiste più, né ci interessa fondamentalmente entrare nella psiche del suo autore, cogliere quel che egli intendeva dirci, ma soltanto ciò che effettivamente ci dice. Fra l'opera e noi nasce una relazione, ed è su questa che interveniamo con l'interpretazione. Riconoscendoci inseriti in un'unica corrente di trasmissione storica, appartenenti ad essa e da essa non isolati, mai indipendenti, attuiamo un procedimento di integrazione fra le nostre domande e le risposte dell'opera, così come fra le domande dell'opera e le nostre risposte. E' la constatazione ed affermazione della temporalità dell'arte, che richiede per la sua comprensione una mediazione tra il passato ed il presente.

### I.3. I due *media* fondamentali dell'esistenza umana: la storia ed il linguaggio

#### I.3.1. Il primato della determinazione storica sulla coscienza

Abbiamo indicato nel titolo di questo lavoro la determinazione storica e la responsabilità al singolare come i due poli contrapposti ed insieme irrinunciabili della concezione gadameriana della soggettività. Il rilievo che abbiamo dato alla determinazione storica nasce dall'interpretazione che vogliamo dare della storia secondo Gadamer come una corrente in cui si trovano a muoversi i soggetti umani, ma a

---

<sup>110</sup> Il riferimento gadameriano in nota \* a pag. 204 di VM è a F. D. Schleiermacher, *Aesthetik*, hrsg. v. R. Odebrecht, Berlin, De Gruyter, 1931, pp. 84 e segg.; tr. it. *Estetica*, a cura di P. D'Angelo, presentazione di E. Garroni, Palermo, Aesthetica, 1988.

<sup>111</sup> Gadamer cita e indica in nota \* a pag. 206 di VM *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pag. 524 (ed. originale *System der Wissenschaft, erster Theil; Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, J. A. Goebhardt, 1807; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito* (prima edizione luglio 1933, seconda edizione interamente rifatta gennaio 1960), Firenze, La Nuova Italia, 1963, II, pag. 256.

cui fanno capo anche l'arte ed il linguaggio, gli altri due *media* principali esaminati in *Verità e metodo*. Infatti, anche il rapporto fra autore, opera ed interprete si svolge in un terreno comune che permette la relazione e la messa in gioco delle loro reciproche estraneità: e questo terreno è l'appartenenza al movimento storico, l'essere situati lungo un percorso unitario, per quanto frastagliato e differenziato, che è quello della trasmissione storica. L'orizzonte del linguaggio può invece essere considerato come il taglio sincronico di questa stessa corrente, perché comunque incontriamo il linguaggio come qualcosa che ci preesiste ed è stato costituito attraverso un procedere fra generazioni di uomini, così come lo lasciamo ai nostri posteri in una catena infinita e ogni volta insieme determinata ed inesauribile di virtualità.

#### a) L'anticipazione dell'interpretazione precomprensione e pregiudizi

L'esser-già-stato determina così il presente: vi è sempre qualcosa che anticipa il nuovo incontro con la cosa, e non è mai possibile partire da un grado zero della comprensione. La struttura anticipativa della precomprensione, messa in risalto da Heidegger,<sup>112</sup> segnala appunto la nostra appartenenza alla storia, alla quale apparteniamo più di quanto la storia non appartenga a noi.<sup>113</sup> Heidegger propone infatti una fondazione esistenziale del circolo ermeneutico, che emerge come svolta decisiva del pensiero dell'interpretazione. Al termine del processo ermeneutico circolare, contrariamente all'atto divinatorio dell'interpretazione psicologica proposta da Schleiermacher<sup>114</sup>, la quale ha come risultato ultimo una piena comprensione, vi è una comprensione permanentemente condizionata ed avviata dal movimento anticipante della precomprensione. Viene così posta in luce l'interazione fra il movimento della trasmissione storica e quello dell'interprete, in cui l'anticipazione di senso si chiarisce non essere un atto soggettivo, ma costituita in base alla comunanza con la tradizione. Il senso dell'appartenenza, dato dal momento della tradizione, nel rapporto storico-ermeneutico significa quindi il possesso comune di determinati pregiudizi costitutivi, mentre fra l'interprete e ciò che è oggetto della trasmissione storica si instaura una relazione di medietà fra familiarità ed estraneità, che non vuol dire immediatezza, ma neanche rottura totale della continuità: una polarità non psicologica, ma interpretativa.

---

<sup>112</sup> Cfr. *Essere e tempo*, § 32.

<sup>113</sup> Cfr. *VM.*, pag. 324.

<sup>114</sup> Cfr. *VM.*, pag. 225; F. D. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, hrsg. v. F. Lucke, Berlin, G. Reimer, 1838; tr. it. e cura di M. Marassi, *Ermeneutica*, Milano, Bompiani 2000.

Al posto di un atteggiamento metodico che preliminarmente si preoccupi di ripulire soggetto ed oggetto da tutte le impurità che potrebbero contaminare la conoscenza, Gadamer riconosce come proprio le nostre attese preventive permettono di avvicinarci all'alterità, in un gioco di domande e risposte incrociate. Questo è il modo della conoscenza degli oggetti e dei testi che ci chiamano e si propongono a noi dal passato o da un altrove: ma non solo è un modo, è anche la premessa ad un compito, che è quello di portare a consapevolezza i nostri pregiudizi perché possano essere sottoposti alla verifica del rapporto con il testo. Quindi, i pregiudizi sono necessari ed inevitabili, ma il loro valore, la loro legittimità è misurabile solo alla prova dell'oggetto cui si riferiscono.

“Il circolo non deve essere degradato a circolo *viciosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, permanente ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre predisponibilità, preveggenza e precognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema.”<sup>115</sup>

Della presentazione heideggeriana del circolo ermeneutico Gadamer dice che si tratta di una descrizione del modo di attuarsi del comprendere interpretativo, ma anche sottolinea nuovamente l'indicazione heideggeriana che pone con grande precisione il compito dell'interpretazione. E parlare di un compito, seppure non significhi l'enunciazione di un precetto o di una norma regolativi, traduce comunque il modo d'essere della comprensione autentica in un impegno per l'uomo. Fondamentalmente questo impegno consiste in una disponibilità ad ascoltare l'alterità del testo, con una sensibilità che però non corrisponde né ad una obiettiva neutralità né ad un oblio di se stessi: semmai “implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi.”<sup>116</sup> Invece che tendere ad un annullamento dei pregiudizi quali elementi deformanti la comprensione, Gadamer ne sostiene il carattere costitutivo in ogni comprensione, e cerca di leggere i motivi che hanno portato allo screditamento totale dei pregiudizi e al pregiudizio contro i pregiudizi tipico dell'illuminismo. Tenuto conto del senso del termine pregiudizio come giudizio anticipato rispetto ad un completo e soddisfacente esame della questione o della cosa, Gadamer individua nella dottrina illuministica sui pregiudizi una prima fondamentale distinzione che separa i pregiudizi dovuti al riguardo per l'autorità da quelli originati dalla precipitazione. Il riguardo per l'autorità è visibilmente in contrasto con la pretesa di autonomia della

---

<sup>115</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, cit. in *Verità e metodo*, pag. 313.

<sup>116</sup> *VM*, pag. 316.

ragione che è carattere essenziale dell'illuminismo, a partire dalla nota affermazione kantiana “*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto”. Su questo aspetto si tratta di riconoscere la connessione fra l'affermazione della potenza virtuale della ragione ed il primato conoscitivo della soggettività: connessione ed identificazione da cui Gadamer intende prendere le distanze. Il fatto che il pensiero individuale possa avere sviluppo ed estensione potenzialmente infinita, liberandosi dalle catene dei condizionamenti culturali e dagli schemi interpretativi indotti dalla tradizione, porta ad una sovrapposizione e ad una coincidenza della fede nella ragione e di quella nella soggettività. Nella concezione dell'uomo che si basa sulla finitezza della nostra condizione esistenziale, a cui fa riferimento Gadamer, non necessariamente esiste invece contrasto fra autorità e ragione.

“Proprio questo è il punto da cui deve muovere criticamente il tentativo di costruire un'ermeneutica storica. Il superamento di tutti i pregiudizi, che è una specie di precetto generale dell'illuminismo, apparirà esso stesso come un pregiudizio, dalla cui revisione dipende la possibilità di una adeguata conoscenza della finitezza che costituisce non solo la nostra essenza di uomini, ma anche la nostra coscienza storica.

E' proprio vero che stare dentro a delle tradizioni significhi anzitutto sottostare a pregiudizi e subire una limitazione di libertà? O piuttosto non è la stessa esistenza umana, anche la più libera, che è limitata e condizionata in maniera molteplice? Se questo è vero, allora l'ideale di una ragione assoluta non costituisce una possibilità per l'umanità storica. La ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica; il che significa che essa non è padrona di se stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce.”<sup>117</sup>

E' proprio in queste pagine sui pregiudizi che troviamo le più significative dichiarazioni di Gadamer sui limiti della soggettività umana, sulla nostra appartenenza alla storia ed estraneità al nostro destino, in contrasto con l'affermazione vichiana della nostra conoscenza e padronanza di ciò che sarebbe opera nostra, la storia. E' un modo diverso di concepire il problema epistemologico, intanto rispetto alla coscienza storica di Dilthey<sup>118</sup>.

“Il problema gnoseologico va qui posto in un modo radicalmente diverso. Abbiamo prima mostrato come Dilthey lo abbia visto chiaramente, senza tuttavia riuscire a superare la propria soggezione alla gnoseologia tradizionale. Il suo punto di partenza, l'*Erlebnis*, non poteva bastare a gettare un ponte verso i fatti storici, perché le grandi realtà storiche, società e stato, sono in verità qualcosa di preliminarmente determinante rispetto a ogni singolo *Erlebnis*. L'autoriflessione e l'autobiografia, da cui Dilthey riteneva di poter muovere, non sono qualcosa di primario e non sono sufficienti a costituire una base per il problema ermeneutico, perché attraverso di esse la storia viene riprivatizzata. In realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi che apparteniamo alla storia. Molto prima di arrivare ad una autocomprensione attraverso la

---

<sup>117</sup> VM, pag. 325.

<sup>118</sup> Cfr. W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, antologia di scritti con introduzione e traduzione di Pietro Rossi, Torino, Einaudi, 1954: comprende *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Studi per la fondazione delle scienze dello spirito), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* (La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito), *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito), *Das Wesen der Philosophie* (L'essenza della filosofia).

riflessione esplicita, noi ci comprendiamo secondo schemi irreflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. *Per questo i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi.*"<sup>119</sup>

## b) Tradizione, autorità, ragione

Il legame tra l'assolutizzazione della ragione e l'esaltazione della soggettività è in altra maniera evidenziato dall'indicazione gadameriana del presupposto metodico cartesiano come ciò che sta alla base del pregiudizio illuministico contro la tradizione e l'autorità. Secondo la concezione illuministica, infatti, "un uso metodico della ragione può salvarci da ogni errore. E' l'ideale cartesiano del metodo. La precipitazione nel giudicare è l'origine vera degli errori in cui incorriamo quando usiamo della nostra ragione. L'autorità, dal canto suo, è responsabile del fatto che uno non faccia uso della propria ragione. Alla base di questa suddivisione c'è dunque una assoluta alternativa tra autorità e ragione".<sup>120</sup> La conseguenza fondamentale dell'illuminismo, la sottomissione di ogni autorità alla ragione, trova poi il suo compimento nelle cause di fraintendimento che Schleiermacher<sup>121</sup> distingue diversamente in parzialità e precipitazione. E' particolarmente significativa, anche ai fini del nostro discorso, l'attenzione che Gadamer dedica al concetto di parzialità come mancanza di indipendenza.

"La mancanza di indipendenza, la parzialità significa solo un più un limite individuale della comprensione: "l'unilaterale predilezione per ciò che è più vicino alla propria mentalità".

In realtà, però, sotto il concetto di parzialità si nasconde la questione decisiva. Dire che i pregiudizi che mi determinano derivano dalla mia parzialità è già un modo di vedere che li giudica dal punto di vista della loro eliminazione e del rischiaramento, e vale solo per i pregiudizi ingiustificati. Se però esistono anche pregiudizi giustificati e produttivi per la conoscenza, il problema dell'autorità si ripropone."<sup>122</sup>

Se consente con l'idea che l'autorità sia una fonte di pregiudizi, Gadamer invita però a considerare l'eventualità che essa possa essere anche fonte di verità. Per sostenere questa sua posizione, egli tende a farsi forza di un punto di debolezza proprio del pensiero di uno dei più grandi "precursori" dell'illuminismo europeo: lo stesso Cartesio, che pur nella sua radicalità metodologica non ha potuto far altro che sottrarre "le cose della morale alla pretesa di una generale ricostruzione della verità fondata solo sulla

---

<sup>119</sup> VM, pp. 324-325, corsivo nel testo.

<sup>120</sup> VM, pag. 325.

<sup>121</sup> Cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik...*, cit..

<sup>122</sup> VM, pag. 327.

ragione. E' questo il senso della sua morale provvisoria"<sup>123</sup>, che ha mantenuto tale carattere senza giungere mai ad un esito ultimativo e definitivo, né presentare sostanziali novità nei suoi principi essenziali.

La riabilitazione gadameriana dell'autorità ha a che fare con la soggettività umana, con la sua finitezza e limiti, col nostro essere condizionati e determinati storicamente: ed orienta la nostra comprensione verso una ragionevolezza che umilmente sappia riconoscere la positività dei contributi di chi ha elaborato attraverso la dialetticità dell'esperienza un'apertura verso le cose e le persone che trascende la nostra insufficiente consapevolezza. E' questo il motivo per cui la generale diffamazione illuministica contro l'autorità distorce il vero significato dell'autorità stessa, così come quello della ragione e della libertà.

“E' evidentemente impensabile attendersi dalla scienza moderna e dai suoi progressi i mezzi per la fondazione di una nuova morale. Di fatto, la diffamazione di ogni autorità non è solo essa stessa un pregiudizio che si è consolidato con l'illuminismo. Ha anche condotto ad una deformazione del concetto di autorità. Sulla base di un illuministico concetto di ragione e di libertà ha potuto infatti prender risalto nel concetto di autorità l'opposto puro e semplice della ragione e della libertà, la cieca sottomissione.”<sup>124</sup>

Come avrà a dire Habermas, “con quest'autorità - è dura”<sup>125</sup>. Ma ciò che preme a Gadamer far rilevare è che questa riabilitazione dell'autorità esplicita un riconoscimento, una superiore conoscenza nelle persone a cui ci affidiamo ritenendole in grado di una visione più ampia e più precisa. Non è quindi un'autorità indiscussa o esercitata con l'imperio. Essa “si fonda su un'azione della ragione stessa che, consapevole dei suoi limiti, concede fiducia al miglior giudizio di altri.”<sup>126</sup> Gadamer motiva così l'autorità rivendicata dai superiori e a loro attribuita.

“L'essenza dell'autorità che rivendica l'educatore, il superiore, lo specialista, consiste proprio in questo. I pregiudizi che essi coltivano negli altri sono legittimati dalla loro personalità. La loro validità implica una prevenzione a favore della persona che li sostiene. Ma appunto così essi diventano pregiudizi oggettivi, in quanto producono la stessa prevenzione a favore di qualcosa che potrebbe anche farsi valere in altro modo, per esempio in base a motivi che la ragione riconosce come validi.”<sup>127</sup>

---

<sup>123</sup> *Ibidem.*

<sup>124</sup> *Ibidem.*

<sup>125</sup> Affermazione riportata in *Hermeneutik und Autorität - eine Bilanz*, in *Autorität: Spektren harter Kommunikation*, a cura di R. Kray, K. L. Pfeiffer e T. Studer, Opladen, Westdeutscher, 1991, pp. 205-210, poi in *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000; tr. it. di R. Dottori, *Ermeneutica e autorità: un bilancio*, in *La responsabilità del pensare*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 48-54, qui a pag. 48.

<sup>126</sup> E' utile riportare qui l'originaria nota gadameriana di *VM*, pag. 328, che inerisce al problema dell'obbedienza al capo supremo: “Il famigerato principio per cui “il partito (o il *Führer*) ha sempre ragione” non è falso perché pretende di affermare la superiorità dell'autorità, ma perché mira a difendere l'autorità, attraverso il potere, da ogni critica che potrebbe anche rivelarsi vera. La vera autorità non ha bisogno di affermarsi in modo autoritario.”

<sup>127</sup> *VM*, pp. 328-329.

La determinazione storica che presiede alla nostra condizione umana si esplica principalmente attraverso l'influenza che una specifica forma di autorità ha su di noi, e precisamente nel condizionamento che subiamo ad opera della tradizione.

“Ciò che è consacrato dalla storia e dall'uso è fornito di una autorità che è ormai diventata universale, e la nostra finitezza storica è definita proprio dal fatto che anche l'autorità di ciò che ci è tramandato, e non solo ciò che possiamo razionalmente riconoscere come valido, esercita sempre un influsso sulle nostre azioni e sui nostri comportamenti. Ogni educazione si fonda su questo; e benché nel caso dell'educazione il "tutore", con la maturità della raggiunta maggiore età, perda la sua funzione, e l'autorità dell'educatore lasci il posto al giudizio e alla decisione dell'individuo, questo pervenire alla maturità non significa affatto che l'uomo diventi padrone di se stesso nel senso di divenire libero da ogni tradizione e da ogni legame col passato. La realtà dei costumi, per esempio, ha una validità in larga misura legata alla trasmissione e alla tradizione. I costumi vengono accettati liberamente, ma non sono prodotti né fondati nella loro validità mediante una decisione libera. Anzi, col termine tradizione noi indichiamo appunto il fondamento della loro validità.”<sup>128</sup>

Se riprendiamo ad ascoltare il senso che abbiamo attribuito alla soggettività umana, per cui la coscienza di sé e della propria individualità è il punto di partenza per costituire la propria forma secondo principi dettati dalla libera determinazione, questa ricerca ci permette di collegarci con la visione che dall'illuminismo e dal romanticismo è stata data della tradizione, ovvero di una forza che si pone in contrasto con la libertà dell'uomo singolo. Con questa base si confronta Gadamer per proporre la sua riabilitazione della tradizione a fianco di quella dell'autorità. Solo in una concezione della tradizione come datità, qual è quella del romanticismo, la tradizione può apparire come l'opposto della libera determinazione di sé: ma veramente la tradizione non ha niente a che fare con un'elaborazione critica di contenuti?

“Il romanticismo pensa la tradizione in opposizione alla libertà della ragione, e vi vede una datità analoga a quella della natura. [...] La tradizione gli appare come l'astratto opposto della libera autodeterminazione, poiché la sua validità non ha bisogno di alcuna motivazione razionale, ma ci determina in modo massiccio e non problematico. Ma la critica romantica contro l'illuminismo non può certo valere come un esempio del fatto che la tradizione si impone in maniera indiscussa e ovvia, senza che ciò che in essa è tramandato sia colpito dal dubbio e dalla critica. Ha invece, semmai, il senso di una autoriflessione critica, che qui per la prima volta ritorna alla verità della tradizione, e cerca di rinnovarla [...].

A me pare tuttavia che fra tradizione e ragione non sussista un simile assoluto contrasto. Per quanto possa essere problematica la deliberata restaurazione di tradizioni o la creazione deliberata di tradizioni nuove, altrettanto carica di pregiudizi e, nella sostanza, profondamente illuministica è la fede romantica nelle "tradizioni radicate" davanti alle quali la ragione dovrebbe solo tacere. In verità, la tradizione è sempre un momento della libertà e della storia stessa. Anche la più autentica e solida delle tradizioni non si sviluppa naturalmente in virtù della forza di persistenza di ciò che una volta si è verificato, ma ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata. Essa è essenzialmente conservazione, quella stessa conservazione che è in opera accanto e dentro a ogni mutamento storico. [...] In ogni caso, la conservazione è un atto della libertà non meno di quanto lo siano il sovvertimento e il rinnovamento. Per questo sia la critica illuministica alla tradizione, sia la sua riabilitazione romantica non colgono la verità della sua essenza storica.”<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Ivi, pag. 329.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 329-330.

Se pensiamo la nostra comprensione come qualcosa che si sviluppa isolatamente nell'interiorità, od altrimenti aspiriamo a che avvenga qualcosa di simile, che non vi siano contaminazioni, che sia possibile una ragione totalmente trasparente, senza fondi, senza residui dell'umanità storica, ci troviamo destinati ad un fallimento e ad un mascheramento, a coltivare un'illusione. Ma se invece accettiamo la nostra appartenenza storica, il canale della trasmissione storica come un *medium* per la nostra comprensione, ragionevolezza, ragione che si costruisce nella dinamica sociale di vecchio e nuovo, del passare e porsi a confronto delle generazioni umane, allora scopriamo la necessità della tradizione, il suo essere condizione di possibilità per la comprensione, patrimonio suscettibile di critica e di messa in discussione.

“Siamo condotti a domandarci se nelle scienze dello spirito non debbano essere proprio riconosciuti fondamentalmente i diritti della tradizione. La ricerca delle scienze dello spirito non può pensare il nostro rapporto di esseri storici col passato in termini di una semplicistica opposizione. In ogni caso il nostro rapporto col passato, nel quale siamo costantemente impegnati, non è definito anzitutto dall'esigenza di un distacco e di una liberazione da ciò che è tramandato. Noi stiamo invece costantemente dentro a delle tradizioni, e questo non è un atteggiamento oggettivante che si ponga di fronte a ciò che tali tradizioni dicono come a qualcosa di diverso da noi, di estraneo; è invece qualcosa che già sempre sentiamo come nostro, un modello positivo o negativo, un riconoscersi nel quale il successivo giudizio storico non vedrà una conoscenza, ma un libero appropriarsi della tradizione.

Di contro al predominante metodologismo gnoseologico dovremo perciò domandarci: il sorgere della coscienza storica ha davvero distaccato del tutto il nostro atteggiamento scientifico da questo naturale rapporto col passato? O invece la "scienza libera da pregiudizi" è ancora legata, più di quanto essa stessa non sappia, con quella ricezione e riflessione ingenua in cui le tradizioni vivono e il passato è immediatamente presente?”<sup>130</sup>

Giunge qui all'evidenza l'intreccio, la corrispondenza, l'analogia, tra la coscienza storica e la soggettività isolata da una parte, e il processo della cultura nel mutare e trascorrere delle generazioni, dall'altra. Per questo la coscienza storica, intesa come percezione della rottura di un legame naturale ed immediato, e la domanda che ad essa si collega, se essa sia un fenomeno collocabile storicamente o una costante del divaricarsi delle idee degli uomini, coincide con quello che su altro piano è il *gap* generazionale, la separazione, la barriera, il senso di distacco e di estraneità fra genitori e figli, tanto più accentuato con le accelerazioni della modernità e maggiormente ancora della contemporaneità. Ma in fondo le eredità che riceviamo da chi ci ha preceduto ed educato permangono appunto come modelli di riferimento, termini di paragone, positivi o negativi, rispetto a i quali ci orientiamo, ed innanzitutto e perlopiù, potremmo dire ricalcando la nota formula heideggeriana, in maniera inconsapevole ed irriflessa. Della soggettività è contenuto imprescindibile e fattore determinante un rapporto con coloro

---

<sup>130</sup> Ivi, pp. 330-331.

che ci hanno preceduto e con le loro concrezioni materiali e acquisizioni spirituali, vero e proprio liquido nutritivo nella nostra fase evolutiva, preesistente ad ogni evento traumatico dell'esistenza, la nascita, il più formale riconoscimento di maturità, l'allontanamento dalla casa e famiglia di origine per trasferirsi in una nuova residenza e costruire un nuovo nucleo di relazioni intime. Su questo piano, va tenuto presente l'ammonimento gadameriano in merito alla considerazione che dobbiamo avere della coscienza storica: "faremo bene a non considerare la coscienza storica come qualcosa di radicalmente nuovo, ma come un momento nuovo all'interno di quello che da sempre è il rapporto dell'uomo con il passato."<sup>131</sup>

### c) Coscienza storica e coscienza della determinazione storica

La trasmissione storica è, come abbiamo visto, un *medium*, un terreno su cui cammina la comprensione, ma anche un processo di costituzione di norme e di un *ethos*. Ad essa perciò si congiunge l'esemplarità riconosciuta da Gadamer al concetto di classico, che è di per sé mediazione del passato con il presente, essere fuori del tempo, in un'eternità onniriconoscibile universale, che parla per se stessa e spiega se stessa, ed insieme è un modo specifico dell'essere storico. Soprattutto ciò che consideriamo classico manifesta con grande chiarezza l'inadeguatezza del guardare alla comprensione esclusivamente come ad un'iniziativa del singolo uomo.

"Il problema è se in definitiva questa mediazione del passato col presente, che si esprime nella nozione di classico, non stia alla base di ogni atteggiamento storiografico come suo reale sostrato. Mentre l'ermeneutica romantica aveva cercato nell'uguaglianza della natura umana un sostrato sovrastorico per la sua teoria della comprensione, sciogliendo così la comprensione fondata sulla congenialità da ogni condizionamento storico, l'autocritica della coscienza storica conduce alla fine a vedere un carattere di storica mobilità non solo nell'accadere, ma anche nella stessa comprensione. *La comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica*, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano. E' questo che si tratta di mettere in luce nella teoria ermeneutica, che troppo spesso invece è stata dominata dall'idea di un "procedimento" (soggettivo) da svolgere secondo un determinato metodo."<sup>132</sup>

La frase che Gadamer scrive in corsivo ci indica il senso del discorso, che è lo stesso del linguaggio e di ogni struttura mediale: la comprensione come inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica è come il nuotare dei pesci nell'acqua, è il modo di essere e di vivere degli uomini. La domanda è evidentemente se i pesci possono stare senza nuotare, se questa ipotetica immobilità sia una condizione per loro possibile:

---

<sup>131</sup> Ivi, pag. 331. Nella stessa pagina, in una nota riguardante principalmente Scheler è inserita la significativa affermazione "l'indipendenza assoluta della ricerca storica è una finzione".

<sup>132</sup> Ivi, pag. 340; la frase è in corsivo nel testo.

ovvero, è la domanda corrispondente se gli uomini possano stare senza comprendere, ossia senza relazionarsi all'estraneità del mondo e degli altri, all'implicito, al non detto, a tutto ciò cui va conferito senso, che va compreso ed interpretato. E la risposta nota di Gadamer è che continuamente e perennemente operiamo una comprensione come mediazione fra noi che siamo il presente e l'alterità di ciò o chi per noi è il passato.

La coscienza storica, acquisizione tipicamente moderna, è dunque nella prospettiva gadameriana uno degli elementi che più contribuiscono ad esaltare la soggettività umana come fondamento del sapere e del rapporto dell'uomo col mondo. Gadamer ne parla come di un fattore rivoluzionario, come di un privilegio e nello stesso tempo un fardello per l'uomo contemporaneo, comunque di una straordinaria novità per l'uomo sul piano gnoseologico ed epistemologico. Ne dà una definizione chiara: "per coscienza storica intendiamo il privilegio dell'uomo moderno di avere piena consapevolezza della storicità di ogni presente e della relatività di tutte le opinioni"<sup>133</sup>. La coscienza storica è quindi quel senso dell'essere dell'uomo nella storia che apre la strada alla varietà delle *Weltanschauungen*, rendendoci consapevoli della particolarità dei nostri punti di vista, e si manifesta come aspetto emblematico della "riflessività caratterizzante lo spirito moderno"<sup>134</sup>. Siamo di fronte ad una forma di resistenza da parte della soggettività a quella corrente impersonale e comunitaria che è la storia e che costituisce la tradizione ed il suo processo di trasmissione culturale tra le generazioni e gli uomini. Infatti, questa coscienza storica appare nel panorama della ragione umana in parallelo con una percezione di non appartenenza, di alienazione, di perdita della padronanza del mondo e di sé ed insieme di sensazione di estraneità del passato. L'interpretazione, che emerge con un rilievo del tutto nuovo e superiore insieme alla coscienza storica, in una misura mai raggiunta prima nella storia della cultura, palesa ancora più chiaramente questo rapporto con un senso di estraneità, che viene avvertito da un interprete rispetto a ciò che egli fa oggetto della sua conoscenza. L'interpretazione percepisce l'incompletezza della comunicazione e l'esistenza in essa di un significato inespresso o nascosto, e ne va alla ricerca, si propone di comprenderlo nel dialogo.

Un altro modo per definire tutto questo è "ciò che comunemente si dice "avere senso storico"", che "possiamo definire come la disponibilità e l'attitudine dello storico

---

<sup>133</sup> "I problemi epistemologici delle scienze umane", in *Il problema della coscienza storica*, cit., 1969, pag. 19.

<sup>134</sup> Ivi, pag. 20.

a comprendere il passato [...] partendo dal contesto specifico da cui esso scaturisce. "Avere senso storico" significa vincere in maniera coerente quella ingenuità culturale che ci farebbe giudicare il passato secondo le misure (pretese evidenti) della nostra vita attuale"<sup>135</sup>. Si svela così la connessione tra questa acquisizione della soggettività moderna e la nuova centralità dell'interpretazione. La coscienza storica dell'uomo moderno e contemporaneo non accetta più a cuor leggero ciò che gli viene trasmesso dalla tradizione e che gli giunge attraverso la storia, ma prende una posizione riflessiva rispetto a tutto questo, si pone la domanda sul suo significato e cerca di individuarlo senza farsi influenzare dai criteri di valutazione della propria epoca. In questo disegno della coscienza storica è implicita la considerazione che essa sorge in seguito ad una percezione della rottura e diversità culturale fra il passato ed il presente, mentre il significato dei messaggi che sono oggetto della comunicazione è offuscato da una patina di opacità: è "il carattere straniero di ciò che deve essere compreso"<sup>136</sup>.

Ancora, la questione che Gadamer sta trattando emerge come problema epistemologico delle scienze umane, non riducibile ad uno sguardo improntato al metodo induttivo e alla evidenziazione delle regolarità. Su questo aspetto già non riuscì ad elaborare una soluzione soddisfacente Helmholtz, che pure, identificando un tratto peculiare come senso specifico della conoscenza storica, mostrava consapevolezza delle differenze e dell'impossibilità di ricalcare pienamente la conoscenza storica sul modello delle scienze naturali: ma poi si rifaceva a Kant, concludendo che "la conoscenza storica sarebbe così diversa perché nel suo campo non si danno leggi naturali, ma un libero assoggettarsi a leggi pratiche, cioè a imperativi. Il mondo umano della libertà non conosce dunque quella mancanza di eccezioni che è propria delle leggi di natura"<sup>137</sup>. In effetti, questa impostazione di Helmholtz<sup>138</sup> nasceva da una patente implicita di inferiorità, più che di diversità, attribuita alle scienze dello spirito, e non corrispondeva neanche alle primarie intenzioni di Kant e del metodo induttivo, tanto che sotto questo aspetto secondo Gadamer era stato più coerente Mill<sup>139</sup>, che "aveva messo metodologicamente fuori questione il problema della libertà"<sup>140</sup>. La sistematica verifica

---

<sup>135</sup> *Ibidem.*

<sup>136</sup> *Ivi*, pag.21.

<sup>137</sup> *VM*, pag.31.

<sup>138</sup> Gadamer fa riferimento a H. Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 4ª ed., vol.I., "Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften".

<sup>139</sup> Riferimento gadameriano a J. Stuart Mill, *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, Londra 1863; tr. it. di G. Facchi, *Sistema di logica: raziocinativa e induttiva*, Roma, Ubaldini, 1968.

<sup>140</sup> *VM*, pag. 31.

delle regolarità non è perciò il modo adeguato per afferrare l'elemento specifico della conoscenza storica: "la vera intenzione della conoscenza storica non è di spiegare un fenomeno concreto come caso particolare di una regola generale", bensì " il suo vero fine – anche quando essa utilizza conoscenze generali – è, piuttosto, di comprendere un fenomeno storico nella sua singolarità, nella sua unicità".<sup>141</sup> Si tratta perciò di "sapere come quest'uomo, questo popolo, questo Stato sia divenuto ciò che è, come tutto ciò sia potuto accadere e sfociare qui ed ora"<sup>142</sup>. Qui il nocciolo del discorso gadameriano, come problema non solo di metodo, ma di verità, e non solo per la filosofia, ma di filosofia, è che "bisogna domandarsi se un metodo che autorizza a staccarsi dal dominio interrogato [...] non porti, nelle scienze umane, al misconoscimento del modo di essere di quel dominio"<sup>143</sup>.

E' utile a questo punto ricordare l'affermazione, più volte riproposta da Gadamer, sull'universalità dell'ermeneutica, o meglio, secondo il dettato heideggeriano, il carattere costitutivo del comprendere per l'esistenza umana. E' su questo piano infatti che meglio si precisa il limite della coscienza storica pensata come acme di un illuminismo storiografico. Anche in *Il problema della coscienza storica* (1969) Gadamer delinea quei caratteri dell'interpretazione che più nei particolari saranno disegnati da *Verità e metodo*. Ci soffermiamo sulla tematica dell'applicazione, pensata come inerente ed interna al processo ermeneutico, e non come esercitazione di una legge generale su un caso particolare: soprattutto è significativa l'indicazione che "la conoscenza storica non può essere descritta secondo il modello di una conoscenza oggettivistica, poiché è essa stessa un processo avente tutti i caratteri di un evento storico. La comprensione deve essere intesa nel senso di un atto dell'esistenza, ed è dunque un "progetto gettato". L'oggettivismo è un'illusione"<sup>144</sup>. Ancora più in profondità, allo stesso modo di ciò che si può dire della coscienza etica, Gadamer sottolinea che "la conoscenza storica è, insieme, un sapere e un essere storico"<sup>145</sup>: ma l'anticipazione più compiuta di quel sapere condizionato, che è intanto e in primo luogo essere, e che sarà chiarito in *Verità e metodo* sotto il termine di coscienza della determinazione storica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) sta nella ammissione che

---

<sup>141</sup> "I problemi epistemologici delle scienze umane", in *Il problema della coscienza storica*, cit., pag. 26.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ivi*, pag. 24.

<sup>144</sup> "Linee generali dei fondamenti di una ermeneutica", in *Il problema della coscienza storica*, cit., pag. 61.

<sup>145</sup> *Ivi*, pag. 62.

“noi stimiamo che la coscienza storica non sia più un progetto libero”<sup>146</sup>. Su questo, ha da inserirsi il tema della rivalutazione del pregiudizio e dell’affermazione del suo carattere positivo per la conoscenza.

Per trattare dei pregiudizi, in questo caso Gadamer parte dalla precisazione del compito dell’ermeneutica. Se un primo aspetto è quello che porta a fondare tale compito “sulla tensione esistente tra la "familiarità" e il carattere "straniero" del messaggio trasmessoci dalla tradizione”<sup>147</sup>, bisogna poi considerare che dall’azione della temporalità emerge una nuova specie di "pregiudizi", i quali “costituiscono le fondate idee direttrici della vera comprensione”<sup>148</sup> e rispetto ai quali

“si precisa di nuovo il compito dell’ermeneutica. Soltanto grazie al fenomeno della “distanza temporale” e al suo concetto chiarificato potrebbe essere determinato il compito propriamente *critico* dell’ermeneutica, cioè il compito di distinguere i pregiudizi che accecano da quelli che illuminano, i pregiudizi falsi da quelli veri. Bisogna togliere alla comprensione i pregiudizi che la dirigono, e attuare, con ciò, la possibilità che le "prospettive *diverse*" dalla tradizione emergano dal canto loro: questo non è altro che realizzare la possibilità che qualcosa possa essere compreso *come diverso*”<sup>149</sup>.

Questa denuncia dei pregiudizi come tali ne causa la sospensione, e ne limita quindi la capacità di determinarci in quanto pregiudizio, proprio per l’effetto della presa di consapevolezza. Ma in questo ragionare sulla forza di determinazione che i pregiudizi hanno su di noi, Gadamer esamina la dialettica che si sviluppa fra il pregiudizio vecchio, che sta subendo la messa in discussione, ed un nuovo punto di vista che svolge una funzione di elemento provocatore, e che si candida come possibile sostituto del pregiudizio sotto verifica. Proprio l’opinione subentrante, o comunque proponentesi, ha bisogno del vecchio pregiudizio come sostegno per evitare che l’edificio del comprendere subisca un cedimento irreparabile, nella fase di transizione, e per farne il suo termine di paragone e di contrasto. In un altro senso, che Gadamer non manca di esplicitare, questa è la descrizione dell’interazione fra l’elemento mio e l’altro, del passaggio da ciò che è stato originariamente familiare, e sta ora diventando estraneo, al contenuto innovatore, dapprima rivoluzionario, poi anch’esso destinato a consolidarsi e a diventare pienamente proprio. Vi è in questa rappresentazione il tratto di un Gadamer che valorizza l’esistente, ma rimane aperto all’apparire del nuovo e diverso che, provocando uno scacco, mette in moto un processo di maturazione culturale.

---

<sup>146</sup> Ivi, pag. 69.

<sup>147</sup> Ivi, pag. 72.

<sup>148</sup> Ivi, pag. 73.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

In conclusione del volumetto, infine, è illuminante la sottolineatura gadameriana della comune falsità prospettica dell'interpretazione soggettivistica e di quella oggettivistica, fra loro solidali, mentre fra soggetto storico e oggetto storico, fra conoscente e conosciuto, avviene in realtà un incontro.

“Ricordo, ancora una volta, ciò su cui ho già ripetutamente insistito: ogni comprensione ermeneutica comincia e finisce con "la cosa stessa". Ma, da un lato, bisogna guardarsi dal misconoscere il ruolo della "distanza temporale", che sta fra il cominciare e il finire, e, dall'altro, bisogna guardarsi dal compiere una oggettivazione idealizzante della "cosa stessa", come fa lo storicismo oggettivistico. La de-spazializzazione della "distanza temporale" e la de-idealizzazione della "cosa in se stessa" ci conducono, allora, a comprendere come sia possibile conoscere nell'"oggetto storico" il *veramente "altro" rispetto alle convinzioni e alle opinioni "mie"*: cioè, come sia possibile conoscere *entrambi*. E' dunque ben vera l'affermazione secondo cui l'oggetto storico, nel senso autentico del termine, non è un "oggetto", ma l'"unità" dell'uno e dell'altro. Esso è il rapporto, cioè l'"affinità", attraverso la quale si manifestano entrambi: la realtà storica, da una parte, la realtà della comprensione storica, dall'altra. Questa "unità" è la storicità originale in cui si manifestano, in maniera "affine", la conoscenza e l'oggetto storico”<sup>150</sup>.

E' particolarmente noto, ed oggetto di critica, il passaggio di *Verità e metodo* a ciò dedicato, sotto il titolo “I pregiudizi come condizione della comprensione”<sup>151</sup>: ma vogliamo qui rileggere lo stesso argomento nella variante data da alcune considerazioni di *Ermeneutica nella filosofia contemporanea* <sup>152</sup>(1965).

Ci troviamo in questo caso ad ascoltare una proposta ermeneutica che cerca di mantenere insieme e conciliare la critica ai pregiudizi falsi e fuorvianti con la produttività dei pregiudizi legittimi e veri. Gadamer ribadisce perciò ancora una volta il principio della condizionatezza storica del ricercatore, aspetto che va considerato nelle scienze storiche come condizione di possibilità ed effettività. La presenza di presupposti che funzionano da elementi basilari di orientamento della conoscenza non è però una specificità della conoscenza storica e dell'ermeneutica testuale, in cui la mediazione della storia con il presente precede ogni secchezza ed alienazione storicistica”<sup>153</sup>, ma viene più universalmente estesa da Gadamer.

“Si può dire che tutti i nessi di senso intesi come testi, dalla natura [...] all'arte [...] fino a tutte le motivazioni conscie o inconscie dell'animo umano, vengano toccati dalla pretesa universale dell'interpretazione. Essa vuol rivelare non le determinatezze di senso che sono a portata di mano, ma quelle vere che stanno nascoste dietro di esse, sia che lo faccia mostrando che l'essere reale di ognuno è la sua propria storia (Ricoeur), sia che invece mostri che le condizioni sociali e storiche del nostro pensare ci determinano senza che ne siamo coscienti.”<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup> Ivi, pag. 76.

<sup>151</sup> VM, pp. 325-340.

<sup>152</sup> *Hermeneutik*, prima pubblicazione in *Contemporary Philosophy: A Survey*, Firenze, 1969, vol. 3, pp. 360-372; in *GW2*, pp. 425-436; tr. it. di R. Dottori, *Ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in *VM2*, cit., pp. 101-112.

<sup>153</sup> Ivi, pag. 111.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

Gadamer sta quindi ritornando, con tutta evidenza, sui fattori e gli elementi condizionanti l'interpretazione che non sono a disposizione della coscienza dell'interprete, e che costituiscono i suoi legami inconsapevoli con la situazione a cui egli appartiene: poiché appunto egli non è indipendente da una posizione nel mondo storico e sociale, ma è dal suo specifico punto di vista, cioè dal suo orizzonte, limitato e determinato.

“Ciò che viene indovinato o capito non è indipendente dalla posizione dell'interprete. Nessun quadro interpretativo è arbitrario, e ancor meno è dato oggettivamente.

[...] L'ermeneutica filosofica prende fundamentalmente coscienza del fatto che colui che conosce è inscindibilmente legato con ciò che gli si mostra come sensato. Essa non conduce semplicemente una critica all'oggettivismo della storiografia e all'ideale positivista del fisicalismo, [...] ma al tempo stesso è anche una critica alla tradizione della metafisica. Una delle dottrine fondamentali della metafisica, quella per cui l'essere e l'esser vero sono la stessa cosa – naturalmente dal punto di vista dell'intelletto infinito della divinità, la cui onnipresenza la metafisica pensa come l'onnipresenza di tutto ciò che è – diviene così insostenibile. Un tale soggetto assoluto per il modo d'essere storico-finito dell'uomo e per le sue possibilità di conoscenza cessa di essere anche un ideale approssimativo. [...]

Per lo stesso motivo la moderna filosofia della coscienza è facile preda di una distruzione critica.”<sup>155</sup>

La critica dei limiti di una coscienza storica impostata sulla base di una concezione oggettivistica qual è quella del metodo moderno della conoscenza sfocia nell'ermeneutica gadameriana nella delucidazione e sottolineatura dell'influenza della *storia degli effetti* (*Wirkungsgeschichte*) sull'essere stesso di ciò che si intende comprendere, e quindi sulla sua comprensione: e se la comprensione subisce questa influenza, ciò vuol dire che dobbiamo impostare il nostro approccio all'alterità dell'oggetto della comprensione riferendoci ad una *coscienza della determinazione storica* (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Una dettagliata presentazione di questi due concetti gadameriani, fra i suoi principi più caratteristici e particolarmente centrali nell'ambito della presente ricerca, va affidata al commento delle pagine di *Verità e metodo*.

#### d) Il principio della storia degli effetti

Il principio della storia degli effetti ci ricorda con vigore come ciò che giunge a noi come messaggio di un'alterità non ci si presenta come chiuso in una sfera protettiva, perfettamente isolato dal mondo, ma subisce delle trasformazioni e produce delle conseguenze in ogni incontro che vive, tanto che si può dire che abbia degli “effetti” i quali comportano per esso un *incremento di essere* che è, come abbiamo già visto nel

---

<sup>155</sup> *Ibidem.*

caso dell'opera d'arte, l'esito di un percorso di interpretazioni. Di contro ad ogni aspirazione o illusione di asetticità, il canale di trasmissione che è la storia modifica, altera tutto ciò che le passa attraverso. Per questo, non possiamo parlare di indipendenza, di purezza, di obiettività, neutralità, immediatezza ovvero assenza di mediazione nella comprensione: perché la distanza temporale, come dice Gadamer, non è uno spazio vuoto, un abisso da colmare, ma è materia organica o cosa viva, terreno coltivato della comunicazione umana. Ed in questo *humus* germoglia la nostra comprensione.

“La coscienza storica deve prender consapevolezza del fatto che nella pretesa immediatezza con la quale essa si mette davanti all'opera o al dato storico, agisce anche sempre, sebbene inconsapevole e quindi non controllata, questa struttura della storia degli effetti. Quando noi, dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata manifestazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti della *Wirkungsgeschichte*. Questa decide anticipatamente di ciò che si presenta a noi come problematico e come oggetto di ricerca, e noi dimentichiamo [...] l'intera verità del fenomeno storico se assumiamo tale fenomeno, nella sua immediatezza, come l'intera verità.”<sup>156</sup>

E' veramente possibile ed opportuno prescindere dalla propria personalità nella conoscenza dell'alterità? Non vi è invece qualcosa che già ci condiziona e predetermina in questo incontro, e che è anche però ciò che lo rende possibile e così carico di valore per noi, ovvero il nostro interesse, il nostro essere coinvolti in questa relazione, e voler cercare di comprendere in esso una verità, lasciando parlare l'alterità e attribuendo ad essa capacità di comprensione della cosa, piuttosto che ritrarci dal rapporto e guardare l'altro dall'alto di un preteso obiettivo distacco?

“Nella presunta ingenuità della nostra comprensione [...] l'altro si mostra a tal punto solo in base a ciò ch'è nostro, che l'uno e l'altro elemento non sono più nettamente distinguibili. L'obiettivismo storicistico, tenendosi alla sua metodologia critica, chiude gli occhi davanti all'intreccio della storia degli effetti in cui la coscienza storica stessa si trova avviluppata. Esso elimina bensì, attraverso il suo metodo critico, ogni occasione di arbitrario, casuale o troppo disinvolto accostamento al passato in base all'attualità; ma foggiandosi nello stesso tempo una buona coscienza col negare tutti i presupposti, anche quelli niente affatto arbitrari e casuali, che in realtà guidano la sua comprensione, si lascia sfuggire la verità che, pur nel carattere finito della nostra comprensione, sarebbe possibile raggiungere. L'obiettivismo storicistico si può paragonare in ciò alla statistica, che è un così potente mezzo di propaganda proprio perché lascia parlare i fatti e in tal modo dà l'illusione di un'obiettività che in realtà dipende dalla legittimità delle sue impostazioni iniziali.”<sup>157</sup>

Se abbiamo descritto la soggettività come caratterizzata dai principi di identità individuale, coscienza di sé e libera determinazione, questa critica di Gadamer all'obiettivismo storicistico e alla sua incapacità di tener conto della storia degli effetti che influisce sulla comprensione, ci mostra come nel gioco del rapporto, nel movimento

---

<sup>156</sup> VM, pp. 350-351.

<sup>157</sup> Ivi, pag. 351.

reciproco di interprete ed *interpretandum*, esistono dei contenuti di singolarità di entrambe le parti, i quali si possono cogliere solo nella connessione, vanno esplicitati e messi sul piatto: la difficoltà, ed il carattere finito della nostra coscienza, è tale che la nostra consapevolezza di essi è spesso limitata, e comunque se anche riusciamo ad averne coscienza essi continuano a determinarci. E' un' impari lotta, quella fra la storia e la coscienza finita dell'uomo.

“Bisogna imparare a comprendere meglio se stessi, riconoscendo che in ogni comprensione, se ne sia o no consapevoli in modo esplicito, è sempre all'opera questa storia degli effetti. Dove essa sia negata in base a un'ingenua fede assoluta nella forza del metodo, può darsi che si abbiano, di conseguenza, delle vere e proprie deformazioni oggettive della conoscenza. [...] Nel complesso la forza della storia degli effetti non dipende dal suo esser riconosciuta. Proprio questa è la forza della storia rispetto alla coscienza finita dell'uomo: essa trionfa anche là dove l'uomo, per la sua fede nel metodo, nega la propria storicità.”<sup>158</sup>

Se la soggettività umana è determinata così profondamente dalla storia, significa che questa dimensione trascende i confini dello sguardo della nostra coscienza: o detto altrimenti, che noi siamo immersi nella storia, che essa ci avvolge e circonda da tutte le direzioni. Si tratta perciò per Gadamer di descrivere questi cerchi concentrici, di identificare i concetti che meglio corrispondono a questo carattere del rapporto fra la storia e la coscienza finita dell'uomo. E' questo un problema di limite della percezione umana della realtà, in quanto essa è condizionata dallo stare all'interno di questa e non avere così la possibilità di guardarla dal di fuori. In questo senso, l'appartenenza dell'uomo alla storia ci indica che noi vi siamo all'interno come in una situazione, cioè siamo coinvolti e non esterni ad una dinamica relazionale e ci troviamo in una posizione dalla quale possiamo osservare solo una ristretta parte del mondo, che cambia col nostro spostarci di posizione. Di conseguenza, la nostra comprensione dall'interno del reale non riuscirà mai a giungere ad esiti definitivi, ma sarà sempre in movimento ed in trasformazione, e manterrà permanentemente delle zone non visibili in quanto poste alle nostre spalle o nascoste dal velo di altri oggetti o appunto dall'influenza della storia degli effetti.

“La coscienza della determinazione storica è anzitutto coscienza della *situazione* ermeneutica. La presa di coscienza di una situazione, però, è sempre un compito carico di una peculiare difficoltà. Il concetto di situazione implica infatti, come sua caratteristica essenziale, che essa non è qualcosa a cui ci si trovi *di fronte* e di cui si possa avere una conoscenza obiettiva. La situazione è qualcosa dentro cui stiamo, nella quale ci troviamo già sempre ad essere, e la chiarificazione di essa è un compito che non si conclude mai. Ciò vale anche per la situazione ermeneutica, cioè per la situazione in cui ci troviamo nei confronti del dato storico trasmesso, e che abbiamo da comprendere. Anche la chiarificazione di questa situazione, cioè la riflessione sulla storia degli effetti, non è qualcosa che si possa concludere; tale inconcludibilità non è però

---

<sup>158</sup> *Ibidem.*

un difetto della riflessione, ma è legata alla stessa essenza dell'essere storico che noi siamo. *Essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza.*"<sup>159</sup>

Il residuo inconoscibile che sempre ci determina è l'elemento di permanenza e continuità che sottostà alla trasmissione storica e costituisce la tradizione. Sono i già evidenziati pregiudizi inconsapevoli, gli schemi pervasivi e strutturanti che non sono intaccati dal passaggio di generazione. Sono tutte quelle modalità e contenuti della comprensione che rimangono al fondo e formano il primo strato, quello più difficilmente rimovibile e sostituibile, della comprensione: potremmo considerare ciò il vero *hypokeímenon* della comprensione, così come il gioco era stato individuato come il vero soggetto della sua dinamica da Gadamer, che si mantiene sulla medesima linea speculativa.

“Ogni sapere di sé sorge in una datità storica, che possiamo chiamare, con Hegel, sostanza, in quanto costituisce la base di ogni riflessione e comportamento del soggetto, e quindi definisce e circoscrive ogni possibilità, da parte del soggetto, di capire un dato storico trasmesso nella sua alterità. Il compito dell'ermeneutica filosofica si può quindi, su questa base, definire come quello di risalire l'itinerario della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana fino a mettere in luce in ogni soggettività la sostanzialità che la determina.”<sup>160</sup>

Siamo quindi alle dichiarazioni gadameriane che impostano le linee generali del nostro lavoro. Esiste, sempre, un sostrato di determinazione storica che presiede al costituirsi della soggettività singolare dell'uomo, orientandone la conoscenza e la comprensione, il comportamento e l'azione. Gadamer, dal suo punto di vista dell'ermeneutica filosofica, si propone di mettere in evidenza proprio questo sostrato, senza l'ambizione, o meglio la pretesa, che la coscienza possa primeggiare su di esso. Quest'assunzione di responsabilità chiarisce come l'ermeneutica gadameriana in realtà lavori sempre intorno alla soggettività, per giungere al suo cuore nascosto che però è il suo organo vitale.

#### e) I concetti ermeneutici di situazione ed orizzonte

Già Gadamer ha accennato ad un altro modo di intendere e descrivere il modo di essere della situazione ermeneutica e relazionale umana, facendo riferimento alla fenomenologia della percezione, al punto di vista e all'orizzonte che da esso ci è aperto e chiuso insieme. Se la sostanzialità che determina la soggettività la costituisce inconsapevolmente, o comunque ci è impossibile accantonarla, è perché essa è costitutiva della nostra forma e della modalità della nostra visione, che non è mai piena,

---

<sup>159</sup> Ivi, pag. 352; il corsivo è nel testo.

<sup>160</sup> *Ibidem.*

completa, ma abbraccia solo la metà dell'intero universo, è cioè emisferica. Questa visione e lo spazio di mondo che riesce a cogliere sono definiti dal concetto di orizzonte.

“Ogni presente finito ha dei confini. Il concetto di situazione si può definire proprio in base al fatto che la situazione rappresenta un punto di vista che limita le possibilità di visione. Al concetto di situazione è legato quindi essenzialmente quello di *orizzonte*. Orizzonte è quel cerchio che abbraccia e comprende tutto ciò che è visibile da un certo punto. Applicando il concetto al pensiero, noi siamo usi parlare di limitatezza di orizzonte, possibile allargamento di orizzonte, apertura di nuovi orizzonti, ecc. Il linguaggio filosofico, a partire da Nietzsche e Husserl, ha adoperato in particolare questo termine per indicare il fatto che il pensiero è legato alla sua determinatezza finita e per sottolineare la gradualità di ogni allargamento della prospettiva.”<sup>161</sup>

Qui la domanda ed il problema su cui insiste Gadamer è se nella comprensione, interpretazione, in ogni relazione umana, che come tale comporti una comunicazione, esistano più orizzonti o si sia situati all'interno di uno solo e medesimo. L'orizzonte, o gli orizzonti, dei partecipanti al processo della comprensione sono i mondi o le parti di mondo in cui si situano le soggettività umane suddette, e quindi sono il luogo della loro gettatezza ed essere. Ancora, la considerazione di Gadamer su questo aspetto ci interessa. Una prospettiva in merito che egli esamina è quella per cui la coscienza storica si proporrebbe di giungere a definire l'esatto orizzonte storico dell'oggetto della comprensione, sospendendo i propri schemi interpretativi e cercando di conoscere tale mondo-orizzonte per come esso effettivamente è. E' questo un atteggiamento interpretativo fondato su un chiaro principio metodico: trasporsi nell'altro per cogliere il suo punto di vista. E' la rappresentazione di un colloquio interpersonale in cui non cerchiamo un'intesa, quanto piuttosto la conoscenza dell'altro: potremmo dire, i contenuti della sua soggettività. Ma questo aspetto, in un colloquio ed in una relazione paritari e non diversamente indirizzati, non è il fine bensì il mezzo: in realtà, ciò che ci proponiamo è costituire il terreno d'incontro, lo spazio in cui reciprocamente possiamo comunicarci le nostre diversità. Una presunta conoscenza dell'altro è solo un passaggio intermedio verso questo che è il vero obiettivo. Ancora, è il modo per negare preventivamente alla parola dell'altro un valore di verità, riducendola a mera opinione: ed è quindi un modo per non ascoltarla, per non lasciarsi dire delle cose da essa.

“In questi casi, l'interprete si è come ritirato dalla situazione interpretativa. La sua personalità non è più presente e visibile come tale. Nella misura in cui, nella comprensione del discorso dell'altro, teniamo conto non solo di *ciò che* ci dice, ma anche e fundamentalmente del suo punto di vista, collochiamo il nostro punto di vista in una sicura posizione di irraggiungibilità. Abbiamo visto, a proposito del sorgere della coscienza storica, che tale coscienza opera proprio questo ambiguo passaggio dal mezzo al fine, assumendo come fine ciò che era soltanto mezzo. Quando ci si pone a capire "storicamente" un testo, si comincia a

---

<sup>161</sup> Ivi, pp. 352-353.

respingere anzitutto esplicitamente la sua pretesa di dire il vero. Si ritiene che comprendere voglia dire vedere il dato storico trasmesso da un punto di vista storico, cioè collocandosi nella situazione storica e ricostruendo l'orizzonte storico. In verità, in questo modo, si mette radicalmente da parte l'idea che nel dato storico trasmesso si possa incontrare una verità come tale valida e comprensibile anche per noi. Questo tipo di riconoscimento dell'alterità, che prende questa alterità stessa come oggetto di conoscenza obiettiva è, in questi termini, un radicale rifiuto di accoglierla in ciò che essa vuole essere.”<sup>162</sup>

Parlare di orizzonti differenti fra mondo dell'*interpretandum* e mondo dell'interprete significa però dire che questi sono territori conchiusi. E' questa la reale costituzione di questi mondi, sono essi così perfettamente isolati e separati fra loro, oppure esiste una continuità, vi sono degli spazi di intersecazione e coincidenza fra le loro realtà? La risposta a questa domanda comporta una valutazione sull'effettiva singolarità dell'uomo, e la presa di posizione gadameriana è molto chiara al riguardo.

“Si può dire che l'orizzonte del presente sia un orizzonte conchiuso di questo tipo, e si può in generale pensare una situazione storica che abbia un tale orizzonte conchiuso?

Non sarà, invece, questo, una specie di ideale romantico, una sorta di *Robinsonade* del razionalismo storicistico, la finzione di un'isola irraggiungibile, altrettanto artificiale quanto Robinson nella sua pretesa di rappresentare l'uomo originario come *solus ipse*? Come il singolo non è mai un singolo, in quanto è sempre già con gli altri e si intende con essi, così anche l'orizzonte conchiuso che dovrebbe abbracciare una certa civiltà è un'astrazione. La mobilità storica dell'esistenza umana è proprio costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata a un punto di vista, e quindi non ha neanche un orizzonte davvero conchiuso. L'orizzonte è invece qualcosa entro cui noi ci muoviamo e che si muove con noi. Per chi si muove, gli orizzonti si spostano. Allo stesso modo, anche l'orizzonte del passato, di cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma dei dati storici trasmessi, è sempre in movimento. Non è la coscienza storica a mettere in moto l'orizzonte, in essa, semplicemente, questo movimento diventa consapevole.”<sup>163</sup>

Il singolo non è mai un singolo, è sempre già con gli altri: è questo il senso della messa in discussione dell'originarietà cartesiana della soggettività che troviamo costantemente ribadita in Gadamer. Vi è sempre già una coappartenenza, una dimensione del noi, che non può essere trascesa o cancellata. Questa coappartenenza è però perennemente in formazione, la incontriamo nel suo farsi, partecipiamo al suo divenire, che è un movimento incessante del nostro orizzonte: è qui indicato così anche il reciproco compenetrarsi di conservazione ed innovazione, l'innestarsi del nuovo sul tronco delle passate generazioni. Ed è questo un movimento che non è azione, iniziativa del singolo promossa dalla coscienza storica, ma uno spostamento che questa registra sempre a posteriori rispetto al suo accadere. Siamo insieme al mondo del passato in un unico, mobile orizzonte: “questi mondi, insieme al nostro, costituiscono l'unico, grande, intimamente mobile orizzonte che, andando al di là dei limiti del presente, abbraccia la profondità storica della nostra autocoscienza. In realtà è dunque un orizzonte unico che

---

<sup>162</sup> Ivi, pag. 354.

<sup>163</sup> Ivi, pp. 354-355.

abbraccia tutto ciò che la coscienza storica contiene in sé. Il passato storico e quello altrui, che sono oggetto della coscienza storica, costituiscono questo mobile orizzonte entro cui la vita umana vive e che la definisce come provenire e tramandarsi.”<sup>164</sup>

Che cos'è quindi che caratterizza il rapporto tra il presente ed il passato, nella loro connessione e continuità storica? Presente e passato che non sono altro che un rapporto di io e tu, la soggettività cosciente che incontra l'alterità e cerca di comprenderla. Ma come? Non certamente negando se stessa. Per comprendere l'alterità l'io, il presente, hanno bisogno di un confronto e di un giudizio. Il significato di questa operazione ermeneutica è che l'io deve capire come si troverebbe nella condizione che non gli appartiene, e che però ha degli elementi di continuità con la sua, non gli è completamente estranea. Non si tratta cioè di un mettersi da parte e diventare l'altro, ma di vedere se stessi, con la propria piena identità e coscienza, nella posizione dell'altro. E' questo l'unico modo, quello autentico, per comprendere la differenza e la singolarità dell'altro come di se stessi.

“Cosa significa trasporre, collocarsi? Certo non significa semplicemente prescindere da se stessi. Ovviamente, anche di questo c'è bisogno, in quanto occorre porsi davanti agli occhi effettivamente l'altra situazione. Ma in quest'altra situazione bisogna appunto porre *se stessi*. Solo così si compie questa "collocazione" e trasposizione di sé. Se ci collochiamo nella situazione di un altro, lo capiremo, cioè prenderemo coscienza dell'alterità, dell'irriducibile individualità dell'altro proprio in quanto porremo *noi stessi* nella sua situazione.

Tale trasposizione non è né una forma di rapporto empatico con l'individualità altrui, né una sottomissione dell'altro ai propri criteri, ma significa sempre innalzamento a una universalità superiore, che non oltrepassa solo la particolarità propria, ma anche quella dell'altro.”<sup>165</sup>

La coscienza consapevole della propria storicità sa di essere il proprio presente, è scientificamente attenta a non sovrapporre i propri contenuti e pregiudizi all'alterità dell'oggetto storico che si volge ad interpretare. L'innalzamento al quale tende come compito è però costitutivamente un rapporto reciproco. La coscienza deve quindi sapersi staccare da ciò che la determina involontariamente e che può distorcere la comprensione: ma anche deve saper riconoscere la continuità dei mondi, e non astrattamente ritenere che il proprio orizzonte storico, così come quello dell'oggetto di interpretazione, sia uno sfondo rigido ed immutabile. Non vi è indipendenza e totale separazione fra l'orizzonte del passato e dell'altro e quello del presente e dell'io, bensì vi è una permanenza ed una continuità che è rappresentata in primo luogo e al massimo grado dal perpetuarsi della tradizione. La coscienza della determinazione storica, che

---

<sup>164</sup> Ivi, pag. 355.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

conosce la reciproca alterità, distingue i due orizzonti, ma attiene soprattutto al compito della fusione e riunione di essi in un orizzonte comune.

#### f) Riflessività e condizionatezza nella coscienza della determinazione storica

Le considerazioni precedenti non hanno però ancora indagato sufficientemente sulla natura della coscienza della determinazione storica, la cui ambigua struttura intreccia, in un nesso di problematica risoluzione, l'aspetto della riflessività, tipico di ogni forma di coscienza, con quello della determinazione storica, che comporta l'essere tale riflessività già avviluppata in quanto effetto in ciò di cui intende essere coscienza. Ogni forma di coscienza dovrebbe essere in qualche modo superiore, avere un primato rispetto a ciò di cui è coscienza: ma se nel contempo questa coscienza è determinata da questa situazione storica, cosa succede, come si configura questa coscienza della determinazione storica? Il rischio può essere quello di sprofondare in un circolo vizioso, oppure di instaurare una dialettica di matrice hegeliana in cui la forza e la consequenzialità della riflessione procede a costituire un sapere assoluto, dove il reale è pienamente compreso nella e dalla ragione.

“Di che tipo è questa coscienza? Qui sta il problema decisivo. Si può bensì accentuare il fatto che la coscienza della determinazione storica è essa stessa come compresa e avviluppata dentro l'effetto stesso. Come coscienza, però, essa appare essenzialmente dotata della possibilità di innalzarsi al di sopra di ciò di cui è coscienza. La struttura della riflessività è fondamentalmente implicita in ogni forma di coscienza. Deve dunque valere anche per la coscienza della determinazione storica.

Possiamo esprimere la cosa in questi termini: col parlare di coscienza della determinazione storica non ci troviamo immediatamente prigionieri della legge immanente della riflessività, in base alla quale la riflessione risolve e dissolve ogni immediatezza che le si contrapponga, quale dovrebbe essere appunto ciò che chiamiamo *Wirkung*, l'effetto, la determinazione?”<sup>166</sup>

Fondamentalmente quello che Gadamer si pone è un problema di limiti dell'orizzonte del sapere storico e della portata della ragione riflessiva. L'ermeneutica del Settecento e dell'Ottocento ha spesso praticato come proprio ideale un totale illuminismo, con l'auspicio della liberazione del nostro orizzonte storico da ogni limite e del superamento della nostra condizione finita in un sapere infinito, di fronte a cui ogni barriera dell'alterità appare come un ostacolo non insormontabile. In una prospettiva di questo genere, “la panteistica unità di ogni individualità con il tutto rende possibile il miracolo della comprensione” ed “essere e sapere si fondono nell'assoluto.”<sup>167</sup> Una posizione filosofica come questa ricade quindi ancora sotto le critiche di mancanza di storicità già

---

<sup>166</sup> Ivi, pag. 396.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

fatte alla filosofia della riflessione hegeliana dai suoi giovani continuatori: è però un approccio dal quale Gadamer vuole distinguersi.

“Dobbiamo ora domandarci se anche il nostro tentativo di costruire una ermeneutica storica si presti alla stessa critica, o se invece ci sia possibile mantenerci liberi dalle pretese metafisiche della filosofia della riflessione.

[...] Ciò che dobbiamo fare è pensare la coscienza della determinazione storica in modo che nella coscienza della determinazione l'immediatezza e indipendenza dell'opera non si risolvano in un puro contenuto di riflessione; cioè, pensare una realtà di fronte alla quale l'onnipotenza della riflessione si trovi limitata.”<sup>168</sup>

Potremmo ora fermarci e domandarci se stiamo seguendo un itinerario che ha veramente a che fare con la questione della soggettività, o non si tenda noi stessi ad aprire eccessivamente il campo di indagine. Costatare i limiti della riflessione è però un aspetto interno al nostro problema di fondo. Infatti, siamo partiti, nelle note storiche generali, da una considerazione gadameriana della riflessività come struttura portante della soggettività. In quest'ottica, ciò che accade è che ogni contenuto della riflessione diventa proprietà della coscienza, la quale assume come parte di sé tutto ciò che cade nel suo dominio. Non a caso su questo punto Gadamer si confronta con Hegel,<sup>169</sup> quando questi mostra che anche l'inseità della cosa kantiana è un limite posto dalla ragione stessa, che come tale lo comprende e supera. I confini della ragione non sarebbero perciò determinati da qualcosa di esterno, ma posti da essa stessa. Detto chiaramente, “ciò che si dimostra sul piano dell'universalità logica circa la dialettica del limite si specifica per la coscienza nell'esperienza che essa fa del fatto che l'in sé da essa distinto è il suo proprio altro, e che esso è saputo nella sua verità solo quando è saputo come sé, cioè quando essa sa se stessa nella perfetta autocoscienza assoluta.”<sup>170</sup>

In definitiva, ciò che scopre Gadamer è che non è possibile attaccare logicamente la filosofia della riflessione, cioè vincerla con le sue stesse armi, e che persino l'obiezione ed il vincolo dell'alterità è stato compreso al proprio interno dalla filosofia hegeliana nel suo itinerario verso una autocoscienza ed un sapere assoluti. Ma questa supremazia dialettica può nascondere una verità solo formale ed apparente, poiché “che la critica contro il pensiero speculativo esercitata dal punto di vista della finitezza della coscienza umana contenga qualcosa di vero è un fatto che in definitiva l'argomentazione della filosofia della riflessione non riesce a nascondere.”<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> Ivi, pag. 397.

<sup>169</sup> Gadamer si riferisce come esempio possibile a *Enzyklopädie*, cit., § 60.

<sup>170</sup> *VM*, pag. 398.

<sup>171</sup> Ivi, pag. 399.

Non vale nei confronti di Hegel neanche una obiezione condotta sul piano del mito, come in certe figure platoniche, perché nel suo pensiero fondamentalmente la ragione fonda se stessa. Il compito ed esito hegeliano della piena comprensione e mediazione fra storia e presente rimane così il punto di riferimento primario per Gadamer, poiché in Hegel giunge al suo culmine l'approfondimento della dimensione di storicità dell'esperienza ermeneutica: ed è a partire dall'analisi del suo concetto di esperienza che si definisce la struttura della coscienza della determinazione storica.

“La vita dello spirito consiste proprio nel riconoscere, nell'altro, se stesso. Lo spirito che vuol riconoscere se stesso si sente, nei confronti della "positività", separato come da qualcosa di estraneo, e deve imparare a conciliarsi con essa, riconoscendola come qualcosa di familiare, come propria. In quanto dissolve la resistenza della positività, lo spirito si concilia con se stesso. In quanto tale conciliazione è il lavoro storico dello spirito, l'atteggiarsi storico dello spirito non è né autorispecchiamento, né soppressione dialettico-formale della estraneità da sé nella quale è venuto a trovarsi, ma una *esperienza*, che esperisce realmente ed è essa stessa reale.”<sup>172</sup>

La coscienza della determinazione storica ha una struttura esperienziale. In questa affermazione sta tutta una presa di distanza rispetto all'idea che essa sia in primo luogo un sapere, dominato da una teleologia gnoseologica. Siamo invece determinati secondo una modalità che non ci permette di prevedere anticipatamente e con precisione ciò che è nostro e ciò che è dell'oggetto della nostra conoscenza, né tantomeno tendiamo ad una chiara appropriazione dell'oggetto da parte della coscienza, come quella che orienta il metodo della scienza moderna. Da una parte non possiamo accantonare le nostre anticipazioni, che sono gli strumenti per avvicinarci alla cosa; dall'altra il valore ed il senso dell'esperienza sta proprio nel fatto che essa smentisca i nostri schemi preconcepiuti, abbia cioè un carattere negativo, di disconferma, produttivo di un cambiamento della coscienza. Invece di un dogmatismo che pretenda di conoscere l'oggetto, e sappia impostare metodologicamente il reciproco isolamento fra coscienza e suoi schemi da una parte e ciò che si cerca di comprendere dall'altra, avere esperienza vuol dire porsi in un atteggiamento di apertura rispetto all'alterità, rimanendo disponibili al lasciarla parlare. Questa concezione viene illustrata da Gadamer confrontandosi con il rapporto fra io e tu nella dialettica hegeliana: confronto che qui tralasciamo di esaminare ritenendo più opportuno indagarlo in una *pars construens* della soggettività secondo Gadamer.

In ogni caso, volendo formulare un bilancio della considerazione esperienziale della coscienza della determinazione storica in Gadamer, si propone in primo luogo la

---

<sup>172</sup> Ivi, pag. 401.

sottolineatura della critica ad ogni forma di unilateralità e purezza conoscitiva. L'esperienza non procede come azione del soggetto, come metodica ricerca di un osservatore disinteressato e distaccato tese alla separazione reciproca tra interprete ed *interpretandum*, fra i mondi di appartenenza, o all'interno della coscienza dell'interprete alla sospensione del suo rapporto di dipendenza da schemi personali o della tradizione: ma è essa stessa un accadere, entro il quale vanno messi in gioco i propri presupposti ermeneutici. E' quindi questo accadere dell'esperienza un evento su cui l'uomo non ha potere, che trascende la comprensione. Semmai si tratta di un rovesciamento della coscienza, dell'esperienza che le cose non sono come pensavamo. Se la verità dell'esperienza sta nel suo riferimento a nuove esperienze, nella coscienza dei propri limiti e finitezza cui dà origine, con la conseguente consapevolezza del carattere incerto e provvisorio di ogni progetto, un risultato dell'apertura prodotta dall'esperienza è la giudizioosità, una conoscenza di sé e del mondo che è liberazione da un accecamento.

Soprattutto, la coscienza della determinazione storica e l'esperienza in cui essa consiste richiedono lo stare in un rapporto, il non sottrarsi ad esso. E' per questo che il modello del dialogo interpersonale e della relazione io-tu funzionano nella prospettiva gadameriana come modello per questa forma di coscienza: perché in entrambe le relazioni è necessario identificare il terreno comune in cui può avvenire l'intesa o il confronto fra le parti: ed in questo terreno comune è necessario sostare, senza pretendere un'imposizione del proprio conoscere e sapere sul modo del riconoscimento dell'identità dell'altro.

Un'ennesima riproposizione del primato della determinazione storica sulla coscienza individuale dell'uomo troviamo in Gadamer nell'analisi che egli compie dell'esperienza ermeneutica nella sua logica di domanda e risposta. E' questa una modalità del pensiero a cui non siamo allenati e che la filosofia non ha ancora studiato a fondo nel suo essere, nonostante l'antico ed autorevole precedente rappresentato dai dialoghi platonici. In un tempo più vicino a noi, ha lavorato sulla forma di questa dialettica l'inglese Collingwood (1889-1943),<sup>173</sup> le cui riflessioni danno spazio a

---

<sup>173</sup> Cfr. R. G. Collingwood, *Autobiography*, London, Oxford University Press, 1939; tr. it. *Autobiografia*, a cura di G. Gandolfo, Venezia, Neri Pozza, 1955. Cfr. ivi in particolare il capitolo "La storia come autocoscienza dello spirito", e soprattutto le pp. 114-118, in cui Collingwood esprime le tre proposizioni in cui si riassume la sua nuova concezione della storia o meglio della storiografia: "ogni storia è la storia del pensiero", pag. 115; "la conoscenza storica è il rimettere in atto, nella mente dello storico, il pensiero la cui storia egli sta studiando", pag. 116; "la conoscenza storica è la rimessa in atto di un pensiero passato incapsulato in un contenuto di pensieri presenti che, contraddicendolo, lo limitano in un piano diverso dal loro", pag. 118. In queste pagine, il lavoro storiografico viene sostanzialmente inteso da Collingwood

Gadamer per ritornare appunto sulla questione del rapporto tra dimensione della storicità e coscienza singolare. L'errore di Collingwood, secondo Gadamer, sarebbe proprio quello di prestar fede ed attenzione alle affermazioni dei soggetti storici, e con ciò di ricercare il senso e la comprensione delle loro intenzioni. Ma questa non è la storia, né la possiamo comprendere attraverso quest'interiorità o soggettività, che non è originaria del movimento storico, ma derivata, e viene ulteriormente a perdersi e modificarsi nell'accadere delle vicende storiche. Queste infatti superano la coscienza anche dei maggiori protagonisti della storia umana, trascendono il suo orizzonte conoscitivo e la sua capacità di incidenza sul reale. Vi è un palese rischio di ipostatizzazione nel lavoro dell'interprete storiografico quando questi tende a leggere gli eventi della storia come risultato della volontà degli uomini, quando invece tra i primi e questa vi è uno scarto ed una sproporzione incalcolabili. Perciò, mentre Collingwood gli sembra propendere per una non distinzione fra la domanda storica e la domanda del soggetto agente, Gadamer si ripropone invece di andare oltre la ricostruzione delle mere idee dell'individuo storico. La storia degli effetti e la tradizione come processo di trasmissione storica si situano sempre in uno sviluppo ancora in atto, mantengono una permanente vitalità che va al di là dell'orizzonte originario di ogni dato storico o intenzione umana: per questo, come aveva già mostrato nel confronto tra Schleiermacher ed Hegel in merito al compito dell'ermeneutica, è necessaria per Gadamer un'opera di integrazione, di fusione degli orizzonti, perché ogni comprensione è sempre di più della semplice riproduzione di opinioni altrui. In questo senso, il comprendere si manifesta di nuovo come un dialogo, un rapporto reciproco. E questo ci avvicina al fenomeno del linguaggio, l'altro *medium* qualificante del pensiero gadameriano, che chiarisce l'analogia ed apparenta l'esperienza ermeneutica con il colloquio interpersonale. La comprensione avviene sempre in forma linguistica, sia nell'intesa fra interlocutori su un argomento, sia fra l'interprete ed il testo. Ecco che è opportuno studiare la struttura del dialogo, modello dell'ermeneutica, e comprendere il vero essere del linguaggio.

“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 riadattano l'uno all'altro; piuttosto, nel dialogo riuscito, essi

---

come la comprensione e l'interpretazione di un fine, delle intenzioni presenti nel pensiero dei protagonisti delle vicende ed espresse da essi stessi in testi che diventano quindi documenti per la ricerca.

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."<sup>174</sup>

### I.3.2. L'orizzonte mobile del linguaggio

Un altro indicatore qualificato per il nostro studio è la tematica del linguaggio, che attraversa, in questo caso esplicitamente, in numerosi scritti a tale argomento direttamente rivolti, il percorso filosofico di Gadamer da *Verità e metodo* sino al termine della sua esistenza. E' perciò possibile utilizzare il linguaggio anche per una lettura diacronica dell'ermeneutica gadameriana, operazione per noi di particolare interesse perché nell'affrontare questo tema centrale della sua riflessione Gadamer mantiene una costante connessione con la sua critica alla concezione moderna e cartesiana della soggettività.

#### I.3.2.1. La concezione gadameriana del linguaggio in *Verità e metodo*

##### a) Il dialogo e l'intesa fra gli interlocutori

Il punto di partenza rimane comunque la terza sezione di *Verità e metodo*. E' qui che per la prima volta Gadamer approfondisce il ruolo costitutivo e la funzione mediale del linguaggio nell'esistenza dell'uomo e la linguisticità di ogni comprendere. Come già anticipato, nel far questo egli mantiene come modello di riferimento per l'esperienza ermeneutica il dialogo interumano, e mostra il carattere linguistico sia dell'oggetto che dell'atto ermeneutico. A fianco dell'essere evento del dialogo autentico, e coerentemente con tale concezione, il nostro autore descrive come il dialogo stesso guidi gli interlocutori nella loro relazione, in un processo che non consiste nel collocarsi nella mente dell'altro, ma nel trovare insieme un'intesa che permetta, fondi la partecipazione delle parti alla comunicazione. Parlare perciò del linguaggio come *medium* della comprensione umana significa specificare che esso è il territorio in cui avviene la comunicazione, si sviluppa la situazione dialogica ed ermeneutica. E subito ci chiarisce il carattere secondario e fuorviante di una focalizzazione sull'individualità dell'altro piuttosto che su una comune tematizzazione ed un accordo sull'argomento del colloquio. Il centro della relazione ermeneutica e del dialogo non sono le soggettività dei partecipanti.

---

<sup>174</sup> VM, pag. 437.

“Il dialogo è un processo di comprensione. E’ proprio di ogni vero dialogo il fatto che uno risponda all’altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista e si trasponga in lui non nel senso di volerlo comprendere come individualità particolare, ma di intendere ciò che egli dice. Ciò che si tratta di cogliere sono le sue ragioni, in modo da potersi intendere con lui sull’oggetto del dialogo. Non mettiamo dunque la sua opinione in rapporto con lui come individuo, ma con la nostra propria opinione e con le nostre idee in proposito. Là dove abbiamo veramente di mira l’altra individualità come tale, come per esempio nel colloquio terapeutico o nell’interrogatorio dell’imputato a un processo, non si realizza davvero la situazione della comprensione.”

La comprensione si presenta così come costituzione di uno spazio comune, di un luogo in cui stare insieme nel dialogo: l’istituzione di questo accordo è il compito che ci proponiamo in ogni impresa ermeneutica, ed è cosa ben diversa dal puntare l’obiettivo sui caratteri delle singolarità umane. Dell’incontro fra i corpi o individualità, ciò che interessa a Gadamer non è ciò che pertiene a ciascuno isolatamente, ma ciò che li unisce, o meglio ciò che sta fra loro, e nello stesso tempo li unisce e separa, è il tramite per la loro familiarità ed insieme la barriera della loro divisione ed estraneità, separazione. Per questo il linguaggio deve essere qualcosa che gli interlocutori hanno in comune, che funziona da ponte fra le due sponde della comunicazione; l’oggetto della trasmissione, storica o comunque interumana, deve essere determinato secondo il carattere della linguisticità, e così l’atto con cui i partecipanti al dialogo cercano di comprenderlo.

La comprensione manifesta ancora la possibilità di giungere ad un allargamento dell’orizzonte personale nel suo confronto con un oggetto di interpretazione, con un’alterità; mentre dall’altra parte va evidenziato come la modalità della scrittura, in particolare, si presenta come una forma di autoestranamento, come un modo per uscire fuori di sé e rendere autonomo dalla soggettività originaria del suo autore un testo. Su questo aspetto già Gadamer aveva avuto da dire nell’analisi della coscienza estetica: viene qui così nuovamente ribadito il fatto che l’identità di chi ha dapprincipio prodotto il messaggio si disperde e dissolve, scompare per lasciar spazio ad un’altra permanenza o soggettività, per cui della letteratura diciamo che essa tende a diventare contemporanea per ogni presente che noi siamo. Detto diversamente, lo scritto si dichiara e rende indipendente da ogni fatto psicologico e da ogni dato o vissuto biografico.<sup>175</sup> Ci troviamo davanti una pratica decontestualizzante, che procede alla liberazione da ogni contingenza e ad una separazione e presa di distanza dalla persona specifica dell’autore. Questa concezione si riverbera così nel modo di porsi di fronte al testo da parte di un interprete, che non può e non deve concentrarsi su un’ipotetica

---

<sup>175</sup> Su questo aspetto Gadamer insisterà in *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*.

empatizzazione, secondo il canone di una corretta interpretazione psicologica, che eventualmente si riferisca anche a dei possibili lettori o destinatari originari. Non di questo si tratta nella comprensione o nell'interpretazione, bensì di esplicitare ciò che il testo veramente ci dice, con le sue parole e fundamentalmente solo con quelle.

Se poi l'attenzione si sposta verso l'atto interpretativo, ancora una volta Gadamer deve sottolineare come l'ingenuità dello storico o dell'interprete consista proprio nell'illudersi della possibilità di un accantonamento della propria soggettività, dei propri schemi e modelli interpretativi: una pretesa ed ambizione di oggettività che invece sempre maschera un eccesso di fiducia nella propria autocoscienza. In realtà, della propria partecipazione all'interpretazione l'interprete rimane in gran parte inconsapevole. Dire che pensare storicamente equivale a realizzare una mediazione fra il presente ed il passato, fra lo storico e l'oggetto della trasmissione storica, vuol dire un'altra volta ancora che il compito è quello di preparare il terreno comune, il situare il rapporto là dove è possibile un'intesa. Solo dopo aver preparato il *setting* per la comunicazione, sarà possibile all'interpretazione mediatrice scomparire, disperdersi come individualità, come d'altra parte è già avvenuto per l'originaria fonte del messaggio. L'ermeneutica di Gadamer nega così ogni aspirazione all'immediatezza, ideale romantico che non corrisponde all'effettività del processo di interpretazione.

#### b) L'evento del linguaggio

Il terreno comune dell'intesa è in primo luogo il linguaggio, che ha preminenza sulla coscienza di chi cerca di comprendere. Si può portare a questa egemonia e capacità avvolgente ed onnicomprensiva del linguaggio l'obiezione dei suoi limiti che si esprimono attraverso cristallizzazioni, stereotipie, conformismi acritici: ma rispetto a questi suoi limiti il linguaggio ha una forza di trascendimento, e la sua virtualità li comprende e supera. E' nell'intima unità di pensiero e linguaggio, nella ragione che attraverso il linguaggio si esprime scoprendo territori ancora inesplorati, che queste concrezioni linguistico-culturali anonime, solidificate e degenerate, ormai inadeguate, conoscono il proprio superamento.

Queste affermazioni preparano una critica di fondo ad ogni concezione del linguaggio che lo veda come strumento nelle mani di una soggettività cosciente ed autodeterminantesi. Contro la coscienza linguistica, tipica del pensiero moderno sul linguaggio, Gadamer ribadisce i limiti di ogni autoconsapevolezza, per un linguaggio che è veramente se stesso solo quando non si conosce e non parla di sé, e che è

profondamente avviluppato ed intrecciato con le dinamiche di formazione del pensiero. E' perciò necessario ritornare alla storia del concetto, laddove tra i Greci esisteva una sola parola per parlare del linguaggio, del pensiero, della ragione: *logos*.

Il senso fondamentale della ricerca gadameriana sulla concezione greca del linguaggio è che vi fosse in essa ancora l'idea di un predominio del pensiero sul linguaggio, ovvero che il linguaggio fosse uno strumento del pensiero, in conseguenza della quale concezione da una parte la parola si presenta con il carattere di un puro segno, dall'altra e coerentemente la lingua è frutto di una convenzione tra gli uomini. Questo vale soprattutto per Platone, che ha davanti le idee delle cose, a cui le parole si devono adeguare e corrispondere, e che giunge all'esito del numero, cioè di una parola-segno astratta, idealizzata, estrapolata dalla dimensione situazionale e estraniata dall'uso. L'ipotesi che proponiamo è che la critica di Gadamer a questa concezione strumentale del linguaggio, poi ripresentatasi aggiornata nella modernità, sia coerente e complementare, alleata con la sua critica della soggettività cartesiana. Si tratta di evidenziare i punti in comune fra i due approcci, per portare delle prove o indizi a favore di questa nostra affermazione. Entrambe le teorie hanno come proprio principio dominante la purezza, la separazione fra il pensiero, lo strumento per dirlo e la cosa tematizzata: una reciproca indipendenza in cui il potere è tutto dalla parte del pensiero originario, della logica, che precede e si stacca dalla denominazione della cosa. La conoscenza precede il nome, e lo sceglie. Questa impostazione o teoria del rapporto tra pensiero, linguaggio e cosa è possibile solo entro una prospettiva che ponga in primo luogo l'io penso isolandolo da ogni sua relazione, facendone cioè il perno e fondamento di ogni altra rappresentazione e conoscenza. Stanno così a fianco convenzionalismo linguistico e potere della coscienza autonoma del singolo, laddove in Gadamer il linguaggio ed il pensiero si producono simultaneamente e nel movimento vitale del dialogo. L'una concezione sottintende una perfezione ed una capacità infinita della ragione umana di porsi al di sopra delle cose e di dominarle, l'altra parte dalla constatazione e consapevolezza della nostra condizione di esseri finiti. Gadamer contrasta e critica la prospettiva di una ragione assoluta, che si esprime alla fine nel tentativo della costruzione di una lingua universale della ragione, come in Leibniz, per affermare lo stretto legame tra linguaggio e pensiero, e sottolineare come la parola è già sempre significato: il linguaggio, il pensiero e l'esperienza della cosa si costituiscono insieme, in una reciproca appartenenza di parola e cosa (è la giustizia naturale del

nome di cui già vi era traccia nel *Cratilo*<sup>176</sup>). L'esempio che Gadamer porta è quello dell'apprendimento del linguaggio da parte dei bambini, che avremo modo di riprendere come suo *topos* ricorrente.

Contraltare a questa discrasia fra Gadamer e la visione platonica del linguaggio è invece l'adeguatezza all'ermeneutica gadameriana dell'idea cristiana dell'incarnazione. Qui una prospettiva teologica si presenta funzionale per analogia e corrispondente ad una teoria linguistica. Il *verbum* cristiano ed il mistero della Trinità rappresentano in maniera significativa l'evento del linguaggio. Le parole che descrivono i due fenomeni sono le medesime: accadimento, miracolo, farsi uomo e farsi concetto e senso, incarnarsi. Se il pensiero è, come in Platone, il dialogo ininterrotto dell'anima con se stessa, un punto primario di distinzione fra la concezione gadameriana del linguaggio e la teologia cristiana sembra essere l'esclusiva attenzione della seconda alla parola dell'interiorità. In generale, comunque, Gadamer sottolinea l'imperfezione dell'intelletto dell'uomo, del suo pensiero e della sua parola. Nella essenziale inconsapevolezza del proprio sapere, la parola interna dello spirito non si produce attraverso un atto riflessivo, quanto piuttosto come un dir-si che è struttura del pensiero. Fra il pensare ed il dir-si non vi è passaggio, nonostante sia facile un misconoscimento del carattere diretto e irriflesso della parola.

Rispetto alle teorie strumentalistiche del linguaggio, la posizione gadameriana che parla della medietà del linguaggio si presenta come nuova modalità del pensare il rapporto tra lo spirito finito dell'uomo ed una infinità potenziale, divina o altrimenti assoluta. L'atto del parlare mette in connessione l'universalità del significato della parola e la particolarità della concreta situazione d'uso, in un processo continuo di formazione dei concetti. Entro questa prospettiva, vanno riconosciuti i limiti dell'autocoscienza linguistica del parlante. Operazioni come le classificazioni, le analisi del discorso, ecc., sono completamente estranee e staccate dalla coscienza del linguaggio vivente. Nella sua fondamentale metaforicità, questo presta attenzione a ciò che è comune, si orienta sulla propria esperienza in sviluppo, mira alla somiglianza con

---

<sup>176</sup> Cfr. Platone, *Cratilo*, in Id., *Dialoghi filosofici*, vol. secondo, Torino, UTET, 1981. Qui si confrontano davanti a Socrate Ermogene e Cratilo. Inizialmente Ermogene riferisce a Socrate l'opinione del suo contendente nella disputa.

“ERMOGENE: Cratilo qui afferma, Socrate, che ogni ente ha per natura il nome corretto e che non è un nome questo con cui alcuni lo chiamano, per aver convenuto di chiamarlo così, emettendo una parte della loro voce, ma esiste per natura una certa correttezza dei nomi per gli Elleni e per i barbari, la stessa per tutti.”, *ivi*, 383b-384.

la cosa. E' l'espressione di una specifica esperienza, non un'astrazione, ma un processo che comporta in ogni caso il raggiungimento di una certa conoscenza del generale.

Passando alla trattazione del linguaggio nella filosofia moderna, Gadamer si sofferma in particolare su Von Humboldt.<sup>177</sup> Nel pensiero di questo autore fondamentale per la linguistica, Gadamer sottolinea in particolare la concezione delle lingue come peculiari visioni del mondo, e la connessione da quegli evidenziata fra individualità ed universalità delle lingue. Secondo Gadamer, dietro il pensiero di Humboldt è implicito un riferimento alla metafisica leibniziana dell'individualità. Alcuni punti humboldtiani sembrano anticipare le stesse prese di posizione gadameriane: ad esempio nella considerazione della sconfinata totalità del pensabile, per cui Humboldt parla di un uso infinito di mezzi finiti, con una forza del linguaggio che è superiore a tutte le sue specifiche applicazioni; od ancora, nel rapporto fra uomo e linguaggio, entrambi indicano una libertà dell'uomo limitata nei confronti del linguaggio. Ma i limiti anche del pensiero humboldtiano stanno nella tendenza alla separazione, ad una dichiarata quanto illusoria ed impossibile nell'esperienza ermeneutica divisione fra la forma linguistica ed il contenuto in essa trasmesso. La mediazione linguistica, fra la lingua propria e quella altrui, era stata vista da Humboldt come un'imperfezione, mentre per Gadamer essa rappresenta l'essenza stessa del linguaggio e della sua natura dialogica. Viviamo sempre il linguaggio nell'esperienza di un rapporto, in cui entrano in gioco almeno due parti o soggetti, rapporto che come tale non è contrassegnato dall'obiettività. Il fatto che non si raggiunga "in modo puro e completo" l'apprendimento di una lingua non è un limite, ma l'unico modo per comprenderla: per la comprensione, infatti, non è possibile prescindere dalla partecipazione e dal coinvolgimento.

Ciò che è importante per Gadamer è che si riconosca il linguaggio come fenomeno umano originario. Il mondo umano si costituisce nel linguaggio, che non è uno strumento dell'uomo ma la condizione della sua possibilità di avere un mondo. In

---

Più avanti, egli stesso esprime la propria concezione sul linguaggio e la nominazione.

“ERMOGENE: Io, Socrate, pur avendone discusso sovente con lui e con molti altri, non riesco a convincermi che esista una correttezza dei nomi diversa dalla convenzione e dall'accordo. A me pare, infatti, che il nome che uno pone ad un oggetto, sia il nome corretto; e se poi lo sostituisce con un altro e non lo chiama più con il primo, l'ultimo nome è non meno corretto del primo, [...] perché per natura non c'è alcun oggetto, ma solo per legge e per consuetudine di coloro che si sono abituati così e così lo chiamano.”, *ivi*, 384d-e.

<sup>177</sup> Cfr. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, pubblicato per la prima volta nel 1836; tr. it. *La diversità delle lingue*, introduzione e traduzione a cura di Donatella Di Cesare, premessa di Tullio De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 1991.

questo senso le lingue sono visioni del mondo e hanno un'esistenza autonoma rispetto al singolo, che introducono in una comunità. Mondo e linguaggio esistono così unicamente nella loro connessione. A questi due poli è collegato anche il discorso sulla libertà dell'uomo, che ha mondo in quanto è capace di trascendere la determinazione puramente biologica e materiale da parte dell'ambiente in cui vive: e ha questa facoltà in quanto essere linguistico, dotato di quella peculiarità sua propria che è il linguaggio, non posseduta dagli altri animali.

Esiste però anche una sorta di obiettività del linguaggio, ed è l'aspetto che presiede o caratterizza il fatto che esso non possa che essere comunicazione interumana. In questa comunicazione viene a manifestarsi il mondo, che viene messo al centro della contesa ed è l'oggetto su cui gli interlocutori ricercano un'intesa. Ma poiché la comunicazione avviene nel terreno comune del linguaggio, scopriamo che nel dialogo ed all'interno di una comunità linguistica l'accordo è già avvenuto.

Il mondo che si esprime ed è detto nel linguaggio è anche l'orizzonte della nostra conoscenza e comprensione, poiché non esiste alcun mondo in sé, extralinguistico, una posizione giusta esterna al linguaggio umano. Le esperienze del mondo che facciamo nel linguaggio hanno inoltre una loro permanenza. E' come un viaggio in cui facciamo infine ritorno a casa: ogni umana visione del mondo presenta una sua condizionatezza storica. Come già illustrato nell'analisi dettagliata della coscienza della determinazione storica, la coscienza della condizionatezza non elimina né supera la condizionatezza stessa: è questa una presa di posizione contro il pregiudizio della filosofia della riflessione.

“Il carattere linguistico della nostra esperienza del mondo non significa una prospettiva esclusiva e limitante; quando penetriamo in mondi linguistici diversi dal nostro e abbandoniamo i pregiudizi e i limiti della nostra precedente esperienza, ciò non significa affatto che ci distacciamo dal nostro mondo e che lo neghiamo. Quando viaggiamo, ritorniamo a casa con le nuove esperienze. E se ci allontaniamo per non tornare, non possiamo tuttavia mai dimenticare totalmente. Anche quando, in sede di conoscenza storica, ci rendiamo chiaramente conto della condizionatezza storica di ogni umana visione del mondo, e quindi anche della nostra, ciò non significa che ci poniamo in un punto di vista incondizionato. In particolare non contraddice a questa fondamentale condizionatezza il fatto che questa ammissione voglia essere a sua volta senz'altro vera in modo incondizionato. La coscienza della condizionatezza non elimina la condizionatezza. Uno dei pregiudizi della filosofia della riflessione è proprio il fatto di mettere in rapporto tra loro enunciati che non appartengono allo stesso piano logico. L'argomento della riflessione è qui fuori luogo. Non si tratta qui, infatti, di rapporti tra giudizi che devono non essere contraddittori, ma di rapporti di vita.”<sup>178</sup>

Che il linguaggio si situi nel mondo della vita e non nell'obiettività della ricerca scientifica ci è dimostrato anche dal fatto che esso rimane come sottofondo (ancora una

---

<sup>178</sup> VM, pp. 512-513.

volta soggetto, *hypokeímenon*) per le nostre intuizioni, essendone garanzia e condizione di continuità. Il linguaggio è così la sede del permanere e del mutare delle cose per noi, e ci ricorda che sempre proveniamo da qualche parte, da un'origine, non siamo inizio, e proseguiamo verso una direzione ed una meta non ultimative, non essendo conclusione. La reciproca implicazione di linguaggio e mondo, così come lo stare immerso della nostra coscienza nel linguaggio, contraddicono all'idea di oggetto in sé che è presente nella scienza moderna, almeno prima dei suoi aggiornamenti novecenteschi. Il concetto di oggetto assoluto è per Gadamer un controsenso, data la costitutiva relatività degli universi, il loro essere situati nel tempo e nello spazio. Per questo, l'affermazione gadameriana dell'impossibilità di "uno sguardo da nessun luogo", di un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo, è coerente con la negazione della priorità gnoseologica, ontologica ed esistenziale dell'io penso.

E' allora necessario precisare la differenza fra l'oggettività della scienza e quella del linguaggio. La prima si realizza mediante l'eliminazione degli elementi soggettivi implicati nella conoscenza. La seconda invece non diventa mai padronanza delle cose, perché rimane comunque avviluppata all'interno dell'insieme dei comportamenti vitali. In questa differenza è tutto il sospetto della scientificità oggettivante, che avverte nell'esperienza naturale formulata nel linguaggio una fonte di pregiudizi. E' di fronte a questo dubbio, per contrastare questa presunta distorsione soggettivistica, che sarebbe fraintendimento della cosa, che la prospettiva moderna della teoria si fa mezzo per dominare le cose, aspirando al superamento della forza del linguaggio.

Il fenomeno ermeneutico si caratterizza, come già visto ripetutamente, proprio per il fatto di avere come suo fondamento determinante la finitezza della nostra esperienza storica: ed in ciò è visibile la corrispondenza fra la finitezza del linguaggio e la finitezza dell'uomo. Ma un riferimento essenziale porta al concetto di appartenenza, che ci insegna a considerare la conoscenza come un momento dell'essere e non come atto del soggetto. Tale concetto indica la preminenza del rapporto rispetto ad ogni autoevidenza isolata della soggettività in conseguenza del pensiero. Si può dire che l'adattamento è la vita stessa, che la conoscenza si definisce come il naturale essere ordinato dello spirito alla natura delle cose. Nella scienza moderna, però, una tale idea metafisica dell'appartenenza del soggetto conoscente all'oggetto del conoscere appare senza giustificazione. Il suo ideale metodico, secondo Gadamer, concretamente tende alla distruzione dell'antica coordinazione dell'uomo con il mondo. Solo il concetto di dialettica, nelle sue versioni platonica ed hegeliana, si confronta adeguatamente con

questa problematica dell'appartenenza. E mentre noi moderni rimaniamo impigliati nelle aporie del soggettivismo, i greci invece dimostravano di comprendere più adeguatamente le potenze sovrasoggettive che dominano la storia. Verso una prospettiva simile si muove Gadamer ponendo al centro della sua riflessione ontologica il linguaggio.

“E’ una necessità imposta dal contenuto stesso quella che ci spinge a superare il concetto di oggetto e di oggettività del comprendere in direzione di un riconoscimento della reciproca appartenenza di soggetto e oggetto. E’ stata la critica dei concetti di coscienza estetica e di coscienza storica quella che ci ha condotti alla critica del concetto di obiettività e ci ha spinto a rifiutare le basi cartesiane della scienza moderna, recuperando determinate verità del pensiero greco. Non possiamo però seguire semplicemente né la filosofia greca, né la filosofia dell’identità dell’idealismo tedesco. Il nostro punto di partenza è il concetto di linguaggio come “mezzo”<sup>179</sup>”.

Quello che ancora va ribadito è che l’autentico evento ermeneutico va oltre la scelta del soggetto, la sua capacità di azione, ed avviene nel dialogo o nell’interpretazione di un testo, laddove le parti sono già inserite in un movimento comune, sono in gioco e si toccano e richiamano direttamente, producendo qualcosa che non era preventivamente pronosticabile nelle loro intenzioni. Si collega a questa concezione la preminenza che Gadamer attribuisce all’udire rispetto al vedere, ovvero ad un senso non determinato dalla volontà, il che è giustificato dall’essere immersi in una tradizione comune, per cui chi è al suo interno non può non sentire l’appello che vi riceve. L’esperienza ermeneutica non ha quindi la libertà di scegliere e di rifiutare la ‘chiamata’, non può neanche rivendicare la libertà di lasciare le cose in sospeso, né può far sì che quell’evento che essa stessa è non sia accaduto. Appare chiaro da tutto ciò che la struttura dell’esperienza ermeneutica è in radicale contrasto con l’ideale metodico della scienza moderna, in quanto fondata sul carattere di evento proprio del linguaggio: Si proclama così l’impossibilità di un atteggiamento di scelta consapevole rispetto al “mezzo” linguistico: è la lingua che parla noi, più di quanto noi parliamo la lingua.

Vale così una dialettica ed un dialogo che, contro una riflessione condotta dall’esterno del rapporto, segnalano come vero metodo l’agire della cosa stessa, l’essere giudicati dal movimento reciproco in cui consiste la relazione. E’ un patire per il soggetto, che in Gadamer non giunge ad alcuna pretesa di liberazione dalle condizioni date dal potere del linguaggio.

---

<sup>179</sup> Ivi, pag.527.

### I.3.2.2. La riflessione sul linguaggio nella seconda giovinezza gadameriana

Se con ‘sogettività’ intendiamo ciò che pertiene alla coscienza dell’uomo, significa che stiamo interrogandoci sulla costituzione di questo come essere specifico e differente fra i viventi. Questa ricerca, nei territori dell’analisi gadameriana, ed in particolare nello scritto *Uomo e linguaggio* (1964)<sup>180</sup>, ci riporta alla definizione aristotelica dell’uomo come animale dotato di *lógos*, e ci rende partecipi della traducibilità problematica di questa parola greca, della sua ricca polisemia, che principalmente consta dei significati di ragione, pensiero, linguaggio. Il *lógos* indica la differenza fra l’uomo e gli altri animali, attribuendo all’uomo la facoltà di proiettarsi nel futuro, tramite l’anticipazione di conseguenze possibili e di un bene a venire, così come riconosce come peculiarità umana la capacità di distinguere tra il giusto e l’ingiusto: ma soprattutto ci dice che ciò che egli intende lo può comunicare agli altri uomini, cioè può pensare e parlare, e riferirsi anche a ciò che non è materialmente presente al discorso.

“L’uomo è l’essere vivente dotato di linguaggio [...] tuttavia, nel pensiero filosofico occidentale non si è mai posta al centro la questione dell’essenza del linguaggio”<sup>181</sup>. Si può immaginare un uomo privo di linguaggio? In verità l’idea del linguaggio è così connaturata alla specificità dell’uomo che risulta estremamente difficile considerare una primitiva condizione umana muta, od altrimenti indagare sulle origini del linguaggio. Ma anche una concezione meramente strumentale del linguaggio palesa la sua inadeguatezza, seppure persino in Von Humboldt, il fondatore della moderna glottologia e filosofia del linguaggio, l’orizzonte dell’interrogativo su uomo e linguaggio viene limitato alla semplice attribuzione antropologica della facoltà linguistica: perché, secondo il punto di vista di Gadamer, anche su Von Humboldt, come su tutto il pensiero moderno, “pesava sempre la caratterizzazione cartesiana della coscienza come autocoscienza”<sup>182</sup>, da cui derivava una fantomatica spontaneità del soggetto, la cui energia attivava la parola come una delle più alte espressioni dell’uomo. Ma del linguaggio è propria una peculiare inconsapevolezza, tanto che la coniazione del concetto di linguaggio è notevolmente più tarda rispetto alla consuetudine della sua pratica. Come è che l’uomo si abitua al linguaggio, a parlare e dialogare? Questo è per

---

<sup>180</sup> *Mensch und Sprache* (conferenza radiofonica del 18 maggio 1964 per il SDR), in *Muttersprache: Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache*, 75 (1965), pp.257-262; poi in *Orbis Scriptus. D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München, 1966, pp. 237-243; quindi in *Kleine Schriften I*, 1967, cit., pp. 93-100; tr. it. *Uomo e linguaggio*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973, pp. 107-118; in *GW2*, pp. 146-154; tr. it. di R. Dottori, in *VM2*, 1996, cit., pp. 115-123.

<sup>181</sup> *Uomo e linguaggio*, in *VM2*, 1996, cit., pag. 116.

<sup>182</sup> Ivi, pag. 117.

Gadamer l'enigma cui la filosofia fatica a rispondere. "La lingua non è nessuno strumento, nessun utensile"<sup>183</sup>: il nostro rapporto con il linguaggio non è contrassegnato da una padronanza che ci permetta di accantonarlo quando non vogliamo farne uso, bensì "noi piuttosto [...] siamo presi dalla lingua, che è propriamente nostra [...] Imparare a parlare non significa essere introdotti all'uso di uno strumento disponibile, per giungere alla raffigurazione del mondo a noi familiare e conosciuta, ma significa acquistare conoscenza e familiarità del mondo stesso, così come esso ci si fa incontro"<sup>184</sup>. Nella lingua e nel mondo noi abitiamo da sempre, essi sono la nostra casa. E non vi è un momento particolare in cui l'unità dell'esperienza si esplicita e condensa in un universale. La lingua ed il mondo sempre anticipano la nostra riflessione e coscienza.

"Noi siamo sempre già anticipati, in tutto il nostro pensare e conoscere, dalla interpretazione linguistica del mondo, crescere nella quale significa *crescere* al mondo. In tal senso il linguaggio è la vera traccia della nostra finitezza. Essa è sempre oltre di noi. La coscienza del singolo non è la misura con la quale il suo essere possa venir commisurato. Anzi, non c'è dopotutto nessuna singola coscienza in cui il linguaggio, che essa parla, esiste veramente. In che modo esiste dunque il linguaggio? Certamente non senza la singola coscienza. Ma certamente neanche in un essere insieme di molti che sono, ognuno per sé, una singola coscienza.

Nessun individuo preso singolarmente però, quando parla, ha una vera e propria coscienza del suo parlare. Sono situazioni eccezionali quelle in cui uno diventa cosciente della lingua in cui si esprime."<sup>185</sup>

Nel momento in cui siamo consapevoli del nostro parlare una lingua, questo avviene perché la lingua stessa non sta facendo ciò che fa normalmente e che è peculiare della sua natura. L'ontologia della lingua nella concezione gadameriana consiste soprattutto di tre aspetti diversi. Il primo è l'oblio di se stessa, in conseguenza del quale "la sua struttura più profonda [...] non è affatto cosciente alla lingua viva"<sup>186</sup>. Così, agli occhi di Gadamer, lo studio per via grammaticale della lingua materna è uno straordinario fenomeno di perversione ed astrazione dalla sua reale natura, poiché "il vero essere della lingua è ciò da cui siamo assorbiti, quando l'udiamo, è ciò che viene detto"<sup>187</sup>.

Il secondo aspetto essenziale è la mancanza dell'Io nella lingua. Qui Gadamer ribadisce il punto della sua considerazione della lingua come dialogo, per cui la parola vive solo nella relazione, nella ricerca di una comunicazione e di un intendersi reciprocamente. Conformemente a questa idea, "il parlare non appartiene alla sfera

---

<sup>183</sup> Ivi, pag.118.

<sup>184</sup> *Ibidem.*

<sup>185</sup> Ivi, pag. 119.

<sup>186</sup> *Ibidem.*

<sup>187</sup> Ivi, pag.120.

dell'io ma del Noi"<sup>188</sup>. Siamo nella dimensione di una realtà spirituale che congiunge l'io ed il Tu nel colloquio. La forma del colloquio viene descritta ancora una volta da Gadamer attraverso il modello del gioco, inteso non nel senso soggettivistico proposto da Schiller<sup>189</sup>, quanto come un processo in movimento il cui fascino per la coscienza che gioca sta proprio nel rapimento di sé che vi si verifica.

“La costituzione fondamentale del gioco, che consiste nella leggerezza, nella libertà, nella fortuna di ciò che riesce, nell'essere colma e nel riempire del suo spirito chi gioca, è strutturalmente affine alla composizione del colloquio nel quale vive il linguaggio. Come in un colloquio si giunge l'uno a contatto dell'altro e, per così dire, si viene trascinati dal colloquio stesso, tanto che in esso non è più determinante la volontà del singolo che si trattiene o che si apre, ma la legge della cosa su cui si discorre, che provoca la replica e la contro-replica, e in cui alla fine tutti si immedesimano.”<sup>190</sup>

Il terzo elemento dell'essere del linguaggio è la sua universalità. Il campo del linguaggio non è un settore del dicibile che possa essere affiancato da altri settori dell'indicibile, ma è il campo potenzialmente onnicomprensivo dell'intendere, cui corrisponde e cammina insieme l'universalità della ragione. Ogni colloquio ha un carattere virtualmente infinito, ed ogni sua interruzione rimanda ad una sua possibile ripresa. Si tratta comunque sempre di inserirsi in una direzione di senso, di proseguire un cammino, e questo ci è tanto più chiaro di fronte alla perentorietà di una domanda, che esige una risposta, e al vigore di un originale cui una traduzione tenta di porsi al servizio, seguendone il detto e l'inteso.

La conclusione del breve saggio ha un carattere ultimativo e perentorio, quando dice che

“il linguaggio è il vero mezzo dell'esistere umano, quando lo si vede solo nell'ambito che esso soltanto occupa, l'ambito cioè dell'umano essere insieme, l'ambito della comprensione, di un accordo che cresce continuamente, e che, nel vivere umano, è indispensabile quanto l'aria che respiriamo. L'individuo è realmente, come ha detto Aristotele, l'essere che ha linguaggio.”<sup>191</sup>

## §

La tensione fra l'individualità e la comunanza che la lingua istituisce, in quanto *medium* universale, è al centro del confronto critico di Gadamer con *Il problema del*

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> Cfr. F. Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, a cura di A. Jung, Leipzig, 1875; tr. it., introduzione e note di A. Sbisà, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

<sup>190</sup> Ivi, pag. 121.

<sup>191</sup> Ivi, pag.123.

*linguaggio in Schleiermacher* (1968)<sup>192</sup>. Qui subito, in contrapposizione alla peculiarità dell'interpretazione psicologica di Schleiermacher, Gadamer sottolinea "il ruolo universale che per tutto il comprendere (*Verstehen*) gioca la linguisticità (*Sprachlichkeit*) la quale fa arretrare l'individualità del parlante, ma anche la sua autocomprensione e la sua "intenzione"<sup>193</sup>. Ma il rapporto tra linguaggio e psicologismo è stato discusso negli studi su Schleiermacher, con valutazioni discordanti, e comunque tali da porre delle questioni di portata generale alla riflessione dell'ermeneutica su se stessa. Schleiermacher<sup>194</sup> pone il problema della natura e del luogo dell'ermeneutica, che si situa tra la rappresentazione obiettiva data dalla lingua e la sintesi libera in cui consiste l'azione del singolo, compresenti come elementi complementari nel discorso. La considerazione dell'ermeneutica come arte, proposta da Schleiermacher, porta Gadamer ad interrogarsi su quali possano essere i discorsi privi d'arte, che potrebbero essere identificati nei discorsi interiori, in cui è assente un adeguamento all'estraneo ed una intenzione comunicativa. Ciò che più interessa a Gadamer è lo sbocco dei presupposti schleiermacheriani, che tendono ad un parlare esente da qualsiasi vincolo "positivo" (in senso hegeliano), in cui non vi sia alcuna restrizione data da convenzione linguistica a limitare la libera formazione del discorso come espressione viva di un'individualità. Ma Schleiermacher, agli occhi di Gadamer, non sta guardando al vero luogo dell'ermeneutica, la quale in realtà "ha sempre a che fare con la tensione tra la produzione, che è individuale e differente, e la convenzione che è identica"<sup>195</sup>, ed anche l'artista della lingua, il poeta, è "in verità dominato dalla tensione che sussiste tra l'universalità e l'identità dell'uso linguistico prevalente da un canto e la propria individualità dall'altro"<sup>196</sup>, poiché "visto in termini assoluti, il contrasto tra l'individuale e l'identico domina ogni situazione linguistica"<sup>197</sup>.

La tensione fra individualità e convenzione linguistica assume particolare evidenza nell'apprendimento linguistico del bambino, argomento che viene trattato da Schleiermacher ma che si caratterizza come un *tòpos* per eccellenza della riflessione

---

<sup>192</sup> *Das Problem der Sprache bei Schleiermacher* (conferenza tenuta il 29 febbraio 1968 all'Università di Nashville in Tennessee e poi alla Vanderbilt Divinity School (USA), pubblicata in tedesco nella „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 65, 1968, pp. 445-458, in *Kleine Schriften III*, 1972, cit., pp. 129-140, poi in *GW4*, pp. 361-373; in *Il linguaggio*, tr. it. e cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 3-17.

<sup>193</sup> *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*, in *Il linguaggio*, 2005, cit., pag. 3.

<sup>194</sup> Cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik...*, cit..

<sup>195</sup> Ivi, pag. 6.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

gadameriana sul linguaggio, per la frequenza con cui ritorna. Questo processo si sviluppa come un incontro conflittuale fra la vitalità originaria ancora presente nel bambino e la resistenza che a questa oppone la lingua divenuta convenzione, con il risultato di una perdita di possibilità nei vincoli che la seconda propone alla prima mentre questa attua il suo sforzo di adattamento all'estraneo rappresentato dall'usuale modo del parlare. Con il consolidamento in età scolare dell'apprendimento linguistico, si verifica un ulteriore restringimento delle possibilità, ed insieme una maggiore consapevolezza della ragione riflessiva rispetto ai caratteri strutturali della lingua. Si va verso un ideale dell'ermeneutica in cui produttività del singolo e ragione riflessiva vadano di concerto, ideale irraggiungibile per l'impossibilità di un completo azzeramento del non-comprendere. Ma questa concezione del comprendere, secondo Gadamer, svela o nasconde un presupposto metafisico nel concetto di individualità.

“L'individualità, per sua essenza, non può mai risolversi interamente nell'universalità di ciò che è comune. Perciò nella comprensione fra gli uomini l'estraneità, anche per l'anima più sensibile, è ineliminabile, "perché ognuno nel suo essere singolare è il non-essere degli altri"<sup>198</sup>. Così la tensione etico-metafisica tra identità e individualità, che è poi il contrasto tra l'uso linguistico e la libera produzione dei pensieri, è alla base del problema dell'ermeneutica.

Ma proprio l'osservazione dell'apprendimento linguistico del bambino insegna che la duplicità di individualità e identità spetta già al parlare. Schleiermacher distingue due direzioni fondamentali dell'interpretazione, quella grammaticale e quella tecnico-psicologica, le quali corrispondono a questa duplicità ma che, proprio perché spettano al parlare stesso, sono in fondo inseparabili l'una dall'altra<sup>199</sup>. Entrambe appartengono alla linguisticità (*Sprachlichkeit*) del comprendere. Sia la riconduzione del discorso all'uso linguistico generale, sia la riconduzione del discorso alla peculiarità del parlante, sono interpretazioni del processo del discorso. L'una appartiene dunque indissolubilmente all'altra<sup>200</sup>.

Gadamer sta così enucleando un punto cruciale della sua riflessione sul linguaggio, la compenetrazione di identità e individualità nella lingua, per cui essa “è sia una lingua essenzialmente comune sia nondimeno una lingua essenzialmente diversa [...] proprio così determinata significa per il singolo al contempo costrizione e libertà”<sup>201</sup>. Questa dialettica innerva la concezione gadameriana della lingua, tanto che nel corso del saggio Gadamer vi ritorna ripetutamente con precisazioni e variazioni. Ad esempio, egli mette in luce il processo di irrigidimento della lingua nell'uso, di crescente univocità, ma anche di permanente ed inesauribile differenziabilità del significato; né la ripetizione è, nella vita reale della lingua, un processo di esclusiva

---

<sup>198</sup> Schleiermacher, F. D. E., *Ermeneutica*, trad. it. di M. Marassi, Milano, Rusconi, 1996, pag. 447, cit. in Gadamer, H.G., *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*, in *Il linguaggio*, 2005, cit., nota 18 a pag. 16.

<sup>199</sup> Ivi, pp. 297 sgg., cit. in Gadamer, H. G., *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*, in *Il linguaggio*, 2005, cit., nota 19 a pag. 16.

<sup>200</sup> Gadamer, H. G., *Il problema del linguaggio in Schleiermacher*, in *Il linguaggio*, 2005, cit., pag. 7.

<sup>201</sup> Ivi, pag. 8.

conservazione dell'identico, ma anche di innovazione e modificazione dell'elemento linguistico esistente. Il parlante, quindi, compie simultaneamente i due movimenti opposti, verso il rafforzamento dell'identità della lingua e verso l'individualizzazione del suo proprio discorso. E questa direzione verso l'individualizzazione è un cammino che non percorre solo il mondo della lingua, ma anche quello delle visioni convenzionali.

Nell'interrogarsi sulla vitalità del parlare, e sull'essere dell'uso linguistico individuale, Gadamer si domanda anche, su un piano sempre più radicale e coerente con il suddetto fondamentale *leit-motiv* della sua ermeneutica, il gioco, se “non è forse che l'uso linguistico dominante espone il discorso in un libero spazio di gioco che, a partire dall'uso linguistico, viene riempito di elementi particolari e casuali i quali non sono l'espressione individuale di una individualità?”<sup>202</sup>. Inoltre, nella sfera linguistica coesistono più piani di individualità, non solo quella del singolo individuo umano, ma anche quella della comunità nazionale, che preschematizza il pensiero. Gadamer giunge così all'affermazione che “è il linguaggio stesso a essere individualità”<sup>203</sup>, precisando poi ancora che “appartiene all'essenza stessa del linguaggio conservare la flessibilità, anche se la convenzione linguistica limita il singolo, così come appartiene alla libertà dell'uomo, che si trova dentro la società, la possibilità che questa società assuma per lui il carattere della costrizione”<sup>204</sup>. Il riferimento per l'analisi gadameriana è in queste pagine principalmente l'opera d'arte linguistica, e preferibilmente la scrittura del poeta. La posizione di Gadamer al riguardo è mediana rispetto a due possibili opposte alternative.

“Qui questa individualizzazione è depositata interamente nella lingua stessa, e non si può tuttavia dire che il poeta sia rispetto alla lingua un semplice organo, che sia cioè determinato completamente da ciò che di universale e comune c'è nell'uso linguistico. Ma ancor meno si può dire che sia l'azione del singolo, la sua produzione di pensieri quale sboccia dai suoi attimi di vita, ciò a partire da cui si dovrebbe intendere questa singolare configurazione di lingua e di senso [...] Situare questo evento dell'individualizzazione di una forma linguistica nella vita individuale dell'autore è palesemente insufficiente”<sup>205</sup>

Questa partita tra la coscienza e soggettività del singolo e il vincolo della convenzione linguistica, rappresentati rispettivamente nell'ermeneutica schleiermacheriana dall'interpretazione psicologica e da quella grammaticale, si conclude col risultato che “in generale l'autore sta sotto la potenza della lingua, ed è

---

<sup>202</sup> Ivi, pag.11.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> Ivi, pag.12.

<sup>205</sup> Ivi, pag.13.

assai raro che accada quel che Schleiermacher chiama "violenza che il singolo esercita all'interno della lingua"<sup>206</sup>.

## §

La peculiarità con la quale l'ermeneutica guarda al linguaggio, in una maniera differente ad esempio dalla semantica, è maggiormente evidente nella trattazione della tematica dei pregiudizi, caposaldo appunto dell'ermeneutica, laddove invece la semantica si dedica ampiamente all'indagine sulla struttura esterna di una lingua e sui suoi rapporti fra le parole intese come segni disponibili all'uso dell'uomo: questi aspetti emergono nel lavoro dedicato al confronto proprio tra *Semantica ed ermeneutica* (1968)<sup>207</sup>. "L'ermeneutica inizia là dove la comprensione (degli altri) e la comprensione di se stessi non vuol riuscire"<sup>208</sup> e si rivolge con grande attenzione, fra l'altro, alla

"accettazione tacita di pregiudizi. E' una struttura fondamentale del nostro parlare, il fatto che nel discorso siamo in tal modo pilotati da preconcetti e da una precomprensione che fa sì che questi restino nascosti, tanto che c'è bisogno di una vera e propria rottura di ciò che è alla base della direzione intenzionale del discorso per poter prendere coscienza dei presupposti come tali. In generale è una nuova esperienza che produce ciò. Attraverso di essa una opinione preconcetta diviene insostenibile. Ma i pregiudizi di base sono più potenti, e si assicurano contro questa eventualità col pretendere per sé una certezza naturale, o addirittura si presentano come una presunta mancanza di pregiudizi, e con ciò consolidano la loro posizione. Questa forma linguistica del consolidamento dei pregiudizi ci è già nota nel testardo insistere in essi, proprio della dogmatica"<sup>209</sup>.

I pregiudizi divenuti seconda pelle, non distinguibile dalla prima, sono così attaccati a noi che è doloroso ed estremamente problematico il separarcene. Dall'essere una verità, o una *doxa*, di origine culturale, si sono trasformati in una certezza naturale. Forse è proprio questa acquisita che li rende oggetto di tematizzazione, quasi interlocutori privilegiati, della conoscenza che vuol dirsi scientifica. Lo sguardo gadameriano giunge invece al fondo della portata universale dell'ermeneutica, al massimo grado della sua riflessione, quando dice che

"la riflessione ermeneutica raggiunge la sua autentica produttività quand'essa riesca ad arrivare a quel grado di autoriflessione che le permette di coimplicare nella sua riflessione il suo stesso sforzo critico, cioè la sua propria condizionatezza e la dipendenza in cui si trova. Una riflessione ermeneutica che faccia questo mi sembra avvicinarsi al reale ideale di conoscenza,

---

<sup>206</sup> Ivi, pag.15.

<sup>207</sup> *Semantik und Hermeneutik*, conferenza tenuta al XIV Congresso internazionale di filosofia svoltosi a Vienna nel 1968, trasmessa radiofonicamente il 15 ottobre per il WRF e pubblicata prima negli atti del congresso (*Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2-9 September 1968*, vol. IV, Wien, 1971) e poi in *Kleine Schriften III*, 1972, cit., pp. 251-260; in *GW2*, pp. 174-183; tr. it. di R. Dottori, *Semantica ed ermeneutica*, in *VM2*, pp. 125-134.

<sup>208</sup> *Semantica ed ermeneutica*, in *VM2*, cit., pag. 132.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

poiché porta alla coscienza la stessa illusione della riflessione. Una coscienza critica che mostri dovunque dipendenza da pregiudizi resta necessariamente implicata in illusioni. Poiché essa stessa è motivata da ciò che è l'oggetto della sua critica. Per lei resta una irresolubile dipendenza rispetto a ciò che si sforza di eliminare. La pretesa di una piena mancanza di pregiudizi è una ingenuità [...] in ogni caso la coscienza ermeneutica illuminata mi sembra far valere una superiore verità con il fatto che essa coinvolga se stessa nella riflessione.”<sup>210</sup>

Il discorso viene riportato così ad una dimensione metateoria. In primo luogo non viene posto più il capillare e puntuale discernimento dei pregiudizi, ma la generale dipendenza della coscienza, le sue condizioni di determinatezza, l'essere la soggettività avvolta in una rete strutturante, immersa in elementi fluidi che ne indirizzano il modo di essere, di esistere. Nell'orizzonte è così compreso non solo lo sguardo che la coscienza riesce ad avere su di sé e sul mondo, l'immagine e la rappresentazione che ci formiamo, ma anche i nostri stessi occhi, la loro natura, possibilità, limiti e vincoli. Tutto ciò, ovvero, che ben difficilmente saremo in grado di cambiare, perché costitutivo del nostro essere.

## §

Come fa osservare Donatella Di Cesare<sup>211</sup>, il punto critico su cui si arresta l'approfondimento gadameriano intorno alla tematica del linguaggio è la considerazione dei suoi limiti. Un primo modo di tornare su questo argomento è per Gadamer l'esame di un problema rimasto aperto, che parte dai molteplici significati del *lógos* e dalla affermazione simultanea di un'universalità del linguaggio e della ragione, per esplorarne i rapporti, seguendo la chiara interrogazione *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?* (1973)<sup>212</sup>. La formulazione della domanda e la spiegazione della sua portata e senso, ad inizio del saggio, inseriscono a pieno titolo quest'interrogativo nella linea della nostra ricerca sulla determinazione storica dell'uomo secondo il pensiero gadameriano. Il porsi questa domanda, sull'influenza preventiva e la misura del condizionamento che il linguaggio opera sul nostro pensiero, significa proprio sospettare della capacità della nostra coscienza di rendersi autonoma da tutto il sedimentato culturale con cui essa si trova a convivere nella lingua. La formulazione

---

<sup>210</sup> Ivi, pp. 133-134.

<sup>211</sup> D. Di Cesare, *Introduzione*, in H. G. Gadamer, *Il linguaggio*, 2005, cit., pag. IX.

<sup>212</sup> *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?* (conferenza tenuta a Roma nel gennaio 1973 al convegno organizzato da E. Castelli "Demitizzazione e ideologia", ripetuta radiofonicamente il 7 febbraio per il SWF); prima pubblicazione (in francese con il titolo "Jusqu'à quel point la langue preform-t-elle la pensée?"), in *Démythisation et Ideologie*, ed. par E. Castelli, Paris, 1973, pp. 65-70, ed in *Archivio di filosofia*, 41 (1973), n. 2/3, pp. 63-70; pubblicato in tedesco in *Zeitwende: Die Neue Furche*, 44 (1973), pp. 289-296; poi inserito in *Kleine Schriften IV: Variationen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, pp. 109-117; in *GW2*, pp. 199-206; tr. it. di R. Dottori, *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*, in *VM2*, cit., pp. 67-174.

contiene inoltre una evidente preoccupata valutazione della problematicità della situazione dell'umanità nel mondo contemporaneo.

“La prima cosa che dobbiamo chiarirci è [...] perché questa è per noi una domanda? Quale sospetto o quale critica al nostro pensare si cela dietro questa domanda? Il dubbio fondamentale in proposito è se riusciamo a tirarci fuori dalla giurisdizione della nostra educazione linguistica, dalla nostra costumatezza linguistica, e dal nostro modo di pensare linguisticamente mediato, e sappiamo esporci all'incontro con una realtà che non corrisponde alle nostre preconcepite opinioni, abitudini e aspettative [...]. Così succede che oggi ci chiediamo con la massima solerzia se nel nostro rapporto al mondo non ci sia qualcosa di falso, e se noi, forse per via della nostra esperienza del mondo linguisticamente mediata, non siamo soggetti a pregiudizi o, il che è cosa ancora peggiore, se non siamo in preda a un corso obbligato che risale indietro sino alla strutturazione linguistica della nostra esperienza del mondo, e che ci spinge, con la nostra più piena coscienza, in uno sciagurato vicolo cieco [...]. Così è un tema di grande attualità se sia realmente il linguaggio quella sciagurata giurisdizione nella quale veniamo a trovarci.”<sup>213</sup>

L'influsso del linguaggio sul pensiero è innegabile, perché il nostro pensare si svolge in parole, ed il nostro pensiero, come ci ha mostrato Platone, non è che un ininterrotto dialogo con noi stessi, un “dialogo dell'anima con se stessa”. E' proprio questo carattere non conclusivo del nostro pensare umano “ciò che ci differenzia da quell'ideale di uno spirito infinito per cui tutto ciò che è, e ciò che è vero, si presenterebbe a lui in un unico, aperto sguardo sulla vita”<sup>214</sup>. Al contrario di tale spirito infinito, per noi è l'esperienza linguistica in cui cresciamo, e che accade come un colloquio che mai si interrompe, colloquio con gli altri e con noi stessi, il nostro modo di organizzare, in un continuo divenire, il nostro rapporto col mondo. Questa è l'unica via per il nostro orientamento nel mondo: coordinare nel linguaggio il pensiero.

Assieme al contributo di Platone, vi è quello di Aristotele, che ci mostra come non vi sia una prima parola, ma il linguaggio ha già sempre avuto inizio e ha preceduto la riflessione del singolo. Pur nella mancanza di questo momento d'esordio al linguaggio,

“tuttavia noi cresciamo imparando nella parola e nel mondo. Non segue da ciò che tutto dipende dal come noi cresciamo nelle preve schematizzazioni del nostro futuro orientamento nel mondo, tramite l'imparare a parlare, e tutto ciò che ancora impariamo sulla via del dialogo? E' questo il processo che oggi si chiama “socializzazione”: il crescere all'interno del rapporto sociale. E' necessariamente anche un crescere all'interno di accordi stabiliti, e di una vita sociale ordinata da questi accordi, e viene perciò a trovarsi in sospetto di essere ideologia [...] la nostra intera formazione di convinzioni e di opinioni è una via per muoversi in un cammino già preformato di articolazioni di significati.”<sup>215</sup>

Gadamer si confronta con il dilemma che sorge dal contrasto fra la nostra apertura al mondo e la infinità del dialogo interiore dell'anima, da una parte, e la limitatezza del nostro potere e facoltà di fronte ad un mondo sul piano linguistico già

---

<sup>213</sup> *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*, in *Verità e metodo 2*, 1996, cit., pag. 167.

<sup>214</sup> Ivi, pag. 168.

<sup>215</sup> Ivi, pp. 168-169.

preformato, su cui gli uomini convengono (nel senso di un'intesa preesistente alla nostra riflessione, non in quello di un accordo istituzionalizzato e formale, di un contratto linguistico). Qui Gadamer vuole affermare la nostra libertà di comprendere, di raggiungere confini inesplorati di senso.

“Io credo che ci sia aperta l'infinità di quel che possiamo capire, di ciò che possiamo far nostro spiritualmente. Non vi sono confini per il dialogo interiore dell'anima con se stessa. Questa è la tesi che io contrappongo al sospetto di ideologia del linguaggio.”<sup>216</sup>.

Gadamer sta perciò discutendo “la tesi della relatività di tutte le immagini linguistiche del mondo, che è stata creata da americani di eredità humboldtiana, e attivata con rinnovato spirito di ricerca empirica; secondo questi le lingue sono immagini e visioni del mondo, nelle cui schematizzazioni si è rimasti impigliati”<sup>217</sup>. Ma ancora la questione è se questa non sia una concezione troppo costrittiva della nostra dipendenza dal linguaggio. Ecco, se guardiamo le formule e i vincoli che la nostra tradizione grammaticale e culturale ci pongono, tanto più in un crescente sviluppo planetario delle comunicazioni ed interconnessioni, allora dobbiamo chiederci quanto ormai siamo determinati, e quanto ancora possiamo essere aperti e liberi.

Una prima risposta può consistere nel fatto che un sospetto così profondo verso noi stessi, una tale dichiarazione di dipendenza, può essere fonte di una grave deresponsabilizzazione della nostra ragione. A questo punto potrebbe portarci lo smascheramento heideggeriano del rapporto di discendenza dalla metafisica greca alla moderna tecnica: ma questa appena neonata consapevolezza ci mostra veramente barriere insuperabili? Una seconda obiezione può essere rintracciata proprio nella critica di Habermas allo stesso Gadamer. Habermas<sup>218</sup> si richiama in questo caso alle esperienze extralinguistiche dell'uomo, principalmente al dominio ed al lavoro, per mettere in discussione la pretesa di universalità dell'ermeneutica. Ma questa per Gadamer è una inspiegabile interpretazione restrittiva ed esclusiva della comprensione linguistica che sorge dalla tradizione culturale dei popoli. Gadamer non nega che “le nostre proprie possibilità umane non consistano soltanto nel parlare”<sup>219</sup>: anzi, egli sottolinea che

---

<sup>216</sup> Ivi, pag. 169.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> Cfr. J. Habermas, *Su 'Verità e metodo' di Gadamer*, estratto da *Logica delle scienze sociali*, tr. it. di G. Bonazzi, a cura di E. Melandri, Bologna, Il Mulino, 1970, poi in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, 1971, Suhrkamp, tr. it. di G. Tron, editoriale di G. Ripanti, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979, 1992, pp. 60-70, in particolare pag. 69.

<sup>219</sup> *Fino a che punto il linguaggio preforma il pensiero?*, in *VM2*, cit., pag. 171.

“sarebbe una errata astrazione credere che non siano anzitutto le concrete esperienze della nostra esistenza umana, nel potere e nel lavoro, quelle in cui trovino il proprio compimento la nostra comprensione umana di noi stessi, i nostri valori, il nostro colloquio con noi stessi, oltre che la loro funzione critica! Il fatto che ci muoviamo in un mondo linguistico, e cresciamo nel nostro mondo tramite un’esperienza linguisticamente preformata, non ci toglie affatto la possibilità della critica. Al contrario: la possibilità di superare le nostre convinzioni, e le nostre esperienze previamente schematizzate, ci si rivela proprio quando, nel dialogo con l’altro che ha un pensare diverso dal nostro, ci apriamo a una confrontazione critica e a nuove esperienze”<sup>220</sup>.

Invece che riferirsi al linguaggio come ad una struttura immobile ed immutabile, Gadamer attribuisce proprio alla “virtualità linguistica della nostra ragione”<sup>221</sup> la nostra capacità di giudizio, che è “la nostra possibilità di rapportarci criticamente ad ogni convenzione”<sup>222</sup>: né nell’esercizio della nostra ragione siamo ostacolati dal linguaggio. Ma per quanto sia indiscutibile che vi siano altre modalità dell’esperienza umana al di fuori del linguaggio, questo può avere però una caratterizzazione particolare che lo distingue. Questa è la scrittura. La comunicazione che avviene nella scrittura, per giungere alla comprensione, deve essere ascoltata più che qualunque altra da un orecchio interiore e indirizzata verso una direzione di pensiero che proviene da lontano. Ancora ulteriormente si palesa questo rapporto nel tradurre. La scrittura e la traduzione mostrano l’insensatezza e l’illegittimità di domande di cui si conosca già prima la risposta, e come comunicazione e comprensione richiedano di seguire il filo dei pensieri e del dialogo. Per questo la parola vera si offre solamente nel colloquio, là dove non vi è un esito preventivamente determinato, ma essa scorre nel procedere intrecciato di domande e risposte e “porta a conseguenze e scopi che non si erano forse mai intesi”<sup>223</sup>. Non si tratta di recitare un copione già scritto, bensì “il nostro parlare è un parlare quando corriamo il rischio di porre qualcosa e di seguirne le sue implicazioni”<sup>224</sup>. Così si spiega la questione della linguisticità del nostro intendere con quello che è

“un fraintendimento del linguaggio, come se il linguaggio fosse un patrimonio di parole e frasi, di concetti, di punti di vista e di opinioni. Il linguaggio è in verità la parola, la cui virtualità ci apre l’infinità del parlare e del parlare l’uno con l’altro, e la libertà del dirsi qualcosa e del lasciarsi dire qualcosa. Non già una elaborata convenzionalità, non il peso di previe schematizzazioni dalle quali veniamo sovraccaricati è il linguaggio, ma la forza generativa e creativa di fluidificare un tale tutto.”<sup>225</sup>

---

<sup>220</sup> *Ibidem.*

<sup>221</sup> *Ivi*, pag.172.

<sup>222</sup> *Ibidem.*

<sup>223</sup> *Ivi*, pag.173.

<sup>224</sup> *Ivi*, pag.174.

<sup>225</sup> *Ibidem.*

Nel saggio *Voce e linguaggio* (1981)<sup>226</sup> Gadamer si sofferma nuovamente sulla questione dei limiti del linguaggio mettendo in evidenza il processo di idealizzazione che si svolge nella lingua attraverso la scrittura, e che distingue quest'ultima dal dialogo orale vivente. Ciò che avviene è una fissazione della lingua che ne determina e premia le costanti essenziali rispetto a quello che possiamo considerare uno spazio di gioco del contingente. Ciò che qui interessa Gadamer è però soprattutto sottolineare il legame fra la capacità comunicativa ed il carattere convenzionale del linguaggio, aspetti presenti in esso in una misura tale da differenziarlo da altre forme di espressione umana non linguistiche, come il grido, il sospiro, il riso e altre affini. A supporto della sua riflessione Gadamer si richiama ad Aristotele e alla sua definizione del linguaggio<sup>227</sup> attraverso la parola *synthéke*, con il suo significato di “secondo convenzione”; ma è una convenzione che va precisata e spiegata, perché con essa non si intende un patto stipulato tra gli uomini.

“Questa convenzionalità è però tale per cui una convenzione non è mai stata stipulata come convenzione, né mai conclusa come patto. E' una convenzione che si compie come essenza di ogni comprensione e attraverso la comprensione. Non sarebbe possibile parlare, se non fossimo già sempre andati accordandoci, e tuttavia non cominciamo con un patto quando cominciamo a parlare. L'essenziale nesso interno che lega linguaggio e convenzione dice solo che il linguaggio è un evento comunicativo a cui gli uomini sono convenuti.”<sup>228</sup>

In questo scritto un ulteriore aspetto esaminato da Gadamer, aspetto che presenta una diversa connessione con la nostra tematica principale della soggettività, è quello dei modi in cui la scrittura si relaziona al linguaggio. I due identificati da Gadamer, la scrittura come forma di approssimazione al dialogo vivente e la letteratura scritta come forma speciale ed eminente di linguaggio, possono essere considerati come i poli estremi ed opposti di un *continuum* che va da una massima presenza di singolarità e soggettività determinate e dotate di un nome, a una soggettività universale e decontestualizzata, una forma onniriconoscibile, trascendentale, che sarà indagata in particolare nel commentario alle poesie di Celan *Chi sono io, chi sei tu*. E' nella modalità della letteratura che scompare la personalità e la biografia dell'autore, per lasciare il terreno aperto al testo, tanto da permetterci di parafrasare la considerazione

<sup>226</sup> *Stimme und Sprache*, conferenza tenuta nel 1981 all'Istituto di Romanistica dell'Università di Heidelberg e pubblicato solo nel 1993 in *Gesammelte Werke 8:Ästhetik und Poetik I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999, pp. 258-270; tr. it. di D. Di Cesare, *Voce e linguaggio*, in *Linguaggio*, 2005, cit., pp. 42-55.

<sup>227</sup> Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, 16a 19, 27; 17a 1.

<sup>228</sup> *Voce e linguaggio*, in *Linguaggio*, 2005, cit., pag. 44.

critica già citata della concezione della storia in Gadamer, per dire che nel suo pensiero estetico ci troviamo di fronte a una letteratura come “processo senza soggetto” e certamente senza l’autore come soggetto empirico. Il termine di paragone più adeguato è quello utilizzato dallo stesso Gadamer, quando si riferisce alle corrispondenze e agli epistolari, che possono in alcuni casi trasformare la loro funzione comunicativa e perdere pressochè totalmente la loro valenza relazionale originaria.

“La lettera permette all’interlocutore del dialogo di parlare e di dire quel che vuole al ricevente. Perciò in luogo dello scambio vivente si ha qui lo scambio attraverso la scrittura. I presupposti sono gli stessi anche nella lettera. Quando una lettera diviene letteratura – prendiamo ad esempio le lettere di Rilke che sono veri e propri testi di genere letterario – cessa quasi di essere una lettera. Rilke stesso ha dedicato gran parte del suo tempo di lavoro, prendendolo anzi senz’altro come tempo di lavoro, alla stesura di tali lettere. Fuor di dubbio è che queste lettere sono testi e rappresentano una parte della sua creazione intellettuale. In tal caso, va da sé che questa è letteratura proprio perché non rinvia più alla situazione di reciproca comprensione fra lo scrittore della lettera e il suo destinatario [...]. Non si tratta più di autentiche lettere. Lettere autentiche, invece, sono quelle che si riferiscono a qualcosa che viene presupposto, affinché ci sia intesa con il destinatario, e che chiedono una risposta, come ogni parola detta nel dialogo. Queste lettere, almeno come sostrato, hanno in sé ancora qualcosa della orchestrazione che caratterizza il dialogo vivente.”<sup>229</sup>

Queste considerazioni ci segnalano la distanza che intercorre fra le “belle lettere” e l’uso comunicativo e la concreta prassi relazionale umana. Non solo, ma anche indicano la differente forza e misura dei vincoli a cui sottostà il nostro linguaggio in queste differenti forme di espressione e comunicazione umana. “Parlare vuol dire parlare nell’aperto”<sup>230</sup>: varia il margine di gioco da colmare, varia il grado della libertà che nella situazione *vis-à-vis* è nella responsabilità del soggetto giocato dal dialogo assumersi.

## §

L’approssimarci nuovamente all’analogia tra gioco e dialogo ci porta anche dentro uno dei saggi chiave di Gadamer sulla tematica del linguaggio, *I limiti del linguaggio* (1984)<sup>231</sup>, che già nel titolo si presenta come un tentativo di affrontare le questioni relative al rapporto tra universalità del linguaggio e finitezza dell’uomo. Per prima cosa Gadamer segnala la possibilità di intendere il linguaggio perlomeno in due modi differenti, secondo un senso più ampio, che chiama linguaggio ogni forma di

---

<sup>229</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>230</sup> Ivi, pag. 50.

<sup>231</sup> *Grenzen der Sprache*, conferenza tenuta ad un convegno a Bad Herrenalb nel 1984, pubblicata prima in *Evolution und Sprache. Über Entstehung und Wesen der Sprache*, a cura di W. Böhme (Herrenalber Texte 66) Eigenverlag, Karlsruhe 1985, pp.89-99, e poi in *GW8*, pp. 350-361; tr. it. di D. Di Cesare, *I limiti del linguaggio*, in *Linguaggio*, 2005, cit., pp. 59-72.

comunicazione fra esseri viventi, comprese le forme di comunicazione tipiche delle specie animali diverse dall'uomo, e uno più ristretto, che si concentra sul linguaggio verbale dell'uomo: questa seconda accezione sarà l'oggetto preferenziale delle sue riflessioni.

Una prima forma di limite evidenziabile nel linguaggio verbale umano consiste nel fatto che esista “la semplice possibilità che la lingua sia trasposta in scrittura”, il che

“rinvia ad una sorta di autolimitazione imposta all'espressione linguistica del nostro pensiero. In altri termini, abbiamo a che fare, come nel dialogo, con un *vis-à-vis* che appartiene alla nostra comunità linguistica e che ci unisce l'un l'altro”<sup>232</sup>.

Quindi Gadamer discute la diffusa traduzione della definizione dell'uomo in Aristotele (*zoon logon echon*)<sup>233</sup> come animale razionale, messa in discussione da Heidegger<sup>234</sup> in quanto basata su una semplificante ed imprecisa resa del greco *lógos* con il latino *ratio*. La specificità dell'uomo che Aristotele vuole indicare, secondo Gadamer, consiste nella “possibilità di indicare le cose mediante le parole”. Questo significa che l'uomo non ha necessariamente bisogno di avere davanti e presente l'oggetto del suo discorso, ma può riferirvisi anche in sua assenza. Ciò implica la considerazione della dimensione del tempo nel parlare umano, ed implica che la valutazione delle proprie scelte avviene nell'uomo anche in relazione ad un futuro possibile, per designare infine un conveniente che supera il mero piacere contingente. Agli occhi di Gadamer, qui Aristotele già tende ad andare oltre l'uomo:

“Aristotele vede in questo aver-presente, che il linguaggio ci garantisce, la perfezione ultima che, nel corso della natura, gli esseri viventi hanno raggiunto nel loro sviluppo. Ciò trova espressione anche nella sua teologia, ovvero nel concetto di divino descritto da Aristotele a partire da quella presentificazione di sé che, insita nel pensiero, ne costituisce la potenzialità peculiare.”<sup>235</sup>

La straordinaria capacità dell'intelletto umano di perfezionare la sua conoscenza di sé e delle cose comporta qui una presa di distanza, un saper leggere l'essere della cosa ed in base ad essa cogliere la misura di sé e dei propri desideri anche illusori. E' “una sorta di obiettivazione [...] richiesta dalla realtà”, che ancora non necessita della

---

<sup>232</sup> *I limiti del linguaggio*, 1984, in *Linguaggio*, 2005, cit., pag. 60.

<sup>233</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, 1253a 9; in Aristotele, *Politica e costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET, 1992, l'espressione è tradotta così: “l'uomo è l'unico animale che abbia la favella”.

<sup>234</sup> Gadamer in questo caso fa uso della memoria: “ricordo che avevo ventitre anni quando, per la prima volta, Heidegger mi aprì gli occhi facendomi scoprire il grave errore in cui si può incorrere se si traduce, nel passo aristotelico, *lógos* con *ratio* e si definisce l'uomo un essere dotato di ragione.”, in *I limiti del linguaggio*, 1984, in *Linguaggio*, 2005, cit., pag. 60.

<sup>235</sup> *I limiti del linguaggio*, 1984, in *Linguaggio*, 2005, cit., pag. 61.

moderna scienza sperimentale. E' piuttosto una capacità di distanziamento da sé che "sottintende il senso del tempo"<sup>236</sup>.

Ancora, Gadamer si interroga sul passaggio dal particolare all'universale, o comunque sul costituirsi di elementi comuni agli uomini che siano confacenti alla loro convivenza, primo fra tutti il linguaggio. Anche qui non si tratta dell'azione consapevole di un singolo, la cui coscienza abbia percepito il valore della lingua come strumento e l'abbia progettato ed inventato intenzionalmente, ma di un "inizio senza inizio". A descrivere questo processo sono adeguati il passo aristotelico sull'esercito in fuga,<sup>237</sup> che giunge a ripristinare il principio del comando e dell'ordine collettivo senza accorgersi del momento in cui questo avviene, ed ancora una volta il fenomeno dell'apprendimento linguistico del bambino. In questo secondo esempio, è la nozione del *synthéke*, il convenire aristotelico, a mostrare il fondamento della reciprocità (*Miteinander*) per il costituirsi della comunanza linguistica e culturale. E' "un venire-insieme (*Zusammenkommen*), una continuità nel passaggio che guida la vita degli uomini dalla famiglia, dalle piccole unità di vita e d'abitazione, sino al dispiegamento di un linguaggio verbale all'interno di comunità linguistiche più estese"<sup>238</sup>. Un aspetto di particolare interesse di questa formazione dell'elemento universale per la comunità umana è però il suo costo, la perdita di quella ricchezza che è data nella creatività singolare del bambino o del genio, sacrificata all'esigenza di adattamento alla vita insieme. E' questa un'autolimitazione particolarmente significativa, sottolineata nel discorso gadameriano.

"Nell'apprendimento di una lingua si articola un'esperienza familiare che rappresenta un vero tesoro. Si tratta però di un orientamento nel mondo suscettibile di trasformazione...Il linguaggio terrà a sua volta conto dell'esperienza. Ma nel complesso si tratta di una doppia direzione peculiare alla nostra creatività. Da un canto abbiamo la facoltà di generalizzare e di simbolizzare, quale emerge in modo particolarmente eclatante nel prodigio del linguaggio verbale, dall'altro canto, però, questa facoltà formatrice del linguaggio è come chiusa entro barriere che erige da sé. Si arresta per così dire alla crisalide, senza dispiegare le ali come fa la farfalla"<sup>239</sup>

Anche in un fenomeno peculiarmente umano come il riso, che Gadamer classifica nella categoria del paralinguistico, è presente l'aspetto del distanziamento da sé che già era stato evidenziato nella capacità di anticipazione temporale o nel parlare in assenza dell'oggetto del discorso che sono facoltà del linguaggio verbale. Ma a Gadamer interessa comprendere lo svolgersi del passaggio dalle forme paralinguistiche

---

<sup>236</sup> Ivi, pag. 62.

<sup>237</sup> Aristotele, *Analitici posteriori*, 100a 12.

<sup>238</sup> *I limiti del linguaggio*, 1984, in *Linguaggio*, 2005, cit., pag. 64.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

o imitative che sono i giochi del bambino all'apprendimento linguistico. E qui ritorna in primo piano il carattere di reciprocità che sovrintende a questo apprendimento.

“In che cosa consiste la comunicazione quale si produce nell'apprendimento di una lingua? E' certo che non può trattarsi ancora di un parlare. Senza alcun dubbio è un gioco di reciproco affiatamento. Va da sé che l'adulto è in un certo senso in possesso di una piena facoltà di parlare che il bambino non ha ancora. Ma, d'altro canto, una comunicazione reale è possibile solo se si tratta già sempre di un vero gioco di domanda e risposta, di risposta e domanda. E' ciò che si annuncia già qui in uno stadio preverbale e che conduce infine all'edificazione dell'intesa e alla “comprensione” del mondo. E' il gioco quel che permette di gettare un ponte tra la forma di comunicazione non ancora semanticamente articolata e la comunicazione verbale. Mi sembra che il gioco sia una sorta di *dialogo prelinguistico (vorsprachlicher Dialog)*”<sup>240</sup>

La preoccupazione per la perdita della ricchezza linguistica creativa del bambino e la considerazione dell'autolimitazione del linguaggio in ossequio alle necessità della comunicazione, che abbiamo viste, vengono di fatto riprese e riaffrontate da Gadamer nel momento in cui egli si chiede, in contrapposizione al linguaggio e al comportamento geneticamente programmato degli altri animali, quale libertà e possibilità di espansione appartenga al linguaggio umano. Una prima risposta inequivocabile a favore di una flessibilità senza restrizioni appare quella data dalla moltitudine babelica delle lingue umane, in sviluppo autonomo e indipendente. Ma l'affermazione di Gadamer è ancora più decisa:

“Nel linguaggio è insita una apertura illimitata ad una formazione continua. Nessuna lingua è quel sistema di regole che ha in testa il maestro di scuola o che risulta dall'astrazione del grammatico. Ciascuna lingua è sempre in via di mutamento.”<sup>241</sup>

Un altro limite del linguaggio che conosciamo, e che Gadamer mette in evidenza, è quello dato dalla logica caratteristica del pensiero occidentale, denominata apofantica in quanto fondata sull'enunciato e sul giudizio considerati nella loro separatezza dal dialogo vivente, slegati dal loro contesto pragmatico. E' una logica che non tiene conto della finitezza dell'uomo, presentando il suo esito come conclusivo, ultima parola autarchica, mentre Gadamer esalta l'infinità del dialogo che mai trova termine e sempre rimanda ad una sua ulteriore prosecuzione. Solo il dialogo comporta l'accettazione dei limiti della nostra temporalità, finitezza e partiti presi, solo nel dialogo per Gadamer il linguaggio esprime pienamente se stesso in tutte le potenzialità. Solo nel dialogo, infine, scava nel profondo quella ricerca impossibile della parola giusta, della parola che sappia dire compiutamente ciò che vogliamo intendere, aspirazione dell'uomo perenne e costantemente inappagata.

---

<sup>240</sup> Ivi, pag. 66.

<sup>241</sup> Ivi, pag. 67.

Il fantasma di un linguaggio monologico riaffiora invece ancora, come uno spettro da scacciare, nella riflessione che Gadamer porta avanti nel saggio *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo* (1990)<sup>242</sup>. Si tratta di affrontare il tema o problema dell'unità e della molteplicità, di come conciliare l'esigenza di una comunicazione universale con il valore della diversità. Nella vicenda biblica della Torre di Babele la molteplicità è il negativo, la caduta e degenerazione degli uomini, mentre l'unità della lingua è il positivo e la nobiltà umana, laddove ai giorni nostri per Gadamer la valutazione deve essere rovesciata e, pur nell'auspicio di una reciproca comprensione fra tutti gli uomini, la diversità delle lingue è un valore e una ricchezza che deve essere salvaguardata e rispettata.

In realtà, anche qui siamo di fronte ad una questione in senso lato di soggettività. Intanto vi è un palese errore di prospettiva nella coscienza che attribuisce alla propria lingua un valore superiore rispetto a quelle degli stranieri che ci appaiono come biassicanti dei suoni incomprensibili, dei "barbari", come già i greci chiamavano gli altri popoli diversamente parlanti. Ed un'altrettanto grave sopravvalutazione della coscienza e ragione umana, in questo caso fuorviata da un illuminismo sfuggito ad ogni controllo e misura, è il tentativo inane di produrre un linguaggio universale artificiale, come nei progetti di Leibniz ed altri. A questi sentieri senza sbocco né senso, dominati da una velleitaria e distorta mentalità scientifica, Gadamer contrappone un più corretto sviluppo della riflessione sul linguaggio, reso possibile e attuato nel *linguistic turn* novecentesco, con in primo luogo l'attenzione di Wittgenstein al linguaggio ordinario, ossia all'uso linguistico e al linguaggio della effettiva reciproca comprensione e dialogo fra gli uomini. A fianco delle posizioni di Wittgenstein vi è l'altro percorso rappresentato dalla filosofia tedesca, che dalla fenomenologia, ma soprattutto da Heidegger e attraverso l'ermeneutica, riconosce il linguaggio come accadere, come evento. Riportiamo le parole con cui Gadamer sintetizza l'approccio di Wittgenstein e quello dell'ermeneutica.

“La parola c'è (*ist da*) come parola che raggiunge l'altro. Il modo in cui Wittgenstein si esprime è molto simile. Wittgenstein parla di pragmatica linguistica. Il che vuol dire che il

---

<sup>242</sup> *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt*, conferenza tenuta nell'ambito dello *Studium generale* nel semestre estivo del 1990 all'Università di Heidelberg, pubblicata prima in *Sprache. Vorträge im Sommersemester 1990*, Heidelberg Verlagsanstalt, Heidelberg 1991, pp.165-175, e poi in *Gesammelte Werke* 8, 1999, cit., pp. 339-349; tr. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, in *Il linguaggio*, 2005, cit., pp. 73-84.

linguaggio fa parte della prassi, dell'umano essere l'uno con l'altro e l'uno di fronte all'altro. L'ermeneutica dice che il linguaggio fa parte del dialogo, ossia che il linguaggio è quel che è quando, sostenendo i tentativi di comprensione, conduce allo scambio, al dire e al contraddire. Non è proposizione e giudizio; il linguaggio è, solo quando è risposta e domanda. Così è venuto mutandosi l'orientamento fondamentale entro cui oggi pensiamo, nella filosofia, il linguaggio. Questo orientamento porta dal monologo al dialogo.”<sup>243</sup>

In questa trasformazione del modo di pensare il linguaggio è implicito un diverso modo di considerare le cose che stanno davanti alla nostra coscienza. Non si può più parlare di oggetti a nostra disposizione, si fuoriesce da una logica del possesso, della padronanza e del dominio: “è questo il nuovo passo che stiamo compiendo: pensare d'un tratto il linguaggio come un essere in cammino verso l'essere-l'uno-con-l'altro (*ein Unterwegs zum Miteinander*) e non come una comunicazione di fatti e di stati di cose a nostra disposizione”<sup>244</sup>.

Queste considerazioni richiedono a Gadamer una precisazione sul concetto di mondo. Quando parliamo di mondo, intanto parliamo di mondo umano, e ci riferiamo al luogo in cui l'uomo abita, “è anzitutto per l'uomo ciò entro cui e in mezzo a cui sta”<sup>245</sup>, tanto che per l'uomo “comprendere (*Verstehen*) è comprendere sé (*Sich-Verstehen*) nel mondo”<sup>246</sup>. Ma il modo migliore per parlarne è considerarlo nel senso di una parola chiave della filosofia gadameriana.

“Che cos'è dunque questo essere-nel-mondo (*Sein in der Welt*) al cui interno cerchiamo di comprenderci? Il mondo non è qui certo un oggetto. Già Kant ha mostrato nella sua dottrina delle antinomie, nella celebre critica alla “metafisica dogmatica”, che il mondo, come tutto, non è mai un che di dato e perciò non può essere neppure spiegato come un tutto dato attraverso le categorie dell'esperienza scientifica. Così risulta chiaro che il mondo – e qui riprendo uno dei miei concetti preferiti – esiste come orizzonte. Lo sguardo è indirizzato all'infinito della lontananza, e questo infinito, malgrado ogni sforzo fatto, retrocede dinanzi a noi, e ad ogni passo compiuto si dischiudono sempre nuovi orizzonti. Il mondo è in questo senso uno spazio illimitato nel mezzo del quale siamo e all'interno del quale cerchiamo il nostro modesto orientamento.”<sup>247</sup>

In questo mondo non dato sta un essere dell'uomo nel mondo altrettanto non dato. La posizione dell'uomo è precaria, non pienamente predeterminata, e comporta una sorta di libertà, che Kant ha chiamato “fatto di ragione”, intendendola come un postulato che dobbiamo assumere nella nostra esistenza, attribuendoci responsabilità ed imputabilità rispetto ai nostri atti, laddove abbiamo possibilità di scelta. Ma in queste libertà, responsabilità, comprensione reciproca, entra in gioco l'altro, e non in un senso logico, ma secondo un senso etico. E' ancora una volta questo il salto da compiere, comprendersi reciprocamente nel dialogo, in ciò a cui non possono arrivare le certezze e

---

<sup>243</sup> *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, cit., in *Il linguaggio*, 2005, cit., pag. 78.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> *Ivi*, pag.79.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> *Ivi*, pp. 79-80.

sicurezze del monologare scientifico. Ed è di nuovo un indicatore della nostra finitezza, l'altro.

“Il nostro compito è imparare ad accettare il segreto della nostra esistenza e smettere di credere che, per la nostra capacità di pensare, siamo esseri destinati ad ergersi a dominatori. Tutti dobbiamo imparare che l'altro significa una definizione primaria dei limiti del nostro amor proprio e del nostro egocentrismo.”<sup>248</sup>

In contrasto con la ragione organizzativa e calcolante che promuove la burocratizzazione, questa perorazione dello stare nel dialogo e del reciproco ascoltarsi può significare anche una nuova visione della ragione, una ragione poliedrica. Così come la cultura per Gadamer può essere qualcosa che oltrepassa il mero sguardo dell'io, ovvero, con “le parole di Hegel: cultura vuol dire poter guardare le cose dal punto di vista di un altro”<sup>249</sup>.

Successivamente, Gadamer approfondisce ulteriormente la critica ad ogni concezione strumentale del linguaggio, giungendo in *Pensare con il linguaggio* alla metafora più ricca ed esemplare della sua riflessione al riguardo.

“Le parole che impieghiamo nella lingua ci sono a tal punto familiari che noi dimoriamo per così dire nelle parole stesse. Le parole non divengono oggetto. L'uso della lingua non è per nulla l'uso di uno strumento. Viviamo nella lingua come in un elemento, così come i pesci vivono nell'acqua.”<sup>250</sup>

In questo senso, il linguaggio è il *medium* che unisce gli uomini, che ci è presente e familiare nella nostra partecipazione al dialogo, e che chiamiamo come tale linguaggio naturale. E' questo linguaggio che per Gadamer produce anche il linguaggio che parliamo in filosofia, contro ogni pretesa di istituire un linguaggio specialistico i cui termini abbiano valenza univoca ed indiscutibile, e che invece, quando si consolida, o meglio irrigidisce di fatto, in questa sua artificialità, come il presunto linguaggio della metafisica, è perché ha sovrapposto una quantità di anticipazioni all'effettiva ed originaria conoscenza delle cose. Contro questa sedimentazione falsificante cerca di agire la distruzione heideggeriana, che “misura tutta la stratificazione della nostra tradizione, e non già con l'intento di distruggere qualcosa, bensì con quello di metterlo allo scoperto”<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Ivi, pag. 81.

<sup>249</sup> Ivi, pag. 84.

<sup>250</sup> *Mit der Sprache denken*, testo risalente al 1990 concepito come integrazione dei saggi autobiografici contenuti nel secondo volume delle opere complete (in italiano *Verità e metodo 2*) e pubblicato per la prima volta in *GW10*, pp. 346-353; tr. it. di D. Di Cesare, *Pensare con il linguaggio*, in *Il linguaggio*, 2005, cit., pp. 85-93, qui pag. 89.

<sup>251</sup> *Pensare con il linguaggio*, cit., in *Il linguaggio*, 2005, cit., pag. 92.

In *Heidegger e il linguaggio* (1989)<sup>252</sup> Gadamer si sofferma in particolare su un esempio della ‘distruzione’ heideggeriana, esempio che può essere interessante per noi. Esso ci riporta dal tedesco *Sein*, per “essere”, al suo antecedente greco *ousía*, parola usata tanto da Platone quanto da Aristotele. La ricerca heideggeriana dei molteplici usi e significati del termine in Aristotele ne coglie l’accezione di “patrimonio”, e da qui l’analogia con il lemma tedesco *Anwesen*, con il quale *ousía* ha in comune il senso di “podere”, cioè di quel bene che è proprietà del contadino e di cui egli si occupa coltivandolo e curandolo. Dal canto suo invece “l’essere (*Sein*) è presenza (*Anwesenheit*)”<sup>253</sup>. Questo mette in gioco anche la connessione con l’altra parola tedesca *Wesen*, “essenza”, di cui Gadamer ricorda l’uso hegeliano<sup>254</sup> come concetto per *Sein*, “essere”. Nell’analisi heideggeriana, comunque,

“*ousía* non vuol dire più "sostanza". Quest’ultima era la traduzione latina dello *hypokeímenon*, inteso come espressione formale per "ciò che sta alla base" (*das Zugrundeliegende*). Questa espressione poteva definire il senso dell’essere. "Essere" è "ciò che giace davanti" (*das Vorliegende*). Ma accanto a questa espressione formale Aristotele aveva concepito l’essere anche come *enérgeia* che si avvicina al concetto di *Wesen* (essenza)...”<sup>255</sup>

Il sostare di Heidegger su questi concetti, durante le sue lezioni universitarie, è vivissimo nella memoria di Gadamer, che ne ricorda l’analisi della frase iniziale del secondo volume della *Logica* hegeliana: “La verità dell’essere è l’essenza”, da quegli spiegato sulla base della metafisica moderna, per cui l’interpretazione riconduce il significato dell’essere al giacere-davanti, inteso come rap-presentatezza.

“La verità sarebbe accertamento di sé (*Selbstvergewisserung*) inteso come *certitudo*. Null’altro dovremmo vedere nella frase sull’essenza se non la certezza di ciò che è rap-presentato.”<sup>256</sup>

L’altro ricordo di Heidegger che Gadamer cita riguarda il “*tò ón légetai*” aristotelico, che Heidegger traduceva “l’ente viene parlato”, invece del prevedibile “viene compreso”. Per Gadamer questo era il segno di un mutamento radicale, dalla

<sup>252</sup> Cfr. *Heidegger und die Sprache*, conferenza tenuta con il titolo *Heideggers Sprachverständnis in philosophiegeschichtliche Perspektive* (La comprensione heideggeriana del linguaggio nella prospettiva storico-filosofica) al Convegno internazionale su Heidegger organizzato a Marburgo nel 1989, pubblicata prima in *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, a cura di P. Kemper, Campus Verlag, Frankfurt/ New York, 1990, pp. 95-113, poi in *GW10*, pp.14-30; tr. it. di D. Di Cesare, *Heidegger e il linguaggio*, in *Linguaggio*, 2005, cit., pp. 94-112.

<sup>253</sup> *Heidegger e il linguaggio*, cit., in *Il linguaggio*, 2005, cit., pag.100.

<sup>254</sup> L’indicazione gadameriana rimanda qui al secondo volume della *Logica* di Hegel, nella logica della riflessione o nella *Logica dell’essenza*: cfr. Hegel, *La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra, Torino, UTET, 1981, seconda sezione “La dottrina dell’essenza”, §§ 112-159.

<sup>255</sup> *Heidegger e il linguaggio*, cit., in *Linguaggio*, 2005, cit., pp. 100-101.

<sup>256</sup> Ivi, pag. 101.

logica della tradizione all'irruzione del mondo della vita nel pensiero, e a un serio confronto con il linguaggio e con la fuga nei *lógoi* che aveva la sua matrice nel Socrate platonico. In queste elaborazioni heideggeriane per Gadamer si intravede un nuovo modo di pensare la vita, che ne considera l'interna motilità e insieme la vede tendere sempre ad un fatale irrigidimento; ma oltre che della vita, le riflessioni heideggeriane trattavano appunto del linguaggio, cercando di trovare nell'uso linguistico vivente un riferimento per il pensiero. Dal compito generale di "imparare a pensare la vita" e dalla riproposizione della "questione dell'essere", fondamentali indicazioni heideggeriane, Gadamer trae orientamenti per pensare e vivere il presente:

"Possiamo chiederci che cosa il nostro pensiero abbia da imparare da queste esperienze in una cultura improntata, come la nostra, alla scienza. Credo che occorra acquisire un nuovo equilibrio per far sì che il nostro pensiero non si esaurisca soltanto nel superamento (e sfruttamento) della natura, ovvero nell'intento di rendere tutto disponibile – incluso se stessi. Più tardi questo pensiero è stato chiamato da Heidegger "pensiero calcolante."<sup>257</sup>

Il tema che si apre qui alla riflessione gadameriana è quello della volontà, analizzato in alcuni suoi passaggi storico-filosofici.

"E' stato Dilthey a introdurre la svolta della "posizione romana della volontà". Come si dice "volontà" (*Wille*) in latino? Ognuno lo sa: *voluntas* e *velle*. Ma come si dice in greco? Non lo sa nessuno. In greco si parla di *boûlesthai*. Ma chiunque conosca un po' il greco sa che questa espressione vuol dire "consultarsi con se stessi" (*mit sich zu Rate gehen*). La *boulé* è la "riunione del consiglio". La parola greca vuol dire "consigliarsi" (*Sich-Beraten*); non significa dunque né il cieco impulso del volere né tanto meno la volontà di potenza. Ma in greco si dice anche *ethélein*. Non è molto facile dire che cosa significhi propriamente questa parola. Ma ascoltandola si evince, e l'uso linguistico lo conferma, che vuol dire non tanto deliberazione (*Beratung*) dinanzi alle possibilità aperte, quanto chiusura (*Abschluß*) di tali possibilità, un essere-deciso (*Entschiedensein*), o meglio un essere-determinato (*Entschlossensein*) - *Entschluß* "decisione" è una variante moderna di *Beschluß* "risoluzione". Nel *Gorgia* di Platone si legge in un passo: *Ei de boule, ethelo* - "Se tu ti sei consigliato e deciso così, sono pronto e determinato". Le due espressioni greche abbracciano insieme l'intero campo, mentre nel latino *velle* e *voluntas*, e nella parola tedesca *Wille*, il significato di scelta e di consiglio, insito originariamente in *boulé*, passa in secondo piano rispetto a ciò che è deciso, voluto, desiderato: *sit pro ratione voluntas*. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant la volontà è una figura della ragione pratica. Soltanto dopo Kant, soprattutto in Schelling e in Schopenhauer, compare la volontà cieca. In una delle prime lettere Heidegger ha usato una volta la locuzione "diavoleria della volontà" (*Teufelei des Wollens*). Chiunque conosca il tardo Heidegger sa quale posizione privilegiata avesse acquisito allora nel suo pensiero il concetto di "abbandono" (*Gelassenheit*). Questo concetto vuol dire non già un semplice lasciare, bensì un "mantenersi-in-se-stesso" (*Ansichhalten*), in modo da lasciare e lasciar liberi, a differenza del deciso correre dietro a risoluti obiettivi della volontà che nascondono continuamente quel che potrebbe essere aperto."<sup>258</sup>

Gadamer ha affermato che non intende seguire Heidegger sulla strada del ricorso alle etimologie, cui non crede particolarmente: d'altra parte, però, nella metodologia primaria dell'ermeneutica gadameriana ha un posto di grande rilievo la conoscenza

---

<sup>257</sup> Ivi, pag. 102.

<sup>258</sup> Ivi, pag.103.

della storia dei concetti. Dopo gli itinerari fra lingue diverse e concetti che abbiamo visto, è opportuno domandarsi il perché e gli esiti di questi approfondimenti.

“Chiediamoci ora che cosa si è acquisito distruggendo e mettendo in tal modo allo scoperto la provenienza dei nostri concetti. La mia risposta è che il ritorno a ciò che è originariamente greco rende consapevoli del "proprio"<sup>259</sup>.

Dopo questa netta affermazione Gadamer riprende e prosegue lo scavo sul concetto di energia, mettendo a confronto l'originario greco ed aristotelico di *enérghēia* e il tedesco *Energie*. Le due parole imparentate hanno ancora qualcosa da dire sui caratteri dell'individualità negli esseri viventi, per cui riportiamo alcuni aspetti dei loro significati indicati da Gadamer.

“*Enérghēia* vuol dire "essere all'opera", "essere in via di movimento". In *Energie* i tedeschi ascoltano la carica esplosiva della forza arrestata. Il nostro attuale concetto di "energia" è derivato, a partire dal rinascimento e dall'inizio dell'età moderna, dal concetto greco e aristotelico di *enérghēia* che ha liberato la sua intrinseca dinamica. Qualcosa del genere si poteva comunque percepire anche nella *enérghēia* dei greci. L'"essere" non è infatti solo l'essere sostanziale, ciò che, immutabilmente presente, è alla base di tutte le qualità mutevoli. *Enérghēia* è piuttosto il modo d'essere di ciò che non solo è prodotto da noi (*érgon*), ma anche di ciò che è "per natura", come i semplici corpi, gli elementi e tutti gli esseri viventi. In particolare questi ultimi non sono solo in movimento, ma possiedono "automovimento". Tutto ciò che è in movimento (*Bewegung*) ha "essere" nel senso della motilità (*Bewegtheit*), e a tal fine Aristotele ha coniato l'espressione artificiale *enérghēia*. Questa fu già una delle più importanti intuizioni del giovane Heidegger.”<sup>260</sup>

Uno spostamento decisivo nel significato e nella comprensione della questione dell'essere avviene però nel passaggio dalla lingua greca a quella latina.

“In *ousía* e in *enérghēia*, intese come *Anwesenheit* (presenza) e *Bewegtheit* (motilità), risuona qualcosa dell'esperienza linguistica dei greci. Perfino nelle parole *Anwesen* (essere-presente) e *Anwesenheit* (presenza) è udibile *Wesen* (essenza) e perciò per il nostro orecchio è udibile qualcosa della *Bewegtheit*. Ciò emerge con chiarezza nel senso di *Verwesen* (malaessenza), in questa decomposizione nell'informe privo di vita. *Anwesen* e *Verwesen* sono in tal senso molto vicini e lasciano che anche per noi venga alla parola l'esperienza greca originaria dell'essere. Per contro il passaggio attraverso il latino, mediante concetti come *substantia*, *subiectum*, *essentia* e *actus*, ha avviato nella tradizione della metafisica una comprensione completamente diversa dell'essere che con concetti come "soggettività" e "oggettività" introduce l'età della scienza moderna.”<sup>261</sup>

Con questi passi successivi, Gadamer sta arrivando ad una questione decisiva, ovvero al contributo heideggeriano allo smascheramento degli infingimenti del concetto di coscienza. Dopo aver esaltato il greco e il tedesco come lingue della filosofia, che sono tali perché il parlare e il pensare sono in esse come in tutte le lingue profondamente intrecciate, e quindi la lingua corrisponde e nasce insieme al pensiero,

---

<sup>259</sup> Ivi, pag.104.

<sup>260</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>261</sup> Ivi, pag.105.

né questo la precede, Gadamer illustra un aspetto particolarmente significativo di questo orientamento del tedesco, attraverso l'opera filosofica di Heidegger.

“La filosofia tedesca è a tal punto determinata dall'iniziale impostazione greca, come pure dalla trasposizione nel latino e nei linguaggi della nostra cultura scientifica, che al nostro pensiero nel suo complesso si pone il compito della distruzione [...] La posizione centrale che nella filosofia tedesca ha acquistato il concetto di "coscienza" (*Bewußtsein*), di cui sono privi sia il greco sia il latino, rende ciò particolarmente evidente. Si dirà allora che non occorre un Heidegger per portare alla luce quel che di problematico e di occultante c'è nel concetto di "coscienza". Schopenhauer, Nietzsche e Freud non hanno vissuto per nulla. Sappiamo tutti che la coscienza presenta un aspetto molto superficiale dietro il quale si nascondono molte cose. Come dice Nietzsche: "sospesi in sogno su un dorso di tigre". Ma è stato merito di Heidegger aver saputo decostruire questo occultamento che agiva nel campo concettuale più proprio della filosofia. *La distruzione del concetto di "coscienza" è in verità il recupero della questione dell'essere.* Sta in ciò il motivo rivoluzionario dell'impresa di Heidegger che non si è interrogato su quel che c'è dietro la coscienza, nel senso in cui lo hanno fatto a loro modo la psicologia del profondo e la critica dell'ideologia, ma ha posto bensì la questione radicale sul modo in cui va inteso l'"essere" che è inaccessibile se ci si arresta alla presunta autenticità della coscienza e dell'autocoscienza. Così Heidegger ha aperto la via alla ripresa della questione platonico-aristotelica dell'"essere" trasformando tutta la filosofia contemporanea, che dall'idealismo tedesco e soprattutto dal neokantismo si fondava non a caso sul concetto cartesiano di *cogito*, in una impresa ben più radicale. Adesso ci troviamo confrontati con l'inizio greco dell'occidente.”<sup>262</sup>

La distruzione e lo smascheramento della coscienza avviene, da parte di Heidegger, sul piano del linguaggio. Ecco allora che è opportuno per Gadamer domandarsi quale rapporto vi sia tra il linguaggio della metafisica, che subisce l'erosione attuata dal pensiero heideggeriano, ed il linguaggio parlato nella vita e nel dialogo; così come è necessaria la domanda radicale sul linguaggio, su che cosa esso sia, e sulla mancanza di consapevolezza che abbiamo di esso.

“Il linguaggio della metafisica e la sua concettualità fanno ovunque parte del contesto di vita della lingua storica parlata. Così il linguaggio della filosofia condivide il ruolo che il linguaggio svolge nell'aprire un accesso al mondo. Ma che cos'è l'essenza del linguaggio, cioè questo accesso al mondo? L'estrema difficoltà di tale domanda appare subito evidente. Il linguaggio è nascosto in quanto linguaggio perché ogni volta vuol dire *qualcosa*. I greci non avevano neppure una parola per indicare il linguaggio, così come non avevano una parola per la coscienza e per la volontà. Per riferirsi al linguaggio o dicevano *lógos*, ed erano allora intesi le cose e gli stati di cose enunciati, oppure avevano l'espressione *glôssa* per indicare l'organo della lingua con cui si producono i suoni linguistici. Anche per noi il linguaggio resta fino ad oggi qualcosa di misterioso, a meno che non lo si impieghi ai soli fini di calcolo e di dominio e quindi non lo si migliori con simbolismi artificiali. Il linguaggio è in verità là dove è il linguaggio, dunque nell'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*), e un mistero è in effetti come sia qui all'opera.”<sup>263</sup>

Un'altra via percorsa da Heidegger, nel suo essere “in cammino verso il linguaggio” e nella sua critica al concetto moderno di coscienza, si dipana a partire dalla ricerca sulla *alétheia*. La traduzione heideggeriana era stata “svelatezza” (*Unverborgenheit*), mentre un'altra soluzione possibile ed accettabile, seguendo una

---

<sup>262</sup> Ivi, pag. 106.

<sup>263</sup> Ivi, pp. 106-107.

linea di pensiero più vicina ad Humboldt, sarebbe potuta essere “non-dissimulatezza” (*Unverhohlenheit*). Ciò che su questo aspetto dobbiamo mettere in evidenza è però la relazione di questa “verità” con il linguaggio.

“Il linguaggio “sottrae” alla “velatezza” (*Verborgenheit*), fa uscire alla svelatezza (*Unverborgenheit*), nella parola e nell’audacia del pensare. L’essere e l’apparenza – e non la sincerità e la menzogna – sono il nuovo grande tema del pensiero occidentale a partire da Parmenide. Ma quel che così si viene scoprendo, che si viene svelando, quel che era nascosto, è contemporaneamente anche salvaguardato, in quanto nascosto (*Geborgenes*), dal momento che fa ritorno alla parola. E’ questa la dimensione ontologica della *alétheia*. Questa dimensione è completamente nascosta dal concetto di coscienza e dal suo predominio nel pensiero moderno, per quanto quest’ultimo tematizzi il concetto di essere. L’”essere” (*Sein*) diviene qui l’oggetto. L’oggetto è resistenza. Sin dall’inizio l’oggetto è visto a partire dall’energia con cui il volere si sforza di superare la resistenza. Quel che nel concetto di “oggetto” si dà a conoscere è la volontà di dominio. Perciò Heidegger ha evitato il concetto di oggetto, così come ha evitato il concetto di coscienza”<sup>264</sup>

Che cosa rimane alla nostra ricerca da questa digressione sulla lettura gadameriana della concezione del linguaggio in Heidegger? Certamente l’evidenza del radicamento del pensiero del nostro entro le coordinate già tracciate dal suo maestro e il visibile spostamento di orizzonte. In Heidegger, orientato verso la tematizzazione dell’essere, vi è già il senso del contrasto fra l’esaltazione della coscienza soggettiva, promossa dalla metafisica moderna, e il situarsi di questa sul piano del linguaggio. Ciò che Heidegger distrugge è l’idea di una posizione fondativa della coscienza soggettiva, che non è invece situata per aria, aleggiante, ma ben piantata sul terreno del linguaggio, di un terreno preesistente e ben coltivato, su cui essa si dà. Ugualmente, permane in Gadamer questo riconoscimento del valore della deliberazione interiore, vero momento apicale della soggettività: il consigliarsi con se stessi che prelude alla decisione.

L’allontanamento di Gadamer dal suo maestro ci è già stato invece indicato dallo stesso Gadamer con particolare chiarezza nelle righe conclusive del nostro saggio di riferimento originario *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona*. E’ la posizione centrale che nell’ermeneutica filosofica gadameriana assume il linguaggio come dialogo, come essere-con-l’altro, come impegno alla reciproca comprensione e intesa sulla questione, non sulle rispettive individualità: direzione del comprendere che Heidegger abbandona per concentrarsi, come ripetuto e noto, sull’essere.

---

<sup>264</sup> Ivi, pag.109.

### I.3.3. Ancora su soggettività, storia, linguaggio

In *La natura della cosa ed il linguaggio degli oggetti* (1960)<sup>265</sup>, una svelta digressione dal tema principale introduce qualificazioni importanti per la designazione della persona. Gadamer parte qui dall'apparente interscambiabilità dei termini cosa ed oggetto, in quanto "ambedue espressioni di un qualcosa che è inteso in modo indeterminato"<sup>266</sup>, per distinguerne quindi il significato, facendo notare che

"il concetto della cosa è caratterizzato soprattutto dal concetto opposto di persona. Il senso di questo dissidio tra persona e cosa sta originariamente nella chiara superiorità della persona sulla cosa. La persona appare come qualcosa che è da onorare nel suo proprio essere; la cosa, al contrario, è vista come ciò che è da usare, come un qualcosa che è completamente a nostra disposizione. Se ora si prende in considerazione l'espressione "la natura della cosa", allora la *pointe* sta chiaramente nel fatto che anche ciò che esiste per il nostro uso e ciò che è lasciato a nostra disposizione, in realtà, ha in se stesso un essere, in virtù del quale può opporre resistenza contro la nostra volontà di disporne in modo non adeguato, ovvero positivamente: in virtù del quale ci prescrive un determinato comportamento che sia ad esso adeguato. Con ciò, però, il privilegio della persona sulla cosa si rivolta senz'altro nel suo opposto. Contrariamente alla arrendevolezza con cui le persone si adattano l'una all'altra, la natura della cosa è il dato di fatto invariabile, di cui si deve tener conto. Così il concetto della cosa può ottenere una propria enfasi, in quanto la cosa richiede una dedizione dimentica di sé, e con ciò costringe persino a mettere da parte ogni riguardo per le persone"<sup>267</sup>.

E' questa una ulteriore, diversa direzione della critica gadameriana alla soggettività moderna. Vi si può riconoscere – forse con qualche approssimazione - un rovesciamento della dicotomia cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, in cui con un atto rivoluzionario viene attribuito il primato alla *res extensa*; ma in questa prospettiva gadameriana è anche contenuta una negazione della soggettività come padronanza umana delle cose, come ciò che di esse ha coscienza e su di esse domina, facendole proprie. E' questa un'illusione di possesso che secondo Gadamer non regge ai tempi non predeterminabili della vita e all'approfondimento del rapporto soggetto-oggetto. La particolare ottica gadameriana esplicita e mostra anche una lotta tra i nostri pregiudizi, da cui non sappiamo liberarci, e la natura ed il linguaggio propri delle cose e degli oggetti. A metà del secolo, per opera di due vecchi compagni di studi di Gadamer, questo contrasto, che sfocia in un distanziarsi dalla conoscenza filosofica, ha visto nuove forme e rappresentazioni, che fanno emergere il vero problema di fondo.

"Se si contrapponesse per esempio il superiore valore di esistenza del ristabilito ordine divino, del quale si scandalizza il nostro volere libero (Gerhard Krüger), o l'indifferenza del

---

<sup>265</sup> *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, conferenza tenuta a Monaco nell'ottobre 1960 in occasione del VI Congresso tedesco di filosofia e pubblicata negli atti dello stesso: *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan, 1962, pp. 26-36; poi ripubblicato in *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967, pp. 59-69; tr. it. in *Ermeneutica e metodica universale*, pp. 82-106; in *GW2*, pp. 66-76; tr. it. di R. Dottori, *La natura della cosa ed il linguaggio degli oggetti*, in *VM2*, cit., pp. 65-76.

<sup>266</sup> Ivi, pag. 65.

<sup>267</sup> Ivi, pag. 66.

mondo naturale in opposizione all'uomo e la sua storia (Karl Löwith), allora tale polemico distanziarsi potrebbe essere inteso come un appello alla natura della cosa. Tuttavia tale appello alla natura della cosa mi sembra trovi la sua limitazione nel presupposto comune che senza dubbio domina tutti questi tentativi di restaurazione dell'ordine delle cose. E' il presupposto che la soggettività umana sia volontà, che mantiene una indubbia validità anche laddove alla risolutezza della volontà dell'essere umano si contrapponga, come suo limite, l'essere in sé. Ma allora ciò significa che questi critici del soggettivismo moderno non sono affatto liberi da ciò che criticano, ma articolano il dissidio soltanto secondo un altro aspetto. Essi contrappongono all'unilateralità del neokantismo, che prende come filo conduttore lo sviluppo della cultura scientifica, l'unilateralità di una metafisica dell'Essere in sé, che in realtà condivide con il suo oppositore il predominio della risolutezza della volontà<sup>268</sup>

Di fronte a queste controversie, la risoluzione gadameriana consiste nella necessità di cercare una modalità di conciliazione e di coesistenza tra anima e cosa. E' così che egli giunge come sempre ad identificare il linguaggio come "il mezzo attraverso il quale la coscienza coincide con l'ente"<sup>269</sup> che, più radicalmente della sua identificazione tra le forme simboliche da parte di Cassirer, rappresenta l'elemento portante comune a fondamentali fenomeni della convivenza umana quali l'arte, il diritto e la religione. Nella ripetuta difficoltà ed inadeguatezza con cui la filosofia ha affrontato il tema dell'essere del linguaggio, Gadamer usufruisce positivamente del pensiero di Aristotele, che

"mostrò il senso di quella corrispondenza di anima e mondo, che ci si rivela nel fenomeno della lingua, anche indipendentemente dalla potente estrapolazione di uno spirito infinito, tramite cui la metafisica dà a questa corrispondenza un fondamento teologico. L'essere informati sulle cose, che avviene attraverso la lingua, non indica come tale né una priorità delle cose, né una priorità dello spirito umano che si serve del mezzo di comprensione linguistica."<sup>270</sup>

Nella sua indagine, tesa a ricercare dove anima e mondo si corrispondano, Gadamer scopre il territorio della poesia, con la sua struttura. E non solo, ma giunge da qui all'ennesima radicale constatazione critica sul soggettivismo e sulle sue autoillusioni.

"E' qui che l'Essere del linguaggio dimostra la sua posizione centrale. L'uscita dalla soggettività, divenuta naturale per il più recente pensiero, induce qui completamente in errore. Il linguaggio non va inteso come un preliminare abbozzo cosmico della soggettività, né come quello di una coscienza singola, né come quello di uno spirito popolare. Queste sono tutte mitologie [.].) L'opera d'arte però si può comprendere così poco partendo dalla realizzazione metodica di un progetto [...] quanto poco il corso della storia mondiale per la nostra coscienza finita può essere pensato come la realizzazione di un piano [...] Che l'autointerpretazione abbia ottenuto in tutti questi campi una ingiustificata priorità materiale, mi sembra essere una conseguenza del soggettivismo moderno. In verità, a un poeta non si dovrebbe concedere alcuna posizione di privilegio per la spiegazione dei suoi versi, così come a uno statista per la spiegazione storica degli avvenimenti, nei quali egli stesso ebbe parte attiva. L'autentico concetto di una comprensione di sé, che è applicabile soltanto a tutti i casi di questo genere, non è da figurarsi a partire dal modello dell'autocoscienza compiuta, ma dall'esperienza religiosa. Essa include sempre il fatto che le vie errate dell'umana autocoscienza trovino soltanto attraverso la grazia divina il modo per arrivare al loro vero fine, cioè il discernimento di essere stati condotti, attraverso tutte le vie, alla propria salvezza. Ogni autocomprensione umana è

---

<sup>268</sup> Ivi, pag. 70.

<sup>269</sup> Ivi, pag. 71.

<sup>270</sup> Ivi, pag. 73.

determinata dalla sua propria insufficienza. Ciò vale soprattutto per l'opera e l'azione. Arte e storia si sottraggono quindi per il loro proprio essere a essere interpretate sulla base della soggettività della coscienza. Esse appartengono a quell'universo ermeneutico che è caratterizzato dal modo d'agire e dalla realtà del linguaggio, che trascende ogni singola coscienza"<sup>271</sup>

Questa citazione conferma quanto era già emerso in *Verità e metodo* a proposito della coscienza estetica e della coscienza storica e più in generale dell'autocoscienza umana. Conferma l'insufficienza e la limitatezza di ciò che possiamo comprendere di noi stessi con le nostre sole forze; conferma quanto il nostro fare pratico diventi presto autonomo dalle nostre intenzioni, dalla consapevolezza che possiamo avere della nostra produzione artistica e della nostra azione al momento di realizzarle. L'idea di un piano elaborato in proprio e coerentemente seguito, con degli esiti corrispondenti alle nostre intenzioni, non è adeguata al campo della comunicazione umana, di ciò che pur avendo origine da una interiorità e dalla soggettività di un singolo uomo si concretizza in uno spazio pubblico e relazionale, costruisce legami e vede il suo senso determinato dal dialogo, dall'interpretazione dell'altro con cui condividiamo intanto il *medium* del linguaggio, altro che a sua volta ha una soggettività che deve essere mediata con la nostra.

La corretta impostazione del problema della storia, con la necessità di superare al riguardo una ingenua concezione soggettivistica, è l'oggetto dell'altro articolo *La continuità della storia e l'attimo di esistenza* (1965)<sup>272</sup>. Anche qui, un riferimento polemico è diretto verso il neokantismo, con la sua filosofia gnoseologica della storia, cui si contrappose il grande cultore della ragione storica, Wilhelm Dilthey. Ma neanche la posizione diltheyana appare a Gadamer soddisfacente.

“Egli invero si pone sì la questione della struttura essenziale del cammino della storia e tenta di definire con concetti appropriati la continuità del nesso della storia dispersa nel tempo. Ma il punto di partenza per questa impresa rimane in Dilthey pur sempre la psicologia, l'intimore certificazione di sé da parte dell'uomo, fondata sulle proprie esperienze vissute. Questa dovrebbe anche legittimare la continuità degli avvenimenti storici. Ora un tale accertarsi della continuità di un avvenimento ha il suo modello principale e la sua modalità di attuazione, consolidatasi persino letterariamente, nel genere dell'autobiografia. Qui abbiamo veramente di fronte a noi il tentativo di ottenere, in uno sguardo retrospettivo, dal cumulo di esperienze vissute, dalla loro successione, e dalle costellazioni di eventi cui è stata sottoposta la propria vita, un tutto unitario, un significato coerente della vita. Ma pure è innegabile che l'autobiografia riflette soltanto in un aspetto particolare ciò che noi chiamiamo storia. Ciò che viene compreso nell'autobiografia, è

---

<sup>271</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>272</sup> *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, conferenza tenuta nel gennaio del 1965 al convegno della comunità degli studenti evangelici di Tübingen e pubblicata in *Geschichte – Element der Zukunft Vorträge an den Hochschultagen 1965 der evangelischen Studentengemeinde Tübingen*, Tübingen, 1965, pp.149-160; poi ripubblicato in *Kleine Schriften I*, 1967, cit., pp. 149-160, quindi in *GW2*, pp.133-145; prima traduzione italiana *La continuità della storia e l'attimo di esistenza*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Torino, Marietti, 1973, pp.223-240, poi in *VM2*, cit., pp. 87-99.

visto sempre alla luce dell'autointerpretazione personale dell'osservatore. E' passato vissuto e storia autovissuta quella che in uno sguardo retrospettivo si fonde in unità intelligibile. Anche quando si lascia da parte il difficilissimo problema della conoscenza di sé, rimane del tutto oscuro come da questa continuità psicologica di esperienze vissute si possa derivare quella continuità dei nessi storici del tutto diversa, ottenuta da un'unità di misura molto più ampia"<sup>273</sup>.

Ci sono due dimensioni che dovrebbero manifestarsi nella loro unitarietà e continuità sulla base della conoscenza di sé: l'identità individuale e lo sviluppo storico. L'interiore certificazione è però soltanto ciò che possiamo cogliere da un particolare punto di vista, una prospettiva: non necessariamente corrisponde all'essere dell'uomo, né tantomeno all'essere e al senso della storia. Gadamer suggerisce, solo in parte esplicitando questa allusione, che la metateoria dovrebbe riferirsi ai concetti di punto di vista e di orizzonte, ad indicare la parzialità dell'osservazione e comprensione che possiamo avere. Non solo, sottolinea il fatto che questa continuità e questa unitarietà appaiono tali ad uno sguardo retrospettivo: e nel presente, nel momento in cui viviamo? Qualsiasi progetto è sempre in ritardo rispetto all'accadere, l'opera d'arte si è immediatamente trasformata con la prima interpretazione che ne viene data, la nostra azione posta in essere, portata a compimento ha già prodotto effetti che non avevamo previsto. Si sono dileguate la continuità e l'unitarietà, si sono perse l'autocoscienza e la soggettività, la determinazione di sé e la padronanza della cosa.

Gadamer riformula il problema del rapporto tra storia e autocomprensione rispetto a questi antecedenti, rifacendosi piuttosto al conte Yorck di Wartenburg e ad Heidegger. La parola chiave è ora *storicità*, concetto che "contiene una asserzione ontologica (...) sul modo di essere dell'uomo, che è nella storia e può essere radicalmente compreso nel suo essere stesso soltanto attraverso il concetto di storicità"<sup>274</sup>. Un'ulteriore precisazione chiarisce il titolo, dicendo che "anche il concetto dell'attimo appartiene a questo rapporto. Esso non significa un istante decisivo, che abbia generalmente un significato storico, ma l'attimo nel quale viene esperita la storicità dell'esserci umano"<sup>275</sup>.

La tematica su cui Gadamer sta qui indagando porta necessariamente ad interrogarsi sulla natura del tempo, appunto in connessione con la questione della continuità. E la risoluzione gadameriana spiega che

"la continuità della storia, infatti, è ricercata nelle indagini sull'essere della storia, culmina, alla fin fine, nel fatto che, a dispetto di ogni transitorietà, non vi sia alcun passare che non sia sempre, nello stesso tempo, un divenire. In questo sembra sia arrivata alla perfezione la

---

<sup>273</sup> Ivi, pag. 88.

<sup>274</sup> Ivi, pag. 89.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

verità della coscienza storica, che nel passare scorge anche un divenire, e nel divenire sempre anche un passare, e che costruisce continuamente, pertanto, dallo scorrere senza fine dei mutamenti, la continuità del nesso storico”<sup>276</sup>.

Discontinuità e continuità, passare e divenire sono i modi di essere e di trasformarsi sia dell’umanità nella storia che del singolo uomo nel corso della sua esistenza. La convivenza di queste due modalità significa che la storia e l’uomo sono sempre uguali a se stessi, ma anche subiscono e vivono degli scarti, dei mutamenti anche profondi: si coglie l’identità permanente, il nome proprio è sempre quello, ma si riconosce chiaramente la differenza, la cosa o la persona non sembrano più le stesse, in conseguenza del trascorrere del tempo e dell’accadere degli eventi. La soggettività umana ha dei limiti di preveggenza rispetto a queste evoluzioni, al proprio interno sente la continuità del percorso ma anche percepisce le lacerazioni.

Assieme alla continuità, anche la discontinuità storica cade quindi sotto l’occhio indagatore. Il punto di partenza è in questo caso il concetto di epoca, inteso come taglio, cesura fra una vecchia ed una nuova età dell’uomo. Il momento in cui avviene il passaggio epocale è indicato dall’attribuzione di un significato peculiare e preminente, del quale non sappiamo in anticipo la reale corrispondenza alle cose, cioè ad un mutamento. Ma Gadamer ci presenta tre esempi per i quali è comune tale riconoscimento. Il primo è quello della cosiddetta età anagrafica, ovvero della quantità degli anni vissuti, sancita dalle diverse fasi della vita dell’uomo: infanzia, adolescenza, adultità, vecchiaia. Il secondo si riferisce al passaggio generazionale, il terzo ad un’epoca che potremmo chiamare assoluta, come quella determinata dall’avvento del cristianesimo. Ovviamente, anche su queste tematiche è grande l’insegnamento degli antichi Greci, soprattutto nel descrivere la storia come una deviazione dall’ordine, che esce cioè dall’ordine durevole del periodo, di ciò che si ripete sempre uguale a se stesso.

Karl Löwith ci fa invece comprendere, nella sua *Storia del mondo ed evento della salvezza*<sup>277</sup>, come la fede nella salvezza data dall’annuncio cristiano abbia prodotto una filosofia provvidenziale della storia, in cui è certo un piano divino della salvezza. Quello che interessa è che da questa specifica teleologia storica si sia originato

---

<sup>276</sup> Ivi, pag. 90.

<sup>277</sup> K. Löwith, *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, The university of Chicago Press, 1949; prima edizione in tedesco *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953; tr. it. dal tedesco di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, prima edizione 1963, quarta edizione 1979, Milano, Edizioni di Comunità.

più in generale il modello di una storia politica utopica, come forma secolarizzata della prospettiva cristiana. Ma questa versione secolarizzata

“non soltanto si trova coinvolta in un conflitto senza speranza con la fondamentale esperienza cristiana dell’invisibilità della volontà divina, ma ritrova, nella finitezza dell’esserci umano, la sua contraddizione assolutamente immanente, poiché la previsione pianificante non può pretendere di derivare, dalla storia che si sta svolgendo, il futuro che necessariamente ne consegue.”<sup>278</sup>.

Nuovamente, una sottolineatura dei limiti di ogni progettazione, lo smascheramento della debolezza e insufficienza di ogni coscienza e ragione prometeica. In conseguenza di ciò, Gadamer evidenzia che “la verità della storia non ci è data nella sapiente rimemorazione di ciò che è avvenuto, né nella padronanza sapiente di ciò che avviene, ma nell’esperienza della sorte”<sup>279</sup>.

Un importante contributo per approfondire la problematica del tempo e del rapporto tra continuità e discontinuità nella storia, tra vecchio e nuovo, Gadamer lo ha rintracciato in un breve testo di Hölderlin<sup>280</sup>. Anche qui, si tratta di leggere i momenti epocali della storia e quelli di passaggio della vita. La prospettiva di Hölderlin è tale per cui “lo guida la visione del tutto come unità del vivente. E’ questo che costituisce la vita, il fatto che l’unità dell’organismo si mantenga nel costante mutare della materia, e che in ogni dissoluzione si forma sempre qualcosa di nuovo”<sup>281</sup>. Per confrontarci con la concezione di Hölderlin, con la sua idea per cui il nostro atteggiamento nei confronti del vecchio è già un modo del nuovo che avanza, e che subisce resistenza, Gadamer ci dice che

“è sufficiente che ciascuno di noi guardi così alla propria esperienza storica. Anche in essa ovviamente il sapere e il divenire coscienti non sono un rimemorarsi qualcosa di concluso come tale, in quanto questo rimemorarsi ottiene la sua possibilità e la sua esecuzione soltanto dal nuovo, proiettato sul nuovo. Questo però significa: ogni rimemorarsi e ogni sapere di questo tipo è esso stesso un accadere, è esso stesso storia”<sup>282</sup>.

In questa comune ottica di Hölderlin e Gadamer, possiamo dire che la verità si presenta come una permanente essenza dell’essente. Per quello che riguarda invece l’esperienza della continuità della storia, Gadamer rimanda all’attimo kierkegaardiano, a quel momento della decisione “che obbliga ad una scelta ed è eccezionale per questo, che

---

<sup>278</sup> Ivi, pag. 94.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> L’indicazione di Gadamer sul testo di Hölderlin è la seguente: “Incomincia con le parole: “La patria che soccombe”. E’ uno studio teoretico sul dramma della morte di Empedocle”, *ibidem*.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> Ivi, pag. 95.

esso è ora e non ritorna più”<sup>283</sup>. La formulazione gadameriana del rapporto tra continuità e discontinuità nella storia invece risulta la seguente:

“quando nella tradizione incontriamo qualcosa che comprendiamo, questo fatto è sempre un accadere. A uno può accadere qualcosa, anche quando, per così dire, accetta una parola dalla tradizione, quando cioè una parola si lascia dire. Questo non significa certamente comprendere la storia come svolgimento, ma comprendere ciò che nella storia ci viene dato come un qualcosa che si rivolge a noi e ci sollecita.

Per questo io ho scelto l’espressione, forse troppo ambigua, secondo cui tutta la nostra comprensione storica è determinata da una coscienza storico-effettuale.

Ciò che voglio dire con questo è, anzitutto, che noi non ci possiamo tirar fuori dall’accadere e, per così dire, porci di fronte a esso in modo che, ad esempio, il passato ci si trasformi conseguentemente in oggetto. Se pensiamo così, arriviamo troppo tardi per aver visione dell’effettiva esperienza della storia. Noi siamo già da sempre in mezzo alla storia. Noi stessi non siamo solamente un elemento di questa catena che rotola via, per parlare come Herder, ma in ogni momento siamo nella possibilità di essere d’accordo con ciò che, dal passato, perviene a noi e ci è tramandato. E io la definisco “coscienza storica effettuale” perché, con ciò, da un lato voglio dire che la nostra coscienza è determinata storicamente da un effetto, cioè è determinata da un avvenimento reale, che non lascia che la nostra coscienza sia libera nel senso di un porsi oggettivamente di fronte al passato. E d’altra parte, intendo dire anche che è importante riprodurre sempre in noi una coscienza di questo essere determinato – allo stesso modo come ogni passato, che perviene alla nostra esperienza, ci costringe a fare i conti con esso e, in certo modo, a prendere su di noi la sua verità.”<sup>284</sup>.

Il comprendere qualcosa della storia non è una nostra iniziativa, non scegliamo di comprendere, ma essendo inseriti nello svolgimento della storia cerchiamo ogni volta di farlo, perché ciò è una nostra necessità esistenziale. Ma il riuscirci non dipende da noi, questo nostro comprendere è in primo luogo una reazione di fronte ad un accadere, anzi è un accadere, piuttosto che un’azione. Gadamer ha però anche riconosciuto il valore dell’attimo kierkegaardiano della decisione irreversibile: questo ci mostra come entriamo in un gioco dialettico di domanda e risposta, è questo il suo modo di guardare e considerare il rapporto che abbiamo con gli eventi della storia e dell’esistenza. Qui egli esamina soprattutto il momento della risposta: se siamo interrogati dalle vicende storiche ed esistenziali, questo vuol dire che esse ci determinano passivamente, ovvero le subiamo, esse orientano in un certo modo e direzione il nostro comportamento ed agire, o reagire, restringono il campo delle possibilità alternative che abbiamo. Per questo ha significato la locuzione coscienza storico-effettuale: siamo determinati da un effetto, il campo in cui ci proiettiamo non è pieno, intero, bensì parziale e limitato, come la nostra libertà.

Da tutto il discorso che abbiamo seguito Gadamer ritorna al punto essenziale, che è la linguisticità di ogni comprendere, su cui si fondano la continuità e la discontinuità della storia: anzi, più precisamente, al linguaggio come al “modo di

---

<sup>283</sup> Ivi, pag. 96.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

mediazione in cui si produce la continuità della storia al di là di tutti gli intervalli e discontinuità”<sup>285</sup>, affermazione in cui è insito il fatto che “il linguaggio è sempre e soltanto nel dialogo”<sup>286</sup>, ovvero che “ogni concetto di linguaggio, che lo separi dalla situazione immediata di coloro che si comprendono in discorsi e risposte, lo priva di una dimensione essenziale”<sup>287</sup>. Il dialogo, infatti, non è solo nella conversazione interpersonale, ma anche più in generale si caratterizza come “il modo in cui le raffigurazioni dell’umana capacità creativa giungono fino a noi”<sup>288</sup>, ed inoltre in ciò

“non v’è nulla di quella oggettività disinteressata, che per il ricercatore è la pienezza dei suoi oggetti. Tale esperienza sta pur sempre in un accadere comunicativo, che possiede una originaria struttura dialogica. Questo comporta che uno non dica sempre la stessa cosa e che anche l’altro non ripeta sempre il suo punto di vista, ma che uno ascolti l’altro e, dopo averlo ascoltato, risponda in altro modo [...] Proprio questa struttura, e cioè il fatto che si dà una risposta diversa, poiché viene chiesto diversamente, e il fatto che si chiede, perché si ha una domanda da fare a questa risposta, mi sembra sia di importanza essenziale anche nel caso della trasmissione storica.”<sup>289</sup>

Invece di un’antitesi, fra continuità della storia ed attimo dell’esistenza sembra presentarsi una complementarità, una diversità di nature che però si sostengono vicendevolmente.

“La continuità non è la tranquilla certezza inerente all’estremismo tipico del perfetto storicismo [...] ma, al contrario, un compito posto a ogni coscienza umana dell’esperienza. Esso si compie nella trasmissione della tradizione. Ma in ciò non v’è nulla di quella certezza rassicurante, che è propria di tutto ciò che si compie da solo. Trasmissione e tradizione non hanno l’innocenza della vita organica. Esse possono anche essere combattute con passione rivoluzionaria, quando vengono sentite come non più viventi e irrigidite. Tradizione e trasmissione mantengono il loro vero significato non nel costante fissarsi al tradizionale, ma nel fatto che esse rappresentano un partner esperto e costante nel colloquio che noi siamo.”<sup>290</sup>

E’ così riemersa la contrarietà, una sorta di idiosincrasia, di Gadamer a fondare su una qualsiasi certezza quel dialogo che è l’esistenza nel suo rapporto con gli altri e con la tradizione: in primo luogo abbiamo ripetutamente visto messa in discussione la certezza dell’autocoscienza, mentre in questo passo troviamo posta sul piatto ed in gioco anche la certezza della tradizione, un valore assoluto del portato della trasmissione storica. Anche ciò che ci viene consegnato come materiale sedimentato dall’umanità attraverso i secoli necessita di una verifica, deve dimostrare la sua vitalità. Ma intanto si presenta con la sua esperienza, è l’altro nel dialogo, un Tu con cui colloquiamo, ed è un tu che ha già vissuto: non deve però irrigidirsi, non deve diventare dogmatico, deve rimanere

---

<sup>285</sup> Ivi, pag. 97.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> Ivi, pag. 98.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> Ivi, pp. 98-99.

aperto alla nuova esperienza, accettare di poter essere falsificato. La riabilitazione della tradizione non era assoluta: o meglio, si trattava di riconoscere il fatto che non possiamo evitare di confrontarci con chi ne sa più di noi, perché non veniamo al mondo già maturi, ma nel mondo facciamo esperienza, e abbiamo bisogno di questo “partner esperto e costante” che ci sta accanto con cui dialogare.

Gadamer viene qui soccorso da Heidegger, il quale esplicita che l’essere del passato, e ciò che fonda la continuità della storia, sta nel dimenticare e non nel ricordare.

“Tutto ciò che passa sprofonda in un dimenticare, ed è questo dimenticare che rende possibile mantenere e preservare ciò che va estinguendosi nella dimenticanza e ciò che alla dimenticanza è già pervenuto. Qui si pone il compito di fornire continuità alla storia. Per l’uomo nella storia, il ricordo che preserva, là dove tutto si perde costantemente, non è un atteggiamento oggettivante di uno che si pone di fronte a dei fatti, ma il processo vitale della stessa tradizione. Per essa non si tratta di ampliare arbitrariamente l’orizzonte del passato in un processo senza fine, ma di porre le domande e trovare le risposte, che ci sono garantite, come possibilità del nostro futuro, da ciò che siamo diventati.”<sup>291</sup>.

Al contrario, l’egemonia concettuale della soggettività nell’età moderna si è basata proprio su questo, sul dominio della coscienza individuale rispetto ad un fondo permanente che rendesse continua e riconoscibile l’identità. Il modello è quello del letto di un fiume in cui si depositano i detriti, mentre la corrente d’acqua si muove in un unico senso. Delle ulteriori considerazioni gadameriane sul significato di soggetto appaiono così in un improvviso scarto esemplificativo all’interno di una riflessione principalmente di natura filosofico-metodologica:

“Abbiamo avuto esperienza nel nostro secolo della scoperta del sottofondo nascosto di storia concettuale che è insito nel concetto di “soggetto”, e delle sue implicazioni ontologiche. Soggetto è in greco *hypokeímenon*, ciò che sta al fondo, e questa parola venne introdotta da Aristotele per indicare ciò che, rispetto al mutare delle diverse forme fenomeniche dell’essere, non si muta, ma resta al fondo di tutte queste mutevoli qualità. Ma si ode ancora questo significato di *hypokeímenon*, *subiectum*, quando si adopera la parola “soggetto”? Quando, come tutti noi, si è al di dentro della tradizione cartesiana e nel concetto del soggetto si pensa alla autoriflessione, al sapere di sé? Chi è che ode ancora questo fatto che il soggetto è ciò che sta al fondo? Ma io domando anche: chi è che tuttavia non lo ode? Chi non presuppone che ciò che in tal modo è determinato, tramite autoriflessione, tuttavia è là come un ente, che si mantiene nel mutare delle sue qualità come ciò che permane al fondo e le sostiene? E’ proprio il restare occulto di questa discendenza storico-concettuale che ci ha portato a pensare il soggetto come qualcosa che è caratterizzato unicamente dalla sua autocoscienza, che è solo con se stesso, tanto che si è posta la tormentosa domanda come possa mai venir fuori dalla sua *splendid isolation*. Così è sorta la questione della realtà del mondo esterno. E’ stata la critica del nostro secolo che ha riconosciuto come falsa la questione: come può arrivare il nostro pensare, la nostra coscienza, al mondo esterno, poiché la coscienza non è nient’altro che la coscienza di qualcosa. Il privilegio dell’autocoscienza rispetto alla coscienza del mondo esterno è un pregiudizio ontologico, che

---

<sup>291</sup> Ivi, pag. 99.

riposa in ultima analisi sul persistere incontrollato del concetto di *subiectum* nel senso dello *hypokeîmenon*, cioè del corrispondente termine latino di sostanza.”<sup>292</sup>.

Che cos'è quindi la soggettività? Nella versione aristotelica, consiste in una qualità identificativa, l'elemento determinante la singolarità, il fattore primario costitutivo dell'ente. Questo è un elemento reggente dell'essere singolare, elemento che sul piano concettuale è stato nascosto dal prevalere della dimensione dell'autoriflessione, dello specchiarsi nel proprio pensiero, che è salito alla ribalta soprattutto con Cartesio. Non in maniera tale da celare completamente questa percezione identitaria, questa coscienza di una continuità ed unitarietà, di una specie di completezza dell'ente che pure vive solo in relazione. C'è una differenza tra questa concezione del soggetto e quella moderna, caratterizzata da uno splendido isolamento. Nell'idea moderna, la soggettività si sviluppa tutta nell'interiorità del pensiero, è fondamentalmente autocoscienza certa basata sul sentire lo scorrere del flusso interiore dei pensieri, il dialogo con se stessi. In questo risiede, si manifesta e denuda la maschera della soggettività moderna: nel non tenere conto del carattere relazionale della coscienza, sempre rivolta in prima istanza a qualcosa, ovvero al mondo esterno, prima che ripiegata su se stessa.

#### I.4. Vivere nel tempo

Sono molte e varie le esperienze dell'uomo che supportano la messa in discussione della centralità dell'autocoscienza nel suo esserci e che vengono sottoposte da Gadamer al vaglio della storia concettuale. Fra ciò che trascende la possibilità di conoscenza da parte dell'uomo, è anche il tempo, che potrebbe benissimo sostituire la storia ed il linguaggio in una affermazione di chiaro stampo gadameriano: noi apparteniamo al tempo più di quanto il tempo appartenga a noi. Il tempo dell'uomo è evidentemente quello della sua esistenza, ma di esso egli non conosce né il principio né la fine.

Nei saggi compresi in *L'enigma del tempo*<sup>293</sup> Gadamer ripercorre le tappe principali della concezione occidentale del tempo<sup>294</sup>, rimanendo vincolato, anche per

---

<sup>292</sup> *Begriffsgeschichte als Philosophie*, prima pubblicazione in “Archiv für Begriffsgeschichte”, vol.XIV, (1970), pp.137-151, poi ripubblicato in *Kleine Schriften III*, Tübingen, 1972, pp.237-250; tr. it. *Storia dei concetti come filosofia*, in *VM2*, cit., pp. 142.

<sup>293</sup> *Das Rätsel der Zeit*, in *GW4. Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 119-172; tr. it. e cura di M. L. Martini, *L'enigma del tempo*, Bologna, Zanichelli, 1996.

scelta metodica, alla tradizione culturale che conosce e alla quale sente di appartenere. Il tempo si presenta come enigma per le sue aporie e per la sua incerta realtà e natura: ma la domanda su che cosa sia il tempo e sull'effettività della sua esistenza, come si vede nello studio con cui Gadamer ne ripercorre le tracce dell'evoluzione concettuale, non viene formulata con chiarezza nella tradizione occidentale. Il mistero del tempo è sottolineato dall'indimostrabilità della sua esistenza e dalla sua tensione verso il fluire, il trascorrere, il non-essere. Nell'antica Grecia sembra primeggiare un'idea del tempo declinata nel senso della misurabilità della scansione del movimento, che è denominata come *chrónos*: ma ad essa coesiste, con alterne fortune filosofiche, la prospettiva dell'*aión*, che fa riferimento alla vitalità dell'anima di ogni organismo vivente e al sentimento della sua durata. Si può comunque considerare la concezione greca del tempo come caratterizzata da un andamento ciclico, cui si contrapporrà la visione lineare del Cristianesimo: ma all'incapacità umana di accettare la ciclicità della vita e della natura, di cui gli uomini stessi fanno parte, è attribuita dal medico Alcmeone una precipua peculiarità antropologica, per cui si ha una tale coscienza e senso della propria individualità, tra gli uomini, da "non saper ricongiungere il principio con la fine"<sup>295</sup>, ovvero il tendere a ribellarsi al continuo fluire delle generazioni. L'uomo, quindi, non accetta come propria forma di esistenza quella che è comune a tutti gli esseri viventi, l'eterno rinnovarsi della specie nell'alternanza di vita e morte, e si percepisce in questo impotente e combatte con la natura e con se stesso. Le aporie del tempo giungono tra i Greci in primo piano, a parere di Gadamer, proprio perché le due facce del tempo bifronte vengono pensate come alternative, e non come complementari e necessariamente coesistenti. Gadamer ritiene però che questa scissione non sia presente in Platone e nella sua descrizione della creazione del tempo ad opera del Demiurgo, nel *Timeo*<sup>296</sup>. Qui il creatore realizza una copia mobile dell'universo perfetto, organismo

---

<sup>294</sup> In particolare in *Die Zeitanstauung des Abendlandes*, in H. G. Gadamer, *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, pp. 17-33; tr. it. di J. Senf, *La concezione del tempo nell'Occidente*, in „Il Cannocchiale“, 1-3 (1981), pp. 29-45; con il titolo *Über das Zeitproblem in Abendland* in *Leib, Geist, Geschichte, Brennpunkte anthropologischer Psychiatrie*, A. Hüftig, Heidelberg 1978; con il titolo originale in *GW4*, pp. 119-136 ; tr. it. di M. L. Martini, *La concezione del tempo dell'Occidente*, in *L'enigma del tempo*, cit., pp. 35-77.

<sup>295</sup> *La concezione del tempo dell'Occidente*, in *L'enigma del tempo*, cit., pag. 45.

<sup>296</sup> Sul *Timeo* cfr. anche, tra l'altro, H. G. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platos "Timaios"* (conferenza del 10 novembre 1973 a Heidelberg), Heidelberg, C. Winter, 1974, poi in *GW6*, pp. 242-270, quindi in *Wege zu Plato*, Stuttgart; Reclam, 2001, pp. 34-84; tr. it. di G. Moretto, *Idea e realtà nel "Timeo" di Platone*, in Id., *Studi platonici 2*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 88-120. Cfr. Platone, *Timeo*, in Id., *Dialoghi politici – Lettere*, volume primo dei *Dialoghi*, a cura di Francesco Adorno, Torino, UTET, prima edizione 1953, seconda 1970, poi 1988: in particolare, "L'origine del mondo", V-VII, pp. 738-746, e "Il tempo", X-XI, pp. 753-757.

vivente dotato di un suo tempo proprio, l'*aión*, con la sua capacità illimitata di esistere. Al momento in cui il tempo viene creato, l'anima, di cui è dotato l'universo, in quanto unico grande essere vivente, è presentata appunto come *psych•*, animazione, soffio vitale, non come coscienza: così è diversa ed esterna l'origine della coscienza (*thýrathen* in Aristotele<sup>297</sup>), spirito o intelletto prerogativa dell'uomo. Platone parla di questo sistema dell'universo, in cui anima e corpo sono ricondotti all'unità, descrivendolo attraverso i circoli dell'identità e della differenza; e d'un tratto si riferisce ad un'anima provvista delle forme di conoscenza tipiche dell'uomo. E' questo punto oscuro un momento meramente mitologico della sua trattazione? Gadamer nota come nelle forme di conoscenza umana accade, si svolge necessariamente un gioco di identità e differenza, che nell'universo fungono da regolatori dell'ordine: i due poli sono complementari ed entrambi necessari perché vi sia una permanenza nel mutamento. Lo spirito umano è capace di pensare tale ordine, cioè di mantenere distinti ed uniti l'identità e la differenza: e proprio perché l'esistenza di un differenziato presuppone una differenziazione, è la coscienza deputata a ciò, come "altro lato dell'essere". Ecco che quindi il *Timeo* ci sta manifestando la relazione fra l'essere e l'anima, che sono inscindibili: inoltre, l'anima è il luogo in cui si definiscono le forme conoscitive dell'opinione (*dóxa*) e della scienza (*epistéme*)<sup>298</sup>.

Nella lettura gadameriana, la concezione aristotelica del tempo è affine a quella platonica, distinguendosi per una maggiore definizione analitica, che porta alla messa in risalto di due nessi: quello fra le aporie ontologiche del tempo e l'evanescenza dell'attualità degli istanti, che continuamente passano e scompaiono, e l'altra connessione fra l'essere del tempo e l'essere dell'anima, mentre i numeri, espressione della scansione temporale, sono prodotti dalla capacità di astrazione dello spirito umano. Nella considerazione aristotelica dell'essenza dell'uomo come caratterizzata dal suo "senso del tempo"<sup>299</sup>, che gli permette di accantonare un beneficio ravvicinato in vista di un vantaggio più grande a venire, si chiarisce ed illumina l'atteggiamento umano originario, comune ai Greci e alla modernità, di utilizzare il tempo come strumento, come "tempo vuoto" disponibile per l'azione dell'uomo, in astratto come oggetto di dominio. Lo scarto tra pratica ed uso operativo e concettualizzazione del pensiero è esplicitato con particolare chiarezza da Agostino nelle sue *Confessioni*,

---

<sup>297</sup> Aristotele, *De gen. an...*, 736 b 28, 744 b 22.

<sup>298</sup> Platone, *Timeo*, 37c.

<sup>299</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *La concezione del tempo dell'Occidente*, in *L'enigma del tempo*, cit., pag. 61.

quando afferma di sapere che cos'è il tempo se nessuno glielo chiede, ed altrimenti di non saper rispondere<sup>300</sup>. In generale è comunque Agostino ad approfondire e valorizzare il rapporto tra il tempo e l'anima umana. In lui è centrale la dimensione dell'interiorità, con le sue esperienze e vissuti, con il suo orientamento verso il futuro e il paradosso di un presente che non è mai. Ma neanche Agostino modifica radicalmente il modo di pensare il tempo da parte dell'uomo, rimanendo sempre impigliato tra le sue aporie e la percezione interna che verrà esaltata sul piano gnoseologico da Kant.

La concezione greca del tempo, con la sua naturale funzione-guida della misurazione della successione di attimi vuoti, ripresa, sostenuta e precisata dalla scienza moderna, e portata a compimento nelle applicazioni tecniche di questa, è ancora predominante nella nostra mentalità. Essa è simboleggiata con forza immaginifica dal mito di Prometeo, che Gadamer analizza<sup>301</sup> nelle sue due interpretazioni nella tragedia di Eschilo<sup>302</sup> ed in alcuni frammenti poetici e teatrali di Goethe<sup>303</sup>. Più in profondità, la figura di Prometeo rappresenta l'autocomprensione stessa dell'Occidente, è lo specchio del cammino della nostra civiltà lungo i sentieri della scienza e del progresso tecnico. In Eschilo, dapprima gli uomini, fermi alla loro concezione primitiva, non elaborano alcuna sensibilità rispetto al fluire del tempo e al loro destino di esseri mortali: ma da

---

<sup>300</sup> Agostino, *Confessioni*, Roma, città Nuova, 1965, poi Torino, Einaudi, 1967: in particolare, libro XI, "Il tempo", pp. 244-257: "[...] Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo altri parlare. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so", ivi, XI 14.17, pag. 246.

<sup>301</sup> Cfr. anche H. G. Gadamer, *Prometheus und die Tragödie der Kultur*, (conferenza dell'inverno 1944 a Dresda, ripetuta in primavera a Porto, in francese il 19 aprile 1949 a Buenos Aires), vers. abbreviata in *Die Wandlung*, 1/7 (1946), pp. 600-611; conferenza di Buenos Aires in "Anales de filología clásica", 4 (1947/49), pp. 329-343; vers. completa in *Festschrift für Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Köln, W: Kohlhammer, 1949, pp. 74-83; in *KS II. Interpretationen*, 1967, pp.64-74 (escluso dalla tr. it.); quindi in *GW9*, pp.150-161.

<sup>302</sup> Cfr. Eschilo, *Prometeo incatenato*, a cura di Carlo Carena, Torino, Einaudi, 1995. Prometeo è "colui che guarda avanti, il previdente". L'indicazione dei doni all'umanità e nell'episodio primo, nel dialogo con una corifea.

PROMETEO: Appunto: mi ridusse a destare pietà negli amici.

CORIFEA: Ma forse non procedesti più oltre?

PROMETEO: Liberai gli uomini dall'incubo della morte.

CORIFEA: Quale rimedio scopristi a tale malanno?

PROMETEO: Infusi in loro cieche speranze.

CORIFEA: Grande beneficio largisti all'uomo.

PROMETEO: Oltre a questo, poi, trasmisi loro il fuoco.

CORIFEA: Che? I vivi d'un giorno hanno il fuoco abbagliante?

PROMETEO: E da esso apprenderanno molte arti."

<sup>303</sup> Cfr. anche H. G. Gadamer, *I limiti del titanico. Prometeo – Pandora*, in Id., *Il cammino spirituale dell'uomo. Studi su poemi incompiuti di Goethe*, tr. di G. Bonola, in Id., *Interpretazioni di poeti I*, a cura di G. Bonola e M. Bonola, introduzione di M. Bonola, Genova, Marietti, 1990, pp. 84-98. Alla base di questo studio vi è una conferenza tenuta a Lipsia nel 1944.

Prometeo essi ricevono due doni: il primo e più grande è quello dell'oblio dell'ora della propria morte, il secondo, che con l'altro forma un insieme di eccezionale efficacia per la storia degli uomini, consiste nella capacità tecnica, nel saper fare e nel saper prevedere il risultato del proprio operare sugli oggetti e la materia. Sotto l'influsso di questi due doni, il tempo diventa uno spazio aperto illimitato per l'agire umano, in una attiva dimenticanza proiettata verso il futuro e comandata dalla speranza di ottenere ciò che si vuole e progetta. Fra Eschilo e Goethe si sviluppano altre linee interpretative della figura di Prometeo, che lo vedono come benefattore degli uomini, e col suo sacrificio per amore degli uomini modello anticipatore del Cristo sofferente, ed ancora nel Rinascimento dio dei vasai, divinità creatrice espressione dell'autocoscienza dell'artista.

Goethe<sup>304</sup> si inserisce principalmente in quest'ultima tradizione, ma mantiene anche una profonda vicinanza ad Eschilo. Il Goethe giovane traccia di Prometeo un'immagine di essere orgoglioso della propria autonomia, della capacità di saper fare da sé, conscio della propria identità individuale, su cui persino gli dei non avranno il potere di scissione. Così Prometeo appare come la raffigurazione dell'autocoscienza pensante, che non crede di poter non-essere, e che considera l'eternità degli dei solo come una durata infinita, ma non attribuisce neppure ad essi la facoltà di riunire insieme il passato ed il futuro, di vederli nello stesso presente. Nella sua tarda età invece Goethe porterà Prometeo ed il fratello Epimeteo ad affrontare esperienze che trascendono la ragione e l'autocoscienza, la capacità di dominio di sé: l'amore dei giovani, le passioni dei figli, la morte e la rinascita, la solidarietà nuova della festa con il suo tempo proprio che non può essere semplicemente usato come strumento, ma piuttosto vissuto come momento di comunità, abbandono, estasi. A tutto questo Prometeo opporrà vanamente il rifiuto da parte della ragione di una realtà che non sa dominare. Solo in Heidegger sarà esposto un modo diverso di rapportarsi al tempo da parte dell'uomo, una concezione per cui la costituzione ontologica dell'esserci è contrassegnata dalla temporalità, esistenziale del *Dasein*: è un tempo autentico nettamente differenziato dal tempo calcolabile e mondano. Anche l'articolazione delle età della vita individuale, o la

---

<sup>304</sup> Goethe compose nel 1773, a 24 anni, due atti di un dramma che l'anno successivo confluirono nel progetto di un inno interamente dedicato a *Prometeo*. Anche questa nuova opera rimase però incompiuta e fu pubblicata solo nel 1785 ad opera di Jacobi e contro la volontà di Goethe stesso. Questo testo presenta comunque un proprio significato compiuto e l'autore lo inserì così nei suoi *Gesammelte Werke*. Esiste in tr. it. a cura di L. Mazzucchetti in Goethe [1868-1879a], *Opere*, vol. I, Firenze, Sansoni, 1948, pp. 405-sgg. Successivamente, nel 1807, egli iniziò a lavorare su un dramma pensato col titolo di *Pandores Wiederkunft*, del quale compose due atti, poi collocati a chiusura dei suddetti *Gesammelte Werke*, con il titolo *Pandora*, che si trovano con tr. it. in W. Goethe, *Opere*, cit., vol. IV, pp. 554 sgg..

suddivisione per epoche della storia costituiscono modalità altre di esperire il tempo, modalità fondate sul vissuto e sulla sua percezione di durata, e modalità che possono rappresentare il tempo non nel suo fluire ma quasi fermandolo nella percezione, presentandolo in un'ottica di compresenza e simultaneità. La legge strutturale del vissuto è comune a tutti gli uomini, vede il continuo estendersi del passato e il progressivo restringersi del futuro, ed insieme ad essa è comune a tutti gli esseri umani il sapere di dover morire, la cui anticipazione esprime in Heidegger l'autenticità del *Dasein*.

Ma il punto di vista del tempo organico accomuna anche tutte le filosofie della storia, le religioni ed i progetti laici di escatologie secolari, in cui alla fine dei tempi, dopo un tempo storico articolato, avviene il raccolto dei frutti.

Le prime pagine di *Il vecchio e il nuovo*<sup>305</sup> illustrano efficacemente le riserve di Gadamer su una concezione forte dell'identità individuale dell'uomo. In questa occasione, il tempo, che è filo conduttore del discorso, agisce da elemento perturbatore di una unicità, coerenza, permanenza che è invece disorientata. Quella che dovrebbe essere l'indissolubile autocoscienza dell'Io, principio di unificazione dei punti di riferimento (numero, idea, intelletto) dell'uomo nel mondo, è esposta allo scorrere del tempo come fosse delle intemperie ingovernabili e violente: essere una persona dovrebbe significare esistere di per sé, possedere autonomia e stabilità, permanere. Ma come è possibile mantenersi se stessi, nella propria identità, quando intorno tutto scorre? E quel frammento che è la storia individuale è radicato e fuso, fino a diventare irriconoscibile, nel suo essere sociale e nel suo sviluppo storico. E' una difficoltà a riconoscere la nostra singolarità che non vale solo per gli altri ma anche per noi stessi: "anche solo nel nostro essere per gli altri, per il nostro prossimo, e tanto più all'interno del nostro ruolo sociale, noi non riusciamo assolutamente a vederci così come siamo e se incontrassimo noi stessi, non ci riconosceremmo né ci accetteremmo"<sup>306</sup>.

Ciò che però caratterizza Gadamer è il non guardare a questa faticosa condizione come ad una mancanza, ma piuttosto concepirla come una inestimabile ricchezza, soprattutto per quegli aspetti che ci accomunano, anche se non ne abbiamo piena consapevolezza, e che costituiscono la nostra condizione umana nella sua appartenenza (la famiglia, la civiltà, il tempo in cui viviamo, il consesso degli uomini). In questa

---

<sup>305</sup> *Das Alte und Neue*, discorso di apertura delle "Salzbürger Textspiele", 26 luglio 1981, trasmesso radiofonicamente il 31 luglio, prima pubblicazione nei programmi ufficiali, poi in *Universitas* n.38, 1983; *GW4*, pp. 154-160; tr. it. *Il vecchio e il nuovo*, in *L'enigma del tempo*, cit., pp. 118-133 .

<sup>306</sup> *Il vecchio e il nuovo*, in *L'enigma del tempo*, cit., pag. 119.

nostra limitata consapevolezza, viviamo di distinzioni, che sono alla base della nostra finitezza: dobbiamo differenziare e separare per vivere e scegliere, è questa la nostra esperienza dell'esistere, e la nostra sicurezza interiore cela una più profonda incertezza, estrema e tormentata, che scaturisce dalla specifica temporalità che ci è propria. La durata della nostra vita, il lasso di tempo assegnato ad ogni essere vivente è poi articolato in un ritmico avvicinarsi che dà unità all'organismo, lo costituisce come un Sé stabile, e le esperienze del nostro percorso individuale vengono vissute come facenti parte di un'unica storia personale, la cui continuità si palesa chiaramente però solo in uno sguardo retrospettivo. Durante questo itinerario ci accompagna il sapere la nostra età, non nel senso del computo degli anni, quanto piuttosto nella percezione del movimento di un orizzonte esistenziale, quasi impercettibile ma inarrestabile. Ed i due campi della nostra vita, il passato ed il futuro, non si prospettano davanti a noi insieme, ma stanno fra loro nel rapporto che vede l'uno progressivamente ampliarsi e l'altro incessantemente ridursi. Se guardiamo in fondo al nostro passato, non ne scorgeremo il principio, così come se ci volgiamo innanzi al futuro non siamo in grado di coglierne la conclusione: sappiamo la nostra finitezza, ma non ne siamo padroni, non possiamo dominarla. Fra i due estremi del conservarsi e del mutare, la vita dell'uomo tende all'equilibrio, è permeata da una dialettica insuperabile di vecchio che vuole confermarsi e di nuovo che cerca di emergere. La civiltà, il sostrato comune ad un popolo o a una moltitudine di uomini, è essenzialmente la risposta che è stata data a questa difficoltà di mantenere in vita ciò che è già stato e insieme di fondare ciò che ancora deve accadere, delle istituzioni solide, uno spirito oggettivo che non svanisce, in cui il nuovo costruisce la propria forza sulla resistenza dell'antico. Ed anche qui, come consuetudine della sua più tarda produzione, Gadamer si interroga sul presente e sul futuro, che potrà essere solo quello che avrà salde radici nel passato, in un'epoca della riproduzione tecnica che vede mutare i criteri di valore e le tradizioni scomparire senza che si consolidino prospettive nuove e persuasive, in un mondo in cui si accentua la tendenza all'uniformità.

## I.5. Sapere della morte

A fianco della questione del tempo, e con essa strettamente intrecciata, è da Gadamer trattata la problematica della morte nell'uomo<sup>307</sup>. Che cosa pensa l'uomo della morte, e come la pensa? Sempre restando all'interno della tradizione occidentale, con le sue matrici fondamentali, quella greca e quella cristiana, Gadamer evidenzia l'incomprensibilità della morte per l'uomo, il suo non saperla interrogare ed ascoltare nella sua alterità. La morte è un evento naturale, eppure per l'uomo rimane una domanda aperta, a cui sa rispondere solo con delle forme di rimozione. L'uomo che fonda il suo rapporto col mondo sull'affermazione della certezza del proprio esistere, conseguente alla constatazione della propria attività di pensiero, rimane sorpreso di fronte all'arrivo della morte, della quale sa comunque l'ineluttabilità. Se siamo certi del nostro essere in quanto pensiamo, non riusciamo a pensare il nostro non-essere. Vi è nella nostra coscienza il primato incontrastato del sapere di essere vivi, mentre la certezza della morte ci giunge dall'esterno. Ecco che dall'antichità, tutte le forme, religiose o meno, di ricordo dei morti si caratterizzano come rimozioni, per quanto cerchino di reinserire i morti nel ciclo della vita, di mantenerli in vita nel culto o nella memoria rispettosa. Al contrario degli altri animali che riescono soltanto a percepirne la vicinanza, noi uomini sappiamo della morte, ma non sappiamo accettarla.

Occorre ritornare all'origine della concezione della vita, per spiegarci questa rivolta. Tra i Greci vi erano due parole che illustravano due punti di vista diversi sulla vita, *Zoé* e *Bíos*. *Zoé* è una sorta di respiro vitale, che fa riferimento all'anima di ogni organismo vivente, alla sua vitalità, ed è svincolato dal rimando ad una precisa individualità. Si contrappone alle cose inanimate. Parliamo invece di *Bíos* "quando un essere è inteso nella modalità specifica della sua vitalità"<sup>308</sup>. In questo senso, ogni modalità specifica si contrappone ad altre diverse ma comunque vitali: perciò si parla di *Bíos* per ogni essere vivente, ma in modo eminente per l'uomo, che è colui che sa di vivere e cerca di scegliere ed orientare la propria esistenza. Ancora, questo indica che quando ci riferiamo al *Bíos* stiamo trattando di una individualità che si differenzia da

---

<sup>307</sup> *Der Tod als Frage*, conferenza tra il 26 e il 27 agosto 1972 a Bressanone, ripetuta lo stesso anno agli studenti di Heidelberg, prima pubblicazione in tedesco con il titolo *Die Unbegreiflichkeit des Todes: Philosophische Überlegungen zur Transzendenz des Lebens*, in "Evangelische commentare", 7/11 (1974), pp. 660-664, poi estratto con il titolo *Der tod muss unbegreiflich sein*, in *Wir wissen, das wir sterben müssen*, hrsg. v. H. Nitschke, G. Mohn, Gütersloh, 1975, pp. 99-100; poi con il titolo originale in *KSIV*, 1977, pp. 62-73 e in *GW4*, pp. 161-172; tr. it. *La morte come problema*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 52/2 (1973), poi in *L'enigma del tempo*, cit., pp. 134-159.

<sup>308</sup> *La morte come problema*, in *L'enigma del tempo*, cit., pag. 143.

tutto il resto che non ne fa parte. Questa distinzione greca è illuminante per comprendere quanto profondamente sia radicato nell'uomo, come sia una sua specificità, il senso della propria identità singolare di essere pensante, che confluisce in una storia particolare ed unica. Qui Gadamer ci ricorda come a partire da Eraclito il concetto della *Psyché* si connette con quello di *Lógos*, con il sapere ed il voler sapere: la ricerca filosofica tende così sempre più a collocare la consapevolezza - della propria vita e della propria morte, del proprio vivere e del proprio dover morire - al di sopra della vitalità naturale ed organica. Incomincia quindi a delinarsi anche il problema dell'inafferrabilità dell'altra faccia, del proprio non-essere, che si oppone alla dottrina dell'idea di Platone o al *Noús* aristotelico, intese nel loro valore di presenza costante e di rappresentazione. La *summa* di queste ricerche filosofiche è data dal *Fedone* platonico<sup>309</sup>: nessuna delle prove addotte per sostenere l'immortalità dell'anima individuale risponde al nostro desiderio di pensare alla morte con gli stessi strumenti della consapevolezza che abbiamo della vita. Si può dire perciò che la filosofia greca fallisca nel tentativo di rispondere alla domanda sulla morte.

La novità che rispetto a questo scacco esprime il Cristianesimo non ha invece un carattere filosofico, ma consiste piuttosto nel farsi interprete di una promessa e di una rivelazione, per cui dopo la morte vi è un'altra vita ed alla fine dei tempi avverrà il ricongiungimento fra gli uomini. Altri esempi di non comprensione della morte in quanto tale giungono poi dalla poesia romantica, da Novalis<sup>310</sup> che guarda alla notte come simbolo di una diversa chiarezza interiore, e da Goethe che accosta amore e morte come forme di uscita da sé. Sono pure affini per certi versi alla morte il sonno ed il sogno, in quanto perdiamo in queste dimensioni la consapevolezza ed il controllo su noi stessi: ma poi esse sono ricondotte al ciclo del risveglio ed alla comprensione razionale.

L'uomo non riesce quindi a prendere effettivamente atto della morte, ma soltanto cerca di riportarla nell'ambito del comprensibile; per questo Gadamer si pone

---

<sup>309</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons „Phaidon“*, in *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 145-161; tr. it. di G. Moretto, *Le prove dell'immortalità dell'anima nel "Fedone" di Platone*, in *Studi platonici* 2, 1984, cit., pp. 73-87; in *GW6*, pp. 187-200; in *Wege zu Plato*, 2001, cit., pp. 9-33. Cfr. Platone, *Fedone*, in Id., *Dialoghi*, volume primo, a cura di Giuseppe Cambiano, Torino, UTET, prima edizione 1970: ivi, come è noto, il tema della morte viene affrontato nel dialogo fra Ececrate e Fedone, attraverso il racconto che quest'ultimo fa all'altro della vicenda della morte di Socrate, concentrandosi soprattutto sul colloquio di Socrate prossimo all'avvelenamento con amici e Santippe; mentre il tema dell'immortalità dell'anima è trattato in particolare nelle pagine 537-541.

<sup>310</sup> Gadamer rimanda agli *Inni alla notte*: cfr. *La morte come problema*, in *L'enigma del tempo*, cit., pp. 145-147; cfr. Novalis, *Inni alla notte e Canti spirituali*, tr. it. e introduzione di A. Hermet, Lanciano, Carabba, 1912.

una domanda più incisiva: se non sia improponibile il rapporto vero con la morte da parte dell'uomo, proprio perché siamo così immersi e dominati dalla nostra certezza di esistere. Fra morte e pensiero sembra esservi una decisa repulsione, una incompatibilità, ed il pensare la morte la trasforma sempre in qualcosa di diverso dalla sua più propria natura. Un mito eccellente sulla morte è sempre la vicenda di Prometeo, che ha notevolmente interessato Gadamer. Prometeo è l'emblema dell'orgoglio dell'uomo per la sua autosufficienza, ed in lui si uniscono la dimenticanza dell'ora della morte e la capacità tecnica di padronanza illimitata sulle cose da parte dell'uomo. Gadamer vede come carattere affine, accomunante i due doni di Prometeo, la propensione alla "trascendenza della vita" di cui parla Simmel<sup>311</sup>, per cui l'uomo tende a superare i propri limiti, ad andare oltre ed eccedere la sua natura e condizione finita, a non fermarsi alla sola conservazione istintiva e sopravvivenza. Questa idea di Simmel coincide con la posizione di Goethe, con la sua incapacità di pensare finita la propria vita con la morte, con un fenomeno costante di eccedenza del proprio esistere che diventa una nuova natura che apre sempre ulteriori possibilità. Il paradosso è proprio questo: che la vita debba abbandonare la propria certezza di esistere quando cerca di espandersi al di là dei propri confini. Qui i modelli giungono al limitare del sacro, si confrontano con il martirio ed il sacrificio, vedono stagliarsi di fronte la figura di Cristo. Gadamer coglie la lezione di *Tenebrae*<sup>312</sup>, una lirica di Celan, in cui Gesù crocifisso e morente invoca il Padre, e non ottiene risposta. Dio non conosce la morte, al contrario degli uomini. Questi siamo noi, destinati a patire la morte, a saperla e non comprenderla né accettarla. La tesi conclusiva di Gadamer riprende la domanda che prima si era posto, e conferma l'impossibilità per l'uomo di pensare la morte, la quale è totalmente altra cosa dal suo essere pensante e dalla sua certezza di esistere, ed a cui egli può avvicinarsi solo col sentimento dell'angoscia, che è la paura del nulla, della possibilità di non-essere.

---

<sup>311311</sup> Il riferimento gadameriano è probabilmente alla tarda fase del pensiero di Simmel, quando egli sviluppò una filosofia della vita. Le opere da considerare sono quindi G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, tr. it a cura di A. Banfi, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Milano, Bompiani, 1938; e Id., *Der Konflikt der modernen Kultur*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, tr. it. a cura di C. Mongardini, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, Roma, Bulzoni, 1976.

<sup>312</sup> "Nahe sind wir, Herr./ nahe und greifbar. //Gegriffen schon, Herr, / ineinander verkrallt, als wär / der Leib eines jeden von uns / dein Leib, Herr. // Bete, Herr, / bete zu uns, / wir sind nah. // Windschief gingen wir hin, / gingen wir hin, uns zu bücken / nach Mulde und Maar." „Vicini, Signore, / siamo tanto vicini da poterci afferrare. // Già afferrati, Signore, / avvinghiati l'un l'altro, come se / il corpo di ognuno di noi / fosse il tuo corpo, Signore. // Prega, Signore, / pregaci, / noi siamo vicini. // Abbiamo camminato controvento, / camminato per calarci / in valli e anfratti."

## Cap.II: Una ragione sociale

Il precedente capitolo, in cui abbiamo esaminato i principali modi del trascendimento della soggettività umana secondo il pensiero gadameriano, ha evidenziato la parallela presa di distanza da parte di Gadamer sia rispetto ad ogni prospettiva soggettivistica incentrata sull'assolutizzazione della coscienza dell'uomo, sia dalle speculari posizioni oggettivistiche, tendenti a costituire un'alterità separata dell'oggetto di indagine verso cui l'uomo intenzionalmente si rivolge. Ogni ottica dualistica, schierata sull'uno o sull'altro polo, appare all'ermeneutica filosofica destituita nella sua credibilità, e alla radice si palesa alleata e intrecciata con il punto di vista opposto, mentre la posizione di Gadamer si esprime nel senso di un'inscindibilità della relazione, della necessità di considerare unitariamente il se stesso e l'altro, tenuti insieme da una o più strutture od elementi connettivi. Questo lavoro di disarticolazione della filosofia moderna nei suoi fondamenti del soggetto cartesiano, del metodo, della scienza e della certezza ad essi conseguente, richiede una nuova composizione, una nuova interrogazione sulla ragione e la conoscenza dell'uomo, e al contempo una nuova indicazione del compito della filosofia. Questo perché è il *logos* e la ragione ad essere il segno distintivo dell'uomo, e se lo smascheramento della coscienza e dei suoi condizionamenti ne mette in discussione la capacità potenzialmente infinita, l'orizzonte al più emisferico e comunque mai integrale, ciò si riverbera sulla ragione, richiedendo di tornare sulla definizione dei suoi limiti e della sua natura. Molto umilmente rispetto alla potenza del sogno illuministico di un progresso inarrestabile, si tratta di esplicitare la portata di una ragionevolezza pratica, di una saggezza che si esercita nelle situazioni concrete, contestualizzandosi. Si può dire che questa diversa ragione necessita di un rapporto, in quanto l'io od il se stesso ricevono riconoscimento e chiarezza di visione dall'incontro con l'altro; e nello stesso tempo abbisogna di un substrato comune, di un terreno in cui questo colloquio si situi e possa aver luogo, di un fondamento e di un accordo preesistente, fattore di familiarità rispetto al quale la novità e l'estraneità possano accompagnarsi come impulsi verso la conoscenza. E' per questo che prima di indagare su ciò che rimane della soggettività nel pensiero gadameriano, in cui come abbiamo visto vige il regno della determinazione storica e dell'intrascendibilità del linguaggio, appare opportuno leggere i termini di questa ragione sociale in cui si inserisce e vive il barlume della singolarità. E questa ragione sociale, in ossequio alla propensione gadameriana a considerare ogni comprensione ed autocomprensione come

un'esperienza di trasformazione di sé, non si presenta solo come condizione data, ma la sua elaborazione costituisce anche il compito aggiornato della filosofia<sup>313</sup>. Questa deve essere dedicata a fondare le basi di una nuova solidarietà, in un pensiero gadameriano che quindi in un certo senso smentisce la nozione di apoliticità che gli viene attribuita, per entrare nel vivo delle problematiche inerenti la convivenza degli uomini in una società dell'interdipendenza globale e della razionalizzazione alienante e meccanica dell'esperienza umana nel mondo. E a fianco del compito della filosofia, vi è quello più specifico di un'ermeneutica filosofica, che

“consiste senz'altro nel rivelare tutta la portata della dimensione ermeneutica e nel porre in rilievo la sua importanza fondamentale per l'insieme della nostra comprensione del mondo in tutte le sue forme: come la comunicazione interumana, fino al livello della manipolazione sociale, l'esperienza dell'individuo in seno alla società o quella che egli compie sulla società, la tradizione, inoltre, che comprende religione e diritto, arte e filosofia, fino a cogliere l'energia emancipatrice della riflessione esercitata dalla coscienza rivoluzionaria.”<sup>314</sup>

Inoltre, l'approfondimento gadameriano ritorna ripetutamente sull'inadeguatezza della dimensione scientifica a rapportarsi alla prassi sociale, piano su cui non vi sono certezze. E' invece proprio su questo piano che si pongono, ad esempio, la retorica e l'ermeneutica, in un approccio in cui la teoria segue la prassi. Entrambe si confrontano con e indagano sul discorso in quanto azione, con il suo potere persuasivo e l'esigenza di comprensione dell'esplicito e dell'implicito che esso suscita. In questo, leggono il discorso coinvolgendosi nella sua non neutralità, manifestandone l'essenza di spazio rivolto verso un'alterità, in cui è opportuna, come nella prospettiva platonica, una doppia competenza, la conoscenza della verità e quella psicologica delle anime, e si è sottoposti ad una finalità intenta alla costruzione e formazione di una retta coscienza civica. E' il mondo unico delle relazioni umane quello in cui retorica ed ermeneutica svolgono la loro opera, in un'esperienza che eccede perlopiù la metodica scientifica e in cui la società e lo spirito soggettivo reciprocamente si influenzano. Nel dibattito fra

---

<sup>313</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung* (conferenza tenuta come Rettore della locale Università a Lipsia il 22 settembre 1945 davanti ad un'assemblea di insegnanti e ripetuta nella Facoltà di Filosofia e Pedagogia di Berlino nel giugno 1946), in *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie: Zwei Vorträge*, Berlin, Chronos, 1948, pp. 4-14, poi in *Kleine Schriften I: Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, pp. 11-21; tr. it. *L'importanza della filosofia per la nuova educazione*, in *Sull'originarietà della filosofia*, in *Ermeneutica e metodica universale*, con nota a cura di U. Margotta, Marietti, 1973, pp.9-23.

<sup>314</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'*, in Id., KsI, 1967, cit., pp. 113.139; tr. it. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pp.46-73, qui citazione da pag. 46; poi in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. v. J. Habermas, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, pp. 283-317; tr. it. di G. Tron, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia: considerazioni metacritiche su 'Verità e metodo'*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura e con introd. di G. Ripanti, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 71-94.

Gadamer e Habermas<sup>315</sup>, i termini su cui si focalizza l'attenzione riguardano soprattutto il rapporto con la tradizione e con una storia universale. Quest'ultima viene dichiarata come un testo mai comprensibile in maniera unitaria e totale da parte dell'uomo, che però si orienta verso un suo itinerario e sviluppo: così come la coscienza ermeneutica, inserita in un divenire storico, "ci insegna a denunciare ogni dogmatismo esistente tra la tradizione vivente, "naturale", e la sua appropriazione riflessa."<sup>316</sup> Già queste considerazioni illustrano la posizione di Gadamer, per cui la comprensione è mediazione tra passato e presente, cioè futuro. Ma di fronte al carattere illusorio dell'interesse emancipatore delle scienze sociali, che "tenta di dissolvere, rendendole coscienti, le contraddizioni sociali esterne ed interne",<sup>317</sup> egli sembra sottintendere una possibilità della "coincidenza di tutti i temi d'azione con il significato compreso".<sup>318</sup> Il motivo per cui Gadamer non condivide l'interpretazione di Habermas della sua riabilitazione della tradizione sta perciò nel fatto che essa non è assolutizzata, come invece sembrerebbe pensare l'esponente francofortese.<sup>319</sup>

## II.1. Le parole per la ragione sociale

### II.1.1. Cultura

Nelle pagine che in *Verità e metodo* dedica al concetto di *Bildung*, Gadamer esplicita immediatamente come la cultura, alla stregua di ciò che nello stesso volume dirà del linguaggio, vada considerata nella sua funzione e struttura mediale. Dal problema del metodo, e dalla diversa posizione che rispetto a tale questione hanno occupato ed occupano le scienze della natura e le scienze dello spirito, egli può dapprima evidenziare come le seconde, "nel clima culturale instaurato dal classicismo tedesco, svilupparono l'orgogliosa coscienza di essere le vere depositarie dei valori dell'umanismo"<sup>320</sup>; e quindi può far notare come lo stesso classicismo tedesco avesse dato un contenuto radicalmente nuovo al concetto di umanità, già ideale della ragione illuministica. Queste premesse portano all'emergere dell'idea di cultura, in particolare

---

<sup>315</sup> Cfr. i loro interventi nel volume *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit..

<sup>316</sup> Cfr. *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., in *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pag. 58.

<sup>317</sup> Ivi, pag.60.

<sup>318</sup> Ivi, pag. 61.

<sup>319</sup> Cfr. ivi, in particolare pp. 64-65.

<sup>320</sup> *VM*, pag. 31.

attraverso la valorizzazione di essa da parte di Herder<sup>321</sup>, come “cultura dell’umanità”<sup>322</sup>, e ad una prima indicazione della cultura come *medium*, nell’affermazione che “quest’idea costituisce l’elemento nel quale vivono le scienze dello spirito del secolo XIX”<sup>323</sup>.

In effetti, gli aspetti della cultura che maggiormente giungono in primo piano con l’esaltazione herderiana di essa come “innalzamento all’umanità” sono il suo carattere processuale e quello assiologico. Nell’analisi della storia del concetto, Gadamer rivolge la sua attenzione a come il singolo uomo forma se stesso e viene formato nel commercio della cultura, ossia nel rapporto con il patrimonio di idee e di elaborazioni dello spirito che si sono consolidate nella sua realtà di origine. Nel senso pedagogico della cultura come attività di coltivazione e cura, il confronto è con una formazione naturale, o con la coltivazione delle disposizioni, facoltà, talenti individuali. Quest’opera da giardiniere, che ognuno può compiere o meno verso se stesso, non esaurisce però il significato della cultura, e anzi non ne comprende il senso fondamentale ed umano. Il valore della *Bildung* si coglie in maniera piena se si distingue la sua differenza dalla *Kultur* intesa come mera coltivazione di talenti preesistenti, da una parte, e dall’altra se si intuisce la valenza mistica o religiosa del termine. Ecco allora che Gadamer cita von Humboldt: “quando nella nostra lingua parliamo di *Bildung*, intendiamo con questo termine qualcosa di più alto e insieme di più intimo, cioè quella peculiare disposizione spirituale che la conoscenza e il sentimento, intesi come atto di tutto lo spirito e di tutta la moralità, producono riflettendosi sulla sensibilità e sul carattere”<sup>324</sup>. Questo è il primo riferimento: l’altro, che ci ricorda la suggestione religiosa della somiglianza dell’uomo a Dio, dice che “l’affermarsi della parola *Bildung* richiama l’antica tradizione mistica, per la quale l’uomo porta nella propria anima l’immagine (*Bild*) di Dio, secondo la quale è creato, e deve svilupparla in sé”<sup>325</sup>.

---

<sup>321</sup> Cfr. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der geschichte zur Bildung der Menaschheit*, 1774, tr. it. *Ancora una filosofia della storia per l’educazione dell’umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, introduzione e traduzione di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1951, 1971; e Id., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791, tr. it. *Idee per una filosofia della storia dell’umanità*, a cura di V. Verra, Bologna, Zanichelli, 1971.

<sup>322</sup> VM, pag. 31.

<sup>323</sup> *Ibidem*.

<sup>324</sup> W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, ed. dell’Accademia di Berlino, 1904 ss., vol. VII, 1, pag. 30, cit. in H. G. Gadamer, VM, pag. 33, nota \*\*\*.

<sup>325</sup> VM,, pag. 33.

Una dialettica importante nel concetto di cultura è quella fra il suo aspetto processuale e l'esito che questo processo produce. Nel momento in cui ne mette in evidenza l'essere un *medium* per la formazione dell'uomo, Gadamer dà risalto al taglio sincronico: ma poi dichiara questa esclusiva attenzione come un limite nella comprensione di ciò che è veramente la cultura.

“Dalla consuetudine di appiattare il divenire sull'essere dipende il fatto che *Bildung* (come l'altro termine moderno di *Formation*) stia ad indicare piuttosto il risultato di questo processo che il processo stesso. Questo appiattimento del significato è particolarmente unilaterale proprio in questo caso, giacché il risultato della *Bildung* non viene ottenuto come nel caso di una produzione tecnica, ma sorge dall'intimo processo della formazione e della cultura e, perciò, sussiste come permanente processo di sviluppo e di formazione ulteriore. Non è un caso che, in questo, la parola *Bildung* sia simile a quella greca di *physis*. Come la natura, la cultura non conosce fini al di fuori di se stessa. [...] Appunto per questa ragione, il concetto di cultura trascende quello di una pura coltivazione di disposizioni preesistenti, dal quale deriva. La coltivazione di una disposizione è lo sviluppo di qualcosa di dato, sicché l'esercizio e la cura di essa non è altro che semplice mezzo in vista del fine. Così la materia di un manuale di lingua è puro mezzo e non fine essa stessa. L'assimilarla serve solo ad impadronirsi della lingua. Nell'autentica cultura, invece, ciò in cui e mediante cui ci si forma viene, come tale, fatto interamente proprio. In questo senso, ciò che entra nella cultura scompare in essa risolvendosi, ma non come un semplice mezzo che ha perduto la sua funzione. Anzi, nell'acquisizione di una cultura nulla scompare, ma tutto viene conservato. Cultura, in questo senso, è un autentico concetto storico, e proprio questo carattere storico di "conservazione" è quello che importa alle scienze dello spirito.”<sup>326</sup>

Nella cultura, il fine non è predeterminato ed estrinseco, ma è nel processo stesso di formazione della cultura. Questo aspetto caratterizza la cultura come prassi e non come *techne*. Si tratta di una dimensione in cui non sappiamo preventivamente dove arriveremo, né esattamente dove vogliamo arrivare, perché tutto questo emerge nel fare della cultura. Questo dimostra come alla cultura si attagli quel rapporto tra particolare ed universale che nell'ermeneutica gadameriana è presentato come peculiare del processo interpretativo: il particolare non è un semplice caso di applicazione dell'universale, ma l'applicazione è già inserita nel comprendere, processo unitario che comporta sempre uno scarto, un'eccedenza rispetto alla legge. In realtà, questa problematica attiene alla cultura anche per la specificità dell'essere dell'uomo. L'uomo non è così predeterminato in maniera piena dall'istinti: ovvero la sua formazione non si realizza attraverso una mera applicazione di schemi dati corrispondenti all'essenza della specie, ma manifesta sempre la singolarità di ciascun uomo. Per questo è determinante l'interiorizzazione, il fare propria la cultura: la soggettività è fatta di un'appartenenza vissuta alla comunità umana, significa capacità di stare nel dialogo con gli altri uomini, riconoscimento reciproco fra unici, non scambiabili esseri umani. La cultura che entra

---

<sup>326</sup> VM, pp. 33-34.

in questo processo formativo diventa cosa propria per il singolo, soggettività come qualcosa che si conserva, permane, produce ulteriore formazione umana.

Per entrare nel profondo e nel pieno del senso della cultura, Gadamer si attiene strettamente ad un confronto con Hegel, alle sue opere *Propedeutica filosofica*<sup>327</sup> e *Fenomenologia dello spirito*. La prima osservazione che Gadamer estrapola da Hegel è ancora sulla linea della considerazione mediale della cultura:

“Egli ha anche visto giustamente che "la filosofia ha nella cultura la condizione della sua esistenza"; e noi aggiungiamo: non solo la filosofia, ma anche le scienze dello spirito. Giacchè l'essere dello spirito è essenzialmente connesso con l'idea della cultura.”<sup>328</sup>

La cultura è costitutiva dello spirito, è la materia di cui esso è formato e la sostanza in cui esso vive. Come avviene questa formazione? Nell'idea dell'uomo che qui Gadamer sottintende è presente un aspetto ontologico, un essere e modo d'essere, ed un divenire, una necessità di compiersi e di svilupparsi in direzione ed in coerenza con tale modo d'essere che, sebbene riconosciuto come *status*, può conoscere un fallimento della sua realizzazione, una sconfitta esistenziale, un naufragio. Non è pienamente esplicito sinchè permane in una dimensione prevalente di virtualità, di possibilità d'essere. Questa dialettica di essere e divenire, che si potrebbe tradurre in una sorta di ontologia normativa del diventare uomo, è resa più chiaramente nella successiva indicazione gadameriana di umanità.

“L'uomo è caratterizzato dalla rottura con l'immediato e il naturale, rottura che gli è imposta dalla parte spirituale, razionale, della sua essenza. "Sotto questo aspetto, egli non è per natura ciò che deve essere", e perciò gli occorre la cultura.”<sup>329</sup>

Abbiamo già notato ed evidenziato i due aspetti fondamentali della cultura, strettamente intrecciati, quello processuale e quello mediale. Ciò che ancora dobbiamo sottolineare è

---

<sup>327</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, tr. it. *Propedeutica filosofica*, traduzione, introduzione e note di G. Radetti, Firenze, La Nuova Italia, 1977 (ristampa di Firenze, Sansoni, 1951): qui in particolare Gadamer si riferisce ai §§ 41-45, compresi nei “Doveri verso se stesso” (§§ 41-48), dei quali riportiamo alcuni passi più strettamente connessi al discorso gadameriano.

“L'uomo come individuo è in relazione con se stesso. Egli ha il doppio aspetto della sua singolarità e della sua essenza universale. Il suo dovere verso di sé è, pertanto in parte la sua conservazione fisica, in parte l'elevazione della sua singolarità alla sua natura universale, la sua cultura, Spiegazione. L'uomo è, da un lato, un essere naturale. Come tale egli si comporta secondo arbitrio e casualità, come un essere instabile, soggettivo. Egli non distingue l'essenziale dall'inessenziale. – In secondo luogo è un essere spirituale, razionale. Da questo lato egli non è naturalmente ciò che deve essere. L'animale non ha bisogno di cultura poiché esso è naturalmente ciò che deve essere. Esso è soltanto un essere naturale. L'uomo però deve far concordare i suoi due lati, ossia rendere predominante l'ultimo. L'uomo per es., non ha cultura quando si lascia andare alla sua ira e agisce ciecamente secondo questa passione, poiché in ciò egli considera un danno.”, § 41.

“Per ciò che si riferisce ad una determinata professione, che appare come un destino, bisogna in genere togliere ad esse forma di una necessità esterna. Bisogna assumerla liberamente e con la stessa libertà sostenerla e portarla al suo fine.”, § 44.

<sup>328</sup> *VM*, pag. 34.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

che entrambi ci portano a vedere l'insufficienza di una fantomatica soggettività originaria concepita come autonoma ed isolata, pressochè autosufficiente. L'aspetto mediale infatti concerne l'impossibilità all'esistenza di uno spirito che non nuoti nella cultura, la quale è condizione della sua possibilità e del suo essere. L'aspetto processuale invece ci rimanda al fatto che vi deve essere qualcosa che irriga questa formazione culturale, questo diventare se stesso dell'uomo oltre la mera naturalità ed immediatezza. E tutto questo significa il limite della particolarità individuale dell'uomo e la sua necessità di trascendersi ed innalzarsi all'universalità.

“Ciò che Hegel chiama l'essenza formale della cultura consiste nella sua universalità. Proprio in base a questo concetto di innalzamento all'universalità Hegel poté abbracciare in un unico concetto quello che la sua epoca intendeva per cultura. Innalzamento all'universalità non è limitato alla cultura teorica e non significa in generale solo un comportamento teoretico in opposizione al comportamento pratico, ma designa la determinazione essenziale della razionalità umana nel suo insieme. E' essenza generale di tutta la cultura umana quella di costituirsi come essenza spirituale universale. Chi si abbandona alla particolarità non è colto: così, per esempio, colui che si lascia andare alla propria cieca ira senza misura né proporzione. Hegel mostra che una persona simile, in fondo, manca di capacità di astrazione: non riesce a prescindere da se stesso e porsi da un punto di vista universale dal quale potrebbe determinare il suo particolare secondo misura e giusta proporzione.

La cultura come innalzamento all'universalità è dunque un compito dell'uomo, che esige il sacrificio della particolarità all'universale.”<sup>330</sup>

A nostro parere, il dire che “innalzamento all'universalità [...] designa la determinazione della razionalità umana nel suo insieme” orienta già chiaramente l'ermeneutica filosofica verso una idea di ragionevolezza, che si differenzia da una prospettiva logico-formale, di ragione dimostrativa, matematica, calcolante. Se poi scopriremo con Gadamer, come avverrà, che egli intende per l'uomo i punti di vista universali come punti di vista di possibili altri, ecco che siamo rimandati a ciò che unisce, ad una comunanza, ad una ragione che si forma nello scambio tra gli uomini e nella socialità, costruendo un sostrato d'intesa, delle parole e dei discorsi onnicomprensibile: la ragione sociale come il terreno su cui la coscienza individuale si fonde e dissolve in un ethos, ed ancor meglio in una solidarietà riconoscibile.

Ma qual è più precisamente il modo della partecipazione del singolo, e del suo particolare, a questo innalzamento all'universale? Dove si ferma la coscienza, e come esattamente si lega all'universale? Proseguendo sulla scorta dei testi hegeliani, Gadamer esemplifica il tutto con l'esperienza del lavoro.

“Sacrificare la particolarità significa, negativamente, controllare gli appetiti sensibili, conquistando la libertà dal loro oggetto e quindi la libertà per l'oggettività dell'oggetto stesso. Qui le deduzioni della dialettica fenomenologica completano ciò che era detto nella propedeutica. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel sviluppa la genesi di una autocoscienza reale libera "in sé e per sé" e mostra che l'essenza del lavoro è costruire la cosa, non consumarla

---

<sup>330</sup> Ivi, pp. 34-35.

e dissolverla<sup>331</sup>. La coscienza che lavora, nel sussistere autonomo che il lavoro conferisce alla cosa, ritrova se stessa come coscienza autonomamente sussistente. Il lavoro è appetito sensibile dominato. In quanto forma l'oggetto, cioè opera disinteressatamente e si pone per fine qualcosa di universale, la coscienza che lavora si innalza dalla propria particolarità immediata all'universalità – o, come dice Hegel, in quanto forma (*bildet*) la cosa, essa forma se stessa. Egli intende dire con ciò che l'uomo, in quanto si trova a possedere un "potere", certe capacità, possiede anche una certa consapevolezza di sé. Ciò che sembrava gli fosse negato nel disinteresse del servire, in quanto si sottometteva completamente a un volere estraneo, lo trova nel suo essere una coscienza che lavora. In quanto tale, l'uomo trova in sé una volontà propria, e quindi è perfettamente giusto dire del lavoro che esso forma (*bildet*). La consapevolezza della coscienza che lavora contiene in sé tutti i momenti costitutivi della cultura morale: distacco dall'immediatezza degli appetiti, del bisogno individuale, dell'interesse particolare, esigenza di universalità.”<sup>332</sup>

Si palesa in queste osservazioni gadameriane l'essere di una coscienza rivolta al mondo, il dato originario di un rapporto tra coscienza, potere, oggettività esterna, alterità. La coscienza si nobilita nel costruire qualcosa, nella produzione e nel lavoro: non solo, ma ha propriamente origine in questa dinamica, nell'incontro e nell'impegno dell'uomo che fa proprio l'oggetto altro, uscendo da una condizione di monade, confrontandosi con ciò che gli sta attorno. L'incontro con l'oggettività di ciò che è altro, con la resistenza della cosa, è il sapere che fonda un potere dell'uomo, e da questo sapere e potere nasce una “certa consapevolezza di sé”: anche qui, siamo su un procedimento opposto a quello che Gadamer aveva ritrovato nella soggettività cartesiana, in cui l'inizio era il sapere certo di sé, che produceva un potere, una capacità di dominio e un sapere delle cose e del mondo esterni all'individuo soggetto. Questa linea interpretativa è quella che ci convince maggiormente: una soggettività umana che in Gadamer si esplica fondamentalmente come coscienza morale.

L'esempio del lavoro è ulteriormente precisato dalla questione affine della scelta di un mestiere. L'aspetto di universalità sta nel rapportarsi a quel che di estraneo vi è in un compito esteriore, non scelto in quanto tale ma incontrato come facente parte dell'insieme delle attività del mestiere. L'estraneità ed il destino, un margine di determinazione subita, contribuiscono alla costituzione di una cultura morale in quanto richiedono il sapersi limitare, la pratica del governo della propria particolarità, e l'appropriazione dell'elemento di alterità che è nella cosa e nell'opera, appropriazione che produce un contenuto di universalità.

Ciò che si palesa in questa trattazione della cultura come fattore spirituale, razionale, e come processo di appropriazione dell'estraneo, è che tutto questo discorso è

---

<sup>331</sup> Ivi, pag. 35, nota (\*): “G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pag. 148”; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1963.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

connesso con la problematica della soggettività per la non originarietà, il carattere derivato e relazionale che Gadamer attribuisce alla coscienza e all'identità individuale. La preminenza, morale ed ontologica, viene riconosciuta all'incontro con una diversità, il quale incontro avviene su un terreno comune e familiare, e nell'accadere in questo terreno lo rifonda ulteriormente e consolida. Portando il discorso sul piano umano, le parole per dire questa modalità della cultura potrebbero essere i pronomi io, tu, noi; su un piano ontologico o gnoseologico, potremmo così affermare un'inscindibilità, uno stare insieme interconnessi di soggetto, oggetto, relazione.

Il nome di cultura morale che viene dato a questo "sacrificio del particolare all'universale" dà valore sia al contenimento degli appetiti, sia all'iter di alienazione, autotrascendimento e ritorno a sé. Ma questi aspetti già introducono anche alla cultura teoretica.

"Il comportamento teoretico è già di per sé alienazione, ossia lo sforzo "di occuparsi di qualcosa di non immediato, di estraneo, che appartiene al ricordo, alla memoria e al pensiero". La cultura teoretica conduce dunque al di là di ciò che l'uomo sa e sperimenta immediatamente. Essa consiste anche nella capacità di far valere ciò che all'immediatezza non si riduce, nel trovare punti di vista generali per capire la cosa di là dai propri interessi, "l'oggettivo nella sua libertà"<sup>333</sup>. Proprio perciò ogni acquisto di cultura passa attraverso la formazione di interessi teoretici: Hegel fonda per esempio la necessità particolare di familiarizzarsi con il mondo e la lingua degli antichi sul fatto che questo mondo è abbastanza lontano ed estraneo da provocare quel necessario distacco di noi da noi stessi. "Esso però contiene anche il punto di partenza e i fili conduttori del ritorno a sé, della conciliazione e del ritrovamento di se stesso; di se stesso, però, secondo la vera essenza universale dello spirito"<sup>334,335</sup>

Qui è molto forte il senso dell'appartenenza e del condizionamento socio-culturale come primi fattori per la costituzione dell'identità individuale, che già Vico esprimeva con la segnalazione della necessità e del valore del racconto dei miti della comunità, ancor più che della riflessione critica, per la prima formazione dell'uomo. Gadamer ci presenta così lucidamente lo stare del singolo entro il fluire di un processo di trasmissione storica:

"Ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere puramente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve fare propria. Perciò l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la propria naturalità in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato dall'uomo nella lingua e nei costumi. Hegel sottolinea che in questo mondo è un popolo che si è dato l'esistenza. Non solo: ma si è dato una forma portando alla luce ciò che, in se stesso, è."<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> Ivi, pag. 36, nota (\*): G. W. F. Hegel, *Werke*, cit., vol. XVIII, pag. 62.

<sup>334</sup> *Ibidem*; citazione da G. W. F. Hegel, *Nürberger Schriften*, ed. Hoffmeister, pag. 312, (discorso del 1809), come in nota (\*\*).

<sup>335</sup> *Ibidem*.

<sup>336</sup> Ivi, pag. 37.

Gadamer prosegue poi la descrizione della cultura, con toni e parole che mostrano tutta la affinità di questa descrizione con la successiva presentazione del linguaggio come *medium* vitale dell'esistenza umana: "non è l'estraniamento come tale, ma il ritorno presso di sé – il quale presuppone bensì l'estraniamento – ciò che costituisce l'essenza della cultura. La cultura non va dunque intesa solo come il processo che compie l'innalzamento storico dello spirito all'universale, ma è anche l'elemento entro il quale ciò che è formato da tale processo si muove [...]. Anche per le scienze storiche dello spirito [...] l'idea della cultura perfettamente sviluppata resta un ideale necessario. La cultura è infatti l'elemento in cui esse si muovono"<sup>337</sup>.

I caratteri di questo elemento giungono qui in primo piano nel domandarsi di Gadamer, ed essi si mostrano di difficile identificazione. Ciò che emerge è comunque che la cultura nelle scienze dello spirito si manifesta in una condizione umana di coscienza già sviluppata, dotata di sensibilità e tatto non acquisiti per insegnamento diretto. Il termine tatto riporta al pensiero di Helmholtz<sup>338</sup>, il cui riferimento alla memoria è insufficiente secondo Gadamer per parlare di questa sensibilità quasi ineffabile. Al di là di una virtù della discrezione sociale, si tratta però di un modo di conoscere e di un modo di essere, che "è incluso nella cultura, ed è una funzione sia della cultura estetica che di quella storica"<sup>339</sup>.

Lo studio gadameriano sull'essenza della cultura sfocia nell'interrogazione sui caratteri della coscienza colta, la quale ha come propria prerogativa quella di essere aperta all'universalità e di saper governare la propria particolarità. Questo riconoscimento del passaggio attraverso l'universalità non produce un nuovo dogmatismo, ma una capacità di comprensione della percezione che l'altro ha della situazione:

"I punti di vista universali a cui l'uomo colto si mantiene aperto non sono per lui un criterio fissato una volta per tutte, ma gli sono presenti solo come i punti di vista di possibili altri. La coscienza colta ha piuttosto il carattere di un senso. Un senso infatti, la vista per esempio, è già universale in quanto abbraccia il proprio ambito, si apre a un certo campo di esperienza e in esso è capace di cogliere le differenze. Solo che la coscienza colta trascende tutti i cinque sensi in quanto ciascuno di essi è limitato a una sfera determinata. La coscienza invece si esercita in tutte le direzioni. Essa è un *sensio generale*."<sup>340</sup>

La coscienza colta si approssima così all'eco storica del senso comune, ovvero di una coscienza formatasi nella dialettica dialogica del vivere sociale. Su quest'altro concetto,

---

<sup>337</sup> *Ibidem*.

<sup>338</sup> Cfr. H. Helmholtz, op. cit.

<sup>339</sup> *VM*, pag. 39.

<sup>340</sup> *VM*, pag. 40.

anch'esso ricco di risonanze della tradizione umanistica, si esercita la riflessione di Gadamer, facendo riferimento in primo luogo a Vico.

### II.1.2. Senso comune

Contro la fama negativa che acquisirà il senso comune nella modernità e nell'Illuminismo, Gadamer mette in risalto il fatto che il termine conteneva, nell'uso vichiano, di Shaftesbury ed altri, una valenza di coscienza del giusto e dell'ingiusto che è stata poi trascurata o messa in un angolo. Partendo da Vico<sup>341</sup>, Gadamer segnala come in questi vi fosse la valorizzazione dell'ideale dell'eloquenza, del saper ben dire inteso come il distinguere ciò che è bene, ideale che presupponeva la contrapposizione aristotelica tra la *sophia*, la sapienza teoretica, e la *phronesis* o saggezza pratica. In Vico, questa contrapposizione diventa quella tra il dotto di scuola ed il saggio, con palese sua predilezione per questo secondo modo di essere e di porsi di fronte alla vita, che si compenetra con e usufruisce dell'arte della retorica. Un modello di riferimento umanistico è stato però anche Socrate, con la sua immagine opposta alla scienza e prossima a quella dell'idiota, del laico; e vale per Vico il sapere di non sapere, ed ancor più il saper argomentare. L'indagine gadameriana su Vico ci porta così alla ragionevolezza di un senso comune, laddove si mostra che

“anche nel tempo della nuova scienza e del suo metodo matematico, non si può fare a meno della sapienza degli antichi, del loro ideale di *prudencia* e di *eloquentia*. Anche ora ciò che importa per l'educazione non è la scienza, ma qualcosa d'altro, cioè la formazione del *sensus communis*, che si nutre non del vero ma del verosimile. Ciò che, in tutto questo, importa per il nostro discorso, è che il *sensus communis* non significa qui solo quella capacità generale che tutti gli uomini possiedono, ma è anche il senso che fonda la comunità. Ciò che indica la direzione alla volontà dell'uomo, pensa Vico, non è l'universalità astratta della ragione, ma l'universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione o di tutto il genere umano. La formazione di questo senso comune è perciò di importanza decisiva per la vita.”<sup>342</sup>

Emerge in queste considerazioni la contrapposizione in Gadamer fra scienza, ragione astratta, soggettività autocosciente ed autonoma, da una parte; e senso comune, ragionevolezza concreta, fondazione sociale e relazione, dall'altra. E' evidente inoltre il situarsi degli interessi e dell'attenzione vichiana e gadameriana su un piano pragmatico piuttosto che meramente teoretico. Anche i veloci rimandi alle problematiche pedagogiche che troviamo in queste pagine portano nella stessa direzione, di una sottolineatura di ciò che unisce, mette in relazione gli uomini e le generazioni, invece

---

<sup>341</sup> G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit. in *VM*, pag. 42: vedi edizione italiana con traduzione dal latino e cura di P. Massimi, Roma, Armando, 1974.

<sup>342</sup> *VM*, pag. 44.

che focalizzarsi sulla soggettività isolata e sulla sua attività critica, e quindi anche, fra l'altro, di smascheramento dei pregiudizi, che ha da venire in un tempo successivo rispetto all'età della formazione del singolo uomo, o perlomeno non è in tale fase della vita il fattore primario nella formazione individuale.

Gadamer ci mostra la propria affinità con Vico nella comune evidenziazione dei limiti della scienza moderna, nella messa in primo piano di ciò che questa non può dare all'uomo e che è pure sostrato fondativo della comunità: il senso comune è invece ciò su cui si basa l'intesa, è l'universalità concreta che costituisce e produce l'unità di un gruppo umano ed indica la direzione migliore alla volontà dell'uomo. La formazione di questo senso comune ha una evidente funzione pragmatica che è curata dall'educazione: è una conoscenza decisiva per la vita che non ha il carattere di un sapere dimostrato o dimostrabile, ma di un orientamento per il vero e il giusto. Il senso comune riguarda ciò che si può fare, non solo perché è effettivamente realizzabile, ma perché è conveniente, cioè più consono alla dimensione morale dello stare insieme degli uomini. E' per questo che Aristotele già parlava della *phronesis* come di una virtù morale, con una dimensione etica, e che Gadamer può affermare il rilievo del senso comune per quello che è l'oggetto specifico di indagine delle scienze dello spirito, ovvero l'esistenza morale e storica dell'uomo, collegandolo inoltre alla capacità di insegnamento e alla facoltà magisteriale che riveste per l'uomo la storia. Nella connessione fra la ragione pratica della *phronesis* aristotelica e Vico, Gadamer con precisione dice che per quest'ultimo "il *sensus communis* è un senso per il giusto e il bene comune, che vive in tutti gli uomini, che si acquista nel vivere comune e che viene determinato attraverso gli ordinamenti e gli scopi della vita sociale"<sup>343</sup>. L'origine della posizione vichiana sta piuttosto nella tradizione latina che in quella greca, con la prevalente connotazione della vita politica e sociale, conforme alla storia e alla società dell'antica Roma: "quello che si fa sentire già nel concetto latino di *sensus communis* è un tono critico, diretto contro la speculazione teorica dei filosofi; è lo stesso tono che risuona in Vico, che lo dirige però contro la scienza moderna (la *critica*)"<sup>344</sup>.

Per quanto riguarda invece l'ideale aristotelico della saggezza, Gadamer anticipa qui delle indicazioni sulla *phronesis* che poi verranno approfondite nel fondamentale capitolo su "L'attualità ermeneutica di Aristotele"<sup>345</sup>. Ciò che salta agli

---

<sup>343</sup> Ivi, pag. 45.

<sup>344</sup> Ivi, pag. 46.

<sup>345</sup> Ivi, pp. 363-376.

occhi è in questo caso il trattarsi di un sapere morale, che si costituisce nel rapporto con la particolarità della situazione concreta e con tutto ciò che in essa non è riducibile ad una legge generale.

“L’antica opposizione aristotelica di sapere pratico e sapere teorico [...] non si può ridurre a quella tra vero e verosimile. Il sapere pratico, la *phronesis*, è un altro genere di sapere<sup>346</sup>. Il che significa anzitutto che esso è orientato alla situazione concreta. Deve quindi cogliere le "circostanze" nella loro infinita varietà. Ed è anche proprio questo che Vico esplicitamente sottolinea. E’ vero che egli bada soltanto al fatto che questo sapere si sottrae al controllo del sapere razionale.

[...] La distinzione aristotelica significa ancora qualcosa di più che un’opposizione tra sapere fondato su principi generali e sapere del concreto. Aristotele non intende nemmeno soltanto quella facoltà di sussunzione del particolare nell’universale che noi chiamiamo facoltà di giudicare. Nella dottrina aristotelica agisce piuttosto un motivo positivo, etico, che passa poi nella dottrina stoico-latina del *sensus communis*. Per cogliere e dominare la situazione concreta occorre sussumere il dato sotto l’universale, cioè sotto il fine che ci si propone, in modo tale che il risultato sia il giusto. Ciò presuppone dunque un già certo orientamento, cioè un modo di essere morale (*hexis*). Per questo la *phronesis* è per Aristotele una "virtù morale". Egli non vi vede semplicemente una facoltà (*dynamis*) ma un determinato modo di essere morale, il quale non può esistere senza l’insieme delle "virtù morali", come questo insieme non può esistere senza di esso. Sebbene questa virtù, nel suo esercizio, conduca a distinguere ciò che si può fare da ciò che non si può fare, essa non è soltanto una specie di intelligenza pratica e di generale capacità di trarsi d’impaccio. Il suo distinguere tra ciò che si può e ciò che non si può fare implica già sempre la distinzione tra ciò che è moralmente conveniente e ciò che non lo è, e presuppone quindi un atteggiamento morale che a sua volta contribuisce a sviluppare e perfezionare.”<sup>347</sup>

E’ in queste righe opportuno sottolineare la presenza di una connessione tra ragionevolezza pratica, virtù morale, costume di comportamento unificante la comunità. La singolarità dell’uomo, che vive costantemente in situazioni concrete sempre diverse, non si esaurisce in una ragione dimostrativa e della legge generale, bensì la eccede. Inoltre, comporta l’opzione predeterminata verso un fine, presa di posizione umana che non è riconducibile alla suddetta ragione speculativa e meramente teoretica. Segnala l’esistenza di un terreno comune agli uomini, quella ragione sociale di cui stiamo andando alla ricerca, e che qui, secondo una modalità dialettica e non unidirezionale, ci appare non solamente costruttiva di un atteggiamento morale – che è un modo di essere, e come tale un carattere inerente e costitutivo della soggettività del singolo uomo – ma anche da esso appunto sviluppata e perfezionata: non solo l’*ethos* è l’*humus* per l’esserci, ma è anche coltivato dai modi e dagli esistenziali di questo.

Sulla stessa linea del pensiero di Vico Gadamer colloca anche Shaftesbury, che tratta del senso per il bene comune, ed intende con ciò una virtù sociale, del cuore più che dell’intelletto, che rende l’uomo sicuro di una profonda solidarietà che lo lega al suo prossimo. Ancora gli scozzesi Hutcheson e Hume propongono una dottrina del *moral* e

---

<sup>346</sup> Cfr. *ivi*, pag. 44, nota \*.

<sup>347</sup> *Ivi*, pp. 44-45.

del *common sense*, che mantiene il riferimento alla società e riconosce un reale valore alla vita sociale. Più in prossimità dei nostri tempi è stato Bergson a parlare di *bon sens* e a coglierne la relazione con il *milieu* sociale, descrivendolo come una sorta di attitudine e genio per la vita pratica, che si concretizza nel compito permanente di operare un adattamento dei principi generali alla realtà. Prevale perciò anche in Bergson un contenuto morale, politico e sociale che invece rimane per Gadamer in secondo piano nella interpretazione tedesca del concetto di senso comune, la quale ne fa semplicemente una facoltà teoretica, demandando invece alla coscienza individuale la consapevolezza morale, con la sola eccezione del pietismo di Oetinger. Ed in quest'ultimo è particolarmente significativo il legame con la vita, vera base del senso comune.

### II.1.3. Ethos

Nel breve saggio *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona*, che abbiamo utilizzato come riferimento per il panorama storico-concettuale della soggettività, con cui Gadamer si confronta, già il nostro autore valorizza il punto di vista kantiano sulla coscienza più come coscienza morale che come autocoscienza e razionalità pura. Questo orientamento ci sembra essere quello dominante nella prospettiva gadameriana sulla soggettività: il leggerla soprattutto sul piano dell'agire umano, un agire imperfetto ed estremamente condizionato, ma infine sfociante in una decisione che spetta solo al singolo. Ma questo agire presuppone dei costumi e degli usi morali, degli abiti del comportamento dell'uomo, già formati e definiti socialmente nelle loro linee essenziali. E' questa la problematica dell'*ethos* umano, su cui Gadamer si interroga in più scritti, tra i quali uno fondamentale è *Sulla possibilità di un'etica filosofica* (1961)<sup>348</sup>. Il percorso della riflessione gadameriana in questo lavoro si snoda soprattutto attraverso la distinzione del sapere morale da ogni forma di sapere teoretico che si esprime attraverso una legge generale. Il sapere morale è invece per Gadamer necessariamente insieme teoria e prassi, e si manifesta, diventa visibile solo nel concreto orientamento che l'uomo prende di fronte ad una situazione che gli pone alternative di comportamento. In questo senso, il modello della scienza è inadeguato ed

---

<sup>348</sup> H. G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, conferenza tenuta a Walberberg nell'ottobre 1961, comparsa nel primo volume dei *Walberberger Studien*, dal titolo *Sein und Ethos*, hrsg. v. P. Engelhardt, Mainz, Matthias-Grünwald, 1963, pp. 11-24; poi in *KS I*, 1967, cit., pp. 179-191; tr. it. *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pp. 145-164; in *GW4*, pp. 175-188.

insufficiente per la comprensione della natura del sapere morale: questo non è neutro, né puro o fuori dalla storia, ma è calato in una realtà. Per questo, la filosofia morale ha una sua pretesa di rilievo morale, si interpreta e vuole come capace di orientare le decisioni, portatrice di verità morale, e non sono convincenti, agli occhi di Gadamer, quelle etiche filosofiche che negano un proprio contenuto di etica pratica. Il sapere morale nasce, secondo Gadamer, in prossimità della situazione che lo richiede.

“In realtà sembra nascondersi nell’idea stessa di filosofia morale una difficoltà insolubile [...] Kierkegaard ha mostrato che ogni "sapere a distanza" non dà soddisfazione alla situazione religiosa fondamentale dell’uomo. Come il senso del messaggio cristiano è "nello stesso tempo" qualcosa da conoscersi e da accettare, similmente anche la scelta etica non è una questione di conoscenza teorica ma piuttosto della coscienza con la sua chiarezza, la sua severità, il suo stimolo. Ogni "sapere a distanza" minaccia di camuffare o di indebolire l’esigenza presente in ogni situazione di scelta morale.”<sup>349</sup>

La preminenza dell’amore nella coscienza morale, rispetto ad un sapere teoretico, è illustrata con grande chiarezza dalla parabola evangelica del buon samaritano, laddove un cuore semplice agisce in ossequio ad un sentimento di solidarietà umana, al contrario di figure di maggior istruzione e sapere. Gadamer ricorda anche che già Kant aveva notato questo: “i *Principi di metafisica dei costumi* non lasciano alcun dubbio a questo proposito, e cioè sul fatto che la filosofia della morale non può mai superare la razionale conoscenza morale comune, cioè la coscienza del dovere di colui al quale il suo cuore semplice e il senso retto dicono che cosa sia giusto”<sup>350</sup>.

La pietra di paragone, il criterio di misura dell’etica filosofica è per Gadamer il suo rapporto col concetto di situazione.

“Di fronte a questo dato di fatto l’etica filosofica sembra trovarsi veramente in un dilemma insolubile. La generalità della riflessione, nella quale necessariamente si muove in quanto filosofia, la coinvolge nella problematicità di ogni etica legalistica. Come può essere all’altezza della concretezza con la quale la coscienza, la percezione dell’equità, la conciliatività dell’amore danno risposta alla situazione?”<sup>351</sup>

Gadamer prende in esame due tentativi di soluzione di questa problematica, quello di Kant e quello di Aristotele, entrambi a suo parere insoddisfacenti, ma per aspetti diversi.

Il formalismo etico kantiano ricerca una formulazione dell’imperativo categorico tale che ad esso si senta di obbedire ogni volontà buona. Come noto, questa posizione postula la libertà, che, come sintetizza Gadamer, è nella costruzione kantiana “teoricamente non impossibile, praticamente necessaria”. In questa opzione all’etica si delinea virtualmente una autolegislazione della ragione. Ma ciò che Gadamer mette in discussione è che abbia valore, per comprendere la dinamica dell’etica, una sorta di

---

<sup>349</sup> Ivi, pag. 148.

<sup>350</sup> Ivi, pag. 147.

<sup>351</sup> Ivi, pag. 149.

dialettica dell'eccezione, e non piuttosto principalmente una quotidianità ed una condizione media. Sulla scorta di Hegel, l'eticità appare maggiormente riconoscibile nel costume, cioè "nella sostanzialità dell'ordine etico che prende corpo nelle grandi oggettivazioni-tipo, famiglia, società e Stato"<sup>352</sup>. Questo è un punto nodale: quale è il ruolo e l'influenza del vaglio interiore, dell'accorto sapere di sé, e quale quello del condizionamento esterno o sociale? Non è forse vero che il sapere morale costruito socialmente dall'uomo, il suo *ethos*, è la distesa in cui si muove l'autoesame morale? Su questo aspetto fondamentale, che risulta la dialettica centrale del suo pensiero anche in relazione al tema della soggettività, l'io che si rapporta ad un tu incontrandolo nello spazio comune del noi, Gadamer si esprime con chiarezza, evidenziando il posto che spetta alla decisione del singolo e quello che va attribuito al condizionamento storico-sociale.

"La verità della coscienza morale non sta quindi nella scrupolosità con la quale essa continuamente si rende consapevole, angosciosamente, della impurità dei suoi impulsi e delle sue tendenze. Certamente ci sono dei campi di conflitto nei quali subentra un tale esame morale. Ma la coscienza non è un "habitus" costante, essa è piuttosto qualcosa che, a volte viene schiacciata, altre volte viene risvegliata"<sup>353</sup>. E in che modo? Non esiste qualcosa come una coscienza "vasta"? Non si può certo negare che la formazione della coscienza dipenda dalla sostanza degli ordinamenti, nei quali uno già si trova. L'autonomia della ragione morale ha certamente il carattere della autodecisione razionale. Ma ciò non esclude il condizionamento empirico delle azioni e delle decisioni dell'uomo."<sup>354</sup>

Di fronte all'inadeguatezza che il primato del dovere nell'etica formalistica kantiana presenta, nella sua insufficiente considerazione della sostanzialità dei contenuti morali, Gadamer si orienta piuttosto ad un esame della normale osservanza della moralità che non sul caso di eccezione. A questo punto, trova più utile riferirsi all'etica materiale del valore impostata da Scheler<sup>355</sup> ed Hartmann<sup>356</sup> nel ventesimo secolo, in consapevole contrapposizione con l'etica kantiana. Questa filosofia morale di Scheler ed Hartmann, secondo Gadamer, risponde proprio al punto debole dell'imperativo categorico: "se anche ha del tutto misconosciuto con Scheler il carattere razionale del formalismo kantiano del dovere in modo ingiustificato ed eccessivo, essa ha tuttavia l'incontestabile

---

<sup>352</sup> Ivi, pag. 152.

<sup>353</sup> Cfr. nota 2 a pag. 153: "Tommaso sottolinea che "coscienza" indica di per sé un atto e soltanto in senso lato un "habitus" che giace sullo sfondo (cfr. *Summa Theologica* I, 79, 13: vol. VI), come il curatore dei *Walberberger Studien* fa notare."

<sup>354</sup> Ivi, pp. 152-153.

<sup>355</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der grundlegung eines ethisches Personalismus*, Halle, Hans Niemeyer, 1927; tr. it. e cura di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.

<sup>356</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, De Gruyter, 1949; tr. it. e cura di V. Filippine Thaulero, Napoli, Guida: I. *Fenomenologia dei costumi (Phänomenologie der Sitten)*, 1969; II. *Assiologia dei costumi (Axiologie der Sitten)*, 1970; III. *Metafisica dei costumi (Metaphysik der Sitten)*, 1972.

merito positivo di aver preso come oggetto dell'analisi filosofico-morale i contenuti sostanziali della moralità e non soltanto la forma di conflitto tra dovere e volere<sup>357</sup>. E Gadamer precisa ancor meglio questi meriti, questa capacità dell'etica 'materiale' del valore di rapportarsi all'*ethos*.

“Scheler ha fondato un aprioristico sistema di valori sulla immediatezza della coscienza aprioristica del valore. Questo sistema non include gli effettivi obiettivi di tendenza del volere morale, ma si spinge in profondità nella sfera della vita e in quella dei valori di utilità e arriva su fino alla sfera del sacro. Una tale etica include quindi realmente anche i contenuti sostanziali della moralità e non soltanto i fenomeni di riflessione della ragione nell'esame della legge.”<sup>358</sup>

Ma per quanto stia su questo piano il merito riconosciuto da Gadamer all'etica materiale del valore, ovvero nel suo implicare la sostanzialità morale, un *ethos* preesistente al singolo soggetto umano, d'altra parte, almeno nella versione di Hartmann, è sempre su questo stesso aspetto che tale filosofia mostra i suoi limiti. E lo fa quando ed in quanto si pone come campo della ricerca dei valori, come terreno della riflessione verso il loro costante affinamento, traducendosi così in un intelletto morale infinito che nega proprio l'*ethos*.

“Se l'idea di un infinito affinamento della coscienza del valore rappresenta l'idea portante filosofico-morale dell'etica materiale del valore, allora essa deve inevitabilmente implicare e strutturare un proprio "ethos", ed un "ethos" tale per cui altre forme di ""ethos" non gli siano contrastanti.

[...] L'etica del valore ha in se stessa il limite necessario ed insormontabile, di coniare essa stessa un "ethos" che contrasta l'esigenza metodologica di questa aprioristica ricerca dei valori. Nessun sistema morale umano, cioè definitivamente e storicamente valido, può appagare questa esigenza metodologica. E' un soggetto infinito, quello cui l'idea fondamentale di un aprioristico sistema di valori è essenzialmente riferito. Così anche l'etica materiale dei valori sebbene, a differenza del formalismo kantiano, racchiuda in sé i contenuti sostanziali della moralità, non raggiunge la soluzione che noi stiamo cercando. La immediatezza della coscienza dei valori e la filosofia della morale sono in contrasto fra loro.”<sup>359</sup>

L'altro punto di riferimento gadameriano è Aristotele. Nel pensiero di questi, Gadamer vede espresso un equilibrato rapporto tra la soggettività del sapere morale e della decisione e la condizionatezza dell'essere, su cui quella decisione si fonda e impianta. Il fondamento diventa così l'*ethos* ed il substrato che a ciascuna coscienza individuale è dato dall'educazione. Assumono visibilmente maggiore rilievo il contesto e la cultura, rispetto ad una presunta assolutezza della scelta morale. Ed i due poli, quello soggettivo e quello storico-sociale, si coordinano e risolvono nella concretezza della decisione che la situazione richiede. E' così che nasce la *phronesis*, come saggezza pratica capace di tradurre ed articolare una legge morale generale nella specificità del caso concreto.

---

<sup>357</sup> Sulla possibilità di un'etica filosofica, cit., in *EMU*, 1973. cit., pag. 154.

<sup>358</sup> Ivi, pp. 154-155.

<sup>359</sup> Ivi, pp. 155-156.

“Il concetto di "ethos", che egli<sup>360</sup> (*Aristotele*) pone a fondamento, esprime proprio questo, che le "virtù" non stanno solo nel sapere, che la possibilità del sapere dipende piuttosto da come uno è, e che questo essere di ciascuno ha ricevuto la sua impronta progressiva dalla educazione e dal modo di vivere. Forse lo sguardo di Aristotele è rivolto con più insistenza al condizionamento del nostro essere etico, alla dipendenza della singola scelta dalle sue peculiari determinanti pratiche e sociali, ed è meno rivolto alla assolutezza che spetterebbe al fenomeno etico.

[...] Aristotele riesce a spiegare la natura del sapere etico in modo tale da soddisfare, in eguale misura, col concetto di "opzione fondamentale", sia la soggettività della coscienza morale che giudica i casi di conflitto, sia la fondamentale sostanzialità del diritto e della morale, che determina il suo sapere etico e le scelte fatte di volta in volta. La sua analisi di "phronesis" riconosce, nel sapere etico, una modalità dell'essere etico, la quale analogamente non si può scindere dalla struttura d'insieme che egli chiama "ethos".<sup>361</sup>

Abbiamo insistito sulla centralità che Gadamer attribuisce alla determinazione storico-sociale, espressa in quel fondamento che chiamiamo *ethos*. In realtà, sarebbe possibile, e forse opportuno, prendere queste note sull'etica aristotelica per suggerire un'anticipazione, alludere al fatto che comunque Gadamer, in questo giudizio complessivamente positivo sulla filosofia morale dello Stagirita, che visibilmente è la base su cui poi costruisce la sua stessa riflessione nel campo specifico, non nasconde il ruolo di grande portata della soggettività morale. Ci sarebbe da chiedersi che cosa esattamente è questa soggettività e responsabilità. In effetti, anche su questo, c'è un punto dello scritto di Gadamer che si esprime chiaramente: “il punto cruciale dell'etica filosofica di Aristotele sta nella mediazione tra "logos" ed "ethos", fra soggettività del sapere e sostanzialità dell'essere”<sup>362</sup>. Questa soggettività morale è dunque una forma della ragione, un discorso, che pure deve equilibrarsi e probabilmente sottostare alle concrezioni ideali e normative della società umana in cui si esplica. Vi è un altro aspetto che Gadamer non trascura, ed è che questa soggettività non è prerogativa del filosofo o del sapiente, ma “segue le nostre idee normali di ciò che è buono e giusto” ed “acquista la sua vera determinazione solo nella concreta realtà del caso”<sup>363</sup>. La conclusione gadameriana, rispetto a questo, è che siamo tutti uguali come esseri umani di fronte alla decisione morale, e l'etica filosofica non ha un suo specifico, ma “si trova nella stessa situazione di chiunque”. L'impulso morale si delinea come costitutivo del nostro essere, l'*hexis* è “una struttura ontologica come la natura, il fatto cioè di essere "così e non in un altro modo”<sup>364</sup>. Ma ciò che spetta alla soggettività morale e ciò che spetta all'essere è indicato anche dal peso della conoscenza umana nell'agire morale.

---

<sup>360</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione e cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1996.

<sup>361</sup> *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, cit., in *EMU*, 1973, cit., pp. 156-157.

<sup>362</sup> *Ivi*, pag. 157.

<sup>363</sup> *Ivi*, pag. 158.

<sup>364</sup> *Ibidem*.

“L’agire morale non è giusto per il fatto che è giusto quello che viene attuato; la sua giustezza sta invece anche e soprattutto in noi stessi, nel come del nostro comportamento: come fa proprio l’uomo che “è giusto”. Ma anche è vero viceversa che il nostro agire morale, che dipende molto più dal nostro essere che dalla nostra coscienza espressa, fa scaturire con sé continuamente noi stessi così come siamo (e non: come ci conosciamo).”<sup>365</sup>

Anche nel territorio della coscienza morale, cui possiamo far corrispondere quella responsabilità al singolare che andremo più avanti a trattare, si manifesta il primato dell’essere sulla coscienza: il nostro comportamento, il nostro agire morale non ha come suo fattore primario la conoscenza, poichè avviene un salto, esiste un passaggio non controllato fra la conoscenza e l’essere.

Gadamer giunge ad evidenziare la connessione fra etica e politica, che consiste nel fatto che il nostro comportamento sul piano morale, ed in generale il nostro essere, si situano nella dimensione della *polis* e questa li condiziona. Il nostro essere si dilata oltre noi stessi, dipende da fattori che non siamo in grado di dominare, travalica la nostra illusoria autosufficienza nell’agire, e nell’aspirazione alla felicità subisce l’influsso di questi elementi esterni e comuni.

“Nella misura in cui la totalità del nostro essere dipende da capacità, possibilità e circostanze, che semplicemente non sono in nostro dominio, la *polis*, verso la quale mira il nostro agire, e la *polis*, per la quale siamo fatti e verso la quale tendiamo, abbracciano più di quanto noi stessi siamo. Il nostro agire sta nell’orizzonte della “polis” e perciò la nostra scelta del fattibile si dilata nella totalità del nostro essere esteriore sociale.

L’etica si presenta come una parte della politica. Infatti la concretizzazione di noi stessi, i cui contorni sono tracciati nelle forme delle virtù e nel loro ordinamento alla più alta e più desiderabile forma di vita, si dilata dentro a quello che abbiamo in comune, ciò che i Greci chiamavano “polis” e della cui giusta strutturazione noi siamo sempre corresponsabili.”<sup>366</sup>

Questa condizionalità dell’etica si collega al fatto che essa è non mero sapere, ma anche essere, e si attua attraverso l’influenza dell’educazione sul comportamento morale degli uomini. Dall’educazione dipende come ciascuno di noi riesce a coniugare generale e particolare nella concretizzazione della legge nella decisione e nell’agire. In essa diviene visibile quel condizionamento che sia Aristotele che Kant hanno messo in evidenza, del nostro agire che si allontana da un uso puro della ragione. Ma essi l’hanno saputo riconoscere in diversa misura.

“E’ soprattutto l’aspetto dell’educazione dove questa condizionalità essenziale dell’uomo diventa visibile. Di ciò è a conoscenza anche Kant. Ma il limite della sua verità si riscontra nel come Kant ne è a conoscenza. Egli mostra, in modo altamente efficace, quale potenza siano capaci di esercitare fin sull’animo del bambino le idee della ragione etica, del dovere o della giustizia, e come non sia giusto lavorare sempre e soltanto col mezzo pedagogico del premio e del castigo, perché ciò rafforzerebbe e confermerebbe i moventi egoistici. Certamente in questo c’è qualcosa di vero. Eppure il nocciolo della dottrina aristotelica dell’etica sta in questo: che il premio e il castigo, la lode e il biasimo, l’esempio e l’emulazione e i motivi di solidarietà, simpatia, amore, sui quali poggia la loro efficacia formano l’“ethos” dell’uomo

---

<sup>365</sup> *Ibidem.*

<sup>366</sup> Ivi, pp. 159-160.

ancora prima di ogni accessibilità da parte della ragione e solo dopo la loro azione diventa possibile accedervi con la ragione. Kant non è a questa altezza.”<sup>367</sup>

Ancora, Gadamer ragiona qui sulla dialettica tra l'indiscutibile assolutezza di ogni decisione, non intaccabile da considerazioni o presupposti di vario ordine culturale, e i condizionamenti politico-sociali. Questo rapporto appare come un problema e una depauperazione della purezza della scelta se si considera negativamente, come privazione, la condizionatezza: ma essa è piuttosto la condizione di possibilità ed il modo d'essere della scelta, che non può aver luogo se non entro questo orizzonte.

“Anche Aristotele in nessun momento misconosce che il giusto deve esser fatto per se stesso e che nessuna considerazione dal punto di vista edonistico, utilitaristico o eudemonistico ha il diritto di pregiudicare l'assolutezza di una vera decisione. Ora in realtà la condizionatezza della nostra concezione non è in generale [...] né un limite né un difetto: tale condizionalità ha come contenuto positivo la determinatezza politico-sociale del singolo. Questa determinatezza è però più che una semplice dipendenza dalle condizioni della vita sociale e storica. Certamente ciascuno è condizionato dalle idee del suo tempo e del suo mondo, ma non ne consegue né la legittimità dello scetticismo morale né la legittimità della manipolazione tecnica della formazione dell'opinione con la prospettiva dell'esercizio del potere. I mutamenti che avvengono nei costumi e nella mentalità di un'epoca e che soprattutto agli anziani danno l'impressione di un totale disfaccimento della morale, si effettuano su una base tranquillizzante. La famiglia, la società, lo Stato, determinano la costituzione naturale dell'uomo, nel momento in cui il suo "ethos" si riempie di contenuti mutevoli. Anzi nessuno può dire di quali trasformazioni siano capaci l'uomo e le sue forme di vita associata.

Eppure questo non significa che tutto è possibile, che tutto può essere disposto e stabilito secondo il piacere e l'arbitrio, come il potente vorrebbe. Esiste un "diritto di natura".

Aristotele trova un contrappeso, per il condizionamento di ogni sapere etico da parte dell'essere etico e politico, nella convinzione, condivisa con Platone, che l'ordine dell'essere sia abbastanza potente da porre un limite ad ogni scompiglio dell'uomo.”<sup>368</sup>

In questa presentazione gadameriana della concezione morale aristotelica rimane un margine d'azione per la soggettività: questo è espresso, a nostro parere, nella negazione della legittimità dello scetticismo morale, negazione che in positivo chiama il singolo uomo alla sua responsabilità morale, e lo fa appoggiando questa responsabilità su un sostrato intanto etico, i contenuti mutevoli delle istituzioni dello spirito oggettivo, e poi addirittura naturale, perché in questa mutevolezza singolare e comunitaria permane un diritto naturale, una modalità d'essere dell'uomo che non subisce perturbazioni.

#### II.1.4. Prassi

Un altro dei termini che specificano il senso di quella sorta di ragione sociale, che nel pensiero gadameriano determina ed è fondamento del comportamento individuale, è il concetto di prassi. Questo viene esaminato in particolare in uno dei saggi contenuti nel volume *La ragione nell'età della scienza*, dal titolo *Che cos'è la*

---

<sup>367</sup> Ivi, pp. 162-163.

<sup>368</sup> Ivi, pag. 164.

*prassi? Le condizioni di una ragione sociale* (1974)<sup>369</sup>. La preoccupazione che domina questo scritto riguarda la trasformazione epocale della prassi in mera applicazione della scienza, ovvero in tecnica, che comporta l'anonimato della prassi, la perdita di un connotato di responsabilità in essa. Questa involuzione porta Gadamer a rileggere la valenza, il significato della modalità nuova di conoscenza e di atteggiamento verso il mondo che si esprime con la scienza moderna, da Galilei in avanti. Si tratta di una pratica e di una teoria che svolgono un'indagine su strutture sottoponibili a controllo e verifica, e che quindi possono dare adito a risultati certi di conoscenza. Per poter ottenere questo risultato, gli oggetti di conoscenza devono essere isolabili. Metodo, isolamento dell'oggetto di conoscenza dal contesto, risultati certi dell'indagine: questi criteri hanno elementi di contiguità e parentela con la struttura della soggettività cartesiana, per come Gadamer ce l'ha presentata. Il paradosso invece dell'estensione incontrollata della tecnica è che essa, sviluppatasi come ideale di costruzione, produce due conseguenze contraddittorie rispetto alle aspirazioni emancipatorie dell'uomo, dalle quali la tecnica sembra aver preso origine: la costrizione al consumo, il bisogno indotto, la produzione orientata dall'offerta e non dalla domanda; ed una "perdita di flessibilità nei rapporti con la realtà", una rinuncia preliminare alla propria libertà di azione da parte dell'uomo. E qui vi è una considerazione gadameriana di carattere diagnostico, che intreccia il problema perenne delle società umane di una ragione sociale con la lettura dello specifico dell'epoca contemporanea.

"Due cose sono pertanto divenute poco chiare: per chi lavoriamo? E fino a che punto i prodotti della tecnica servono alla vita? Queste domande ripropongono in nuova forma il problema che ogni società si è posta, il problema della ragione sociale. La trasformazione tecnica della natura e dell'ambiente naturale, insieme a tutti i suoi effetti di vasta portata, viene etichettata con nomi diversi, quali razionalizzazione, demitizzazione, liberazione dagli incantesimi, smantellamento di sconosciute corrispondenze antropomorfe. Una nuova forza trainante, un agente di incessante trasformazione che caratterizza l'alto livello o, se si vuole, la profonda crisi in cui versa la nostra civiltà, acquista un potere sociale sempre più forte: l'utilità economica."<sup>370</sup>

Che cosa intendiamo per ragione sociale? Fondamentalmente, ci riferiamo al fatto che nelle società umane tendono a formarsi dei modi di pensare e di conoscere il mondo; e non solo di conoscere, ma anche di elaborare i rapporti fra le cose, di interessarsi alle conseguenze degli atti, e così via. La ragione sociale è teoria e pratica di

---

<sup>369</sup> *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, pubblicato in "Universitas", 29/XI, 1974, pp.1143-1158, poi in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, pp. 54-77; edizione it. a cura di E. Rega, traduzione e note di A. Fabris, *Che cos'è la prassi? Le condizioni di una ragione sociale*, in *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1984, pp. 51-68; *GW 4*, pp. 216-228.

<sup>370</sup> Ivi, pag. 53.

comportamento, e stabilisce dei valori. Quindi, è il substrato, spesso non del tutto consapevole, che presiede alle decisioni umane.

Nelle aspirazioni più o meno implicite della nostra coscienza di contemporanei rimane un fondo di desiderio di razionalità per le pratiche sociali, e questo si tramuta in un affidamento alla mano e alla mente degli esperti per la presa di molte decisioni che in realtà hanno un carattere politico: quest'ultima constatazione segnala che la loro valutazione e messa in opera non si esaurisce nell'applicazione di un saper fare, ma contiene anche un aspetto di considerazione dei fini, di opzioni alternative tra cui si deve orientare l'agire umano.

“Nella nostra coscienza si diffondono nuove aspettative, e ci domandiamo se non sia possibile giungere, con una pianificazione intelligente, ad una organizzazione sociale più adeguata, vale a dire al controllo razionale della società e a rapporti sociali più razionali. E' questo l'ideale di una società di esperti, in cui ci rivolgiamo allo specialista affinché ci esenti da quelle decisioni pratiche, politiche o economiche che è necessario prendere. Ora, l'esperto è certamente una figura insostituibile nel controllo tecnico dei procedimenti. Egli ha preso il posto del vecchio artigiano. Ma l'esperto deve anche rimpiazzare l'esperienza pratica e sociale. Questo è ciò che si aspetta da lui la società, ma è anche un'esigenza che egli non può soddisfare.”<sup>371</sup>

Ciò che sa l'esperto è come, dato un determinato fine, sia possibile raggiungerlo con il massimo risparmio di mezzi e la massima precisione. Ma questo approccio tecnico non vale per il mondo e le relazioni umane, in cui i fini non sono mai pienamente predeterminabili, ma sono suscettibili di variazioni *in progress*, conoscono una dinamica di elaborazione e ristrutturazione continua: siamo nel campo del bene, che conosciamo solo in situazione, comprendiamo nel fare e nell'agire.

Le problematiche della prassi e della ragione sociale si connettono necessariamente con le questioni della scelta e della decisione. Nessuno può esimersi dal fare delle scelte e prendere delle decisioni, e questo agire concerne e si confronta con il governo delle informazioni che accumuliamo. Non regolare il flusso delle informazioni vorrebbe dire perdere l'intelligenza delle cose, lasciarsi sommergere dal mondo, in esso naufragare ed annegare. Oggi questo aspetto della vita umana è ancor più determinante, per l'accrescimento esponenziale della quantità di informazioni disponibile, dato che “l'incremento del livello di informazione non comporta necessariamente un rafforzamento della ragione sociale”<sup>372</sup>. Ragione sociale e soggettività si legano e rendono visibile il loro rapporto nella prassi. Ma anche qui, non

---

<sup>371</sup> Ivi, pag. 54.

<sup>372</sup> Ivi, pp. 54-55.

è detto che si sviluppi un maggior grado di coscienza e si elevi il senso di appartenenza, di proprietà delle decisioni e azioni, ovverosia di partecipazione e libertà.

“Mi sembra che proprio qui stia il problema: l’uomo di oggi è minacciato dalla perdita di identità. Egli perde la propria identità nel momento in cui, come individuo, si sente nella società in cui vive impotente e in balia di forme di vita sociali organizzate tecnicamente. Ciò incide profondamente nella società. Questo è a mio parere il più grande pericolo che minaccia la nostra civiltà: essa privilegia le qualità di adattamento.”<sup>373</sup>

La prassi, nell’ottica gadameriana, non si ferma alla mera riproduzione di meccanismi di comportamento eteronomi ma, venendo a contatto con dei modelli di azione e relazione divenuti contenuto di una ragione sociale, li fa propri in maniera critica, o comunque partecipando in qualche maniera alla presa di decisioni: altrimenti, se ciò che accade è, come nella moderna società industriale, che “sempre meno sono coloro che prendono le decisioni e sempre più sono invece sono coloro che attendono al funzionamento dell’apparato”, la conseguenza è che “la prassi viene appiattita sulla tecnica e si ricade – non per colpa degli esperti – in una situazione di irrazionalità sociale”<sup>374</sup>.

Il discorso gadameriano ritorna qui su altri punti di connessione con la tematica della soggettività. Se la soggettività è infatti, percezione della propria identità individuale, coscienza di sé, singolarità, la specificità dell’uomo tra gli animali è affermata innanzitutto dalla cura che dedichiamo ai nostri morti e alla sacralizzazione di questo evento. Si possono riportare alcune delle espressioni con cui Gadamer esprime il senso dell’umanità, dell’afferenza alla specie: “un essere che non si conforma soltanto, come tutti gli altri esseri viventi, ai propri istinti, e la cui esistenza non è vincolata alla conservazione della specie a cui appartiene”<sup>375</sup>; essere vivente in cui “l’istinto di conservazione si è trasformato così radicalmente che egli è l’unico tra gli animali che conosciamo a possedere un’indiscutibile particolarità, [...] il pensiero della morte, che lo conduce a oltrepassare l’orizzonte della propria vita nel mondo”<sup>376</sup>; “l’uomo è quell’essere la cui condotta di vita è come svincolata dall’ordine della natura”<sup>377</sup>. Da queste definizioni, e dalla considerazione dell’eccedenza dell’*ethos* umano rispetto alla mera naturalità – la sepoltura dei morti “dimostra per contrasto che l’uomo ha cominciato ad opporsi al proprio istinto naturale di autoconservazione e di

---

<sup>373</sup> Ivi, pag. 55.

<sup>374</sup> *Ibidem.*

<sup>375</sup> *Ibidem.*

<sup>376</sup> Ivi, pp. 55-56.

<sup>377</sup> Ivi, pag. 56.

sopravvivenza” - egli procede verso la precisazione del significato della prassi umana, nel suo distinguersi appunto dal comportamento istintuale degli animali.

“Muovendo da questo risultato ci è possibile descrivere alcuni tratti essenziali della prassi specificamente umana. Anzitutto il lavoro. Hegel ha evidenziato molto giustamente l'enorme rinuncia connessa al lavoro. Lavorando, l'appetito viene tenuto a freno<sup>378</sup>: chi lavora non persegue il diretto soddisfacimento dei propri bisogni. Così, il prodotto del lavoro non appartiene soltanto al singolo individuo, ma appartiene alla società, specie poi se il mondo del lavoro è organizzato nella divisione del lavoro. E ciò che per primo si forma in questa società ancora in embrione è il linguaggio.”<sup>379</sup>

Il rilievo del linguaggio in relazione alla prassi specificamente umana è che il linguaggio istituisce una distanza tra l'uomo e ciò che il linguaggio stesso rende presente: è dunque il mediatore fondamentale per un agire che, come quello dell'uomo, non si rivolge ad un soddisfacimento immediato di bisogni, ma prelude a scopi lontani, che ricerca attraverso scelte intermedie; e soprattutto, attraverso il linguaggio ed in associazione e rapporto con esso, “vengono stabilite le norme vincolanti che fanno dell'agire dell'uomo un agire sociale”.

La prassi opera intorno a una trasformazione della naturalità, ad una elaborazione articolata dell'identità individuale e sociale, a una sofisticazione dei bisogni. Gioca questa sua funzione tra pensiero singolare, decisione, e corrispondenza con una seconda pelle di origine sociale, una matrice culturale: la prassi, “per un essere che ha ormai bisogni complessi e contraddittori”, si manifesta nella grande importanza che riveste “una scelta meditata, una corretta attuazione e una corretta subordinazione ai fini comuni”<sup>380</sup>. L'umanizzazione dell'uomo, sin dall'antichità, si è sviluppata attraverso passi fondamentali che hanno costituito un ordine sociale, e hanno reso differente e distinguibile lo specifico umano. Già nella preistoria l'uomo era pervenuto a “straordinarie conquiste sociali”, tra le quali “la più importante fu la fissazione di norme di comportamento che stabilirono ciò che era giusto e ciò che non lo era”<sup>381</sup>. La prassi, le norme di una ragione sociale, di un ordinamento condiviso si stagliano nell'uomo di fronte alla peculiare instabilità della sua essenza. La guerra, altro fenomeno specifico della specie, consiste nello scontro tra fini e culture comuni attorno a cui si raggruppano insieme di uomini, collettività, e la loro reciproca varietà e diversità, tale da portare a conflitti distruttivi interni alla specie.

---

<sup>378</sup> Nota 2 a pag. 56: cfr. *Fenomenologia dello spirito*, I, cit., pag. 162: “Il lavoro è appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto; ovvero: il lavoro forma” (corsivo nel testo).

<sup>379</sup> Ivi, pag. 56.

<sup>380</sup> Ivi, pag. 57.

<sup>381</sup> *Ibidem*.

La specificità umana, che si esprime in queste variegate manifestazioni, il rapporto tra la decisione singolare e le norme elaborate socialmente, i contrasti tra i gruppi umani, le comunità, indicano dei primi contorni del vero senso della prassi dell'uomo.

“La prassi dell'uomo non si esaurisce in quell'adattamento delle funzioni collettive alle condizioni di vita imposte dalla natura che riscontriamo ad esempio presso certi animali organizzati in forme di vita sociali. La società umana si organizza invece sulla base di un ordinamento comune, riconosciuto e legittimato come tale da ogni singolo individuo ( e ciò accade anche se questo ordinamento viene infranto, come nel caso del crimine). L'agire individuale si configura quindi come agire specificamente umano proprio perché eccede ciò che è meramente necessario per la sopravvivenza.”<sup>382</sup>

La contestazione fondamentale che Gadamer ha ricevuto, da Habermas<sup>383</sup> con più chiarezza ed in maniera particolarmente esplicita e diretta nella controversia di alcuni decenni or sono, riguarda quest'ultimo aspetto: la condivisione, il consenso dei singoli alla ragione sociale, all'ordinamento comunitario scritto e ancor più non scritto ma vigente e potente. Questa dimensione dell'intesa preesistente per Gadamer esiste: ma egli è anche consapevole della sua precarietà e del suo carattere conflittuale.

“Quando il comportamento si conforma consapevolmente a scopi su cui non c'è bisogno di discutere perché si tratta di scopi comuni e voluti da tutti, allora tutto ciò che oltrepassa la mera utilità ed il mero utilizzabile acquista una connotazione particolare. Noi lo diciamo "bello" nello stesso senso in cui i Greci parlavano di *kalon*. *Kalon* [...] comprendeva anche ciò che era desiderabile senza ombra di dubbio e che non era necessario giustificare mostrandone l'utilità. Questo, per i Greci, era il dominio della *theoria* e *theoria* era per essi l'essere-affidati a qualcosa che, sopravvenendo con la sua presenza, si offre a tutti, come un dono comune, e che, lungi dal diminuire se anche gli altri ne sono partecipi, come accade per tutti i beni, aumenta invece se se ne prende parte e quindi non è oggetto di contesa. Questa è in fondo la nascita del concetto di ragione: quanto più si presenta qualcosa che tutti considerano desiderabile, quanto più tutti si ritrovano accomunati da esso, tanto più gli uomini acquistano in senso positivo la libertà, vale a dire una vera identità con ciò che è comune a tutti.

[...] Dov'è possibile riscontrare una simile trasfigurazione in questa dimensione comune che è data dalle forme di vita della nostra società? Si è mai forse verificata?”<sup>384</sup>

Qui si chiarisce il rilievo che hanno l'amicizia e la solidarietà con gli altri anche per il riconoscersi del singolo uomo, per quel rapporto di amicizia che egli deve mantenere con se stesso: Dove il bene comune non è oggetto di un calcolo utilitaristico, emergono il bello e la ragione: ma anche quella dimensione della soggettività che è la libertà, che non trova spazio in un potere autarchico e senza limiti, ma nella condivisione e nella partecipazione, nel senso di identità e appartenenza alla comunità. Certo, rimane l'interrogativo se questa società del bello sia una possibilità reale, che sta nell'ordine delle cose.

---

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Cfr. gli interventi di Habermas nel volume *Ermeneutica e critica dell'ideologia*.

<sup>384</sup> *Ivi*, pag. 58.

Il problema presentato dai teorici della critica dell'ideologia è quanto questa solidarietà o intesa sia effettivamente un bene comune, e non appartenga invece ad una classe dominante, ne sia l'espressione culturale: ovvero, se la ragione che si è consolidata in una società, i modi di pensare i contenuti che orientano l'azione, le prassi diffuse, nascondano e rinforzino dei rapporti di egemonia e di potere di uomini su altri uomini. Lo stesso fatto che esista una divisione sociale del lavoro non è forse una manifestazione di squilibri e disparità, tali da potersi trasformare persino in pratiche e relazioni di schiavitù? Rispetto a questo, la riflessione emancipativa sembrerebbe costruire un processo di liberazione, che porti alla consapevolezza le forme mascherate di dominio tra gli uomini. L'aspetto di cui la critica dell'ideologia non tiene conto, in questa sua aspirazione ad una comunicazione rischiarata e non distorta, è che i vincoli sociali della comunicazione sono già dati, e non è possibile superarli, scioglierli, neanche attraverso la pratica della psicanalisi.

La critica del presente e un'autentica e profonda maturazione del soggetto richiedono una sua concreta partecipazione, un suo aderire e prendersi in carico un processo di autotrasformazione all'interno della comunità sociale ed in relazione alle norme che la stessa comunità ha elaborato e messo a regime. Si tratta qui di combinare l'amicizia con se stessi con l'amicizia con gli altri, unico modo per realizzare una vera solidarietà. Il riferimento gadameriano in questo punto è l'utopia platonica, il suo essere riflessione critica sull'esistente, più che effettivo progetto di ingegneria e rivoluzione sociale. Da qui nasce una digressione sulla distinzione tra desiderare e scegliere, che serve a Gadamer per ritornare con maggiore precisione sul concetto di prassi. Se anche il desiderio è sempre in relazione ad un'azione possibile, è fantasia creativa di modi di soddisfazione di bisogni, non è scegliere, mentre la prassi è scelta.

“Desiderare non è volere, non è prassi. La prassi implica una scelta, una decisione pro o contro qualcosa in cui è all'opera una riflessione pratica che in se stessa è massimamente dialettica.”<sup>385</sup>

E' il procedimento attraverso cui nasce una decisione, che tiene conto dei passaggi intermedi necessari per giungere ad ottenere ciò che effettivamente si vuole. La decisione richiede un percorso di riflessione, così come la ragione pratica non si esaurisce nella determinazione di uno scopo buono, nè nell'attuazione di un comportamento. La ragione pratica produce un giudizio, in cui, come avviene nell'esercizio della giurisprudenza teso all'amministrazione di una vera giustizia, si

---

<sup>385</sup> Ivi, pag. 61.

tratta di coniugare l'universalità dello scopo nella singolarità del caso e della situazione concreta.

“Formulare un giudizio significa prendere in considerazione allo stesso tempo il caso particolare e la legge generale, allo scopo di raggiungere l'autentica giustizia nel fenomeno concreto, ovvero la concretizzazione del diritto. Spesso quindi in un sistema giuridico il giudizio concreto, le decisioni prese, sono più importanti delle leggi generali che fanno da sfondo a tali decisioni; e questo è giusto, perché il senso di una prescrizione generale, di una norma, si giustifica e si determina solo nella concretezza e per mezzo della concretezza.

[...] Tutte queste sono forme caratteristiche di "prassi". L'uomo non "agisce" ideando progetti a proprio arbitrio, ma deve fare i conti con gli altri e contribuire a determinare con le proprie azioni gli eventi che interessano la comunità.”<sup>386</sup>

I contenuti della prassi sono una quantità di azioni singolari che formano un patrimonio di opzioni alternative di comportamento, modalità possibili di azione, una casistica, una giurisprudenza, un diritto consuetudinario che contribuisce all'orientamento della nuova individuale decisione, la quale non è mai senza esperienza precedente, al grado zero, ma ha un terreno sotto i piedi, un humus da coltivare.

“La prassi quindi non si forma certo su un'astratta consapevolezza della norma. Essa è sempre già motivata da istanze concrete e addirittura affetta da pregiudizi, ma è anche chiamata a criticarli. Siamo sempre calati in una situazione già dominata da convenzioni. In ogni cultura è all'opera tutta una serie di presupposti indiscussi di cui non abbiamo affatto coscienza. Persino quando maggiore è il nostro distacco dalle usanze tradizionali, dai costumi e dalle abitudini, in realtà riusciamo solo a nascondere quanto grande è ancora l'influenza degli elementi comuni che ci determinano.”<sup>387</sup>

L'importanza, la necessità di riconoscere il valore di questa solidarietà, di questo sostrato accomunante, è tanto maggiore in un'epoca contemporanea in cui, a fianco di un crescente conformismo e dei molteplici meccanismi di alienazione ed isolamento dell'uomo promossi dall'autoriprodursi esponenziale della tecnica, gli uomini hanno anche costruito la possibilità di un'autodistruzione e di una distruzione della vita sulla Terra. E' così ancor più centrale il compito di sottolineare i fondamenti comuni, di ritrovare una nuova solidarietà. Gadamer vede il risveglio di questa coscienza comune, primi segnali di una lotta contro il tempo. E di fronte a questo timido accenno, rinnova la domanda che intitola il saggio.

“Vorrei tentare di dare una risposta complessiva alla domanda: che cos'è la prassi? La prassi è trattarsi e agire nella solidarietà. La solidarietà è perciò la condizione determinante ed il fondamento di ogni ragione sociale. C'è un detto di Eraclito, il filosofo "piangente": il *Logos* è comune a tutti, ma gli uomini si comportano come se ognuno avesse una ragione privata<sup>388</sup>. Deve continuare ad essere così?”<sup>389</sup>

---

<sup>386</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>387</sup> Ivi, pag. 62.

<sup>388</sup> Cfr. nota 4 a pag. 66: Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, traduzione di C. Diano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 1980, fr. 7 a pag.9; “Perciò bisogna seguire ciò che è comune: il discorso è comune, ma i più vivono come avendo ciascuno una loro mente”.

<sup>389</sup> *Che cos'è la prassi?...*, cit., pag. 66.

Gadamer esplora il concetto di prassi anche nell'altro saggio *L'ermeneutica come filosofia pratica*<sup>390</sup>. In questo caso, la riflessione si sviluppa intorno alle diverse forme di sapere, ai diversi modi in cui possiamo declinare il concetto di scienza, e al rapporto tra teoria e prassi. Un termine di riferimento è l'aristotelica filosofia pratica, vista in contrapposizione alla filosofia teoretica. Della prima, "poiché l'uomo è un essere politico, faceva parte anche, come suo coronamento, la scienza politica, che fu coltivata col nome di "politica classica" fino all'Ottocento"<sup>391</sup>. Ciò che però sottolinea Gadamer in queste righe è la differenza delle concezioni classiche di questi termini rispetto a quelle contemporanee. Su un primo piano, i mutamenti sono visibili nel senso attribuito al rapporto teoria-prassi, che nella modernità si presenta come contrapposizione e come rapporto tra una scienza e la sua applicazione, la tecnica, laddove la concezione classica trattava del rapporto tra due diverse forme di sapere.

Più in particolare, ciò che era differente era il senso attribuito al concetto di prassi. Qui non era sufficiente la mera distinzione dalla teoria, perché, come diceva sempre Aristotele, "noi possiamo chiamare "attivi" al più alto grado coloro che esercitano un'attività di pensiero"<sup>392</sup>. La teoria è essa stessa una prassi"<sup>393</sup>. E le connotazioni discutibili, distorte o comunque dispregiative attribuite alla prassi non si fermano qui, poiché vanno considerate anche le altre che "la tradizione ci ha trasmesso e che attribuiscono all'applicazione della pura teoria impurità, imperfezioni, approssimazioni o compromessi"<sup>394</sup>. Gadamer fa notare l'insufficienza di questi aspetti, pure presenti nel concetto di prassi, che però non si esaurisce in una dimensione da mondo sensibile distinto da una sfera ideale. Il concetto di prassi è presentato in maniera più convincente da Joachim Ritter<sup>395</sup>.

"La prassi esprime [...] il comportamento dell'essere vivente nella sua accezione più generale. Come carattere dell'essere vivente, si pone tra l'agire e il sentirsi situato. Perciò essa non si limita all'uomo, l'unico essere che è in grado di agire per libera scelta (*prohairesis*). Piuttosto, la prassi indica la vitalità (*energeia*) dell'essere vivente in generale, il quale ha "vita", un *modus vivendi*, vive in un certo modo (*bios*). Anche le bestie hanno *praxis* e *bios*, vivono in un certo modo".<sup>396</sup>

---

<sup>390</sup> *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, cit., pp. 69-90.

<sup>391</sup> *Ivi*, pag. 70.

<sup>392</sup> Vedi nota 2 a pag. 70.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

<sup>395</sup> Cfr. nota 3 a pag. 71: "Si allude ai lavori aristotelici di Joachim Ritter, tra i quali *Die aristotelische Lehre von Ursprung und sinn der Theorie* (1953), *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks* (1956), *Naturrecht bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts* (1961) e, soprattutto, *Zur grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles* (1960) e *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles* (1966-67)".

<sup>396</sup> *Ivi*, pag. 71.

E' necessario soffermarsi sull'affermazione per cui "la prassi, come carattere dell'essere vivente, si pone tra l'agire ed il sentirsi situato". L'agire specifica la necessità di un aspetto di singolarità, di un contenuto di individualità perché si dia la prassi, mentre il sentirsi situato rimanda all'influenza del contesto, di cui però l'essere vivente individuale ha coscienza. Detto così, sembrerebbe già questa un'indicazione sufficiente a delimitare il campo umano: invece è necessario un altro elemento e criterio, poiché ogni essere vivente, organismo, ha una sua propensione alla vita e un modo di vivere, di relazionarsi all'ambiente in cui vive. Ciò che caratterizza l'uomo è piuttosto la possibilità di un'opzione tra alternative, di dire sì o no, di scegliere all'incrocio esistenziale una strada della biforcazione rispetto ad un'altra. La libera scelta, la possibilità di contribuire alla propria determinazione, con un atto di volontà, all'interno di un terreno cui si appartiene, per cui scegliamo il termine di ragione sociale, ovvero un patrimonio fluido di soluzioni virtuali, una *langue* che richiede un gesto di *parole*: è questo che specifica la prassi umana, come momento della soggettività singolare compreso in e partecipe di istanze comuni. E' un *bios* che si articola intorno alla cultura e alle sue concrezioni.

“Su questo si riscontra una differenza sostanziale tra la bestia e l'uomo. Il *modus vivendi* dell'uomo non è affatto vincolato alla natura come quello degli altri esseri viventi. Questo fatto viene espresso dal concetto di *prohairesis*, un carattere che spetta solo all'uomo. *Prohairesis* significa proponimento e scelta preliminare. Preferire consapevolmente una cosa ad un'altra, scegliere consapevolmente tra diverse possibilità: questi sono i caratteri specifici e più propri dell'uomo.”<sup>397</sup>

La decisione avviene all'interno del singolo uomo, è un processo interiore ed individuale: ma ha una base, un fondamento, in ciò che fra gli uomini si è elaborato, nei prodotti dello spirito umano, le idee e le istituzioni, i costumi e gli usi sociali, che si esprimono come in un loro discorso nel linguaggio. E' la dimensione sociale con cui la decisione individuale si confronta, perché è in questo binomio, e non nella separata astrazione di uno solo di questi termini, che si origina la legge e l'orientamento del modo di vivere dell'uomo. Questa relazione tra singolare ed universale o comune ha una chiara messa in rilievo nella socialità greca, nell'appartenenza alla comunità cittadina.

“La nozione aristotelica di prassi si carica di un accento ancor più specifico se si applica allo *status* del libero cittadino nella *polis*. La *polis* realizza la prassi dell'uomo nel senso più alto del termine. La prassi è caratterizzata dalla *prohairesis* del *bios*. La libera decisione si orienta in base alla scala di preferenze che regola un sistema di vita, venga privilegiato il piacere oppure il potere, gli onori oppure la conoscenza. Inoltre, nell'assetto politico della convivenza umana si incontrano anche altre differenze nel sistema di vita, ad esempio quelle tra uomo e donna, tra

---

<sup>397</sup> *Ibidem.*

adulto e bambino, tra libero e sottoposto ( e a quell'epoca ciò significava soprattutto la distinzione tra libero e schiavo). Tutto questo è "prassi". In questo caso, allora, la prassi non è tanto il carattere naturale di un comportamento, come nel caso delle bestie, che sono rimesse agli impulsi del proprio istinto di conservazione. E' stato soprattutto l'illuminismo sofisticato a sostenere che, rispetto a questi esempi, l'*areté* dell'uomo era qualcosa di diverso – anche se essa si realizza compiutamente come *areté*, fondata sul sapere e sulla scienza, solo nella condizione di libertà dei cittadini della *polis*.”<sup>398</sup>

La vita nella città greca illustra con particolare chiarezza in che modo stanno in relazione la decisione del singolo uomo, la sua libertà con la costruzione comune di valori, ideali, principî di orientamento esistenziale elaborati socialmente. La prassi è l'espressione della libera decisione del singolo essere vivente che si dà una forma esistenziale, sceglie un modo di stare al mondo: ma questa sua libera decisione nasce nel dialogo con gli altri, si confronta gli usi, i costumi, le istituzioni e i valori sociali, che in realtà sorreggono la stessa possibilità di determinarsi della libera scelta, fornendole un orizzonte, dei confini, limiti e rapporti entro i quali solamente è possibile una libertà mai assoluta e sempre umana. E' questo il carattere culturale della *prohairesis* e della prassi, non natura quanto piuttosto seconda pelle dell'uomo.

In relazione alla prassi, Gadamer considera anche i caratteri della filosofia pratica dell'uomo, la quale con la prassi è appunto in un “indissolubile rapporto”. Della filosofia pratica ci interessa qui il fatto che essa esprima, concretizzi il legame fra scelta individuale e patrimonio spirituale della società di appartenenza, si situi all'intersezione fra la considerazione dei fini e la valutazione dei mezzi appropriati per raggiungerli. I confini del suo territorio ci sono da Gadamer indicati essere da una parte il “sapere pratico di chi può scegliere liberamente”, dall'altra “quelle capacità acquisite dallo specialista che Aristotele chiama *techne*”<sup>399</sup>. Ancora più in particolare la filosofia pratica è un criterio di grande rilievo per il giudizio sul valore del singolo uomo, giudizio che si connette appunto alla scala delle preferenze sulla vita buona vigente in un determinato sistema socio-culturale.

“La filosofia pratica rappresenta il carattere proprio di ogni uomo come cittadino e costituisce la sua *areté*. Essa pertanto ci deve rendere consapevoli che carattere dell'uomo è la sua *prohairesis*, sia che questa venga intesa come elaborazione dei principali comportamenti umani dominati da tali preferenze, comportamenti che hanno il carattere dell'*areté*, sia che la si comprenda come quell'intelligenza insita nella riflessione e nel giudizio che guida ogni azione. In ogni caso, la filosofia pratica deve prendersi la sua parte di responsabilità, entro i limiti del proprio sapere, nel determinare il punto di vista rispetto a cui qualcosa deve essere preferito a qualcos'altro: deve quindi porsi il problema del rapporto al bene. Ma poiché il sapere che guida ogni azione è per sua natura sollecitato da una situazione concreta, in cui è necessario scegliere senza che una *techne* appresa e dominata ci possa dispensare da una riflessione personale e da una scelta, per questo motivo anche la scienza pratica [...] deve elevarsi al di sopra della stessa

---

<sup>398</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>399</sup> Ivi, pag. 72.

prassi per poi tornare a rapportarsi ad essa, una volta che siano state enucleate quelle generalità tipiche di cui essa rende consapevoli. [...] Non è vero che il suo oggetto sia costituito soltanto da situazioni e da comportamenti che ovviamente si possono conoscere soltanto nel loro carattere di regolarità media e generale. Al contrario, un tale sapere che descrive strutture tipiche e può essere insegnato ha il carattere di una vera e propria conoscenza solo e perché viene sempre di nuovo trasposto nella concreta situazione pratica. [...] La filosofia pratica è dunque senz'altro una "scienza", vale a dire un sapere in generale che, in quanto tale, può essere insegnato, anche se, però, è una scienza soggetta a determinate condizioni. Essa richiede sia da chi la impara che da chi la insegna il medesimo indissolubile rapporto alla prassi."<sup>400</sup>

Questo è un altro passo che ci conforta nel sostenere la nostra lettura del pensiero di Gadamer, per cui il terreno della soggettività umana è fondamentalmente quello della scelta morale. Se consideriamo la singolarità, il percepirsi come individui, come uno dei motivi primari della soggettività umana, Gadamer afferma che questa singolarità trova la sua manifestazione più evidente nel rapporto con la situazione concreta e con il discernimento particolare del bene che in essa è affidato all'uomo singolo, senza possibilità di delega. Si tratta di un sapere non certo, di una considerazione approssimata, probabilistica, opzionale nel senso di fondata istanze preferenziali e non dimostrabili: in ogni caso, di una risposta propria e necessaria, non eludibile. Gadamer ci spiega nelle righe che abbiamo appena presentato come si configuri il sapere che orienta la decisione morale: la filosofia pratica è una scienza, che si esplica comprendendo il caso particolare, ed in questo trascendendo la stessa prassi in quanto modalità socialmente consolidata di comportamento e di agire, sempre però dialogando con essa e ad essa ritornando a confluire con una portata anche innovativa con il proprio esito in un'azione.

## II.2. Amicizia e solidarietà

La ragione sociale si fonda su un legame e lo esplicita, come forma di solidarietà che unisce gli uomini. Questo senso di appartenenza ad una comunità<sup>401</sup>, in cui vige

---

<sup>400</sup> Ivi, pp. 72-73.

<sup>401</sup> La sottolineatura e particolare valorizzazione da parte di Gadamer dell'appartenenza ad una comunità e del radicamento in una tradizione portano con sé un problema culturale e relazionale, tanto più sentito in un'epoca di interdipendenza come l'attuale: la difficoltà del rapporto con chi non condivide la nostra stessa cultura, con l'altro letteralmente extracomunitario. Di un invito alla riflessione critica sul modo di porsi dell'ermeneutica gadameriana davanti a questa problematica si fa portatore F. Bianco, *Pensare l'interpretazione: Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 136-137, evidenziando il rischio che la filosofia di Gadamer si mantenga entro una prospettiva esclusivamente eurocentrica. La probabilità di questo sbocco e la credibilità di questa lettura vengono sostanzialmente confermate in F. Rodi, *Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica*, in AA. VV., *Gadamer: bilanci e prospettive*, a cura di M. Gardini e G. Matteucci, atti del convegno svolto in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Bologna, 13-15 marzo 2003), Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 15-30; mentre ancora ivi esplicita il suo disaccordo con queste tesi R. Dottori, *L'eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo*

l'attenzione ad un bene comune, la pratica della sua coltivazione e cura, è il noi o terreno della relazione in cui si costituisce l'identità soggettiva: terreno in assenza del quale questa soggettività viene spesso a mancare o a perdersi ed alienarsi. Si realizza così, in assenza dell'elemento della solidarietà umana, l'esperienza dell'isolamento e dell'autoalienazione dell'individuo. Gadamer dedica alcune pagine<sup>402</sup> a questi fenomeni, e con essi alle tematiche dell'amicizia. Anche qui, la sua bussola è la cultura ed il pensiero dei Greci, in cui esisteva il termine *philia*, con un arco assai ampio di significati, corrispondente pressoché interamente al panorama delle modalità di relazione interumana.

Il punto di partenza ci sembra essere il fatto che l'individuo umano si regge sul rapporto con gli altri uomini: la vicinanza con gli altri è un sostegno. Ed è particolarmente significativo il fatto che l'amore per gli altri trovi una corrispondenza nel rapporto con Dio. Entrambe le relazioni hanno il loro nucleo portante nella costituzione di un senso di partecipazione a qualcosa di condiviso. Gadamer cita un detto di Euripide: "Abbracciare gli amici, questo è Dio", e Hölderlin che considera Dio una sfera comune. Ma ancor più chiarificante è il modo in cui la comunanza emerge nell'isolamento: "ciò di cui nel dolore dell'isolamento si rimpiange il venire meno o la perdita, è il trovarsi in una sfera comune e l'essere sostenuti da qualcosa di comune"<sup>403</sup>.

Gadamer differenzia la solitudine dall'isolamento: come quest'ultimo è una perdita, quella è una rinuncia. Ma in entrambe le condizioni il senso è dato dal rapporto con gli altri. Nell'isolamento il singolo prova sofferenza per il venir meno della familiarità con gli altri, la soggettività e l'identità individuale naufragano al largo di quel porto che è il legame di intimità con gli altri, ed il sentirsi vicini viene sopraffatto da una dolorosa lontananza. Nella solitudine la coscienza ricerca uno spazio proprio e personale in cui coltivare la nostalgia di quello stesso legame, una vicinanza così preziosa che non può essere facilmente sostituita, e che richiede di essere coltivata nell'interiorità, al riparo da ciò che non ne fa parte ed è altro: "*chi ama* cerca la

---

*interculturale*, pp. 169-192, riconoscendo in alcune parole chiave del pensiero di Gadamer, quali la ragionevolezza come esito universale del confronto fra diverse ragioni particolari ed il principio dialogico le basi per un'apertura all'irriducibilmente altro, dalla quale sola può avere origine ed emergere anche la legittimazione di sé.

<sup>402</sup> H. G. Gadamer, *Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung*, conferenza tenuta il 4 giugno 1969 nel quadro del ciclo di conferenze pubbliche dell'Università di Berna sul tema "L'isolamento nella società moderna". È stata pubblicata per la prima volta in "Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft", 59, 1970, pp. 85-93, poi in *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 123-138; tr. it. a cura di F. Volpi, *L'isolamento come sintomo di autoalienazione*, in *Elogio della teoria*, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 93-102.

<sup>403</sup> Ivi, pag. 94.

solitudine, perché la nostalgia, questo sentirsi attaccato a qualcosa di assente che nulla di presente potrebbe sostituire, lo appaga completamente”<sup>404</sup>. Il rapporto con la propria biografia e con la sua storia di relazioni è l’elemento dominante nella solitudine. Così abbiamo la solitudine del vecchio, che tende a mantenere il legame con ciò che è stato: “il vecchio, poiché può riguardare e riguarda troppe cose nel passato, è per gli altri inaccessibile”<sup>405</sup>. Quella del vecchio è però una solitudine che non viene cercata: e come essa sono le solitudini del potente e del saggio. Il potente vede la sua solitudine crescere attraverso mille adulazioni e circondarsi della paura, tanto che egli diventa facilmente dispregiatore dell’uomo. Il saggio invece vive il distacco dalle passioni effimere degli altri uomini, conosce i limiti di certe esaltazioni umane, ha il senso della misura rispetto alle cose mondane.

“Il saggio è solo perché non condivide gli interessi degli altri, poiché non gli è possibile, grazie al suo bagaglio di esperienze e al suo modo disincantato di guardare la realtà, condividere l’entusiasmo degli altri. Il grande esempio di tale solitudine è lo Zarathustra del poema di Nietzsche, che deve sempre tornare a cercare la solitudine. Ciò che lo rende così solitario è il sapere, un sapere che lo separa da tutti gli altri e che lo perseguita per tutta la storia della sua vita solitaria: la convinzione del crollo di tutti i valori tradizionali.”<sup>406</sup>

Queste esperienze, in cui l’uomo perde il senso di familiarità con gli altri, come nell’isolamento, oppure conserva la nostalgia per una familiarità non più presente, e si allontana da chi gli sta materialmente accanto, come nella solitudine, segnalano l’indissolubile bisogno dell’uomo di una qualche forma di solidarietà con i suoi simili, riconducibile al vasto campo dell’amicizia, della *philia*. Gadamer ricorda l’ampiezza di questo concetto greco: “comprende tutte le forme di convivenza umana, le relazioni d’affari come l’essere compagni in guerra, il lavorare insieme come le forme di vita del matrimonio, della formazione sociale di gruppi e della costituzione di partiti politici, in breve, tutto il complesso della vita umana comunitaria”<sup>407</sup>. La sottolineatura gadameriana riguarda il nesso tra amicizia e comunanza o solidarietà. E’ questa l’essenza dell’amicizia, il partecipare, condividere. Queste considerazioni non rammemorano esclusivamente uno stato di cose passato, ma si volgono a fondare una nuova convivenza, poiché senza forme di solidarietà la vita umana non può reggersi. Ma la solidarietà e l’amicizia con gli altri si connettono anche con il saper essere amici di se stessi, che “ha come risultato l’apprezzamento della solitudine e rende possibile la

---

<sup>404</sup> Ivi, pag. 95.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> Ivi, pag. 100.

capacità dello stare-da-soli”<sup>408</sup>. Vi è persino un credibile parallelo, evidenziato da Platone, fra la solidarietà sociale fra gli uomini e la solidarietà interna al singolo individuo. Come il corpo sociale è composto da parti, che necessitano di trovare una loro coordinazione, fondata sul riconoscimento di un bene comune e sulla sua coltivazione, così anche l’anima e la persona hanno bisogno di trovare una propria interna unità, di sapersi governare e cogliere un senso di identità nel percorso dell’esistenza.

“Platone ha fondato tutto il suo progetto dello Stato utopico sull’idea che lo Stato è un’immagine dell’anima su scala maggiore. Lo strano edificio statale da lui descritto, con la sua suddivisione in tre ceti fissi e con la sua istituzione di un ceto di guardiani che guida sapientemente le sorti della comunità, vuole illustrare che cosa è e che cosa può l’anima umana. La sua idea di una costituzione che esclude la discordia interna e riunisce tutti i membri dello Stato in una forza di azione solidale riflette il fatto che anche l’anima umana, nonostante tutti i suoi conflitti e le sue tensioni istintuali, può dominare la propria autolacerazione ed è capace di arrivare all’unità su una cosa. La disposizione interiore dell’uomo e la sua socievolezza sono in fondo una sola cosa. Solamente chi è amico di se stesso può inserirsi nell’ordine comune.”<sup>409</sup>

La solidarietà come connessione necessaria all’interno dell’uomo singolo e nella società interumana, e in quest’ultima base per lo sviluppo delle soggettività individuali: è questa l’immagine che Gadamer ci rimanda, di un mondo umano che non può fare a meno dei legami, in cui le parti e gli individui si formano in relazioni indispensabili, in un essenziale essere e stare-con. E sia nell’individuo che nella società la solidarietà è fondamento di un ordine, che prelude al riconoscimento di sé. Se la soggettività umana presuppone un’identità individuale unitaria ed una coscienza di sé, un sapersi ed un riconoscersi, ecco che l’alienazione è una modalità di negazione della soggettività stessa. Ed una delle forme possibili dell’autoalienazione umana è l’asocialità. Per questo, Gadamer considera il trovare il proprio posto nella società, affermare il legame che ci unisce agli altri uomini, come modi per vivere in amicizia con se stessi.

“E’ noto il caso dell’asociale nel senso strettamente psichiatrico del termine. E’ esattamente caratterizzato dal fatto che gli sono sfuggite e si sono spezzate in lui la fiducia e la capacità di convivere con se stesso, l’unità con se stesso. Amicizia significa dunque qui un atteggiamento umano fondamentale, che io vorrei chiamare con Hegel "sistemarsi".”<sup>410</sup>

Prendendo spunto dalla dialettica hegeliana tra servo e padrone, Gadamer può far notare come il saper fare sia da una parte elemento costitutivo dell’autocoscienza e dell’identità individuale, dall’altra ancor più un fattore di promozione della solidarietà: questo perché la competenza individuale, l’aver coscienza del proprio contributo al bene comune, tanto più in società basate sulla distribuzione del lavoro, sui compiti

---

<sup>408</sup> Ivi, pag. 101.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> *Ibidem*.

differenti affidati ai singoli, “la responsabilità specifica nella professione, il sapere che condivido con altri e che faccio controllare da altri, sono figure della solidarietà che rinviano a una possibilità intima e fondamentale dell’uomo di installarsi, anzi, di creare un rapporto di amicizia con se stesso e con il mondo con cui si lavora.”<sup>411</sup>

Esiste comunque uno scritto in cui Gadamer esplicitamente tematizza il nesso tra amicizia e solidarietà<sup>412</sup>. Qui Gadamer prende spunto significativamente dall’affermazione di Jaspers per cui il ventesimo può essere considerato il secolo della responsabilità anonima. Detto in altri termini, ciò vuol dire che è il secolo in cui più piena e drammatica è risultata la perdita di soggettività da parte dell’uomo, il suo disconoscimento. Per estensione, comporta ancora la perdita globale di identità, l’alienazione, la difficoltà ad assumere il proprio destino, ad accettarlo e prendersene carico, riconoscendo così se stessi; e da qui il mancato riconoscimento reciproco, il diventare un numero, perdere e mancare del legame di solidarietà e coappartenenza così ben rappresentato nel sentimento dell’amicizia. Così, l’approfondimento dei concetti e del nesso che li unisce viene condotto da Gadamer in particolare in relazione ad un contesto ampio ma definito, quello della vita umana nell’epoca contemporanea.

Il riferimento rimane in ogni caso all’ampia elaborazione dei Greci e sempre alla loro *philia*. E’ questo patrimonio che costituisce il materiale su cui si forma la tradizione umanistica. E in esso si scorge una tensione fra amicizia e solidarietà, nei modelli letterari degli amici inseparabili. L’amicizia si manifesta attraverso una solidarietà dichiarata, che si tratta perciò di definire nei suoi caratteri. La specificità della nostra epoca è però il venir meno di esperienze tali da permettere la verifica della fedeltà dell’amicizia. In generale l’amicizia comporta naturali obblighi reciproci: ma essa è più un qualcosa da vivere che un concetto da definire. Con buona facilità l’amicizia viene vissuta in un raggruppamento: ma anche Platone trovò difficoltà a descriverla attraverso le parole. Nel *Liside*<sup>413</sup>, Socrate interroga due giovani al riguardo, e constata come per essi sia arduo esprimerne il senso. Nelle pieghe del dialogo, iniziano a comparire delle prime sfumature e qualità. Non è una questione che riguardi gli uomini uguali, ma un

---

<sup>411</sup> Ivi, pag. 102.

<sup>412</sup> H. G. Gadamer, *Freundschaft und Solidarität*, prima pubblicazione in *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft*, Festschrift für Walter Witzgenmann, Bd. 3, hrsg. V. J. Rothfuß und H.-E. Koch, Konstanz, Labhard, 1999, pp. 178-190; poi in *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000, pp. 56-65; tr. it. di R. Dottori, *Amicizia e solidarietà*, in *La responsabilità del pensare*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 64-74.

<sup>413</sup> Cfr. Platone, *Liside*, in *Dialoghi filosofici*, vol. primo, cit.

sentimento rivolto a qualcuno che sentiamo particolare, tanto da provare nei suoi confronti ammirazione e amore. In parte l'amicizia è rivolta verso un'altra persona che è per noi un modello. L'amicizia come concetto appare celato, eppure è fondamentalmente il familiare, ha a che fare con il sentirsi a casa propria. Gadamer intuisce un legame fra l'amicizia e l'economia, le regole della casa. Così si collega alla patria e al luogo natío, che rappresenta una comunione ed una solidarietà autentica. La solidarietà con il familiare, nella cultura greca, è detta con una parola precisa, "*philautía*, "amore di sé". E' di questo che si tratta; mantenere nell'amore di sé la vera motivazione e la condizione per ogni legame con l'altro, così come l'impegno nei confronti di qualcuno"<sup>414</sup>.

La connotazione negativa che ad una prima impressione attribuiamo all'amore di sé, inteso come amor proprio, è il segnale di una fuorviante interpretazione di questo sentimento. In realtà, amore di sé e amicizia vanno strettamente abbracciati: non è possibile provare il sentimento di solidarietà verso l'altro se non si tiene un atteggiamento positivo verso di sé, se non si ha cura di sé. Anche qui, Gadamer ascolta Platone.

“Il vero amore di sé [...] consiste nel fatto che si deve essere sempre d'accordo con se stessi. Che si debba essere in accordo con se stesso quando si vuole essere un amico per l'altro, o anche solo un amante, anche solo un amico d'affari, anche solo un collega di lavoro. Colui che non è in accordo con se stesso troverà dovunque, nella vita in comune con gli altri, ostacoli ed estraneità.

Ora, una cosa è certa: casa e luogo natío, questo è il luogo della vita comune. Questo non vuol dire avere delle convinzioni comuni, questo non vuol dire neanche avere una comunanza di inclinazioni e di interessi. Non è questo tutto quel che si vorrebbe nominare quando si dice: perché qualcuno ti è così caro? Perché è così uguale a me? No, non è l'unità di intenti. Neanche questi grandi modelli greci di coppie di amici, ad esempio i tirannicidi, che nella vita pubblica di Atene hanno giocato un ruolo enorme come modello di ammonimento; e neanche quelle amicizie giovanili di cui in tedesco siamo soliti dire che siano un solo cuore ed una sola anima. I Greci dicono per tutto questo: *mia psiché*.

E' questa la vera amicizia? No, neanche questa. La tesi ardita è: anzitutto v'è bisogno dell'amicizia con se stessi.”<sup>415</sup>

Quindi, proprio quando stiamo cercando il senso della relazione fondamentale tra gli uomini, dove dovrebbe assumere maggiore importanza e centralità il legame e l'incontro con l'alterità esterna, ecco che Gadamer trova invece fondamentale rivolgersi anche all'interno di noi stessi. Se provando a ridefinire la soggettività, la consideriamo come la padronanza della nostra identità individuale, come l'abitare della coscienza in una casa propria, che cosa meglio di un accordo con se stessi può descriverla? La soggettività quindi va di pari passo e cammina abbracciata alla solidarietà amicale, l'una

---

<sup>414</sup> HGG, *Amicizia e solidarietà*, cit., in *La responsabilità del pensare*, 2000, cit., pag. 69.

<sup>415</sup> *Ibidem*.

si sente perduta senza l'altra, esse sono inseparabili. Da queste riflessioni l'interrogazione gadameriana si sposta verso il tentativo di comprensione dell'abitare, ovvero dell'*ethos* e dell'*oikos* insieme: che cos'è una vera casa? Qui è necessario domandarsi che cosa comporti e significhi abitare insieme, vivere insieme, per comprendere il senso della vera amicizia e del rapporto di intimità più profondo.

“Noi ci chiediamo che cosa sia un *oikos*, cosa sia una vera casa, e con ciò una vera amicizia. Non si può dire: c'è qualcosa di determinato in lui che mi piace, e per cui egli è mio amico. – Noi dobbiamo naturalmente pensare sempre nella nostra società all'amicizia tra uomo e donna, come tra padre e figlio. Dobbiamo anche riconoscere l'amicizia matrimoniale, cioè l'amicizia nel matrimonio, come uno dei massimi esami della vita umana, in cui l'alterità, l'altro, l'alterità dell'altro si eleva alla forma della vita in comune e alla mutua comprensione.”<sup>416</sup>

Nello stesso tempo dobbiamo procedere all'esame interiore, all'ascolto di noi stessi, all'esplorazione della dimora spirituale, dell'anima, della coscienza. Il riconoscimento, di noi stessi e dell'altro, e non solo dell'essere simili in quanto uomini, ma della diversità, è il presupposto dell'amicizia.

“E' questa una ben nota storia, dice Socrate, noi dobbiamo imparare a conoscere noi stessi. Si conosce quel detto famoso "Conosci te stesso", quel detto del tempio di Delfi, che resta sempre impresso nell'uomo: "Conosci te stesso". Il che significa, riconosci che sei un uomo, e non un inviato della Provvidenza divina, o unto di un particolare carisma, al quale è concesso per così dire, al di qua o al di là di ogni obbligo, privilegio, vittoria e successo. Niente di tutto questo.

Questa è dunque chiaramente l'amicizia, come aggiunge Aristotele, e cioè il fatto che ci si riconosca nell'altro, e che anche l'altro si riconosca in noi. Non solo nel senso di: egli è così. Piuttosto anche nel senso che ci concediamo l'un l'altro di essere diversi, e che addirittura possiamo dire con Droysen: "Così devi essere, perché così ti amo". In breve, questa è la vera amicizia. Aristotele la chiama l'amicizia della *Areté*.”<sup>417</sup>

Ma l'eccellenza della virtù è qualcosa di insuperabile, ed insieme qualcosa che nessuno potrà mai raggiungere, una vetta massima. E' più utile cercare di comprendere ancora che cosa è il familiare dell'amicizia, l'abitare la stessa casa, l'*oikeion*. Il familiare ci porta a vedere che cosa fonda la comunanza, l'unione degli inseparabili.

“L'*oikeion* è [...] ciò che alla fine fonda la costituzione di una comunità familiare – rinuncia e guadagno. Sono queste delle specie di un concetto universale dell'amore? Certamente no. I Greci hanno qui pensato un pensiero decisivo. E' il pensiero dell'analogia, della comunità analogica. Esso acquista per la prima volta con l'Accademia e con Aristotele un valore decisivo, ed è noto soprattutto nella dogmatica cristiana, anche perché rende pensabile il rapporto tra creatura e creatore. L'analogia rende possibile mettere in rapporto, nonostante tutto, anche ciò che è imparagonabile ad un possibile paragonabile. Questo è tutto per l'analogia. Essa ci dice che l'amicizia fanciullesca non è semplicemente questa concorrenzialità con la quale si vuole dimostrare se stesso all'altro. No, essa contiene già qualcosa dell'essere insieme, e dell'essere l'uno per l'altro che è proprio della gara. Perciò questa gara è amicizia, e tuttavia diventa vera amicizia soltanto quando comincia a formarsi in essa l'accordo dell'intera vita.”<sup>418</sup>

---

<sup>416</sup> Ivi, pag. 70.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

<sup>418</sup> Ivi, pag. 71.

Quindi, la solidarietà e la comunanza stanno appunto nel riconoscersi insieme simili e diversi, nel potersi paragonare l'un l'altro, pur essendo imparagonabili. Ma per quanto Aristotele abbia parlato di amicizia dell'*areté*, così come per la salute, anche per l'amicizia si verifica l'impossibilità a raggiungere il bene, uno stadio perfetto. Nessuno di noi è un modello assolutamente privo di difetti, ma è un essere reale. L'essere è il lampo di un attimo, dice Gadamer, è qualcosa che scompare dopo averci abbagliato, è inatingibile nella sua pienezza e continuità. E' questo il modo con cui ci dobbiamo avvicinare reciprocamente come uomini, nella consapevolezza dei nostri limiti e finitezza, senza aspettative inarrivabili neanche nell'idealizzazione dell'amicizia.

“Così è fuor di dubbio che la vera amicizia ha proprio questo in se stessa, che ciascuno in modo particolare ricorda all'altro quanto poco egli si avvicini ad un modello perfetto, che egli prende forse interiormente come misura. Rivolgamoci per un momento alle nostre proprie mancanze. Che cosa significa nella nostra società divenuta anonima, che cosa significa la necessità di un essere umano razionalizzato, a cui si applica anche l'aspetto sinistro della statistica, senza la quale non sarebbe possibile un'economia globale? Non ci vengono offerte fin troppe cose, tanto da non poterci più riconoscere realmente in esse?”<sup>419</sup>

La razionalizzazione è una forma di idealizzazione che presenta aspetti di perversione, tanto più quando è adottata sull'uomo e per l'uomo, per i simili incomparabili. Il primo risultato inaccettabile è proprio il rendere gli unici, i singolari, anonimi, senza identità. Questa perdita di identità si riflette nella costituzione dei legami per la vita. Coloro che non riusciamo più a riconoscere, e a riconoscere come unici, come possiamo considerare come i nostri amici cari, come coloro con cui, pur in un margine di diversità, possiamo istituire una comunanza, un abitare assieme, un sentirsi vicini se non inseparabili? Ecco che il modello perfetto, assoluto, sciolto da vincoli e da condizionamenti, di ciò o colui che è in realtà ed al contrario precario e limitato, dipendente ed imperfetto, l'uomo, degenera in un misconoscimento, che si combina con un'attenuazione drammatica della solidarietà. Mancano le esperienze in comune, la vita insieme, i ricordi e le storie personali.

“Ci si dichiara solidali in qualcosa, o anche ci si sente solidali. Io mi ricordo al momento di cose che illuminano la mia propria esperienza di vita, e sono certo che i più anziani tra di voi hanno vissuto esperienze simili. Penso a come i bombardamenti della guerra abbiano risvegliato la solidarietà. D'improvviso il vicino, questo estraneo del tutto sconosciuto nella vita cittadina, è ritornato in vita. Questo è l'effetto della necessità, in particolare della necessità che riguarda tutti, tanto che vengono fuori delle possibilità mai presagite prima d'ora del sentirsi solidali e dell'agire in solidarietà. Non è più naturalmente la stessa cosa che la parola solidarietà ci fa dapprima pensare. Che cosa intendiamo qui, quando parliamo di solidarietà? Dietro questa parola sta naturalmente la parola latina *solidum*, che giuoca un ruolo anche nell'espressione *sold*. Vuol dire che si tratta soprattutto di non ricevere come soldo una falsa moneta. Deve essere della moneta sicura, e la parola vuole in realtà esprimere la seria e fidata inseparabilità di tutti, e ciò

---

<sup>419</sup> Ivi, pag. 72.

proprio quando in verità la diversità degli interessi e delle situazioni della vita può tentare qualcuno di andare per la propria via, e lasciar andare il bene dell'altro."<sup>420</sup>

Riconoscersi e credere l'uno nell'altro, sapere di potersi fidare, perché siamo inseparabili, e lo siamo tutti: è la solidarietà ulteriore umana, quella della convivenza imprescindibile, dell'essere insieme con gli altri, per cui non possiamo non essere reciprocamente solidali, come uomini. Non solo la solidarietà dell'immediatamente vicino, ma anche una solidarietà della coappartenenza nell'interdipendenza globale: è verso questo che andiamo, nella società contemporanea, e per praticare questa strada dobbiamo sconfiggere l'alienazione, la perdita di identità e l'anonimato. Ma anche saper cogliere il bene comune, ciò che unisce, il tesoro che è di tutti insieme e non divisibile. In questo, sappiamo, ci può dare una mano notevole la cultura, per quel suo essere capacità di sapere la misura del proprio particolare e saperlo superare cogliendo l'universalità comune.

“Il concetto della solidarietà appartiene ad un ambiguo mondo di significati. Nella solidarietà alla quale ci si dichiara pronti volontariamente o sotto costrizione, è insita naturalmente una rinuncia ai propri interessi ed alle proprie preferenze. In certe direzioni con la solidarietà si perde qualcosa, in certi momenti e per certi scopi. Si vede subito come ciò avvenga nella nostra società, a volte ne deriva un vantaggio, a volte una carenza. Non parlo di questa ambiguità senza un motivo. La nostra democrazia rappresentativa ci desta ora parecchie preoccupazioni, perché il nostro elettorato manca di solidarietà. [...] E pur tuttavia il principio della democrazia è che, entro certi limiti, resti tuttavia possibile un agire comune. [...] Noi dobbiamo prendere coscienza della vera solidarietà, solo allora essa riesce.”<sup>421</sup>

Il motivo per agire nel senso della solidarietà si fonda su una visione più lungimirante, un bene maggiore posticipato che viene preferito ad uno minore più ravvicinato: solo la vera solidarietà permette all'uomo di essere effettivamente se stesso, di realizzarsi nella libertà. Per questo, la sua coscienza deve uscire dagli spazi angusti dell'esclusivo interesse particolare e cogliere una più adeguata misura delle cose: la solidarietà si connette così alla cultura, al saper uscire da se stessi per cogliere un valore più universale, ed infine ritornare alla propria dimensione particolare. Questa è una dinamica di alienazione solo provvisoria, temporanea, che prelude a una più piena estrinsecazione della soggettività.

“E' necessario essere in chiaro sul fatto che la vera solidarietà dipende dai singoli, che si sono pronunciati per essa, e che si impegnano per essa. [...] Senza dubbio per la vita in comune degli uomini qualcosa come lo spirito cameratesco è necessario. Noi non siamo stati fatti dalla nostra evoluzione in modo da avere delle capacità istintuali sufficienti per tutte le decisioni. [...] Noi uomini siamo piuttosto rimandati a delle decisioni, e pertanto esposti alla possibilità di scegliere in modo sbagliato. Io avevo sperato per la parola solidarietà di poter chiamare in aiuto la sapienza del linguaggio, e avevo per questo scelto il concetto greco della *philia*, come

---

<sup>420</sup> Ivi, pag. 72.

<sup>421</sup> Ivi, pp. 72-73.

traduzione di "solidarietà", e credevo che questo concetto avesse già una lunga storia dietro di sé, che stesse in rapporto con le società di massa. In verità si tratta invece di una parola nuova, vecchia appena di un secolo. Ma proprio per questo essa ci dice molto. Poiché la solidarietà significa qui un assenso alla richiesta dell'amicizia, che è limitato, come tutto al mondo, ma che tuttavia richiede l'intero impegno della nostra buona volontà. Con ciò ci viene posto il compito sia di essere in accordo con noi stessi, sia di andare d'accordo con l'altro. Non c'è nessuna forza naturale che lo possa fare per noi. E' necessaria la conoscenza di sé per tutto questo, e un apprendere pieno di riconoscenza verso i nostri modelli."<sup>422</sup>

Perché la solidarietà fra gli uomini effettivamente si realizzi, è necessario un vero impegno, una decisione e un orientamento dei singoli a favore di essa. Questa decisione si basa su una conoscenza su una consapevolezza, è un passo per il quale il nostro solo corredo istintuale non è sufficiente. L'essere uomini è caratterizzato da questo, dall'inderogabilità del decidere, dal trascendimento dell'istinto naturale e biologico, dalla mancanza di certezze e dalla possibilità che le nostre scelte si dimostrino errori. Dobbiamo per questo imparare a riconoscere il valore della solidarietà, di uno spirito di condivisione, del moltiplicarsi dei benefici per tutti nella coltivazione di un bene comune indivisibile. In questo vediamo camminare insieme la conoscenza di noi stessi e l'apprendimento che ci viene dal prestare attenzione all'esperienza dei nostri modelli: e riconosciamo l'amicizia come motivo teoretico ed etico, come sapere e come compito per il nostro volere.

### II.3. Ragionevolezza pratica e considerazione del futuro

Se l'esperienza umana in cui principalmente vediamo emergere la soggettività è la decisione, la quale di fatto si orienta, è proiettata verso il futuro dell'esistenza, volendo esemplificare come si conciliano soggettività e ragione sociale, ovvero come la soggettività si incardina nella ragione sociale, si lega ad essa e se ne fa continuazione ed ulteriore esplorazione, dobbiamo leggere proprio questa dimensione temporale, cercare di capire che spazio ha l'autonomia del singolo e la legislazione etica condivisa nella costruzione di un progetto umano. Quasi a mettere in discussione lo stereotipo più diffuso intorno al suo pensiero, per il quale viene tacciato di conservatorismo politico, stereotipo al quale risponde più volte in maniera argomentata<sup>423</sup>, Gadamer si confronta anche con i temi dell'attualità politica, della società contemporanea dell'interdipendenza dei diversi, e li affronta cogliendo in essi degli aspetti che, usando una terminologia heideggeriana, potremmo dire di portata esistenziale e non solo esistenziale.

---

<sup>422</sup> Ivi, pp. 73-74.

<sup>423</sup> Ad es. in *VM*, Prefazione alla seconda edizione tedesca, in particolare pp. 16-17, e in *Ermeneutica e autorità – un bilancio*, in *La responsabilità del pensare*, cit., su questo punto a pag. 53.

Cominciamo ad esaminare alcuni scritti gadameriani dedicati a questi argomenti proprio da un lavoro che assume a tema la connessione delle problematiche della vita pratica e della capacità di messa a regime delle proprie idee ed aspirazioni da parte dell'uomo in società con la responsabilità verso i posteri. Si tratta di *Per una pianificazione del futuro*, un saggio del 1965<sup>424</sup>. Ciò che scopriamo in questo saggio ci appare pienamente congruente con i contenuti nodali della riflessione di Gadamer, che tendono a mettere in discussione la capacità della scienza moderna di conoscere e regolare la vita dell'uomo. Ancora una volta, la soggettività autodichiarata e consapevole di sé, il metodo della conoscenza fondato su ipotesi, dimostrazione e verifica di un campo fenomenico delimitato, i concetti di emancipazione e progresso vengono a scontrarsi, nell'analisi gadameriana, con una realtà non controllabile, non pianificabile: riprendendo una coppia di termini così presente e illuminante in altri suoi lavori, ci troviamo sempre sul terreno della verità, e non su quello della certezza.

Così come un modo di dare valore e aver fede nella soggettività del singolo è quello di ritenerla capace di autoorientamento, di dirigere la propria vita verso gli scopi e gli esiti preferiti, allo stesso modo possiamo interpretare per analogia la capacità della comunità umana di costruire la convivenza dei suoi membri secondo un ordine condiviso, accettato ed apprezzato da essi. La capacità di pianificare la vita umana, individuale e comunitaria, diventa così un parametro per scoprire dove possiamo arrivare, una domanda sull'essere dell'uomo e sui suoi limiti e caratteri. Il punto di partenza che scegliamo è quello della definizione che Gadamer fornisce qui del fattibile. In effetti, l'attenzione al fattibile è un po' il filo conduttore di quelle critiche che rimproverano a Gadamer lo sguardo troppo rivolto all'indietro, al passato, o altrimenti la sua tendenza a misconoscere l'opera dell'uomo nel farsi della storia. Eppure, il fattibile ed il conveniente, ciò che è giusto e va fatto nella situazione, sono l'oggetto delle considerazioni con cui Gadamer riconosce l'attualità dell'etica aristotelica e della sua concezione della *phronesis*, di un sapere pratico concretato nella situazione umana contingente.

“Il fattibile è non semplicemente ciò che è possibile oppure quello che, all'interno di ciò che è possibile, è più vantaggioso. Piuttosto, il possibile vantaggio o la preferenzialità che si attribuisce ad una cosa piuttosto che ad un'altra, si valuta secondo una scala di misura che ci poniamo davanti o che ci è imposta. E' l'insieme di ciò che nella società è valido, cioè delle

---

<sup>424</sup> H. G. Gadamer, *Notes on Planning for the Future*, (contributo per un simposio fra esperti di politica, economisti, uomini politici ecc. organizzato nel giugno 1965 dalla "Rockefeller foundation"), in "Daedalus", 95 (1966), pp. 572-589; in ted., con il titolo *Über die Planung der Zukunft*, in *KS I*, 1967, cit., pp. 161-178; tr. it. *Per una pianificazione del futuro*, in *Ermeneutica e metodica universale*, 1973, cit., pp. 165-193; in *GW 2*, pp. 155-173 (escluso dalla tr. it.).

norme che, specificate in convinzioni etiche e politiche, accompagnano ogni educazione ed autoeducazione, anche quella all'oggettività scientifica."<sup>425</sup>

L'aspetto che Gadamer continuamente ribadisce, anche in questo saggio, è che siamo all'interno di un campo di opzioni, e nessuna scientificità ci potrà dire quale scelta fare, né garantire sulle conseguenze di una decisione che è nata attraverso una valutazione dei fini, e non solo dei mezzi adeguati ad uno scopo già predeterminato. Queste considerazioni servono a ricordarci che stiamo parlando di etica e di politica, non di una *techne*, e che la problematica ricorrente, inesauribile che stiamo esaminando, è quella del deliberare con se stessi. Sul piano dell'etica e della politica, Gadamer ci tiene a precisare che non esiste solo un ideale di conservazione dell'esistente, e che la politica è, potremmo dire per sua stessa definizione, il luogo di ciò che è mutabile, ovvero degli affari e delle relazioni tra gli uomini in società. I metri per la valutazione delle situazioni sono variabili, anche se non possiamo esimerci dal rapportarci a quelli che ci sono stati trasmessi, così come è essenziale specificare che esiste un dato imprescindibile, le condizioni storico-sociali, ma anche un contributo del singolo alla loro evoluzione e trasmissione alle generazioni future.

“Naturalmente questo non vuol dire che non esista nessun altro ideale etico o politico se non quello dell'adattamento agli ordinamenti della società di volta in volta esistenti e alla loro scala di misura. Significherebbe diventare nuovamente schiavi di un'astrazione inversa. Gli elementi di misurazione che hanno validità non sono soltanto quelli posti dagli altri – o addirittura dai padri – e che si dovrebbero applicare come la legge ad un caso particolare. Piuttosto ogni decisione concreta del singolo è da parte sua determinante per ciò che è valido nella totalità.”<sup>426</sup>

Ci sono delle qualità o caratteristiche del modo di pensare e guardare le cose che con grande approssimazione e genericità possiamo attribuire alla scienza moderna che non sono compatibili con altri aspetti costitutivi della realtà e condizione umana. Un'idea portante della scientificità moderna, sino alla teoria dell'indeterminazione di Heisenberg e simili assunti contemporanei, è stata quella dell'isolamento dell'oggetto di conoscenza dal contesto: invece Gadamer ci dice che conosciamo l'uomo solo immerso nella sua situazione. E' questa parola chiave della filosofia esistenzialista, in primo luogo nel suo uso da parte di Jaspers, che sta alla base di un riconoscimento della singolarità umana, e da questa ci porta verso la sua soggettività. Ma essa chiude le porte all'oggettivazione.

“Nella filosofia del nostro secolo alcune verità sono state sostenute dalla filosofia esistenzialista oggi, tanto volentieri, denigrata. In particolare ha esercitato un ruolo importante il concetto di situazione nel distacco dal metodologismo scientifico della scuola neokantiana. In realtà c'è in questo concetto, così come lo ha analizzato soprattutto Karl Jaspers, un motivo

---

<sup>425</sup> Per una pianificazione del futuro, in *Ermeneutica e metodica universale*, cit., pag. 178.

<sup>426</sup> Ivi, pp. 178-179.

logico la cui configurazione supera la semplice relazione tra generale e particolare e rispettivamente tra le leggi e il caso particolare. Il trovarsi in una situazione contiene un momento inaccessibile per la conoscenza oggettivante. Non per niente in tali contesti si ricorre a espressioni metaforiche, come per esempio "che ci si deve immergere nella situazione" appunto per riconoscere ciò che è realmente fattibile e possibile in rapporto alla conoscenza generale. La situazione non ha infatti il carattere del puro "star di fronte", per cui sarebbe sufficiente conoscere i dati oggettivi per essere ben informati sulla cosa. Anche una esauriente conoscenza di tutti i dati oggettivi, quali la scienza ci offre, non è in grado di anticipare l'angolazione prospettica che viene data dalla posizione di chi è legato alla situazione."<sup>427</sup>

L'implicito di questa tematizzazione concerne il fatto che non solo il sapere sull'uomo non è isolato dal contesto e dal mondo-della-vita, ma anche non è neutro, bensì vincolato a presupposti, a opzioni di fondo, a orientamenti morali. E' su questo piano che si sviluppa il nodo del passaggio dalla conoscenza generale alla concretizzazione della scelta e del comportamento nel caso particolare. Si tratta fondamentalmente di una tensione, fra "la conoscenza per chiunque, così come è connessa col concetto di scienza (e rispettivamente "techne") insegnabile, e la conoscenza, propria del singolo, su ciò che è in pratica l'ottimo"<sup>428</sup>. Anche questa non neutralità sta a significare l'essere la soggettività, che si esprime e manifesta nella scelta, nella deliberazione, questione del politico piuttosto che dell'esperto, della *praxis* e della *phronesis* piuttosto che dell'*episteme* e della *techne*, tanto che Gadamer può dichiarare che "oggi la stupenda astrazione, con la quale l'ideale metodologico della scienza moderna isola e circo-scrive il suo oggetto, lascia apparire una differenza qualitativa tra il sapere della scienza che continuamente supera se stesso e la irrevocabile definitività di ogni scelta reale, e di conseguenza tra l'esperto e il politico"<sup>429</sup>. Oltretutto, la difficoltà di comprendere il modo di essere della soggettività umana, da parte di una cultura che tende a privilegiare l'esattezza e la razionalizzazione, una presunta avalutatività, si manifesta nel fatto che "in ogni modo sembra mancare un modello razionale di ciò che costituisce il sapere dell'uomo politico"<sup>430</sup>.

Vogliamo a questo punto prenderci una pausa per interrogarci più radicalmente se questa identificazione della soggettività con la coscienza morale, su cui di fatto stiamo sempre più spostando il fuoco di questo lavoro, non sia un'inferenza arbitraria rispetto alla posizione gadameriana. Su questa linea, però, ci sostengono sinora le direttrici fondamentali del capolavoro, che tende costantemente ad affiancare la critica di una certa scienza, per ripeterci e ribadire l'assunto gadameriano, quella dominante

---

<sup>427</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>428</sup> Ivi, pag. 180.

<sup>429</sup> *Ibidem*.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

nella cultura occidentale dell'età moderna, con la messa in evidenza dell'insufficienza di un approccio meramente teoretico agli esistenziali dell'uomo, al comprendere e all'interagire, all'essere con gli altri e nel mondo in una dinamica necessariamente non totalmente prevedibile ed anticipabile di dialogo e gioco. E questo orientamento alla preminenza della coscienza morale, cioè dell'aleatorio, dell'opinabile, ma anche del comune e dell'universalmente riconoscibile, del terreno su cui si gioca la solidarietà umana, nella definizione e presentazione dei caratteri della soggettività umana, era stato alla base del percorso storico di *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona*, altro testo cardinale per la nostra ricerca; e per riprendere il discorso interrotto, si presenta ancora come filo rosso del saggio che stiamo esaminando. Ciò si evidenzia in queste pagine, fra l'altro, nella proposta accennata ad un diverso riferimento per il sapere pratico, che non sia modellato su un'impostazione tecnica e poetica; e più avanti sull'analisi del deliberare con se stessi come terreno di espressione ed elezione della libertà e della singolarità umana.

“L'ideale del produrre, che sta alla base della scienza moderna relativo al costruire, conduce in questo caso ad una aporia. Forse si potrebbe colmare tale lacuna, ponendo al posto del modello del *fare* l'antico modello del *guidare*. Perché guidare non è fare, è piuttosto un adattarsi a circostanze date. In ciò sono chiaramente connessi in intima unità due momenti, che caratterizzano la natura del guidare: il mantenimento di un equilibrio che oscilla in uno spazio precisamente delimitato, e il dirigere, cioè il determinare la direzione di un movimento in avanti che sia possibile nella conservazione di questo equilibrio oscillante. Risulta con chiarezza che tutto il nostro programmare ed agire si realizza all'interno di una labile zona d'equilibrio, che rappresenta le nostre condizioni di vita. Questa immagine dell'equilibrio però non è soltanto una delle più antiche idee di ordine a livello politico, in base alla quale il grado di libertà nell'agire si limita e si determina. L'equilibrio è, ancor più, una caratterizzazione fondamentale della vita, alla quale rimangono legate tutte le possibilità indeterminate e non ancora accertate dal vivente. L'uomo della civiltà tecnica e scientifica può liberarsi da ciò tanto poco quanto lo può un vivente. Sì, si può anche vedere quali sono le condizioni della nostra libertà. Solo là dove ci sono forze che si mantengono in equilibrio, può avere rilievo il fattore del volere e dell'agire umano. Apprendiamo ciò dalla politica, da tempo immemorabile.”<sup>431</sup>

Se nella considerazione della soggettività umana sono indicatori primari per noi la misura e la qualità dell'autodeterminazione, la capacità di essere in possesso di se stessi, di costruirci una vita che sentiamo come nostra, familiare e non estranea, queste riflessioni gadameriane ci inducono a vedere secondo un diverso segno la formazione continua dell'identità personale, ovvero entro un modello del guidare e non del pianificare con precisione indefettibile. Gadamer ci suggerisce che lo scopo della nostra vita, la tendenza esistenziale è al mantenimento di un equilibrio fra l'interno e l'esterno e all'interno di noi stessi. Questa concezione della salute ispira di conseguenza un correlato sguardo sulla pratica medica, esempio di una modalità di esperienza umana

---

<sup>431</sup> Ivi, pp. 180-181.

che, seppure basata su una preparazione scientifica, deve essere in grado di trovare una conciliazione, una mediazione tra prassi e scienza. Simile è anche la professione del maestro e dell'educatore. Rimanendo però sul caso della medicina, possiamo pensare anche al fatto che ciascuno di noi ha da essere un po' medico di se stesso, e quindi questa pratica non si risolve esclusivamente nell'intervento di una persona esterna ed esperta sulle condizioni di individui in stato di sofferenza, ma ha anche una dinamica autarchica. Quello che ci interessa però è più in particolare il modo con cui Gadamer pensa all'organismo e alla persona umana dal punto di vista medico, ovvero come ad un sistema omeostatico, tendente all'autoregolazione.

“ Appartiene alla struttura di ciò che chiamiamo salute, il fatto che si tratta di una cosa ben circoscritta, di uno stato cioè che fin dall'antichità viene caratterizzato attraverso il concetto di equilibrio. Ma è caratteristico dell'equilibrio che in certe circostanze esso si abbandoni ad oscillazioni che si bilanciano e si neutralizzano a vicenda: solo se viene superata l'ampiezza di oscillazione permessa, l'equilibrio va completamente perduto e deve essere riacquisito con un nuovo sforzo, nel caso ciò sia ancora possibile. Perciò quando si riesce a riacquistare l'equilibrio, non significa altro che ci si è procurati di nuovo un equilibrio oscillante, e ciò pone limiti all'"intervento". Si tratta infatti di intervenire dall'esterno in un sistema che si regola da sé e ha in sé il suo bilanciamento. Ogni intervento che deve eliminare un disturbo in questo equilibrio corre perciò il pericolo di mutare involontariamente altre condizioni d'equilibrio. E questo pericolo cresce con l'aumentare delle possibilità della scienza. Per esprimerci in un modo più generale: si attua un contrasto essenziale tra i rapporti isolabili di sapere-fare, che vengono elaborati dall'analisi di causalità propria delle scienze naturali, e l'organizzazione individuale che, come Kant ha indicato, può essere concepita soltanto dal punto di vista teleologico.”<sup>432</sup>

In questo lavoro, stiamo considerando di fatto l'organizzazione individuale come un elemento basilare della soggettività, in quanto è il modo in cui il soggetto umano determina se stesso, si costruisce. Ma ciò che costituisce la caratteristica peculiare della soggettività umana, e più in generale degli affari dell'uomo e del suo vivere in comunità, è che questi campi non possono essere indagati attraverso esami di laboratorio, con esperimenti programmati, se non con un'approssimazione che è ancora più elevata di quella delle scienze naturali, e che rende pertanto talmente discutibili gli esiti conoscitivi da limitare molto la loro fruibilità. Queste valutazioni di ordine epistemologico e metodologico ci sono utili per capire quanto poco possiamo parlare qui in termini di pianificazione e produzione, di riproduzione di processi che tendano a risultati omologhi, corrispondenti.

“Anche se si dovesse riuscire a riprodurre *in vitro* organismi viventi, non rimarrà privo di senso lo studiare il comportamento degli organismi prodotti. Il pensiero della scienza permette ambedue i metodi (*morfologici e delle analisi causali*) e li subordina al medesimo fine, quello cioè di conoscere scientificamente un campo di esperienza e renderlo di conseguenza disponibile. Ma "renderlo disponibile" non significa semplicemente e puramente "poterlo produrre". Fa parte di questo concetto anche il poter prevedere certi sviluppi delle cose che non

---

<sup>432</sup> Ivi, pag. 183.

sono in nostro potere, come ad esempio il comportamento dell'essere vivente in certe situazioni.”<sup>433</sup>

Sinora siamo rimasti esclusivamente entro le difficoltà operative e conoscitive dell'indagine scientifica sull'uomo e della sua applicazione. Questo ambito mette chiaramente in evidenza i limiti delle nostre possibilità scientifiche; e lo fa appunto soprattutto in settori della nostra esperienza, come la medicina e l'educazione, dove la scienza si contamina con organizzazioni individuali ad alto grado di complessità, in cui intervengono un notevole numero di variabili. E non solo, ma interviene la variabile più problematica, la spinta interna, la tendenza omeostatica, la propensione e l'aspirazione all'autodeterminazione, la ricerca del pensiero e della pratica della libertà. Per questo, evidentemente, non ci troviamo di fronte soltanto a problemi di metodo, ma anche a problemi morali nelle prospettive di riproduzione e pianificazione del comportamento umano, laddove interagiamo con persone.

Gadamer ritiene inoltre che questo contrasto tra la coscienza morale ed il progresso tecnico-scientifico non abbia a ridursi, bensì a incrementarsi, in corrispondenza con le costanti innovazioni che lo stesso progresso tecnico-scientifico ci propone. E' questo uno sviluppo che ci è dimostrato dalle problematiche della cosiddetta bioetica, e in particolare dalle miglorie della scienza che tendono a prolungare la durata della vita umana, o comunque che riguardano il campo del rapporto umano con la morte. Abbiamo già visto la complessità ed ambiguità, contraddittorietà del rapporto dell'uomo con la morte, secondo Gadamer, laddove egli ha mostrato il cortocircuito che si verifica tra l'attenzione sacrale degli uomini alla morte e la difficoltà radicale a pensarla: cortocircuito che è alla base di una soggettività umana spesso superba ed incosciente davanti alla morte, e di un senso di estraneità ed alienazione dell'uomo di fronte alla heideggeriana possibilità più propria dell'esistenza.

“Non mi sembrerebbe una contraddizione il prospettarsi di una perfetta biologia che procuri anche alla medicina una perfezione scientifica, quale noi oggi non possiamo ancora affatto immaginare. Ma credo che proprio allora si manifesterebbero quelle intricate complessità, con le quali noi già oggi ci troviamo a confronto. Penso per esempio alla possibilità di differire la morte, che viene praticata con l'odierna tecnica medica. Si può dire che qui non c'è più posto per l'unità della persona che formi un vero vis-a-vis, come si ottiene nel caso del malato davanti al medico che lo cura. [...] Mi pare che la limitatezza e la finitezza della vita rendano inevitabile il conflitto esistente fra la scienza nelle sue più alte possibilità e l'autoconoscenza umana.”<sup>434</sup>

L'esperienza umana in cui maggiormente si palesano i limiti della scienza, in cui è difficile riscontrare un sapere universale, completo, perfetto, è la decisione. Quando ci

---

<sup>433</sup> Ivi, pag. 184.

<sup>434</sup> Ivi, pag. 185.

troviamo davanti ad alternative di comportamento, e dobbiamo valutare quale sia il modo più giusto di agire, secondo una giustezza che tenga conto della fattibilità, ma che non si limiti ad essa, e la combini con un senso del dovere e della moralità, in queste situazioni il sapere di cui abbiamo bisogno eccede la scienza, non è da essa contenuto. E' un sapere e una prassi che si origina nel continuo dialogo con se stessi ed in una relazione profonda con l'altro da sé, alla ricerca dei valori di una comune solidarietà, che soli possono fondare un *ethos*.

“Il "deliberare con se stesso" (*das Mit-sich-zu-Rate Gehen*) viene messo in atto dal singolo (o anche dal gruppo) di fronte alla situazione che esige una scelta. Qui non si tratta più del sapere dell'esperto che si pone di fronte all'altro come colui che sa. Si tratta invece di un sapere che viene usato e che non ci offre nessuna scienza. Ci troviamo davanti a differenti possibilità che ci sono offerte, e esaminiamo quale sia quella giusta. Un sapere che possa pretendere una validità universale non è a nostra disposizione. Così esso ha bisogno di una prospettiva che includa una generalità del tutto diversa da quella dell'universalmente valido. Con essa si dà la parola all'altro, e a se stessi di fronte all'altro. Non può essere perciò positivizzata fino in fondo nello stile della scienza. Non si tratta infatti soltanto di trovare il mezzo giusto per un fine stabilito, ma soprattutto dell'idea di quello che deve e di quello che non deve essere, di quello che è giusto e di quello che non è giusto. Questo è ciò che nel "consigliare se stessi" sul fattibile si configura in modo inesplicabile come vero universale. Alla fine di questo consigliarsi non c'è semplicemente la realizzazione di un'opera o la produzione di condizioni di vita desiderate, ma una solidarietà che ci unisce tutti.”<sup>435</sup>

Ciò su cui si sta interrogando Gadamer in questo saggio è perciò non solo se un ideale di perfetta amministrazione, di razionalizzazione tecnica assoluta, sia possibile e realizzabile per la vita umana comunitaria ed individuale, ma anche se tale ideale sia effettivamente per noi auspicabile. E' veramente possibile, riteniamo possibile prevedere pienamente il futuro della nostra esistenza, e programmarlo nei suoi particolari? Ed è questo ciò che vogliamo, una vita umana da cui siano espulsi ogni pensiero ed ogni comunicazione non previsti nella programmazione? Ciò che questo ideale e questa prospettiva estrema della razionalizzazione sembrano dimenticare è proprio il fondamento semplice ed imprescindibile dell'ineliminabile infinità dell'uomo. Per ribadire questo assunto Gadamer usa il suo riferimento costante al linguaggio, nel quale è la virtualità infinita, ed insieme il legame con ciò che precede, le tradizioni. Ma ciò di cui sembra l'uomo abbia più bisogno, in misura maggiore di una conoscenza scientifica rigorosa, è di una educazione alla tolleranza, in cui la presa di coscienza non sia un prodotto della scienza, ma già un'istanza critica nei confronti di questa per come non riesce a comprendere le diversità culturali.

“Nella misura in cui ci sembra raggiungibile un più alto grado di liberazione da necessità esterne e dall'eccessivo lavoro, e una migliore diminuzione del ritmo nella vita della società industriale moderna, allora l'uomo aspetterà meno intensamente la salvezza soltanto dalla pianificazione scientifica del futuro. Qui non si tratta soltanto di differenze nello sviluppo

---

<sup>435</sup> Ivi, pp. 185-186.

economico dei paesi. Sono anche le differenze tra le antiche tradizioni culturali, di cui, in un mondo che si unifica, si prende piena consapevolezza. Questo prender coscienza delle differenze esistenti tra gli uomini e i popoli diventa una esigenza urgente proprio quando la programmazione e il progresso fanno apparire raggiungibile qualsiasi cosa.”<sup>436</sup>

Qual è quindi il contributo che la scienza può dare alla conoscenza di noi stessi come uomini, e all’orientamento delle nostre vite secondo il fine ed il modo più giusto? Per Gadamer è opportuno rammentare che “non tutto quello che esiste è (o può essere) oggetto di scienza”<sup>437</sup>. Egli individua due risposte, su ciò che ha da dare una effettiva presa di coscienza. Una prima è la constatazione che, nell’acquisita consapevolezza della caduta di tutte le certezze incrollabili, quando anche le speranze di salvezza per via religiosa o di fede vacillano e mentre cerchiamo di comprendere più acutamente e radicalmente ciò che oggi è reale, attendiamo un ritorno senza sapere molto dell’oggetto della nostra stessa aspettativa. L’altra risposta mette ancor più in discussione l’applicazione delle scoperte scientifiche e la tecnologia.

“Esiste ancora un’altra possibile risposta alla questione su che cosa la presa di coscienza possa produrre. E questa mi sembra corrispondere pienamente alla nostra esigenza di sapere, e di realizzare praticamente tutto quello che riusciamo a sapere. Non potrebbe darsi che il sogno tecnologico coltivato dalla nostra epoca sia realmente un sogno? Infatti il sempre più veloce susseguirsi di mutamenti e trasformazioni che invade il nostro mondo ha veramente qualcosa di fantomatico e d’irreale, se lo commisuriamo con le realtà stabili della nostra vita. La presa di coscienza di ciò che è potrebbe proprio farci consapevoli di quanto poco le cose si trasformino, proprio là dove esse sembrano cambiare così radicalmente. Da questo non consegue affatto un’apologia della conservazione dell’ordine (e disordine) esistente. Si tratta piuttosto di una rettifica della nostra presa di coscienza, perché essa possa così imparare di nuovo a conservare il reale e l’immutabile al di là di ciò che cambia e di ciò che l’uomo può e deve cambiare. Mi sembra che il conservatore e il rivoluzionario abbiano ambedue bisogno di questa rettifica. Le realtà stabili e immutabili della nostra vita – nascita e morte, giovinezza e vecchiaia, patria e terra straniera, libertà e legami – esigono di essere riconosciute da ciascuno. Esse delimitano lo spazio, all’interno del quale gli uomini possono fare i loro programmi e fissano i limiti di quello che ad essi è possibile.

[...] Ogni pianificazione e ogni organizzazione della nostra vita su questo pianeta – e al di fuori di esso – tutto quello che la scienza è in grado di fare, per tutto questo esiste una misura che non si può oltrepassare; una misura che forse nessuno conosce e che tuttavia è imposta a tutto.”<sup>438</sup>

Si presenta di nuovo un problema di conoscenza di sé da parte dell’uomo. Ciò che ci appare più vicino e palese, la superficie evidente della nostra vita, la velocità del mutamento, è anche ciò che con la sua luce abbagliante impedisce di vedere le qualità permanenti. Possiamo tornare a come Gadamer ha esposto la concezione aristotelica del soggetto: l’*hypokeimenon* come ciò che rimane al fondo e non muta, di fronte al variare dei caratteri accidentali. Immersi come siamo nella corrente del divenire, non ci accorgiamo di come pervengano a noi sempre e di nuovo dei caratteri e confini

---

<sup>436</sup> Ivi, pag. 190.

<sup>437</sup> Ivi, pag. 191.

<sup>438</sup> Ivi, pp. 192-193.

dell'umano e della vita: la nascita e la morte, la comune appartenenza con gli altri uomini, la dipendenza e la responsabilità. Di fronte a questi esistenziali, le innovazioni tecnologiche che durano per un tempo breve hanno il valore illusorio e vano del sogno, di una realtà appena colta e già pronta a scomparire. Questa prospettiva dovrebbe fondare anche la coscienza che possiamo avere di noi stessi nella nostra vita: il trascorrere degli attimi, la loro eternità e irreversibilità data dalla decisione, il nostro essere interpretazioni esistentive uniche di esistenziali umani comuni. Tutto questo ci inserisce in una situazione e costituisce per noi un orizzonte: sono i limiti entro i quali la nostra misura soggettiva umana può avere compimento.

## II.4. Diagnosi del presente

### II.4.1. Umanesimo e rivoluzione industriale

La concezione gadameriana della soggettività non è indagabile solo fuori dal tempo, ma può essere letta anche in una sua dimensione contestuale. Come abbiamo già più volte avuto modo di vedere, infatti, Gadamer si è confrontato ripetutamente con le problematiche dell'epoca contemporanea, e questo sguardo ed analisi presenta intersezioni di grande interesse anche per il nostro tema centrale. Un saggio gadameriano che va direttamente al cuore dei problemi dell'umanità del ventesimo secolo è *Umanesimo e rivoluzione industriale*<sup>439</sup>, del 1988. Ci proponiamo ora appunto di studiare che cosa ci dice anche in relazione alla questione della soggettività.

Riprendiamo innanzitutto il nostro concetto di riferimento. Quello che stiamo scoprendo è una critica gadameriana della concezione moderna della soggettività per quanto essa si presenta come una corrispondenza, una continuità e relazione di stretta interdipendenza tra sapere, volere e potere. Dalla certezza di sé e dalla perfetta autocoscienza sembrerebbe avere origine sia una consapevolezza precisa dei propri scopi, della autoteleologia dell'uomo, sia la capacità umana di farsi secondo tale orientamento, quindi una valenza di effettiva autodeterminazione. Questo stare assieme di sapere, volere e potere è invece ciò che Gadamer mette in discussione e considera come visione inadeguata o non corrispondente della condizione umana. Questa sua critica e convinzione si rafforza in relazione alle dinamiche del nostro tempo e alla

---

<sup>439</sup> H. G. Gadamer, *Humanismus und die industrielle Revolution*, prima edizione in *Konstanten für Wirtschaft und Gesellschaft*, Festschrift für Walter Witzgenmann, Konstanz, Lahard, 1988, pp. 196-207; tr. it. di A. Sandri, *Umanesimo e rivoluzione industriale*, in *La filosofia nella crisi del moderno*, Milano, Herrenhaus, 2000, pp. 13-36; poi in *Hermeneutische Entwürfe*, 2000, cit., pp. 26-34; tr. it. di R. Dottori, in *La responsabilità del pensare*, 2002, cit., pp. 32-41.

crescita esponenziale della tecnica e razionalizzazione, che tendono ad espandersi anche verso l'uomo, a farne oggetto del sapere e della produzione e riproduzione sociale.

Il titolo del saggio, *Umanesimo e rivoluzione industriale*, si propone in questo senso come un'interrogazione su quanto vi sia di conciliabile tra un'affermazione dell'uomo nella sua umanità e gli sviluppi spesso autoreferenziali del saper fare umano che abbiamo visto nascere con la rivoluzione industriale e progredire e accrescersi nei due ultimi secoli. Qual è la relazione tra l'umanesimo come problema filosofico e culturale e la questione della soggettività? Nella sua generalità, il concetto di umanesimo indica una prospettiva sull'uomo che tenda a mettere in luce e preferibilmente a valorizzare le specificità di quest'essere vivente. Se volessimo stare sulle parole chiave heideggeriane, si tratta di un essere che tende al superamento di se stesso, ad andare oltre la mera naturalità, la quale è condizione insufficiente per la sua piena esplicazione personale: e fa questo in ragione di un domandarsi, di un cercare se stesso, come essere cui ne va del suo stesso essere.

Che cosa succede a quest'esserci nel tempo della razionalizzazione burocratica e del dominio della tecnica? Ovviamente, Gadamer ha dei compagni e dei maestri in quest'indagine: ma a noi interessa qui soffermarci sul suo proprio punto di vista al riguardo. Intanto, l'assioma preliminare è che la rivoluzione industriale contrassegna un'epoca: cioè è un periodo di tempo che ha caratteristiche (di vita, cultura, società, ecc.) ben individuate, e si presenta come un processo ineluttabile per la storia dell'uomo.

“Noi tutti sappiamo che la società industriale è un destino per il quale viviamo e con cui dobbiamo convivere. E' un processo irreversibile quello in cui ci troviamo, poiché possiamo soddisfare i bisogni degli uomini che oggi vivono sulla terra solo se il nostro lavoro è effettivamente produttivo, e segue le continue invenzioni del progresso tecnico che cercano di risolvere i problemi dell'esistenza dell'uomo di oggi. Che sia così in fondo lo sappiamo tutti.

Perciò desta una certa preoccupazione il fatto che la convinzione che queste cose siano inevitabili non sia radicata nella coscienza di tutti, e in particolare in quella della generazione a venire.”<sup>440</sup>

Se questa che pare un'evidenza apodittica, dell'inevitabilità dell'industrializzazione della società umana, con tutte le sue conseguenze correlate, non si radica nelle coscienze dei giovani contemporanei, è perché essa provoca un fenomeno di rifiuto, di non accettazione: essi individuano una negatività di questo processo rispetto al quale sono portati a resistere e ribellarsi. L'industrializzazione, la razionalizzazione burocratica, l'espansione della tecnica ed il dominio dell'economia produttivistica

---

<sup>440</sup> *Umanesimo e rivoluzione industriale*, in *La responsabilità del pensare*, cit., pag. 32.

danno origine ad una crisi per l'umanità dei nostri giorni. Se parliamo di crisi, però, dobbiamo valutare la connotazione ed i caratteri che ad essa attribuiamo: uno stato di tensione, una crisi può essere foriera di una salute migliore, di un esito che significa una condizione preferibile a quella precedente la crisi; oppure può altrimenti dare un risultato distruttivo o comunque peggiorativo dello status di partenza. Ci sono diversi aspetti dell'odierna crisi che dobbiamo considerare: l'elevata conflittualità internazionale, resa più drammatica dalle potenzialità terribili degli armamenti a nostra disposizione, il cui eventuale uso avrebbe una portata distruttiva senza precedenti, e che in ogni caso già ai livelli in cui si concretizza comporta dei costi altissimi per l'umanità; e l'aspetto ecologico, con l'influenza pesantemente nociva sull'ambiente biologico che lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali comporta. Ma ciò che maggiormente ci interessa per la nostra ricerca è il campo già segnalato della crisi della gioventù.

“Che la gioventù di oggi sia preda di uno stato d'animo profondamente pessimista, è un fatto che possiamo difficilmente minimizzare, vedendolo come una conseguenza dell'infelicità del nostro tempo, o del fallimento della generazione passata, o di qualsivoglia altre deficienze dell'educazione scolastica o condizione sociale, che potrebbero essere cambiate. Noi intuiamo piuttosto che dietro questo aspetto della crisi si nascondono le conseguenze della rivoluzione industriale. Il singolo che cerca di trovare la propria strada sempre più si vede negata quella possibilità di affermazione di sé che faticosamente ricerca la sua autocoscienza ancora integra – e cioè il suo esser giovane, che non sa ancora quanto avanti possano portarlo le proprie forze, che cosa richieda da lui la vita. Qui mi sembra che consista il più profondo motivo delle grandi difficoltà in cui versa la nostra gioventù. Essa deve affermarsi in un sistema sociale, economico, produttivo costruito in modo sempre più funzionale, e sempre più burocratizzato. Diviene sempre più difficile riuscire ad affermarsi, a svilupparsi, a trovare piena soddisfazione attraverso la propria spontaneità.”<sup>441</sup>

Una crisi è uno stato di tensione, indica una dialettica fra due elementi in contrapposizione reciproca. Per l'umanità, le crisi consistono frequentemente in un contrasto fra una tradizione, un esistente che viene messo in discussione e perde la sua capacità di rappresentare ordine e stabilità, e dall'altra un nuovo che cerca di affacciarsi ed ottenere spazio, diventare valore ed acquisire egemonia rispetto a ciò che l'ha preceduto. Così è stato anche all'inizio della Modernità: la scienza si è opposta alla tradizione e si è proposta come possibile fondamento di una nuova vita più grande e più libera. Ecco però che ai giorni nostri di quella promessa vediamo soprattutto degli esiti discutibili. Dobbiamo quindi come prima cosa capire quali sono state le caratteristiche essenziali della trasformazione avvenuta con l'età moderna.

“Che cosa è cambiato fondamentalmente nel pensiero di oggi rispetto alla stabile maniera di pensare del mondo antico e medievale? La risposta può essere così formulata: la credenza in un universo teleologico, che con il superamento socratico della crisi sofistica aveva

---

<sup>441</sup> Ivi, pp. 33-34.

portato inizialmente ad una fisica e metafisica unitarie, di stile aristotelico, venne abbandonata nel XVII secolo, per seguire un modo di pensare che portò all'universo tecnologico che ci circonda. Alla parola tecnica si aggiunge sempre un nuovo aggravio di significato. Questa parola greca significa all'origine nient'altro che il modo ingegnoso in cui l'abilità umana applica le sue capacità artigianali nel campo della natura, e nel libero spazio delle possibilità di trasformare il proprio mondo. Si può chiamare tutto ciò certamente nel moderno uso linguistico una specie di "tecnica", con la quale opera l'artigiano che conosce il suo mestiere. Noi intendiamo con la tecnica, nel nostro modo di parlare, l'applicazione di regole che si possono imparare, proprio per distinguerla dal libero immaginare."<sup>442</sup>

Quindi, l'essenza del cambiamento sta nel passaggio da una teleologia estrinseca all'uomo, non da lui determinata, bensì preesistente, ad una centralità del saper fare organizzato e regolato dell'uomo. Ebbene, questo non dovrebbe essere un mondo più a misura d'uomo, proprio in quanto si basa sulla sua competenza artigianale, sul suo controllo dei risultati? Che cosa rende questo nuovo mondo disumano, e come avviene questa degenerazione? Intanto questa scoperta va esplicitata nel suo senso primario: siamo passati ad una situazione e condizione di instabilità.

“Ci si annuncia una nuova instabilità, che si accompagna in realtà al corso vittorioso della tecnica, nel XIX e XX secolo, e che assurge ad autonomo potere dell'esistenza. Essa riposa su di un nuovo sentimento della scienza. Non che le applicazioni tecniche delle conoscenze scientifiche moderne si fossero impadronite dei motivi di fondo del nuovo modo di pensare della scienza. E' chiaro al contrario che proprio il moderno illuminismo scientifico si univa ad una parallela motivazione teologica che è quella di portare avanti e di adempiere per così dire a suo modo il compito assegnato da Dio, quello di decifrare il mondo della creazione che Dio aveva scritto con le proprie mani, così come ci si esprimeva ai tempi dell'entusiastico umanesimo cristiano, nella nascente era moderna.”<sup>443</sup>

La tecnica ha acquisito un ruolo di “autonomo potere dell'esistenza”: quindi si è svincolata dal controllo dell'uomo, passato da una condizione di autonomia ad una di eteronomia. Se ciò di cui era padrone diventa cosa estranea, assume vita propria sregolata e non controllata, è questo un segnale chiaro di alienazione. Tanto più se pensiamo alla considerazione gadameriana del lavoro e del saper fare, che seguendo Hegel vedeva principalmente in questa dimensione uno spazio di espressione dell'uomo: il servo che è a contatto diretto con l'oggetto del proprio lavoro e con il meccanismo della produzione raggiunge un grado di autocoscienza maggiore del padrone che ha con il processo poetico un rapporto parassitario.

Inoltre, che cosa vuol dire cercare di decifrare la creazione, opera divina, con le stesse proprie mani da parte dell'uomo? Non vi è in ciò una *hybris*, una sconfessione dei propri limiti, una fede eccessiva nella attiva possibilità infinita del fare, una superbia prometeica?

---

<sup>442</sup> Ivi, pag. 36.

<sup>443</sup> Ivi, pag. 37.

Un primo passo indispensabile è quello di evidenziare come il mondo nato dal progresso della tecnica si contrapponga e diversifichi rispetto alla tradizione dell'uomo occidentale.

“Siamo giunti in un secondo mondo, che ha il suo proprio linguaggio ed i suoi propri principi. Esso viene a trovarsi a fianco di quel modo di pensare che è stato formato dalla tradizione anticristiana e dai suoi mutamenti. Il mondo che viene dominato dalla tecnica moderna è un altro mondo.”<sup>444</sup>

Ma come si conciliano e convivono questi due mondi, come stanno insieme la tecnica, il sapere dei mezzi, e la prassi e la saggezza, la scelta che si origina dalla ricerca di un peculiare e conveniente rapporto tra mezzi e fini? Per capirlo è necessario tornare a confrontarsi con le nostre radici culturali, con la svolta illuministica e con altre elaborazioni concettuali fondamentali.

“Ora ciascuno può porsi la domanda se l'epoca della scienza, nella quale viviamo, non sia caratterizzata dal fatto che tutti abbiamo imparato a vivere in questi due mondi, e non cerchiamo l'equilibrio tra lo sviluppo della tecnica che continuamente tende a superarsi da un lato, e le forze stabilizzatrici degli ordinamenti sociali, in cui ogni generazione cresce, dall'altro. Che sia così ce lo dice un'espressione che è stata coniata ed introdotta, soltanto nel nostro secolo, dalla fenomenologia di Husserl, l'espressione: mondo della vita. Essa possiede per questo un particolare significato. Si dovrebbe vedere anche Kant, ed il posto centrale che occupa nella filosofia dell'era moderna, proprio nel fatto che egli ha fondato l'equilibrio tra l'illuminismo, prodotto dalla scienza, ed il mondo etico della prassi umana, e con ciò legittimato il concetto di ordine proprio della nostra eredità umanistico-cristiana. Egli stesso ha visto il senso della sua opera critica nel mostrare i limiti della ragion pura, e perciò nel far posto alla fede, e fondare il primato della ragion pratica.”<sup>445</sup>

Ma l'eredità kantiana, e la stessa indicazione data dal grande movimento idealistico tedesco del XIX secolo, non è stata valorizzata secondo questa direzione vitale, quanto piuttosto in quella della scientificità della ricerca, e in una propensione ad estendere anche al campo dell'esperienza morale e sociale umane regole e metodi di una conoscenza oggettivante. Questo orientamento ha portato a perversioni nella considerazione dello stesso postulato primario della ragion pratica della libertà del volere.

“Oggi, l'eredità kantiana è talmente impallidita, che ci si aspetta ancora dalla scienza, cioè dalla fisica, o dalla biologia, o dalla genetica o da qualsiasi specie di scienza vogliamo, la conoscenza scientifica o la spiegazione della libertà del volere, e si crede che essa possa echeggiare come una promessa dalle nuove formulazioni della ricerca scientifica. Così si intese la famosa questione dell'indeterminismo nella fisica quantistica. Come se la libertà fosse un oggetto tra gli oggetti, che qualcuno potesse incontrare nella scienza, che viene a trovarsi invece sotto la categoria della causalità. Coloro che sono così pieni di aspettative non si chiedono neanche per un momento quali conseguenze possa avere la conoscenza, ad esempio il "controllo" neurologico delle decisioni, per la libertà umana, e cioè la sua completa autonegazione. Sarebbe la definitiva vittoria della manipolazione sulle ultime illusioni della libertà.”<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> Ivi, pag. 38.

<sup>445</sup> *Ibidem*.

<sup>446</sup> Ivi, pag. 39.

C'è uno scarto, una differenza di campo, un'incompatibilità fra libertà umana e controllo scientifico, razionalizzazione e tecnica, che la gioventù contemporanea percepisce ed esprime con la sua crisi. Siamo tornati nei dintorni della soggettività umana e la verificiamo nell'attualità. E' come se non fosse pienamente possibile essere se stessi, come se per i giovani fosse difficile comprendersi e comprendersi nel mondo e nelle relazioni umane, e di conseguenza fosse difficile farsi, realizzarsi secondo le proprie vere aspirazioni, secondo modalità autodeterminate e non alienate. Secondo Gadamer, questa diagnosi legge correttamente la storia del Novecento, in un crescente sviluppo dei processi di negazione di sé da parte dell'uomo della civiltà occidentale, che culminò, dopo la continuità bellica delle due guerre mondiali, in "un paradossale rovesciamento, [...] una nuova crescita della tecnica in tutti i campi, che imprigionò sempre di più il modo di pensare delle nuove generazioni, ed in particolare portò al mutamento ed all'estraneazione della vita sociale dell'uomo con un'accelerazione spaventosa"<sup>447</sup>. La coscienza dell'uomo novecentesco è messa in movimento e in discussione dalle innovazioni tecnologiche cui deve rispondere ed adattarsi, trasformando il proprio modo di essere: si è andati dall'imparare a far fronte, anche nell'interiorità, o comunque a convivere, con la possibilità dell'autodistruzione globale, data dalla tecnologia bellica dell'era atomica, alla consapevolezza del mutare dei rapporti umani in conseguenza della comunicazione attraverso il computer, per cui si può dire che "quando un tocco del bottone rende raggiungibile il vicino, questo sprofonda in una lontananza irraggiungibile"<sup>448</sup>.

Gadamer ritiene che due sintomi possano descrivere e chiarire gli aspetti deformanti e degenerativi della sindrome dell'uomo contemporaneo, per cui l'espandersi e l'autoriprodursi incontrollato della tecnica tendono ad una perdita di umanità per l'uomo. Sono due esempi che non hanno un carattere di scientificità, ma che nascono dall'ascolto del mondo-della-vita, e di come il suo trasformarsi viene ad essere espresso nel linguaggio. Il primo esempio si riferisce all'interpretazione del senso della locuzione "qualità della vita", emersa all'uso dopo la seconda Guerra Mondiale.

"All'inizio ciò suona come un ricordo della tradizione umanistica. Era infatti già l'ammonimento che Socrate rivolgeva ai suoi concittadini, e che li esortava a pensare che l'importante non fosse tanto il vivere, ma il buon vivere, lo *eu zen*. Ma quale ben altro significato ha l'espressione equivalente "qualità della vita" quando, come mi sembra di ricordare, fu usata per la prima volta da un ministro tedesco! Essa misura in tal modo il grado di qualità che il crescente benessere, il crescente comfort di vita e l'espansione della civiltà industriale ci promettono. O meglio, l'espressione ci dice che nonostante tutti questi sviluppi e miglioramenti

---

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> Ivi, pag. 40.

della nostra vita, la questione della qualità della vita, che si deve servire di queste conquiste tecniche, è divenuta dubbia. Solo molto lontanamente si ode in questo richiamare l'espressione socratica della buona vita una specie di allusione al fatto che il bene non consiste nel crescente aumento dello standard di vita, ma in qualcosa d'altro, tanto che la nostra coscienza dovrebbe elevarsi ad una certa distanza critica rispetto al cammino della propria civilizzazione. Nella imperante disumanizzazione dei rapporti di vita, in continua espansione negli apparati e negli automatismi che provvedono all'esistenza, ci rendiamo conto che l'avvenuta deformazione della eredità umanistica, e il venir meno di ogni umanità che dovrebbe regnare tra gli uomini rappresentano il grande punto interrogativo della domanda sul progresso."<sup>449</sup>

Questo esempio si concentra sul problema di come la nostra coscienza critica ed il nostro agire morale devono tendere a far crescere il grado di umanizzazione della nostra vita. E' una questione non meramente teoretica, ma di saggezza, di saper vivere. Anche il secondo esempio si focalizza su una problematica analoga, che anche questa volta si manifesta attraverso una concrezione del linguaggio. Si riferisce al termine "stress da rendimento" (*Leistungsdruck*), che indica la difficoltà, il patire la pressione per la ricerca esasperata di risultati produttivi, nel lavoro e nei più vari campi della vita umana. Si tratta di un'espressione che colpisce Gadamer, che vi vede un senso implicito preoccupante. Egli riporta le sue sensazioni e riflessioni al riguardo, dopo averla sentita pronunciare per la prima volta da un giornalista per un'inchiesta sociale.

"La parola era per me completamente nuova, anche se comprensibile. Ma era sconcertante che si ponesse la questione a dei giovani, e credere che si dovesse farli prendere coscienza di quel che provassero in proposito. Che sia proprio il rendimento che venga sentito come qualcosa di estraneo, e che l'esigenza del rendimento possa essere opprimente o oppressiva, tutto ciò era per me sconcertante. Una tale domanda doveva essere un messaggio di salvezza? Certo vi sono sempre state delle situazioni opprimenti, basti pensare alle situazioni in cui si è di fronte ad un esame, o a qualsiasi altra fase critica in cui si è sottoposti a delle richieste che uno non è certo di poter soddisfare. Ma nel concetto del rendimento è insito al contrario il sentimento dell'aver compiuto qualcosa, e la felicità che è legata all'esser riusciti ad averla compiuta. Così è vivo ancor oggi nella nostra coscienza linguistica il sentimento che il rendimento sia qualcosa di cui si ha rispetto, e di cui si può essere orgogliosi. La gioia del saper fare, invece, su questa linea di sviluppo della civiltà industrializzata e burocratizzata, sembra svanire sempre più nell'anonimato. Così il ricordo di ciò che ha caratterizzato il nostro passato storico impallidisce sempre di più nella coscienza della vita dell'uomo moderno – ed il risvegliare questo ricordo diventa sempre più importante per il "buon vivere"."<sup>450</sup>

Ciò che altrove Gadamer mostra come elemento costitutivo e fondamentale dell'identità soggettiva dell'uomo, la competenza nel saper fare, diventa da questo punto di vista invece un fattore che contribuisce al suo sprofondare nell'anonimato. E' questo un segno quanto mai chiaro dell'accentuata perdita di soggettività dell'uomo nella contemporaneità.

---

<sup>449</sup> *Ibidem.*

<sup>450</sup> Ivi, pag. 41.

#### II.4.2. Le costrizioni sociali e l'autoalienazione dell'uomo nella società contemporanea

La disamina critica gadameriana della società occidentale contemporanea trova un'ulteriore sintesi nei due concetti di autoalienazione e costrizione sociale, che presenta nello scritto già in parte esaminato dal titolo *L'isolamento come sintomo di autoalienazione* (1969)<sup>451</sup>. Si può dire che i due concetti si completano a vicenda: è però possibile ed opportuno considerarli uno per volta.

L'autoalienazione evidentemente si riferisce ad un processo per cui l'uomo diventa estraneo a se stesso, dinamica che ha un suo sviluppo nell'interiorità stessa di ciascun uomo, che contribuisce a produrla nella sua relazione con la società. E' un processo che manifesta un carattere patogeno, e si muove nella direzione che va da una familiarità di origine, con se stessi e col mondo, verso una sua perdita, una crescente estraneità. Se si presta attenzione al fatto che questa perdita di familiarità e crescente estraneità riguarda anche il rapporto con se stessi, la propria interiorità e coscienza, ecco che ritroviamo in questo fenomeno un motivo di impoverimento della soggettività, un suo venir meno e disorientamento.

Anche qui, soggettività in bilico e isolamento dal mondo vanno di pari passo, a dimostrazione di come il legame sia inscindibile. Quindi, è necessario identificare l'aspetto, il fattore costitutivo dell'identità di cui perdiamo il senso di proprietà, non sentendone più l'appartenenza a noi stessi, quel qualcosa rispetto a cui viene a mancare un vissuto di partecipazione sociale. Da questo punto di vista, si coglie che esso non può che consistere nel contributo individuale al bene comune e alla solidarietà sociale, che si esprime principalmente attraverso il lavoro e si dichiara e afferma come professione.

“Qual è la cosa familiare che diventa estranea? La risposta può essere soltanto che il lavoro diventa estraneo all'uomo come lavoro proprio. Di qui risulta anzitutto che il lavoro determina in maniera decisiva la nostra identità. Questo è per noi ovvio, ma significa in verità che il lavoro – il solo nuovo dio della nostra epoca – è l'ultimo dio mondano della tradizione politeistica a trovare onore presso di noi. Che cosa fa sì che esso non ci appaia più come il nostro lavoro?”<sup>452</sup>

Abbiamo bisogno di qualcosa in cui riconoscerci, che rappresenti il nostro modo di essere e di far parte della società umana, in cui si espliciti ciò che noi possiamo dare alla società. Se Gadamer parla di una divinità, è perché col lavoro, in quanto nostra esperienza, motivo della nostra identità, abbiamo bisogno di intrattenere un rapporto di fede, un legame vocazionale, dobbiamo sentirlo profondamente nostro. Per questo il lavoro non è solo *poiesis*, produzione materiale, oggetto, ma anche e radicalmente

---

<sup>451</sup> *L'isolamento come sintomo di autoalienazione*, in *Elogio della teoria*, cit.

<sup>452</sup> Ivi, pag. 96.

*praxis*, costruzione simbolica e senso, risultato della soggettività. L'esigenza è quella di capire come rispondiamo alla società, quale parte di responsabilità in essa e per essa ci assumiamo, con quali strumenti ed in quale forma, sotto quale veste. E' questa la professione, che "ha la forma dell'identificazione indiretta con ciò che è comune"<sup>453</sup>. Il rapporto tra l'uomo e la società vede un riconoscimento esplicito e una legittimazione, nel senso della professione: e viceversa, quando viene a cadere questa identificazione indiretta con la comunità, questa è l'autoalienazione dell'uomo nella società.

L'esperienza ed il concetto di autoalienazione hanno già una storia, e qui ci interessa comprendere come, secondo Gadamer, conoscano una declinazione peculiare nella nostra contemporaneità: declinazione che assume sia una qualità che una misura nuove e preoccupanti.

"Se oggi dobbiamo nuovamente porci di fronte al fenomeno dell'autoalienazione, è perché il problema si è rinnovato in condizioni molto mutate: oggi non si può più parlare di autoalienazione dell'uomo nella società nel senso che una classe venga sfruttata da un'altra classe, che sola godrebbe della libertà al pari di quella coscienza signorile che sfrutta la coscienza servile e vive del lavoro dei servi. Viviamo in un moderno stato sociale del benessere. Ma ciò che qui esperiamo è una particolare mancanza di libertà di noi tutti, e questa mi sembra essere l'autoalienazione di cui noi oggi dobbiamo parlare."<sup>454</sup>

Quindi, ai nostri giorni non facciamo esperienza di una mancanza di libertà specifica di una classe, ma di una condizione comune all'universalità degli uomini, un'omologazione, una dipendenza che ci unisce e ci uniforma. In queste considerazioni vi è già il senso di un anonimato e di un'impersonalità, di un comune non appartenersi, rispetto al quale dobbiamo cercare di comprendere quali sono le forme, le modalità di costrizione sociale. Intanto, se siamo partiti dalla coscienza professionale, è a quella che dobbiamo tornare, per vedere che ne è di essa nel nostro tempo.

"Che cos'è la generale mancanza di libertà che noi oggi esperiamo? Ciascuno penserà subito alla coscienza professionale, dalla quale io sono partito e che implicava una relazione diretta con ciò che è comune a tutti. Oggi questa coscienza ha subito una particolare limitazione per via della razionalizzazione nell'impiego e nell'uso della forza lavoro umana, cosicché la coscienza fondamentale dell'uomo in una società totalmente razionalizzata è essenzialmente quella dell'intercambiabilità di tutti. Qui mi sembrano stare le ragioni per cui è negata l'identificazione con ciò che è comune."<sup>455</sup>

La razionalizzazione come calcolo strumentale delle risorse umane: questo è l'orientamento, il tipo di comportamento e modo di essere della società e nella società che toglie spazio alla singolarità, al riconoscersi come unici tra simili, alla coscienza di sé come autoappartenenza. Se tutti gli uomini possono essere scambiati con altri

---

<sup>453</sup> Ivi, pag. 97.

<sup>454</sup> *Ibidem*.

<sup>455</sup> Ivi, pp. 97-98.

uomini, indifferentemente, nessuno ha un posto proprio e soprattutto un nome proprio. La soggettività è invece proprio questo essere se stessi, riconoscersi ed essere riconosciuti, non poter essere scambiati con e per qualcun altro.

Questa impersonalità ed interscambiabilità degli uomini è possibile dove si diventa massa, dove scompare la peculiarità del comportamento e della responsabilità singolare, perché tutti fanno e si comportano allo stesso modo. E' questa situazione emblematica di una condizione di mancanza di libertà, come dice Gadamer, per cui dobbiamo indicare e specificare le costrizioni che la soggettività subisce. In quanto costrizioni non dipendenti da un preciso soggetto umano, dal suo potere, le viviamo senza trovare la forza e soprattutto la direzione, la controparte per una ribellione e una lotta: è come se fosse una lotta da compiere dentro noi stessi, contro un potere che penetra e pervade la nostra interiorità e come tale ci domina subliminalmente.

Gadamer presenta tre forme di costrizione sociale: la prima la chiama *oggettivo-razionale*.

“Ciò che connota la nostra sensazione di mancanza di libertà è la cognizione della *costrizione oggettivo-razionale* delle cose stesse, che domina tutto. Ciò che noi continuamente e ovunque esperiamo è il complicarsi del sistema sociale di produzione e di lavoro in cui viviamo, cosa che blocca in modo singolare l'iniziativa del singolo per aprirsi la strada nel lavoro per ciò che è comune. Nella società iperrazionalizzata c'è qualcosa di simile a ciò che gli psichiatri chiamano la coazione a ripetere. La coazione a ripetere, la ripetizione coatta di azioni, mi sembra una buona similitudine per illustrare l'essenza dell'"amministrazione". L'amministrazione vuole che si faccia come si è fatto. La resistenza a ogni innovazione in queste cose non è dovuta a una cattiva volontà, ma è l'adattamento al nostro modo amministrato, in modo da sapere sempre come si deve fare. Chiunque voglia diversamente, si vede esposto al rimando, a lui incomprensibile, alla costrizione oggettivo-razionale delle cose. Già questo fa capire perché sia diventata così percepibile, particolarmente presso le nostre più giovani generazioni, un'ostilità contro questo mondo della nostra civiltà.”<sup>456</sup>

Questa modalità di costrizione sociale esprime, rappresenta una chiara negazione dei principi della soggettività. Non solo, ma si pone dalla parte della tecnica, di un saper fare in cui sono predeterminati i fini e i mezzi adeguati ai fini, in cui si tratta di applicare un metodo universale a un caso particolare. Se noi confrontiamo questa costrizione col modo con cui Gadamer guarda all'unità di comprensione ed applicazione, oppure al senso della *phronesis* come saggezza pratica che si esplica nella situazione, o ancora al rapporto fra universale e particolare, ed infine e ancor più alla responsabilità al singolare, che andremo più avanti ad esaminare, vediamo che la costrizione oggettivo-razionale delle cose, l'essenza dell'amministrazione annulla artificialmente lo scarto che in verità sempre esiste nella prassi, fra la consuetudine del modo di fare e il concretare ciò in un caso specifico e unico. Nel caso specifico e unico,

---

<sup>456</sup> Ivi, pag. 98.

nella situazione, emerge il non predeterminato, l'imprevisto peculiare, si ripone ogni volta la domanda sui fini, e i mezzi sono dei metodi che si scoprono nel cammino. L'amministrazione ha il modo di fare della macchina: un obiettivo dato e una procedura prescritta, un *iter* sperimentato e codificato con cui raggiungerlo. Ma l'uomo coglie le contraddizioni, la differenza o perlomeno la non piena e scontata coincidenza fra la legge e la giustizia, vive l'esigenza dell'*epieikeia*, dell'equità. Per tutto questo è necessaria una ragionevolezza, non una razionalizzazione economicistica, non una razionalità meramente strumentale e calcolante. Rispetto alla costrizione oggettivo-razionale, la conclusione di Gadamer sembra essere quella che devono cambiare universale e singolare, deve emergere l'individualità e la soggettività ed insieme una nuova solidarietà, un nuovo *ethos* non meramente adattativi.

La seconda esperienza di coazione che Gadamer descrive è la *costrizione al consumo*.

“Prendiamo un'altra esperienza di una tale costrizione, che è a sua volta tanto innocente quanto crudele e tirannica. Voglio dire la *costrizione al consumo*, qualcosa a cui quasi nessuno può sottrarsi, a meno di possedere una grande libertà interiore. Infatti l'organizzazione della vendita e del consumo viene letteralmente "realizzata a forza" per mezzo di tutta la struttura del nostro sistema economico. E' praticamente impossibile non cedere ai beni di consumo offerti dall'industria e dal commercio in una sorta di libera scelta dei bisogni, se il flusso dei corrispondenti desideri consumistici indotti ci investe, per così dire, attraverso le porte dei grandi magazzini.”<sup>457</sup>

Esiste dunque una forza alla quale non siamo in grado di resistere, che invade la nostra soggettività e la spinge in direzioni eteronome. Anche rispetto a questo tipo di costrizione sociale, la nostra coscienza, il sapere che possiamo avere dei caratteri di questa forza, del suo modo di influire su di noi, non è sufficiente perché noi si sia in grado di governarla: fra la determinazione e la coscienza, vince la determinazione passiva. La capacità di dominarsi, di rispondere a questa invasività apparentemente innocente, eppure crudele e tirannica, è un'eccezione tra gli uomini, appartiene solo a chi possiede una “grande libertà interiore”. Ma in realtà questa costrizione significa, comporta anche una distorsione nella percezione di qualcosa di intimo e personale come gli effettivi bisogni di ciascun uomo. Questa forza, questa costrizione ci indica i nostri bisogni, ci dice quali sono, ci fa apparire come effettivi e veri alcuni bisogni piuttosto che altri: è come se fosse una voce che si inserisce a fianco e poi dentro alla voce della coscienza, facendole dire determinate cose piuttosto che altre. E' questo aspetto che

---

<sup>457</sup> *Ibidem*.

introduce alla terza e più generale costrizione sociale considerata da Gadamer, la *costrizione dell'opinione*.

“Dietro a ciò si nasconde tuttavia una costrizione ancora maggiore, e questa mi sembra essere la più seria di queste costrizioni: la *costrizione dell'opinione*, che non nasce da un comando, ma che è addolcita con il dolce veleno della politica dell'informazione. Noi tutti siamo costantemente esposti a un flusso di informazioni a cui non ci possiamo sottrarre. Un bambino che cresca senza televisione, lo scontrerà al più tardi nei temi di scuola, perché non conosce gli argomenti nei quali il flusso travolgente delle informazioni ha canalizzato la coscienza collettiva. La conseguenza è una costrizione dell'opinione, perché l'informazione non è più diretta, ma mediata, e non viene comunicata attraverso la conversazione a due, ma da un organo selettivo: per mezzo della stampa, dei libri, della radio, della televisione. Certo, negli Stati democratici questi organi vengono a loro volta controllati dall'opinione pubblica, ma noi sappiamo anche a questo proposito come la costrizione oggettiva dei canali già collaudati limiti l'iniziativa e la possibilità del controllo. In altre parole: qui viene esercitata una costrizione. Chi pensa che ci sia qualcuno che ne è colpevole, non si è ancora secondo me reso conto della gravità della nostra situazione. L'autoalienazione dell'uomo nella società moderna è generale e si accompagna alla coscienza di una imperscrutabile dipendenza ed estraneità, cosicché il lavoro sembra non solo non avere nessun senso proprio, ma serve ad un senso incomprensibile ed estraneo. E' questa mancanza di libertà che viene vissuta come autoalienazione dell'uomo nella società.”<sup>458</sup>

La costrizione dell'opinione porta quindi a pensare in un determinato modo, che è guidato dall'esterno dell'individuo. Contenuti e valutazioni della coscienza sono appunto incanalati, cioè orientati secondo un senso e una direzione comuni alla molteplicità degli uomini, indirizzati verso conformazione ed omologazione. La coscienza collettiva si sviluppa in determinato modo, il quale influenza profondamente la coscienza individuale, ed entrambe perdono il controllo sul flusso delle informazioni e sul punto di vista, cioè sui fattori e gli elementi da cui dipende la libertà di pensiero. L'opinione sarebbe per sua natura un sapere approssimato, orientativo, ad alto tasso di soggettività e discutibilità, ma anche potenzialmente libero nella sua aleatorietà: da un flusso di informazioni estremamente variabile, da punti di vista individuali, connotati dalla differenza, sarebbe possibile produrre la diversità e l'unicità delle coscienze, sorrette da un fondo di solidarietà sociale, da una convinzione di comune appartenenza. Di fronte ad un flusso di informazioni in cui non è possibile incontrare *vis-a-vis* il selettore delle informazioni, guardarlo in faccia; in una situazione in cui manca il dialogo a due, manca il feedback immediato, contestuale e personale: queste condizioni del rapporto anonimo, impersonale, mediato da una macchina, che sta in mezzo tra chi manda le informazioni e chi le riceve, poli di un rapporto senza contatto diretto, producono la non appartenenza, l'estraneità a se stessi, alle proprie opinioni non più proprie, e ad una società non solidale, non più bene condiviso. La dipendenza diventa

---

<sup>458</sup> Ivi, pp. 98-99.

imperscrutabile, non si può vedere, non salta agli occhi, rimane nascosta ma è più radicale ed incisiva, ottiene come esito l'isolamento e l'autoalienazione.

Sono questi temi che stimolano Gadamer alla domanda sul che fare, a istanze di filosofia pratica, al pensare il proprio tempo. Riesce a individuare ipotesi di soluzione, prospettive pratico-pedagogiche, modalità convincenti di autoeducazione e di lotta dell'uomo contemporaneo di fronte a queste forme di costrizione? Una delle alternative che più spesso pratichiamo gli appare in tutta la sua inadeguatezza e vanità.

“Essa [[*mananza di libertà, autoalienazione dell'uomo nella società*]] induce a ritirarsi nel privato. Ma chi segue questa via, esperisce al tempo stesso l'impossibilità di questo ritiro. Se infatti, per dirla con Marx, cerco di "ritirarmi nel privato", non faccio che nascondere a me stesso le dipendenze che mi determinano senza essere viste. Proprio nello Stato liberale, dobbiamo scontare tutti ogni omissione di solidarietà politica, perché non si evita il destino comune che verrà a colpirci schivandoci e sperando che il fulmine ci risparmi.”<sup>459</sup>

E' questa una soluzione illusoria, che non risolve il problema, non supera e non elimina le dipendenze, ma soltanto maschera e nega la condizione reale. Non possiamo ritirarci nel privato, perché in realtà non siamo soli: l'essere-con-gli-altri permane come esistenziale, come modo di essere costitutivo dell'uomo, del suo esserci. Al contrario, come abbiamo già visto, la proposta di Gadamer tende a recuperare il valore dell'amicizia, a lavorare per una ricostruzione della solidarietà nella comunità degli uomini, a ristabilire un rapporto di *philia*, di condivisione e fiducia con se stessi e con gli altri.

---

<sup>459</sup> Ivi, pag. 99.

### Cap. III: Frammenti della soggettività umana

Abbiamo visto, nel primo capitolo, come i punti focali della riflessione gadameriana portino il nostro autore verso una direzione che contempla il trascendimento della soggettività, il suo superamento in dimensioni ed elementi che la contengono, la comprendono più di quanto essa sia capace di comprenderli. Valga per tutto ciò ripetere le due formulazioni che “nella coscienza della determinazione storica noi siamo più essere, più determinazione che coscienza”, e “chi pensa il linguaggio si trova sempre in un al di là della soggettività”<sup>460</sup>: e questo appunto solo per ricordare e ribadire l’impianto di fondo dell’ermeneutica filosofica di Gadamer.

Non solo la soggettività umana si trova immersa in elementi e strutture medialità che la trascendono, ma anche si forma entro quel patrimonio comune di idee e spirito, bene condiviso, ragione sociale, che si costituisce nel vivere insieme degli uomini e che possiamo chiamare con nomi diversi, su diversi dei quali Gadamer esercita il suo pensiero: cultura, *ethos*, senso comune, prassi. Ancora, la soggettività umana ha bisogno di legami, di solidarietà, di amicizia con se stessi e con gli altri.

L’interrogativo da cui siamo partiti, su quale sia lo spazio e la forma di una soggettività pura nel pensiero di Gadamer, è rimasto così sinora inevaso, o piuttosto ha visto svilupparsi un progressivo restringimento delle sue possibilità e del suo ambito di sviluppo. Che cosa è rimasto, alla fine dello smascheramento delle dipendenze e delle determinazioni passive ed eteronome, per una soggettività umana che sappia esprimersi in libertà? Quello che ci proponiamo in questo terzo capitolo è proprio ciò: dopo questo processo di scarnificazione, verificare se è rimasto un territorio autonomo o comunque proprio per la soggettività, ed in quale forma essa si costituisca.

#### III.1. Le forme dell’io e del tu

Un primo passo che ci sembra opportuno fare è esaminare come la soggettività umana si costituisca nella riflessione gadameriana non solo nel terreno comune del noi, ma anche sempre in relazione ad un tu. Ovvero, esiste un aspetto di familiarità necessario per comprendersi, ma anche sempre vi deve essere un’alterità con cui confrontarsi, anche per conoscere se stessi. Senza l’altro non sappiamo chi siamo, in un certo senso neanche esistiamo alla vita, che per l’uomo è essere-con-gli-altri, politicità, rapportarsi. Se andiamo alla ricerca di testimonianze scritte di questo nodo del nostro

---

<sup>460</sup> *Soggettività ed intersoggettività...*, cit., pag. 197.

tema, nella produzione di Gadamer, scopriamo due fonti principali: una è ancora una volta *Verità e metodo*, dove, nelle pagine intitolate all'essenza dell'esperienza ermeneutica, Gadamer passa in rassegna le varie modalità del rapporto io-tu<sup>461</sup>; l'altra è invece un lavoro prettamente interpretativo, il commento al ciclo di poesie *Atemkristall* di Celan, che è noto come *Chi sono io, chi sei tu*.

La domanda generale sulla soggettività nella poesia è che cosa in essa rimane della personalità del suo autore, e come partecipa il lettore alla comprensione del testo. Chiedersi che cosa c'è in un testo di colui che l'ha scritto significa valutare quanto sia importante conoscere le sue intenzioni, il senso inteso, le esperienze biografiche, le occasioni accidentali che hanno dato origine ai versi. La soggettività dell'autore, concepita e pensata come un microcosmo, è il mondo di origine del testo: come ci dobbiamo rapportare a questo mondo? Di fatto, stiamo tornando alla domanda e all'opzione tra la ricostruzione e l'integrazione di cui Gadamer ci aveva parlato in *Verità e metodo*, alla scelta fra l'approccio di Schleiermacher e quello di Hegel. E con altre parole, è questa la consueta dialettica dialogica dell'ermeneutica filosofica gadameriana, fra i poli della familiarità e dell'estraneità e alterità; oppure siamo vicini anche alla controversia con Emilio Betti<sup>462</sup>, al rispetto o meno dei canoni di una corretta metodologia interpretativa, che sia capace di prestare attenzione e riconoscere una sacralità e intangibilità all'oggetto d'interpretazione. Ma quando incontriamo il testo, l'autore è già lontano, è scomparso, non è più lì: ha seguito il suo destino, con cui la nostra vita non verrà ad intersecarsi, e ci ha lasciato questo "messaggio nella bottiglia" da leggere. Ci interessa veramente sapere chi era colui che ha scritto il messaggio, o non piuttosto comprendere questa espressione umana nella sua effettività, in quello che dice, che sa dirci e noi sappiamo udire?

---

<sup>461</sup> Cfr. *VM*, cit., pp. 414-417.

<sup>462</sup> Emilio Betti può essere considerato un rappresentante significativo di istanze sul piano dell'interpretazione alquanto differenti da quelle dell'ermeneutica filosofica di Heidegger e Gadamer. Nonostante la stima e la considerazione che manifesta verso il suo pensiero, Gadamer parla esplicitamente di malintesi nelle critiche che Betti rivolge a *Verità e metodo* in *Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, tr. it. *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Roma, Città Nuova, 1987. Quello di Gadamer è un obiettivo filosofico; quello di Betti un obiettivo di fondazione metodica delle scienze dello spirito, ed evidentemente non è possibile leggere l'una impresa di pensiero con i criteri dell'altra: cfr. *VM*, pp. 5-6. In un altro senso e in realtà, questa disputa compresa nel generale "conflitto delle interpretazioni" si gioca soprattutto sull'attenzione al e sulla diversa concezione del rapporto tra soggettività ed oggettività nell'interpretazione, che per Gadamer non è possibile altrimenti che in uno stare insieme nella relazione, mentre per Betti richiede un'accurata distinzione dei due momenti. Di Betti si veda anche *Teoria generale dell'interpretazione*, 2voll., Milano, Giuffrè, 1955.

“Certamente, chi voglia comprendere la lirica ermetica e decifrarla non può essere un lettore affrettato, ma non deve essere necessariamente un lettore erudito o particolarmente colto; dev'essere un lettore che cerca sempre e nuovamente di prestare ascolto.

I particolari chiarimenti che un poeta può dare sulle sue creazioni ermetiche hanno sempre qualcosa di inopportuno (anche Celan ripeté spesso di aver ricevuto a volte richieste di questo tipo e di aver cercato gentilmente di soddisfarle). Ma è proprio necessario essere informati su quello che un poeta aveva in mente nel comporre la sua poesia? In verità ciò che conta è quel che una poesia realmente dice e non tanto quel che il suo autore pensava e forse non intendeva dire. Certamente i cenni dell'autore, che rimandano alla "materia poetica" non ancora trasformata, possono essere di aiuto anche durante la lettura della versione definitiva di una poesia e possono salvaguardare da erronei tentativi di comprensione. Ma rimangono sempre un aiuto pericoloso.”<sup>463</sup>

Che cosa è il fuoco di un testo, che cosa effettivamente ci interessa comprendere quando leggiamo o ascoltiamo? Ciò che Gadamer ci sta dicendo è che in qualche modo il messaggio si stacca da colui che l'ha espresso e acquisisce una sua autonomia e permanenza, se vogliamo una sua "soggettività", mentre la soggettività del suo autore non ci tocca più, non ci interessa, non permane nel messaggio o perlomeno non vi ha grande rilievo. E' per questo che non dobbiamo confondere i piani, non dobbiamo intrecciare le domande interpretative e dobbiamo mettere al centro del nostro ascolto ciò che effettivamente viene detto, non delle presunte intenzioni né degli eventi occasionali ed effimeri.

“Quando il poeta rende noto quali sono gli avvenimenti privati e occasionali da cui nascono le sue rappresentazioni poetiche, egli in realtà sposta ciò che è riuscito ad esprimere con sapiente equilibrio in forma poetica sul piano di ciò che è privato e contingente, che in ogni caso non ha importanza. Sicuramente nel lavoro di interpretazione ci si trova sovente in imbarazzo di fronte a poesie espresse in un linguaggio ermetico e cifrato. Ma anche quando si sbaglia, soffermandosi ripetutamente su una certa poesia ci si accorge sempre dei propri limiti, e anche se la comprensione rimane avvolta nell'incertezza e nell'imprecisione, è pur sempre la poesia che in modo impreciso e indeterminato si rivolge a qualcuno, non è mai un singolo che parla delle sue esperienze e delle sue sensazioni private.”<sup>464</sup>

Questa soggettività della poesia rimane comunque un concetto molto vago ed indeterminato. Chi è che parla? Proviamo ad introdurre una ipotesi, che il procedere del commento gadameriano al ciclo di poesie celaniane ci permetterà di vagliare meglio. Possiamo parlare di una soggettività trascendentale, di una forma che è universalmente riconoscibile, che si presenta come costante della comunicazione? E che come tale, esiste a priori rispetto al suo essere riempita da una soggettività empirica con la sua storia, coscienza ed esperienza?

Abbiamo anticipato questa ipotesi rispetto anche alla lettura e analisi del titolo con cui Gadamer ha voluto caratterizzare la sua interpretazione ad *Atemkristall* ed indirizzare la

---

<sup>463</sup> *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge "Atemkristall"*, revidierte und ergänzte Ausgabe, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986; tr. it. e cura di F. Camera, *Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan*, Genova, Marietti, 1989, qui citazione da pag. 7.

<sup>464</sup> Ivi, pag. 8.

comprensione. Nei testi del ciclo celaniano è costante un dialogo, un tentativo di comunicazione fra due persone diverse. Questa relazione io-tu non si arresta mai, è un elemento che attraversa tutte le poesie e le pervade. Ma noi lettori riusciamo a sapere chi sono esattamente questi io e tu, riusciamo a conoscere le loro identità? O non piuttosto appunto esse sono delle forme permanenti, che non fanno riferimento a dei nomi propri ma indicano la modalità d'essere dell'umano, che quando è autentica è sempre relazionale, comunicativa, dialogica? Né certamente possiamo chiedere a Celan chi siano questi due personaggi che appaiono e rimangono sulla sua scena poetica.

“In queste poesie di Celan rimane chiaramente avvolto nell'incertezza chi sia l'io e chi sia il tu, e per saperlo non bisogna certo chiederlo al poeta. Si tratta di lirica amorosa? Di lirica religiosa? O forse è il colloquio dell'anima con se stessa? Il poeta non lo sa.”<sup>465</sup>

Né la risposta a questa domanda la possiamo ottenere facendo uso di un armamentario tecnico, quasi che la poesia potesse essere letta secondo una conoscenza certa e verificabile. No, siamo in un campo di interpretazione, di comprensione sottile, di tatto ed ascolto, di conoscenza portata dall'esperienza e dall'apertura al mondo umano.

“Ci si può attendere qualche chiarimento applicando le metodologie della letteratura comparata. [...] Ma questo accostamento dovrà sottostare a determinate condizioni. [...] Per essere sicuri di rispettare queste condizioni non basterà certo dominare le metodologie della ricerca letteraria. E' l'opera data, nella polivalenza delle sue strutture, a decidere quale tra le diverse possibilità di raggruppamento che si offrono nel momento della comparazione risulti più adatta e se essa abbia – seppure limitatamente – un potere chiarificante. Così, nel caso delle poesie di Celan, non credo che un armamentario teorico di questo tipo possa aiutarci più di tanto a trovare una risposta alla domanda: "chi è qui l'io e chi è il tu?". Ogni forma di comprensione presuppone già la risposta a questa domanda o, meglio ancora, presuppone già una conoscenza immediatamente precedente e di grado superiore rispetto alla formulazione di questa domanda.”<sup>466</sup>

E' quindi una metaconoscenza che presiede alla comprensione dello specifico dialogo, la orienta sapendo che il dialogo è una forma costitutiva del relazionarsi fra gli uomini, fra un'identità ed un'alterità. Per questo mantiene aperta la possibilità a riempire l'io ed il tu di identità molteplici, mantiene possibili le ipotesi formulate da Gadamer, facendo riferimento alle esperienze dialogiche più ricorrenti nella letteratura poetica universale: l'amante e l'amata, il credente e il suo Dio, l'io e se stesso. Ma toglie anche importanza e rilievo all'opzione, al propendere per una sola e specifica di queste esperienze e relazioni. E' in ogni caso un io che esiste nella poesia, e che il lettore è in grado di riconoscere e comprendere come tale, senza necessariamente doverlo identificare e determinare con una maggiore precisione. E', possiamo ripetere, una soggettività trascendentale, una forma a priori della soggettività poetica.

---

<sup>465</sup> *Ibidem.*

<sup>466</sup> *Ibidem.*

“Chi legge un poema lirico comprende in un certo modo già sempre chi sia in questo caso l’io. Non solo nel senso banale, per cui sa che è sempre il poeta a parlare e nessun’altra persona introdotta dal poeta. Inoltre il lettore conosce assai bene il vero "io poetico". Infatti l’io, che viene nominato in un componimento poetico, non si può riferire esclusivamente all’io del poeta che sarebbe diverso da quello del lettore che lo nomina. Proprio quando il poeta si "culla nelle forme" e si separa espressamente dalla moltitudine che "contemporaneamente deride", è come se egli non avesse più in mente se stesso, ma nella sua "forma io" facesse rientrare il lettore e lo separasse dalla moltitudine nel modo stesso in cui egli considera se stesso separato. Proprio questo avviene nelle poesie di Celan dove si dice "io", "tu", "noi", in modo del tutto immediato, oscuramente indeterminato, e costantemente intercambiabile. Questo io non è solo il poeta, ma – secondo la celebre definizione di Kierkegaard – è "quel singolo" che è ognuno di noi.”<sup>467</sup>

Non è questo uno di quei barlumi della soggettività che stiamo andando cercando nella filosofia gadameriana? Non un io empirico, ma una forma che può essere riempita dell’empiria, della soggettività singolare di qualunque interprete o lettore, oltre che di quella del poeta: la quale ultima ha però già abbandonato la poesia, ha riempito la forma io della poesia solo al momento della scrittura, e ora essa non è più, la poesia si è resa autonoma da tale soggettività. Dell’esistenza di questa impronta, di questa forma io che ciascuno di noi può variamente riempire a suo modo, noi conosciamo l’esistenza, la sappiamo come un a priori, una struttura data, con una sua funzionalità universale ed onniriconoscibile, su cui si costruisce il dialogo poetico. Lo costruisce come conversazione a due, in cui convergono l’io ed il tu, venendo isolati dalla moltitudine degli altri possibili interlocutori.

Ciò che abbiamo appena detto e letto si riferisce alla soggettività dell’io, del parlante. Ma che cosa possiamo dire sulla soggettività dell’altro, sull’interlocutore, sul tu? Forse che anche l’altro partecipante al dialogo non è un essere umano con la sua identità? Se spostiamo il nostro sguardo e cerchiamo di comprendere il tu del dialogo poetico celaniano, scopriamo che una prospettiva di lettura analoga a quella che Gadamer ha elaborato per l’io poetico si dimostra adeguata anche per il suo interlocutore. Il tu non è una persona definita, non sappiamo chi sia né è esattamente qualcuno, ma piuttosto un tu universale, colui con il quale ci scambiamo la parola.

“Questa riflessione contiene forse una risposta alla domanda su chi sia il "tu", il quale viene interpellato in modo immediato e indeterminato, come l’io che parla? Il tu è l’interlocutore assoluto che esprime la universale funzione semantica del discorso, e ci si dovrebbe chiedere come il movimento di senso del discorso poetico realizzi pienamente questa funzione. E’ una domanda sensata chiedersi chi sia questo "tu"? Forse nel senso che questo tu è un uomo a me vicino? E’ il mio prossimo? Oppure è al tempo stesso colui che è più vicino e più lontano: Dio? Questo non è possibile dirlo con precisione. Non è possibile stabilire chi sia quel "tu" perché non è definito. Il discorso si rivolge a qualcuno, ma non ha di fronte nessuno, eccetto colui che accetta l’allocuzione rispondendo.”<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>468</sup> Ivi, pag. 9.

Queste considerazioni rischiano di portare ad una confusione, ad una non distinzione tra l'io ed il tu, in quanto essi diventano interscambiabili. E' questo un processo che si sviluppa nel momento in cui, ad esempio, il lettore diventa io, riempie la forma universale dell'io poetico con la propria soggettività empirica. Ma in ogni caso rimane una differenza fra le due forme dell'io e del tu, fra chi parla e colui al quale viene rivolta la parola e si chiede ascolto e comprensione.

“Non si vuol dire che nel ciclo di poesie in cui si parla di "io" e di "tu" scompaia la differenza tra l'io, che parla, e il tu, che viene apostrofato, né si può dire che nel prosieguo del ciclo l'io non raggiunga una certa determinatezza. Così ad esempio si viene a parlare di *vierzig Lebensbäume*, di "quaranta alberi della vita", alludendo con questa immagine all'età dell'io. Assai importante rimane però il fatto che proprio nella sfera dell'"io poetico" possa entrare facilmente e vi si senta compreso l'io di ciascun lettore, per cui il tu acquista di volta in volta determinatezza a partire da questo fatto. [...] Così, se ora noi proviamo ad addentrarci nelle poesie del ciclo celaniano, tutto rimane ancora nell'indeterminato. Non possiamo sapere già prima, sulla base di un distaccato sguardo d'insieme o di una visione anticipata, che cosa qui significhi "io" o "tu", né se l'"io" è l'io del poeta che con questo termine intende se stesso o se si tratta dell'io di ciascuno di noi. Dobbiamo apprenderlo.”<sup>469</sup>

Quindi, come in tanti esempi e studi gadameriani, nella cultura, nella giurisprudenza, e altri ancora, si tratta di passare da un universale, una forma, ad una sua concretizzazione particolare e singolare. E questo può avvenire solo nella lettura e nell'interpretazione, dove chi legge, ovvero ascolta e cerca pazientemente di comprendere, sceglie e determina, definisce queste forme connotandole di identità. Vi è solo un caso, ci avverte Gadamer, nell'intero ciclo celaniano, in cui l'io ed il tu sono più precisamente indicati dal poeta, predeterminati rispetto alla lettura, persone empiriche. E' la penultima poesia, racchiusa in parentesi, quattro versi che “sembrano essere stati scritti incidentalmente, perché, a differenza di tutti gli altri, non si lasciano facilmente generalizzare”<sup>470</sup>.

In questa poesia, più che in tutte le altre, e con ben superiore incisività, contano il riconoscimento e la testimonianza, al centro vanno l'originalità, la singolarità e la particolarità: l'io ed il tu sono precisamente identificati, sono due persone ben individuate, anche se a chi legge mancano le informazioni per sapere di chi si tratta (soprattutto per il tu, evidentemente, perché per l'io tendiamo a pensare al poeta).

---

<sup>469</sup> *Ibidem*.

<sup>470</sup> (Ich kenne dich, du bist tief Gebeugte, / ich, der Durchbohrte, bin dir untertan. / Wo flammt ein Wort, das für uns beide zeugte? / Du – ganz, ganz wirklich. Ich – ganz Wahn.), (Io ti conosco, sei colei che s'inchina, / ed io, che son trafitto, sono a te sottomesso. / Dove s'infiama una parola che testimoniò di entrambi? / Tu- tutta, tutta reale, ed io tutto follia), *ibidem*. Un segno particolarmente evidente dell'identificazione e della concretizzazione di questo tu è il fatto che l'io le si rivolga con un pronome al femminile, colei.

Nella Postfazione<sup>471</sup> Gadamer si pone molti interrogativi ermeneutici: dal significato della comprensione, al valore delle informazioni biografiche od extratestuali per l'interpretazione, all'importanza della comune appartenenza culturale fra poeta e lettore, e così via. Diverse di queste domande possono essere tradotte in un senso che le avvicina al nostro tema della soggettività, e comunque presentano delle connessioni con il nostro discorso.

Un primo problema è quello di una possibile interpretazione univoca e giusta del senso delle poesie. In realtà, questo non è un obiettivo che Gadamer si pone, o che egli ritenga prioritario.

“Non si tratta qui di ricercare il senso univoco di ciò che il poeta intendeva dire. Questo proprio no. Non si tratta neppure di stabilire il "senso univoco" di questi versi. Si tratta piuttosto del "senso" di qualcosa che ha molteplici sensi ed è indefinito; questo "senso" che la poesia ha ridestato, non è frutto di una scelta arbitraria e personale del lettore, ma costituisce l'oggetto dell'impegno ermeneutico che questi versi richiedono. Chi conosce la difficoltà di questo lavoro, sa che non può trattarsi di individuare tutte le connotazioni che la "comprensione" del testo poetico fa risuonare; si tratta piuttosto di rendere chiaro il senso complessivo che spetta ad un testo di questo tipo in quanto unità linguistica, in modo tale che le connotazioni non chiare in esso contenute trovino una base di senso a cui appoggiarsi.”<sup>472</sup>

Si provi a ragionare per analogia e a confrontare queste affermazioni riferite alla poesia con la soggettività umana. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un'unità, non linguistica ma di esistenza. Anche per la soggettività, non possiamo pensare ad un senso univoco, ad una personalità univoca, ma abbiamo da sperimentare mutamenti e differenti io a seconda del contesto e delle relazioni con i diversi altri che la soggettività incontra. Questo interrogativo, in un ciclo di poesie come *Atemkristall*, possiamo porcelo al livello dell'intero insieme di composizioni, o per ciascuna poesia. Questo diverso posizionamento del punto di vista ci mostra io diversi, non necessariamente coincidenti, e sfumature della personalità e della soggettività delle quali tutte abbiamo interesse a tenere conto per comprendere la poesia di Celan.

“Forse nel presente ciclo si può chiaramente avvertire come Celan ha “composto” queste poesie: le poesie introduttive, il tema principale, la ripresa dell'insieme nel finale, sono paragonabili alla struttura di una composizione musicale, e tuttavia sarebbe errato secondo me sopravvalutare questa struttura unitaria. Essa è presente, ma solo sulla base delle singole creazioni poetiche che "stando salde in se stesse", e solo come una struttura unitaria articolata e secondaria. Questo vale più che mai per l'intera opera. Anch'essa è certamente la voce di un uomo, inconfondibile e unica. Essa ha uno stile che può essere avvertito negli imitatori, per la verità solo in modo penoso. Anche nella pluralità delle sue forme, dei suoi colori e dei suoi motivi, il poeta possiede una tavolozza unitaria. E tuttavia anche i motivi sono sempre qualcosa di particolare. Come si racconta, una volta Celan ammonì quanti a proposito di una sua poesia avevano parlato di "Io lirico" dicendo: "Ma non si tratta certo dell'Io lirico di *questa* poesia”.<sup>473</sup>

---

<sup>471</sup> *Chi sono io, chi sei tu*, pp. 81-100.

<sup>472</sup> Ivi, pp. 81-82.

<sup>473</sup> Ivi, pp. 98-99.

Esiste un io vero tra i tanti noi stessi che viviamo, o non piuttosto, entro un fondo unitario, scopriamo un livello di mutevolezza del nostro essere? Sperimentiamo delle possibilità di senso dell'identità nostra ed altrui, che si tratta di ascoltare, con un paziente ed attento impegno ermeneutico. Sull'aspetto della giustezza dell'interpretazione Gadamer ritorna anche più avanti.

“Non è contraddittorio se, in un caso, si ritengono valide una accanto all'altra diverse interpretazioni possibili che risuonano tutte nella particolare forma linguistica della poesia e se invece, in un altro caso, si considera più precisa un'interpretazione soltanto e perciò la si ritiene necessariamente l'interpretazione "giusta". Si tratta qui di cose diverse: del processo di avvicinamento in direzione del "giusto", cui tende ogni interpretazione, e della convergenza e della equivalenza dei diversi piani che formano la comprensione, che di per sé sono tutti "giusti".”<sup>474</sup>

Gadamer ci ha così risposto: attribuiamo un'identità unitaria alla soggettività alla quale ci rapportiamo, ma siamo in grado di cogliere il suo mutare a seconda delle situazioni in cui avviene il nostro incontro e a seconda dei punti di vista che vogliamo privilegiare nel cercare di comprendere l'altro.

Un altro tema che Gadamer affronta in queste pagine è il rilievo delle informazioni extratestuali nell'interpretazione. Questa questione si scinde almeno in due aspetti subordinati: il peso delle indicazioni biografiche e la portata di una eventuale comune appartenenza culturale. Ma non solo questa tematica si scinde, bensì può anche essere ricondotta ad una dimensione e interrogazione più generale: quanto conta la conoscenza per la comprensione e l'interpretazione? Forse però sarebbe meglio parlare di erudizione, cioè il sapere per nozioni, le notizie. Stiamo andando a cercare l'implicito, il non detto, è questo che vogliamo comprendere, però non siamo sicuri che ricevere informazioni collaterali ci porti veramente a comprendere il senso.

“Sono convinto che il mondo di Paul Celan ha origini che sono assai lontane da quel mondo e da quelle tradizioni in cui io stesso – come il maggior numero dei suoi lettori – sono nato. Io non ho una conoscenza diretta della mistica ebraica, dei Chassidim (che però anche Celan conobbe solo attraverso Buber), e soprattutto delle usanze popolari delle comunità ebraiche dell'Europa Orientale, che per Celan erano il terreno naturale a partire dal quale egli si esprimeva. Mi manca anche quella conoscenza straordinariamente dettagliata che il poeta aveva della natura e spesso saremmo grati a chi ci fornisce delle delucidazioni in questa o in quella direzione. Ma anche queste delucidazioni avrebbero i loro inconvenienti. Si finirebbe in una zona pericolosa: potrebbe accadere infatti di impiegare conoscenze che forse il poeta stesso non possedeva. Talvolta Celan ci ha messo in guardia da un simile desiderio di conoscenze. Anche dove ci sono di aiuto conoscenze e informazioni fornite dal poeta stesso, della legittimità di tale aiuto decide alla fine solo la poesia. L'aiuto può essere "sbagliato", e lo è quando la poesia non lo segue fino in fondo. Certamente ogni poeta richiede una certa dimestichezza e anche qui il "linguaggio" del poeta non è separato dal contesto della sua opera. Forse un aiuto ulteriore ci potrà venire dalle stesure preparatorie delle poesie di Celan che sono state conservate, ma anche questo non sarebbe un aiuto univoco, come ci ha insegnato l'esempio di Hölderlin. Tutto sommato mi sembra giusto non considerare la poesia come un dotto crittogramma per eruditi, bensì come una creazione destinata agli appartenenti ad uno stesso mondo, ad un mondo formato

---

<sup>474</sup> Ivi, pag. 96.

da una stessa comunità linguistica, nel quale il poeta si sente a casa propria come il suo ascoltatore o lettore.”<sup>475</sup>

Queste considerazioni gadameriane ci portano a porre l’interrogativo sul rapporto fra linguaggio e cultura. Fra questi due elementi non vi è certamente piena sovrapposizione, e a vedere l’esempio di Celan, ebreo di lingua tedesca, possiamo notare come facilmente più culture siano veicolate da una sola lingua: ma ciò non toglie che vi siano ampi spazi di intersezione fra essi. Se la soggettività è composta dall’insieme di oggetti, di varia natura ma principalmente spirituali, che la coscienza interiore sente propri, costitutivi della sua identità umana singolare, ad essa partecipano numerose concrezioni culturali, che tendono ad escludere dalla possibilità di comunicazione coloro che non appartengono alla medesima cultura. Rimane però come unico dato certo che per avvicinarsi alla espressione umana, in questo caso letteraria, è indispensabile condividere la lingua del parlante.

“Certamente il processo di comprensione di una poesia non si svolge su un unico piano. Eppure questo processo viene a trovarsi in primo luogo su un solo piano: il piano delle parole. Comprendere le parole è quindi la cosa primaria. Perciò è escluso da questo processo chi non conosce la lingua in questione.”<sup>476</sup>

Tuttavia non è sufficiente conoscere la lingua, né comprendere le singole parole. Le parole non possono mai essere comprese da sole, il loro senso è comprensibile solo nel contesto. Così altrettanto possiamo dire degli uomini, che conosciamo soltanto nelle loro relazioni. In generale, ciò che vorremmo riuscire a fare, sia per la poesia che per gli esseri umani, è comprendere questa alterità nel suo essere se stessa. Ma qui nascono due domande, su che cosa significa comprendere, e che cosa significa che un testo o una persona siano se stessi.

“La parola poetica è "se stessa" nel senso che non è presente nient’altro, niente di precedentemente "dato", con cui la si possa confrontare. E tuttavia non vi è nessuna parola che, pur non coincidendo con se stessa – vale a dire cadendo fuori dal suo significato polivalente, non riferendosi a ciò che è designato da questo significato nella sua polivalenza -, non sarebbe comunque sempre una parola "detta". Ma questo vuol dire che la parola è risposta, una risposta che include l’interrogare e che conclude l’interrogare; e ciò significa che la parola detta non si trova mai da sola, anche se non compare mai niente altro che la sua realtà linguistica.”<sup>477</sup>

Se la parola è sempre detta, non sta mai da sola, è sempre parola di un dialogo, di una dialettica di domanda e risposta, questo vale anche per la soggettività umana. L’essere se stessi non è mai un fatto isolato, non si scopre il senso dell’identità in quel luogo appartato che è il pensiero, la coscienza interiore e nascosta, ma nel confronto con

---

<sup>475</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>476</sup> Ivi, pag. 83.

<sup>477</sup> Ivi, pag. 84.

l'altro, che è un interrogare ed un essere interrogato. Da questo essere caratterizzati come domanda e risposta, la poesia e la soggettività, avviene, si sviluppa, ha origine il formarsi di un'aspettativa. La poesia ermetica di Celan presenta però una specificità, ovvero il suo essere estranea ad un mondo comune, il suo non appartenere al lettore. Questo porta Gadamer a ritornare al contrasto, all'incontro-scontro fra la comprensione del senso e la distanza dell'occasione che ha dato vita alla parola poetica.

“Questo indica la via che l'interpretazione deve seguire: il testo non rinvia ad un mondo familiare e dotato di un senso coerente. I frammenti di senso risultano come incastonati uno nell'altro e non si può seguire la via della trasposizione dal primo livello, rappresentato da ciò che si vuol dire, al secondo livello, costituito da ciò che veramente si dice; infatti la parola detta è pur sempre, in un modo difficile da descrivere, la stessa parola che il discorso vuol dire. Quel che accade nel comprendere non è tanto una trasposizione, quanto una continua attualizzazione della possibilità di trasporre, vale a dire il superamento [*Aufhebung*] di ogni "positività" di quel primo livello che proprio attraverso questo processo si supera e si conserva in senso positivo.

Questo è assai importante per l'interpretazione della poesia di Celan, e non solo per essa. Infatti a partire da questo punto si precisa il valore tanto contestato delle informazioni che non derivano dalla poesia stessa, ma che sono ottenute da confidenze del poeta e dei suoi amici e che riguardano l'occasione "biografica", il motivo biografico preciso, la situazione concreta e determinata cui si ispira una poesia. Si sa – non da ultimo per esplicita affermazione dello stesso Celan nel discorso per l'assegnazione del *Büchner-Preis* – che il carattere peculiare della sua poesia [...] consiste in una sorta di creazione e di invenzione di parole che si leva di volta in volta come una confessione a partire da una situazione precisa della sua vita. Certamente non è possibile cogliere questi aspetti in tutti i loro particolari col solo testo della poesia.”<sup>478</sup>

Dal livello delle intenzioni soggettive, di ciò che l'autore voleva dire con la sua poesia, non è possibile passare direttamente al livello dell'effettività, di ciò che la poesia dice. Fra questi due livelli vi è uno scarto ed un salto, non una diretta discendenza. Gadamer ci mostra come ciò avvenga con l'esempio della poesia celaniana *Blume*<sup>479</sup>, che nasce in conseguenza della prima parola del figlio di Celan: nessun lettore probabilmente giungerebbe autonomamente a cogliere l'occasione esistente di origine del testo. Ma questo non è importante. O meglio, è importante, ma questo sapere non esaurisce la comprensione del senso della poesia, né dà la sicurezza di comprenderlo.

“Che si tratti di padre e figlio che qui crescono insieme, questo bisogna saperlo. Tra i diversi livelli di trasposizione, cui è soggetta questa poesia, vi è anche il fatto che alla fine la particolarità determinata dall'evento occasionale si è trasformata in una universalità definita che "sta" del tutto autonomamente in questi versi ed è a disposizione di ciascuno.[...] Ma chi sarebbe tanto sicuro da poter trovare in questa poesia soltanto quest'ultima cosa e niente altro? Dirò di più: anche chi "sa" a che cosa il poeta si riferiva, "sa" proprio per questo che cosa la poesia dice?

---

<sup>478</sup> Ivi, pag. 85.

<sup>479</sup> „*Blume* Der Stein. / Der Stein in der Luft, dem ich folgte. / Dein Aug, so blind wie der Stein. // Wir waren / Hände, / wir schöpften die Finsternis leer, wir fanden / das Wort, das den Sommer heraufkam: / Blume. // Blume – ein Blindenwort. / Dein Aug und mein Aug: / sie sorgen / für Wasser. // Wachstum. / Herzwand / Herzwand / blättert hinzu. // Ein Wort noch, wie dies, und die Hämmer / schwingen im Freien. *Fiore* La pietra. / La pietra nell'aria ch'io seguì. / Il tuo occhio cieco come la pietra. // Noi eravamo / mani, / che attingendo svuotammo le tenebre, / trovammo la parola che risalì l'estate: fiore. // Fiore – una parola da ciechi. / Il tuo occhio e il mio occhio: / si procurano / acqua. // Crescita. / Petalo dopo petalo / s'aggiungono le pareti del cuore. // Ancora una parola come questa e i martelli risuonano all'aperto”, ivi, pp. 85-86.

Se questi si sentisse privilegiato perché crede di riferirsi all'"esatto" contenuto della poesia, e a nient'altro, sarebbe caduto in un grossolano errore che lo stesso Celan non avrebbe affatto incoraggiato. Egli ha sottolineato che ogni poesia ha una sua autonoma esistenza ed è separata dal suo autore. Chi non comprende assai più di quanto il poeta possa dire senza esprimerlo in versi non comprende abbastanza."<sup>480</sup>

Forse continuiamo a ripeterci, ma se la soggettività è ciò che appartiene alla coscienza dell'uomo, dell'individuo umano, questi versi che da essa si allontanano e distinguono, si separano, che cosa sono? E' questo il senso con cui Gadamer affronta la soggettività umana. Le intenzioni del singolo uomo hanno sempre un limite, esiste una diversa determinazione ed effettività fra il senso che egli voleva esprimere e comunicare e ciò che effettivamente dice. E' questo l'aspetto per cui, come per il gioco, Gadamer può dire che la poesia ha una sua soggettività, che va oltre la coscienza dell'autore e del lettore. L'autore certamente perde la proprietà dei suoi versi, sono figli svezzati, senza più potestà paterna. E per sostenere e rinforzare ancora questa sua posizione, Gadamer da una parte ci dice di non essere "affatto propenso a riconoscere ai poeti il privilegio dell'autointerpretazione"<sup>481</sup>, dall'altra si appoggia ancora al poeta stesso, a Celan.

"Questa considerazione [[di Celan]] chiarisce bene in che senso una poesia sia separata dal suo autore, tanto che questi può rimanere dietro di lei, anzi col tempo forse deve scomparire dietro di lei. "La mia poesia non è più mia"."<sup>482</sup>

Questa questione sulla proprietà o meno da parte del poeta sulla sua poesia Gadamer la affronta riferendosi ad un caso curioso che emerge proprio in uno dei componimenti di *Atemkristall*. Si tratta del comparire della locuzione *Meingedicht*. E' questa una parola che di per sé pone il problema della proprietà della poesia e del suo valore di autenticità. Gadamer non rimane soddisfatto della semplice interpretazione nel senso della "mia poesia", e anche qui gli viene in soccorso lo stesso Celan.

"Lettori seri hanno interpretato questo termine nel senso della "poesia" [*Gedicht*] che rimane chiusa nel "mio" [*mein*], nell'ambito privato, la poesia che rimane "mia". Effettivamente anche in questa ipotesi interpretativa traspare un senso perfettamente coerente che non è molto lontano da quello giusto. Ora però vengo a sapere che Celan stesso ha respinto come errata questa interpretazione del termine *Meingedicht* perché è senza dubbio errata. Ma ammettiamo pure che egli avesse accettato espressamente quell'interpretazione, che sembra anzi del tutto "possibile": il suo parere sarebbe stato decisivo? Penso di no."<sup>483</sup>

E che dire della soggettività del lettore? In essa è compreso anche il suo sapere: ma questo non necessariamente deve essere specifico e adeguarsi ai contenuti culturali della poesia, alla matrice culturale del suo autore e alle sue conoscenze. Se consideriamo il fatto che siamo nel campo della cultura, possono valere le indicazioni che già Gadamer

---

<sup>480</sup> Ivi, pag. 87.

<sup>481</sup> Ivi, pag. 89.

<sup>482</sup> Ivi, pag. 91.

<sup>483</sup> Ivi, pag. 90.

ci aveva proposto in *Verità e metodo*, per cui si trattava di superare la particolarità individuale nell'universalità della cultura. Anche nel terreno della comprensione di un'opera letteraria, il processo ed il compito insieme sono analoghi.

“Anche quelle "particolarità", che sono costituite dalle informazioni private fornite dal poeta, non sono forse qualcosa di completamente "particolare". Per nessun lettore esiste una comprensione che sia priva di particolarità, ma nello stesso tempo in ciascun lettore vi è comprensione solo se si supera la particolarità dell'occasione nella universalità dell'occasionalità. Questo vuol dire che quel che nella poesia si esprime non è l'avvenimento singolare e determinato di cui il lettore può essere a conoscenza in qualità di testimone o in quanto direttamente informato dal poeta; la poesia offre piuttosto la possibilità a ciascun lettore di aderire a ciò che viene evocato dall'atto linguistico come se si trattasse di un'offerta. Quel che ciascun lettore può sentire in una poesia, lo deve integrare con le sue proprie esperienze. Soltanto questo è comprendere una poesia.”<sup>484</sup>

L'interrogativo gadameriano rimane quello intorno alle informazioni necessarie per una credibile comprensione del testo. Un altro esempio, un'ulteriore poesia di Celan, in cui il riferimento è alla morte di Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg<sup>485</sup>, permette di approfondire il discorso. Non sempre l'occasione della poesia è un fatto privato: altre volte, come in questo caso, può essere una vicenda con conseguenze storiche. La poesia richiede qui che si conosca questa informazione, almeno nei suoi punti essenziali.

“Che cosa bisogna sapere qui veramente?

[...] La cruda scena dell'assassinio descritta alla fine rimanda il lettore ad un avvenimento unico e chi, sulla base di conoscenze e informazioni, non immagina ciò a cui qui si fa riferimento, non "sa" abbastanza dal punto di vista della poesia. La poesia vuole che lo si sappia.”<sup>486</sup>

Quindi, esiste una differenza di qualità, fra informazioni relative alla particolarità dell'occasione e informazioni che riguardano l'universalità dell'occasionalità, per utilizzare le stesse parole di Gadamer. Questa differenza viene ulteriormente precisata dal nostro.

“Non bisogna saper nulla di privato o di superficiale. Bisogna anzi, se lo si sa, prenderne le distanze e pensare solo a quel che la poesia "sa". Ma la poesia, da parte sua, vuole che si sappia, che si conosca e che si apprenda tutto ciò che essa "sa" e che in seguito non si dimentichi mai più tutto questo.”<sup>487</sup>

---

<sup>484</sup> Ivi, pag. 88.

<sup>485</sup> „Du liegst im großen Gelausche, / umbuscht, umflockt. // Geh du zur Spree, geh zur havel, / geh zu deen Fleischerhaken, / zu den roten Äppelstaken / aus Schweden - // Es kommt der Tisch mit den Gaben, / er biegt um ein Eden - / Der mann ward zum Sieb, die Frau / mußte schwimmen, die Sau, / für sich, für keinen, für jeden - // Der Landwehrkanal wird nicht rauschen. / Nichts / stockt. Tu giaci in attento ascolto, / circondato da arbusti e da fiocchi. // Va' alla Sprea, va' all'Havel, / va' ai ganci da macellaio, / ai rossi legni di Svezia / con le mele - // Ecco il tavolo imbandito di doni, / svolta ad un Eden - // L'uomo s'era fatto un colabrodo, / la donna, la troia, fu costretta a nuotare, / per sé, per nessuno, per ognuno - // Il Landwehrkanal non mormorerà. / Niente / ristagna.”, ivi, pp. 92-93. E' la poesia “Du liegst” tratta dalla raccolta postuma *Schneepart* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, pag. 8 (ora in P. Celans *Gesammelte Werke*, II, pag. 334; cfr. tr. it. “Tu giaci”, in *Zona di neve*, in P. Celan, Poesie, Milano, Mondadori, 1976, pag. 211).

<sup>486</sup> Ivi, pag. 94.

<sup>487</sup> Ivi, pag. 95.

E' questo un modo per dire che il lettore deve prendere le distanze dalla soggettività dell'autore, deve allontanarsi da essa e non curarsene. Ma deve allontanarsi anche dalla propria soggettività, o meglio dimenticarla, accettarne la scomparsa e dissoluzione nell'interpretazione.

“In verità ogni interpretazione deve essere tale da esser capace di ritirarsi. Come la poesia è parola detta in modo unico, un equilibrio incomparabile di senso e suono su cui si basa la lettura, così anche la parola interpretante è una parola detta in modo unico. Anch'essa non può attuarsi pienamente se l'orecchio interiore non "ascolta" ogni parola del testo interpretato e, riflettendo ed eseguendo il movimento linguistico della poesia, se non viene recepito anche quanto di nuovo emerge tra le molte cose "indicibili" che il pensiero interpretante aggiunge e che il "concetto fatto risuonare" vorrebbe cogliere (Kant). [...] l'interpretazione non è legata ad una scelta a piacere: l'interpretazione cerca di dire nel modo più preciso possibile ciò che sta nel testo, nel modo [*wie*] in cui essa lo intende.”<sup>488</sup>

Il fatto che la domanda “Che cosa deve sapere il lettore?” dia il titolo al primo<sup>489</sup> dei tre paragrafi che compongono la “Postfazione all'edizione riveduta”<sup>490</sup> è un'ulteriore testimonianza della centralità che ha per Gadamer il problema del sapere extratestuale nell'interpretazione: centralità che però si risolve nuovamente con l'affermazione di un carattere subordinato di questo sapere rispetto alla comprensione effettiva, la quale ha da concentrarsi sull'ascolto e la lettura del testo. Gadamer si esprime così in questa appendice in maniera non molto difforme da quanto aveva fatto nella Postfazione precedente, a ribadire e sottolineare come persino le informazioni private e biografiche, le notizie dettate dal poeta stesso vadano accantonate ai fini della comprensione, perché la soggettività primaria è ora quella della poesia e le vicende e notizie che contano sono quelle che in essa sono contenute e da essa comunicate.

“In realtà quel che il poeta veramente pensava era piuttosto che tutto quanto è davvero necessario per comprendere le sue poesie lo si può e lo si deve sapere. Come è noto, su richiesta egli ha dato spesso un unico suggerimento: bisogna solo leggere in continuazione le poesie e poi leggerle ancora, e allora si arriverà a comprenderle.”<sup>491</sup>

Questa è la posizione di Celan; Gadamer ritorna quindi sulla propria.

“In fondo io mi trovo completamente d'accordo col poeta sul fatto che tutto si trova nel testo e che tutti i momenti biografici e occasionali devono essere riservati alla sfera privata. Poiché questi elementi non si trovano nel testo, proprio per questi motivi essi non appartengono al testo. Questo limita il valore di tutte quelle informazioni esterne al testo, ad esempio quelle informazioni che possono essere state fornite dagli amici del poeta, ai quali egli ha raccontato qualcosa. Certo in singoli casi una informazione di questo tipo può correggere un errore commesso nella comprensione di una poesia, comunque un errore che si sarebbe potuto e dovuto evitare. Se il testo è stato frainteso, questo non dipende da un errore del poeta, né tanto meno era questa la sua intenzione. Colui che vuole comprendere giustamente una poesia deve in ogni caso nuovamente dimenticare del tutto quel che di privato e di occasionale è contenuto nell'informazione. Questi elementi non si trovano affatto nel testo. La sola cosa importante è

---

<sup>488</sup> Ivi, pag. 100.

<sup>489</sup> In “Postfazione all'edizione riveduta”, ivi, pp. 101-105.

<sup>490</sup> “Postfazione all'edizione riveduta”, ivi, pp. 101-117.

<sup>491</sup> Ivi, pag. 101.

comprendere ciò che il testo in se stesso dice, pur rimanendo valide tutte le indicazioni che possono venire da informazioni esterne al testo.”<sup>492</sup>

Ancora, cerchiamo, dobbiamo cercare di comprendere il testo in se stesso: è questo il senso per cui diciamo che siamo attenti alla soggettività del testo. Al contrario, come in altri suoi luoghi, Gadamer prende le distanze da biografia e soprattutto autobiografia: è questa la soggettività in cui non crede, quella coscienza limitata e finita che non dice effettivamente come stanno le cose, una soggettività umana da mettere in discussione, per quanto è trascesa dalle varie esperienze di gioco e dialogo, come il gioco dell’arte.

Eppure, è proprio in queste pagine che ritroviamo un’affermazione gadameriana che va letta in attenta comparazione con tutte le altre sue di messa in discussione della soggettività, per quanto con esse sembra in contraddizione.

“"Ermeneutica" non indica un procedimento, ma il modo di comportarsi dell’uomo che vuole comprendere un altro uomo o che, in qualità di ascoltatore o lettore, vuole comprendere una espressione linguistica. Si tratta sempre di comprendere questo singolo uomo, questo singolo testo.”<sup>493</sup>

A queste parole bisogna affiancare alcune altre di *Verità e metodo*, e vedere se le due dichiarazioni stridono, collidono messe una accanto all’altra.

“Il dialogo è un processo di comprensione. E’ proprio di ogni vero dialogo il fatto che uno risponda all’altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista e si trasponga in lui non nel senso di volerlo comprendere come individualità particolare, ma di intendere ciò che egli dice. Ciò che si tratta di cogliere sono le sue ragioni, in modo da potersi intendere con lui sull’oggetto del dialogo. Non mettiamo dunque la sua opinione in rapporto con lui come individuo, ma con la nostra propria opinione e con le nostre idee in proposito. Là dove abbiamo veramente di mira l’altra individualità come tale, come per esempio nel colloquio terapeutico o nell’interrogatorio a un processo, non si realizza davvero la situazione della comprensione.(\*).”<sup>494</sup>

Nel capolavoro gadameriano, nella stessa pagina delle frasi precedenti, vi è una nota che ci sembra opportuno riportare, per come precisa ulteriormente il senso della citazione.

“(\*) Quella forma di trasposizione nell’altro, che ha di mira l’altro come tale e non le sue ragioni obiettive, corrisponde a quella che sopra abbiamo descritta come l’inautenticità delle domande che si pongono in un dialogo.”<sup>495</sup>

Crediamo di poter dire, sulla base di tutte le testimonianze che abbiamo portato dai suoi scritti, che fondamentalmente Gadamer sia interessato a comprendere le cose così come sono, e in questo senso considerare le espressioni dell’uomo così come si manifestano, cioè come contenuti di una comunicazione, per cui il *focus* non è definire o giudicare la persona con la sua soggettività, ma comprendere ciò che entra a far parte del patrimonio comune, viene lasciato andare dal suo autore, dato in dono agli altri uomini, come

---

<sup>492</sup> Ivi, pag. 102.

<sup>493</sup> Ivi, pag. 113.

<sup>494</sup> *VM*, pag. 443.

<sup>495</sup> *Ibidem*.

avviene con ogni produzione artistica. In questa prospettiva, le informazioni in possesso dell'autore e del lettore assumono una portata più misurata, ricevono una considerazione più equilibrata e non oracolare o sacra. Questo vale anche nel caso di una vicenda umana così personale e drammatica come quella di Celan.

“Chi sostiene che tutta la poesia di Celan, rispecchiando la sua vita travagliata, è un'unica confessione dello sgomento provato di fronte all'olocausto, può avere senz'altro ragione. [...] Ma questa affermazione non porta a formulare un principio interpretativo che ci possa aiutare a comprendere meglio le sue poesie. Questo vale anche per quelle poesie che hanno espressamente e inequivocabilmente per tema l'olocausto. Poesia è sempre qualcosa di più, è sempre più di quanto anche il lettore più impegnato possa già sapere. Altrimenti è superflua.”<sup>496</sup>

La poesia presenta necessariamente un'eccedenza rispetto alla coscienza dell'autore e del lettore, ed è proprio questa eccedenza ciò che conta per la comprensione, ciò che cerchiamo di scoprire ed interpretare. Tutto questo ha relazione con la conoscenza e con il dialogo, con lo stare insieme degli uomini, con la costituzione di un terreno comune fra loro. Gadamer ci dice ad esempio che Celan con la sua poesia istituisce la memoria; e non solo, ma più latamente istituisce la cultura comune e la solidarietà, chiedendo la parola e cercando quella vera.

“Non esiste più quella comunità di persone colte in possesso di quell'enorme bagaglio di conoscenze che Celan possedeva. E il senso della sua poesia non è certo quello di ridestare una simile comunità di persone in possesso di una cultura che spazia da Omero alla Bibbia fino alla Cabala. Egli vuole solo essere ascoltato ed ammette che nel trambusto della vita moderna sia necessaria la voce silenziosa di ciò che è appena comprensibile per costringerci ad un paziente ascolto e per elevare a coscienza quei "dati" che noi non dovremmo dimenticare. In questo senso la poesia che oggi si può ancora scrivere vuole porsi come "non intaccabile testimonianza", e vuole esserlo proprio in quanto è "poesia". Non è un problema se noi sempre e in tutti i campi sentiamo di avere delle lacune nelle nostre conoscenze e di doverle colmare. Il mio problema è quello di vedere come, dopo aver colmato le lacune nei diversi campi, si comprenda quello che il testo dice. E io credo che Celan sia stato un vero poeta che con fatica e sopportando rinunce, forse anche contrito, ha percorso il sentiero che porta al "cristallo di fiato". Comunque la parola di cui egli andò in cerca, è la parola che è comune a tutti. Non a caso si è espresso nel modo che ho già avuto modo di citare: "Leggete, leggete continuamente, solo così arriverete a comprendere." Egli contava evidentemente sul fatto che l'universale esperienza umana, in cui sono confluite le terribili esperienze della nostra epoca, insieme alle conoscenze che più o meno possono aver acquisito tutti coloro che non chiudono gli occhi di fronte a tali esperienze, sarebbero state sufficienti a rendere accessibili le sue poesie.”<sup>497</sup>

In fondo, questo scritto di Gadamer a commento delle poesie di Celan trova come suo filo rosso la dialettica tra la soggettività, l'interpretazione e la conoscenza. E' così che ancora una volta, terminando la sua seconda postfazione, egli ritorna a domandarsi che cosa sia necessario sapere da parte del lettore, e come debba essere considerata un'interpretazione giusta.

“In conclusione mi chiedo ancora: "che cosa deve sapere il lettore?" Mi sembra indiscutibile che il lettore e l'interprete – che in questo caso si trovano riuniti nella mia persona –

---

<sup>496</sup> *Chi sono io, chi sei tu*, cit., pag. 114.

<sup>497</sup> Ivi, pp. 115-116.

dovrebbero sapere tutto il possibile, ma purtroppo non sanno abbastanza. [...] Anche senza saperlo egli [[il lettore]] userà dei dizionari enciclopedici, ma questi sono i frutti della scienza che vanno presi con beneficio d'inventario. Vi è però un'altra risposta precisa e vincolante che non è possibile né controllare né fissare. Essa suona: il lettore deve sapere quel tanto di cui ha bisogno e che è in grado di assimilare; deve sapere quel tanto che nella lettura della poesia e nel prestarle ascolto gli può e gli deve essere realmente di aiuto. Egli deve sapere quindi solo quel tanto che il suo orecchio poetico può tollerare senza perdere la sensibilità all'ascolto. Questo sarà spesso pochissimo, ma è sempre tanto, è sempre troppo."<sup>498</sup>

In queste parole è già ridimensionato il ruolo della scienza e della tecnica per la comprensione, che invece richiede un'attenzione estrema sul piano del sapere pratico, da parte di un uomo colto e saggio.

"E qui all'oro della scienza vorrei applicare la sapienza socratica. A conclusione del *Fedro* Socrate in una preghiera al dio Pan, signore della giornata estiva in cui si è svolto il dialogo, chiede tra le altre cose di poter possedere "solo tanti denari d'oro quanti ne possa prendere e portare con sé il saggio". Anche l'oro della scienza è denaro e, come tutti i denari, anch'esso richiede di essere speso in modo giusto. Questo vale prima di tutto per quanto riguarda l'applicazione della scienza all'esperienza dell'arte. Questo ci porta a formulare il seguente principio ermeneutico: un'interpretazione è esatta solo quando alla fine è in grado di scomparire completamente perché è entrata a formare una nuova esperienza della poesia stessa."<sup>499</sup>

### III.2. Il significato della libertà umana

La tematica della soggettività si intreccia anche con la questione della libertà umana<sup>500</sup>, per quanto la soggettività si presenta come coscienza di sé che si traduce in potere, in possibilità di scelta tra alternative. Gadamer, come abbiamo già visto, considera specificità dell'uomo la sua capacità di trascendersi, di andare oltre il mero istinto di conservazione, e l'insufficienza per la sua vita del corredo biologico. C'è un senso dell'*ethos* che accomuna gli uomini e gli altri animali, il suo significato descrittivo di abitare, di essere secondo la propria natura, natura che si consolida nella specie: questo è l'istinto che si conserva, si trasmette tra le generazioni, diventa abito ed abitudine. Il primo istinto di questo tipo è evidentemente quello di conservazione, di sé come esemplare vivente, *zoon*, e della specie: ma nell'uomo è insita una consapevolezza che va al di là di quest'istinto di conservazione. E' come se la soggettività umana sapesse i propri limiti e insieme riconoscesse il valore dei propri legami, della dipendenza che abbiamo dalla relazione con l'altro uomo, sino a voler credere che rimanga in noi e debba continuare ad esistere qualcosa di chi ci è più prossimo: per

---

<sup>498</sup> Ivi, pag. 117.

<sup>499</sup> Ivi, pag. 117.

<sup>500</sup> *Die anthropologische Grundlagen der Freiheit des Menschen* (conferenza del 6 maggio 1987 a Stoccarda), in *Hanns Martin Schleyer-Preis 1986 und 1987*, Köln, J. P. Bachem, 1987, pp. 53-62; poi in *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1989, pp. 126-135; tr. it. di F. Cuniberto, *I fondamenti antropologici della libertà umana*, in *L'eredità dell'Europa*, Torino, Einaudi 1991, pp. 101-109.

questo Gadamer considera come un passo decisivo verso l'ominizzazione la sepoltura umana del caro estinto, dei propri morti.

Se la soggettività è coscienza di sé che si fa autodeterminazione, l'interrogativo che si pone Gadamer è quale sia il senso della sovranità, del governo di sé e del mondo. Alla sovranità associamo l'idea di ordine, di un sistema regolato, dotato di autocontrollo, il ritrovare equilibrio superando provvisori stati di turbolenza e disordine. La sovranità, l'autogoverno, l'autodisciplina, sono tutti comportamenti e modi di essere che però non si esauriscono nel privato dell'interiorità, ma si sviluppano attraverso uno scambio con l'alterità e l'esterno dell'uomo. Richiedono un consenso, più spesso ritualizzato nella dimensione pubblica, e un riconoscimento duraturo. La dimensione pubblica della società umana si struttura quindi diversamente da uno spazio libero, piuttosto come un territorio in cui il governante esercita una sovranità nei confronti dei suoi sudditi. Questo signore detentore del potere rappresenta lo Stato.

Sono questi quindi i fondamenti che Gadamer ritiene essere costitutivi della libertà umana, in base ai quali si esplica la libertà di ogni uomo: l'esercizio di una qualche forma di sovranità; il riconoscimento del proprio essere da parte degli altri uomini, l'attribuzione eteronoma di un'identità umana singolare; la coscienza della morte, tradotta in pratiche che ne esprimono la sacralità. In particolare nell'atto del riconoscimento emerge la connessione tra soggettività e libertà, come autodeterminazione attiva del soggetto, palesandosi nella spiegazione hegeliana del concetto, a cui Gadamer fa riferimento.

“Alle origini della società umana Hegel ha visto la dialettica di servo e signore e l'ha descritta come una lotta per il riconoscimento. Può essere detto signore solo colui che viene riconosciuto dagli altri come tale; ma può essere detto signore solo colui che non dipende da nessuno, nemmeno dagli istinti che potrebbero dominarlo, e nemmeno dalla paura della morte che Hegel chiama il signore assoluto.”<sup>501</sup>

La libertà umana, di tutti gli uomini, diventa inoltre obiettivo primario della società e dell'arte politica dell'uomo: ancora questo aspetto si lega alla consapevolezza di sé che l'uomo ha, e ai limiti della sua naturalità, del suo procedere obbedendo agli istinti. Nell'uomo, infatti, è assente quel freno inibitore che sembrano invece generalmente possedere gli altri animali e per il quale essi evitano la lotta cruenta infraspecifica. Sono dell'uomo l'omicidio e la guerra: ed è su questo piano che deve concretarsi la sua consapevolezza e la sua attitudine al trascendimento di sé, nel compito e nella

---

<sup>501</sup> Ivi, pag. 102.

propensione a stabilire modalità di convivenza interumana in grado di fungere da strumenti di prevenzione di queste forme distruttive di relazione fra uomini.

L'equilibrio che ricerchiamo dunque è fra una limitazione della libertà ed una limitazione del potere. Dal potere e dal suo abuso teniamo a difendere la nostra soggettività, costituendo uno spazio di diritti inviolabili, un ambito che lo Stato non può travalicare; d'altra parte, nell'essere con gli altri non possiamo pensare ad un'estensione illimitata della nostra possibilità di essere, ma tenere conto che nella relazione la libertà dell'Altro è un limite alla mia stessa. Evidentemente, tendiamo a preferire delle forme di governo liberali, capaci di garantire un ambito maggiore, una tutela più estesa delle prerogative dell'individuo. La realizzazione da parte degli uomini delle forme ideali di convivenza ordinata rimane comunque sempre approssimata, sia che si tratti della libertà che della democrazia. Il senso ed il valore che uniscono questi ideali è quello della partecipazione, del prendersi carico ciascuno di diritti e doveri, di responsabilità rispetto alla coltivazione del bene comune della convivenza. Nel caso di una burocrazia altamente razionalizzata, questa partecipazione si presenta tendenzialmente negata, nella forma di un modo di fare anonimo ed impersonale che impedisce una partecipazione autentica.

L'essere proprio del singolo uomo, l'appartenenza a se stesso e alla comunità, raggiungono un più elevato grado di maturazione e realizzazione nelle forme di partecipazione concreta all'universale, piuttosto che in concezioni soggettivistiche autarchiche, solipsistiche. Il valore del bene comune, la diffusione di un effettivo senso civico ricevettero un significativo riconoscimento nella *polis* greca: nella dimensione ristretta di una piccola comunità era possibile portare a compimento esiti di partecipazione effettiva degli individui. Ai giorni nostri, le società dalle grandi dimensioni, le enormi quantità di uomini riunite in Stati e l'ancor più crescente orientamento all'interdipendenza globale mediano con la comunicazione per via tecnologica la partecipazione degli individui al governo del bene comune. Questa forma di democrazia si presenta negativamente in tutta la sua astrattezza: si mantiene vivo e centrale l'ideale della partecipazione, ma questo viene a scontrarsi con forme di abuso di un potere lontano o con la disumanizzazione dei rapporti conseguente al pervadente uso dei *media* altamente tecnologici.

Così si tratta di riconoscere ancora una volta ciò che unisce gli uomini e li distingue dagli altri animali: la facoltà umana del linguaggio è alla base della responsabilità. La consapevolezza che abbiamo di noi stessi e del nostro fare si

estrinseca attraverso una possibilità ed un dovere di argomentare sul piano logico-razionale i motivi delle nostre scelte: è questo il modo primario per esprimere la soggettività interiore, la determinazione che prendiamo nell'interiorità del nostro pensare, l'orientamento per una decisione, che necessita di essere portata nella dimensione pubblica, perché è lì che assume concretezza, e nello stesso tempo si autonomizza come azione dal suo autore. La capacità di discernimento della soggettività umana sta quindi in piedi sull'orlo dell'abisso della libertà: esiste la possibilità dell'errore, di commettere il male involontariamente. E' il terribile pericolo dell'accecaimento, particolarmente presente nell'esercizio del potere. Per questo, più che una chiusura nella propria interiorità, la scelta richiede spesso una presa di distanza, un ascolto profondo, un'apertura verso l'altro e verso il futuro. Un passo qui anticipa, rispetto al nostro discorso, il momento della decisione come quello in cui si rivela l'istanza e l'essenza della soggettività umana: una soggettività che è tanto più piena ed umana quanto è colta, nel senso di saper considerare la propria parzialità individuale.

“Per la sua libertà l'uomo paga un prezzo molto alto. Nonostante e anzi proprio di fronte alla crudeltà con cui la natura dissipa la vita, l'innocenza degli animali può ben farci inorridire del nostro essere uomini e dei nostri misfatti contro l'uomo e la natura. Lo vediamo nella consapevolezza della scelta. E la scelta implica una distanza, la facoltà di vedere e soppesare possibilità alternative al di là del rigido schema reattivo di impulso e appagamento in cui si muove la vita dell'animale.”<sup>502</sup>

La libertà può confondersi e sviarsi nell'ebbrezza del poter fare, della capacità tecnica di realizzazione di obiettivi: un sentimento di onnipotenza che può manifestarsi in ambiti e aspetti diversi della vita umana. Nella comunità e nella vita umana è però insito un accordo preesistente, è già immediatamente trascesa la mera individualità: lo scambio linguistico ed il dialogo sono gli elementi fondanti di ogni comunità umana, il linguaggio è il *medium* alla base dell'accordo preliminare che regge la relazione. Gadamer individua così le parole-chiave nell'uso del potere e del potente: i vocaboli latini *dominium*, per casa, e *dominus*, per signore e padrone: colui che governa e ha padronanza è il curatore e l'amministratore del patrimonio domestico. Nelle forme di convivenza tra gli uomini, esiste quest'aspetto della solidarietà, del sentirsi insieme padroni della casa comune, percepirla ed esercitarne la responsabilità in solido: ma a ciò fa contrasto la rivalità che emerge in conseguenza del bisogno economico, della proprietà del bene, che si catalizza e subisce un'accentuazione con la rivoluzione industriale. E' nella società globale e multimediale che si rinnova la speranza e

---

<sup>502</sup> Ivi, pag. 107.

l'esigenza di una convivenza ordinata, e più che mai si concretizza la necessità etica di una responsabilità verso le generazioni future. E' questo il sempre nuovo e costante compito e vocazione umani: operare per il rafforzamento del tessuto comunitario.

### III.3. Autorità ed emancipazione

La soggettività, abbiamo detto, è la coscienza umana che conosce la propria identità di individuo singolare e riesce ad essere padrona di se stessa, a determinare la propria esistenza secondo le proprie intenzioni. E' in riferimento ad una concezione di questo tipo, non necessariamente esplicitata, ma comunque presente, che si elaborano le aspirazioni ed i progetti di emancipazione: quindi, in relazione a istanze di superamento di ogni elemento psichico non elaborato, non fatto proprio consapevolmente, non meditato e discusso interiormente. E' evidente come vada a scontrarsi con questa concezione emancipativa della singolarità umana la riabilitazione che Gadamer propone della autorità e della tradizione in *Verità e metodo*. Gadamer ritorna più volte su queste sue posizioni, per rispondere alle critiche che proprio su questa parte del suo pensiero sono più vive ed intense, per riconfermare e precisare ulteriormente il suo punto di vista.

Questa esigenza si spinge sino a riprendere il tema in una sorta di bilancio, in poche pagine che infatti portano il titolo *Ermeneutica e autorità: un bilancio* (1991)<sup>503</sup>. In questo scritto Gadamer riprende complessivamente il suo discorso e ne specifica nuovamente il senso. Il motivo di partenza è la contestazione di ogni lettura del suo pensiero come pro o contro l'autorità, ovvero come un pensiero schierato sul tema, mentre egli intende la propria come una posizione descrittiva di come stanno le cose.

“L'autorità nell'ermeneutica – questa fu la più grande provocazione all'apparire del mio libro *Verità e metodo* (1960, 1ª ed.). Mi ricordo che Habermas, che stimava molto il libro perché gli offriva degli aiuti per alcune considerazioni nella sua propria arte della riflessione – un giorno mi disse: "Con questa autorità – è dura". Io fui meravigliato. Perché? Non mi veniva neanche in mente che il fatto di descrivere qualcosa, di proporla allo stato di analisi, la si possa ritenere pro o contro. Per me era ovvio chiedermi: che cosa è propriamente quel che si chiama 'autorità'? Che vi sia l'autorità, dovevo naturalmente affermarlo con fermezza. Poiché l'esistenza dell'autorità non dipende dal fatto che si sia pro o contro di essa.”<sup>504</sup>

Analizzare il concetto di autorità comporta per Gadamer confrontarsi con gli aspetti della soggettività e dell'oggettività nella conoscenza, e ritornare ancora sulla sua critica

---

<sup>503</sup> *Hermeneutik und Autorität – eine Bilanz* (sulla base del colloquio del 30 ottobre 1991 a Heidelberg), in *Autorität: Spektren harter Kommunikation*, hrsg. v. R. Kray, K. L. Pfeiffer und T. Studer, Opladen, Westdeutscher, 1991, pp. 205-210, poi in *Hermeneutische Entwürfe*, cit., 2000, pp. 42-47; tr. it. di R. Dottori, *Ermeneutica e autorità – un bilancio*, in *La responsabilità del pensare*, 2002, cit., pp. 448-54.

<sup>504</sup> Ivi, pag. 48.

al pregiudizio contro i pregiudizi che è alla base della concezione della scienza nell'Illuminismo moderno. Fondamentalmente, infatti, la rivoluzione scientifica moderna e l'orientamento illuministico consistono nella depurazione della conoscenza dagli elementi soggettivi che possono contaminare l'oggetto indagato. Questo procedimento regolativo separa, *astrae*, nega la partecipazione dell'osservatore all'osservazione, da una parte; dall'altra, considera negativamente tutte quelle conoscenze che all'osservatore giungono da altra fonte, o tramandate, o per via indiretta ed affidamento. Quindi opera due distinzioni: in primo luogo, la distinzione del soggetto dall'oggetto, differenziazione privilegiata rispetto al loro legame e relazione; in secondo luogo, la sottomissione di tutte le conoscenze pregresse e indiscusse al procedimento del dubbio, al tribunale della ragione, ad una sorta di pensiero trascendentale che ne smascheri l'illegittimità e l'essere posizioni preconcrete rispetto alla verifica conoscitiva. L'oggetto viene reso puro in quanto liberato dalle scorie della soggettività, mentre la soggettività anch'essa è resa pura in quanto emancipata dai detriti della tradizione. Sono queste operazioni di purificazione che Gadamer invece considera da un lato illusorie, superbe, dall'altro dannose in quanto vorrebbero eliminare proprio ciò che rende possibile la conoscenza, cioè la relazione, il legame inscindibile.

“La *pointe* delle mie riflessioni era che la ‘vecchia ricetta’ del procedimento privo di pregiudizi (posta dalla dottrina del metodo del XVII secolo alla base di tutta la scienza moderna), con la conseguente esclusione del momento soggettivo – che in generale vige nei pregiudizi – costituisse il momento centrale del procedimento scientifico illuministico.

[...] E' certamente giusto che il movimento illuministico dell'Età Moderna e la sua coscienza scientifica poggi sul fatto che non si facciano valere dei pregiudizi, e con ciò neanche il mero richiamarsi ad autorità. V'è un esempio famoso della tradizionale ‘soluzione autoritativa’ invalsa fino all'inizio dell'era moderna (purtroppo non lo so citare in modo preciso): quante gambe ha una mosca? Aristotele, l'autorità, ha detto il falso, affermando che la mosca ha otto gambe. In realtà essa ne ha sei. Sulla base dell'autorità di Aristotele, il numero venne detto nell'insegnamento scolastico sempre in modo sbagliato. Questo è un caso estremo, molto curioso, in cui si può vedere come fosse strutturata la scienza una volta. Si lasciavano intatte alcune dottrine fondamentali, e le si difendeva contro tutte le osservazioni contrarie. In Galilei questo stato di cose viene illustrato in modo famoso nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Qui si inventa un Simplicio, uno che crede nell'autorità (nel caso specifico: autorità della scrittura), come partner di un dialogo che – di nuovo richiamandosi ad Aristotele, in cui le cose stanno ‘diversamente’ – si rifiuta di guardare nel cannocchiale di Galilei.”<sup>505</sup>

Si potrà obiettare che in questi esempi gadameriani si tratta del rapporto tra ragione ed autorità, tanto che il contraltare potrebbe e dovrebbe essere il Kant della *Risposta alla domanda: che cosa è l'Illuminismo?*. Ed è vero: ma proprio il riferimento kantiano dovrebbe farci capire come qui entra in gioco la soggettività. I due esempi gadameriani, infatti, rimandano alla valorizzazione o meno dell'osservazione diretta, in prima

---

<sup>505</sup> Ivi, pp. 48-49.

persona. Ciò che è in gioco è questo, la capacità di conoscenza del singolo individuo umano, la sua facoltà di giungere a conclusioni razionali e di cogliere l'evidenza delle cose. E' su questo piano che interviene la riflessione gadameriana. Essa è sempre vigile di fronte ad ogni proponimento dell'uomo che non tenga conto della propria finitezza. In questo senso, la soggettività, che è insieme identità e capacità, conoscenza e potere, nella prospettiva moderno-illuministica della depurazione della conoscenza dai pregiudizi del momento soggettivo non è negata bensì esaltata, conclamata nella sua massima potenza, che parrebbe tale da poter stare nuda di fronte alla cosa, ed infinita, inarrestabile. Attraverso uno strumento universale, un metodo riconoscibile e alla portata di tutti, l'uomo, come soggetto trascendentale, sembra non avere limiti di conoscenza: e questa infinita progressione del sapere è però affidata alla concretizzazione che di essa si ritiene sia capace il soggetto empirico. E' palesemente una concezione che presenta un'idea di uomo isolato, senza radici né storia, passato e dipendenza.

“Quando io mi accostai per la prima volta alla problematica ermeneutica, mi trovavo nel mondo della nostra modernità, in cui non si poteva più far valere ciecamente il concetto di oggettività come ovvio ed inconcusso carattere della scientificità come tale. I fisici stessi iniziarono a raccontare che il procedimento di misurazione come tale è un intervento su ciò che viene misurato, e rende perciò impossibile una pura oggettivazione dell'oggetto da misurare.<sup>506</sup> Nel nostro caso noi non abbiamo naturalmente a che fare con la fisica, e tantomeno con la microfisica, in cui veramente i procedimenti di misurazione comportano interventi nel sistema che si osserva. Noi abbiamo in realtà a che fare con elementi del tutto diversi quando abbiamo di fronte a noi cose così complesse come i processi sociali, o rapporti economici, o il rapporto tra i testi e le loro tradizioni. Qui ci si deve confessare semplicemente che non si può partire da un grado zero nella nostra partecipazione all'osservazione. Così io arrivo ad asserire, cosa che ancor oggi ci stupisce, che vi sono dei pregiudizi legittimi ovvero legittimabili.”<sup>507</sup>

Il principio di indeterminazione, qui citato da Gadamer per mostrare il movimento autocritico presente all'interno dello stesso movimento scientifico, ci segnala come gli oggetti della nostra conoscenza non possiamo incontrarli come elementi neutri, ma sempre intrecciati con le nostre aspettative, che già condizionano la formulazione della domanda, ovvero della ricerca e quindi l'esito del processo di conoscenza. Allo stesso modo, l'intento di Gadamer di evidenziare come possano esservi dei pregiudizi legittimi o legittimabili sta a sottolineare come la nostra conoscenza non è mai solamente nostra, ma è in continuità e presenta una comune appartenenza con una trasmissione storica, cioè con la nostra dipendenza dalla tradizione o dal contesto sociale, culturale,

---

<sup>506</sup> Si segnala il riferimento gadameriano al principio di indeterminazione di Heisenberg: ivi, nota 2 a pag. 49: “Così ci dice il famoso principio di indeterminazione di Heisenberg, che nella formulazione della fisica quantistica data da parte della Scuola di Copenhagen viene in verità attaccato, ma che tuttavia viene continuamente confermato da tutti questi attacchi”.

<sup>507</sup> Ivi, pag. 49.

linguistico. Questa dipendenza ha uno sviluppo, procede e si costruisce nei luoghi e nei momenti in cui l'individuo umano viene sottoposto a istanze di partecipazione, ovvero viene educato a conformarsi al qui ed ora in cui vive, ad essere persona unica ma istruita secondo dei canoni predeterminati.

“Questo [[l'*esistenza di pregiudizi legittimi o legittimabili*]] lo si può vedere, nel modo migliore, nel ruolo che gioca l'autorità non nel dibattito scientifico tra i fisici, ma nella pratica esperienza di vita, nella vita sociale. In questo contesto non si può dubitare per un attimo che l'autorità sia la base di ogni educazione. E' del tutto escluso che i bambini nel loro primo stadio della socializzazione si sentano già superiori ai precetti che imparano dai genitori, tanto da credere che questi siano appunto dei pregiudizi [...]. Io stesso sono un critico convinto delle forme troppo rigide di regole, ed anche di educazione; ma in ogni caso – di qualsiasi forma si tratti – abbiamo un'autorità che è all'opera già nel rapporto tra genitori e figli, tra maestri ed allievi, ed infine in ogni ramo professionale, in qualsiasi forma di cooperazione tra gli uomini. Qualcuno ad esempio in un determinato campo è un'autorità per un altro; ma questo non vuol dire nient'altro che riconoscere ragionevolmente che l'altro sia superiore ad esso nella conoscenza specifica della cosa. Io vedo in modo molto preciso i pericoli che sono insiti nel sussistere di una tale autorità.”<sup>508</sup>

Negli scritti gadameriani sul linguaggio, che abbiamo precedentemente esaminato usufruendo del prezioso lavoro di Donatella Di Cesare, ripetutamente è emerso il rammarico di Gadamer per ciò che si perde della creatività linguistica individuale dei bambini nel processo di socializzazione e di apprendimento coattivo di regole, parole e costrutti preesistenti. Questa soggettività singolare si ritrova anche nelle voci poetiche più originali, come in Paul Celan. La grammatica è come un giogo, che esercita il suo dominio nella prassi educativa e scolastica. Fondamentalmente, il bambino viene inserito in un sistema che attua processi di autoregolamentazione<sup>509</sup>: e questo avviene in mancanza di una partecipazione legittimata alla costruzione del linguaggio comune e allo sviluppo del sistema culturale, tanto che Gadamer dice che

“si traffica con dei sistemi senza essere per proprio conto già un membro di questo sistema. Nello scrivere abbiamo a che fare con un sistema che è regolato dal rosso della matita del maestro di scuola. Questo segna gli errori, e ciò è senz'altro ragionevole e necessario, ma in verità non è un educare alla forza creativa del linguaggio. Il fascino che i bambini piccoli possono esercitare con le loro invenzioni linguistiche ci fa ricordare che cosa perdiamo quando ci sottomettiamo al giogo scolastico della grammatica. [...] Nell'arte figurativa il problema è noto per la cattiva fama del periodo accademico, dal quale l'allievo si lascia per così dire manipolare, all'inizio attraverso l'imitazione e le indicazioni del maestro. Anche qui non si prenderà questo apprendimento di prescrizioni regolative, o questa accettazione di modelli, come il fine di ogni imparare.”<sup>510</sup>

Ciò che in questo caso Gadamer intende mettere in evidenza è il carattere inconsapevole della formazione che accade nel processo di educazione e socializzazione. Gli insegnamenti che riceviamo sono intrisi di modelli condizionanti, anche dove questi non

---

<sup>508</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>509</sup> Gadamer fa in questo caso riferimento alla teoria dei sistemi di Niklas Luhmann: cfr. ivi, pag. 50.

<sup>510</sup> Ivi, pp. 50-51.

sono pienamente esplicitati; anzi più spesso essi sono appunto subliminali, strutturano la conoscenza, l'esperienza, il modo di fare e di esprimersi dei nostri educatori, i quali li usano e non avvertono chiaramente questa pratica. Non dimentichiamoci che siamo all'interno di *giochi linguistici*.

Gadamer approfondisce questo modo di agire dell'autorità indiscussa e praticata attraverso la presentazione dei due esempi dell'apprendimento linguistico del bambino e dell'imitazione del maestro d'arte, i quali sono "esempi paradigmatici per mostrare le conseguenze che hanno i rapporti di necessità della nostra vita sociale [...] o per mostrare come questi, passo dopo passo, ci frenano e ci guidano"<sup>511</sup>. Ancora, ricorda l'esperienza personale degli studenti universitari che seguivano il curioso e astruso, almeno in prima istanza, parlare filosofico heideggeriano, esprimendosi quindi in un'imitazione del suo linguaggio heideggeriano che spiazzava gli altri docenti universitari.

Questi esempi negativi, di imitazione alienata, non esauriscono però il novero delle possibilità di apprendimento attraverso modelli. L'apprendimento per modelli è una modalità fondamentale della nostra formazione, eminente per qualità e quantità della sua influenza ed effetti, e non va considerata solo nel suo aspetto vincolante, ma anche come opportunità portatrice di orientamenti nuovi e liberi.

"Conosciamo anche la accettazione di un modello che è veramente formativa, e con essa qualche cosa che non può essere considerata come una disposizione o una prescrizione imposta in modo autoritario, ma che piuttosto si segue perché ci rende possibile una nuova libertà nella formazione del nostro modo di parlare, o una concettualità adeguata per il nostro modo di pensare."<sup>512</sup>

Quella che stiamo ritrovando in Gadamer è una soggettività che indica più l'essere che la sua coscienza. Ciò significa che essa è composta da elementi che stanno sotto la superficie, non portati alla luce, né padroneggiati autonomamente, ma comunque presenti, e spesso dipendenti dal contesto. Sono elementi che contribuiscono a indirizzare il nostro movimento teoretico e pratico verso le cose e verso le persone.

"Mi chiedo che cosa significhi autorità in senso produttivo. Noi ci troviamo sempre situati in contesti in cui d'improvviso ci si riconosce, ed a cui si aderisce totalmente. La situazione nella quale ci troviamo è questa: non si fa in verità alcuna osservazione, non si acquisisce nessuna nuova esperienza, senza essere previamente guidati da una potenziale aspettativa – ma da dove viene questa?

Avere solamente reazioni non è imparare. Questo è il destino problematico del nostro mondo industriale, che l'imparare non sia più ormai un imparare."<sup>513</sup>

---

<sup>511</sup> Ivi, pag. 51.

<sup>512</sup> *Ibidem*.

<sup>513</sup> Ivi, pag. 52.

L'automatismo meccanico ed impersonale è un modo di essere che situa la soggettività ancora al di sotto della sua pur limitata condizione di finitezza, come scopriamo nella viva preoccupazione gadameriana per l'isolamento e l'autoalienazione dell'individuo umano nella società contemporanea. A questo esito Gadamer contrappone l'auspicio di una valorizzazione piuttosto di atteggiamenti di affidamento che umilmente riconoscano maestri e modelli formativi umanizzanti.

“Noi possiamo riconoscere i veri compiti della nostra civiltà, la cui crescente regolamentazione della vita conferma sempre più la prognosi di Max Weber – crescente burocratizzazione. Si fa qualcosa, perché lo si fa sempre così. Questo è l'ultimo argomento di ogni pensare amministrativo, e lo schema fondamentale di ogni burocrazia. Al contrario io ritengo per parte mia che noi dobbiamo mettere in atto e promuovere in verità tutte le possibilità produttive che gli uomini possiedono nelle loro reciproche relazioni, se non vogliamo diventare delle 'piccole macchine' ammaestrate. Ogni educazione deve da ultimo avere come scopo, nel bambino, nell'adulto, ed anche nell'insegnante, le forze produttive. Per questo io credo che abbiamo bisogno, in tutt'altro senso, dell'accettazione di modelli e di autorità che esercitano su di noi una funzione formativa, e non del modello della macchina.”<sup>514</sup>

Gadamer sta instaurando una connessione fra l'autorità e l'educazione, da una parte, e la soggettivazione, il farsi della soggettività come coscienza e capacità di determinazione, dall'altra. Ancora una volta un processo emancipativo, per quello che una locuzione simile può voler dire in Gadamer, non si situa esclusivamente all'interno della coscienza, nel chiuso della riflessione interiore, ma si produce nella relazione e nell'esperienza anche indiretta. Esiste in ogni caso una trasmissione di esperienza, un avviamento, un grado sempre superiore allo zero di ogni nostra esperienza del mondo in quanto preparati dai nostri predecessori umani.

“Ogni professore universitario ha avuto, credo, nella sua scuola, forse buona, forse cattiva, un maestro che egli ha amato ed imitato, e che ha scelto come modello. [...] Qui ci è dato di vedere in tutta chiarezza il 'cammino errato' che percorriamo nell'errore, finché alla fine non troviamo quel che per ciascuno è la via giusta – ed allora noi ammiriamo i maestri per la nostra condotta esemplare, e le loro esemplari capacità. Così si forma l'autorità, e così si impara ad imparare. L'imparare è alla fine quel qualcosa che ci promette una nuova libertà, e che alla fine anche ce la concede.”<sup>515</sup>

Per Gadamer, la soggettività, intesa come coscienza di sé e capacità di autodeterminazione, è fatta anche di umile riconoscimento dei propri limiti e della superiore esperienza di altri uomini. La sua ricerca, però, anche qui come in altri momenti della sua tarda riflessione, si confronta con il contesto storico, si domanda come queste considerazioni vadano adeguate alla situazione che come uomini viviamo ai nostri giorni. Già abbiamo notato delle tracce con cui Gadamer segnalava la specifica

---

<sup>514</sup> *Ibidem.*

<sup>515</sup> Ivi, pp. 52-53.

perdita di soggettività dell'uomo contemporaneo: adesso ritorna più direttamente ed incisivamente sull'argomento.

“Come possiamo accordare tra loro la necessità di un'autorità che rende possibile la libertà con la regolamentazione compiuta di ogni cosa del nostro mondo? [...] Chi vuole passare attraverso il mondo in modo abile [...], in un sistema così ampio e sviluppato di regole, deve imparare di nuovo a stare allerta e usare giudizio. Nella misura in cui noi oggi veniamo incapsulati nella società industriale, il senso produttivo di ogni regolamento, la libertà del giudizio, viene evidentemente oppressa.”<sup>516</sup>

La diagnosi è chiara: la società contemporanea, che Gadamer qualifica principalmente con la sua caratteristica dell'industrializzazione e dei processi ed effetti di meccanizzazione anche della vita umana, sottrae libertà all'uomo, nega la sua soggettività, le toglie valore e riconoscimento. Di fronte a questa condizione, il compito morale ed esistenziale è quello di recuperare capacità di giudizio critico, saggezza, sapere fronetico.

“Io credo che proprio la composizione teoretico-sistematica del nostro sistema di vita ci renda possibile recuperare sistemi chiusi, di altra provenienza, in nuovi contesti. Questo vuol dire che la teoria dei sistemi può essere una strada per la quale si debba cercare di sviluppare le autentiche forze dell'immaginazione, dell'istruzione e delle capacità pratiche, in un mondo in cui i regolamenti divengono sempre più oppressivi. Nella gioia per la scoperta delle mie capacità mi sono persuaso di questo: noi dobbiamo parimenti far valere la tradizione che fondamentalemente ci determina, e che non possiamo dominare razionalmente. Questo lo fa ogni persona che nella sua vita riconosca un'autorità. Io capisco la resistenza degli uomini politicamente progressisti, perché essi temono che quando si pensa in questo modo 'tutto resti come prima'. Io credo che sia completamente sbagliato pensare che l'ermeneutica abbia a che fare in questo senso con le tendenze conservative della politica. Si può subordinare tutto ai propri scopi politici – questo si chiama politica, che le cose che sono date per altri scopi, vengano impegnate per gli scopi della lotta per il potere nell'ordine sociale. Ma la conoscenza, quando sia vera conoscenza, ci dà libertà.”<sup>517</sup>

La vera conoscenza è in grado di riconoscere le dipendenze, ammetterle ed accettarle. Questo è l'atteggiamento che secondo Gadamer dobbiamo avere di fronte alla tradizione: individuare, scoprire le nostre dipendenze e legami, quella determinazione passiva che non siamo in grado di governare razionalmente. Il riconoscimento di questi legami, questa coscienza della determinazione storica, in quanto è una più consapevole coscienza di sé, e non solo delle nostre possibilità, ma anche dei nostri vincoli, produce libertà e liberazione dall'oppressione dei regolamenti asfittici e delle razionalizzazioni burocratiche. Quest'ottica non corrisponde a priori ad una logica conservatrice sul piano politico, semplicemente ad un saper stare nel dialogo con quel “partner esperto e costante” che abbiamo visto essere la tradizione: partner al quale, in quanto esperto, riconosciamo autorità, maggiore competenza rispetto a noi, salvo poi essere pronti a sottoporre i pregiudizi che ci suggerisce e detta a nuove, continue verifiche, ed

---

<sup>516</sup> Ivi, pag. 53.

<sup>517</sup> *Ibidem.*

eventualmente ad abbandonarli quando essi si dimostrino dogmi irrigiditi e non più confacenti alla vita. Questo gioco di domanda e risposta è il modo in cui si attua il nostro rapporto con il tu della tradizione e con la sua valenza di autorità, in un libero riconoscimento dei limiti del sapere umano.

“Le cose non stanno in modo così semplice per noi, e cioè che ci viene dato qualcosa, e noi poi – come se ci orientassimo su quel che ci è dato – definiamo i concetti come se facessimo un segno per poi riconoscerlo subito. No, e così no stanno per noi le cose neanche con l’autorità, che essa sia cioè l’ultima istanza che ci dia delle indicazioni. Il parlare è inserito in un sistema di azioni e di azioni contrarie, di domanda critica e di risposta osata, in cui il pacato riconoscimento dell’autorità produce dei nuovi e pacati gradi di libertà. Come dice Aristotele: Socrate ha introdotto la definizione. Certo, per la conoscenza del nostro non sapere.”<sup>518</sup>

#### III.4. Autorità ed autoeducazione

“Il rapporto educativo è una forma di previdenza autoritaria delle necessità altrui”<sup>519</sup>: questa indicazione sembra condannare drasticamente l’educazione all’eteronomia e a una distorsione del rapporto io-tu, entro quella modalità che consiste in un falso riconoscimento dell’altro, anticipato e costretto entro gli schemi dell’io. Fra i materiali gadameriani di minor diffusione possiamo però recuperare uno scritto che ci indirizza diversamente, *Educar-si: nella famiglia, nella scuola, nell’università* (1999)<sup>520</sup>.

Partiamo dal titolo di questa conferenza, *Erziehung ist sich-erziehen*. E’ messo in primo piano l’aspetto riflessivo, l’azione su di sé, l’autodeterminazione, che, come viene evidenziato dalla versione italiana, viene situata in contesti strutturati e strutturanti la personalità. Questo indirizzo, rispetto al nostro lavoro, significa che ci troviamo in una linea interpretativa ed euristica del concetto di soggettività che esalta la dimensione del farsi dell’uomo a partire dalla coscienza di sé: ovvero in uno spazio di riconoscimento della soggettività, in uno di quei luoghi di cui siamo andati alla ricerca nel pensiero di Gadamer. D’altra parte, questa connotazione pedagogica dell’ermeneutica<sup>521</sup> era stata quella dominante, centrale nella fondamentale discussione

---

<sup>518</sup> Ivi, pag. 54.

<sup>519</sup> VM, cit., pag. 416.

<sup>520</sup> *Erziehung ist sich-erziehen* (conferenza del 19 maggio 1999 ad Eppelheim), Heidelberg, Kurpfälzischer, 2000; tr. it. e cura di M. Rizzello, *Educar-si: nella famiglia, nella scuola, nell’università*, Lecce, Pensa Multimedia, 2001.

<sup>521</sup> Il rapporto tra l’ermeneutica filosofica gadameriana e la dimensione pedagogica è stato ripetutamente oggetto della riflessione pedagogica italiana. Qui segnaliamo fra gli altri i seguenti lavori: Gruppo interuniversitario di ricerca pedagogica, *Prospettive ermeneutiche in pedagogia*, a cura di M. Muzi e A. Piromallo Gambardella, Milano, Unicopli, 1995; R. Pagano, *L’implicito pedagogico in H. G. Gadamer. Riflessioni e spunti per una pedagogia ermeneutica*, Brescia, La Scuola, 1999; R. Fadda, *Sentieri della formazione*, Roma, Armando, 2002 (in particolare il cap. V, “Lo sguardo ermeneutico”, pp. 115-138); diversi contributi in scritti di A. Granese, C. Xodo, F. Cambi, P. Malavasi, M. Gennari, ecc.

tra Gadamer ed Habermas<sup>522</sup>. Quello che ci interessa è qui verificare se l'indicazione che questo macrosegno che è il titolo sembra darci, contraddittoria, diversamente orientata rispetto alla più consueta lettura del pensiero gadameriano come centrato sui vincoli e sulle dipendenze esterne all'uomo singolo, trova conferma nel testo, e come, in che senso e quanto.

Nell'incontro con dei giovani e con degli operatori dell'educazione e della formazione umana, l'anziano maestro Gadamer si pone all'ascolto, si rende disponibile alla conversazione, a scambiare la sua esperienza secolare con i vissuti e le opinioni di generazioni più direttamente immerse nei problemi al centro dello specifico dibattito. La prima sottolineatura opportuna alle sue parole riguarda proprio questa affermazione del valore pedagogico della conversazione o dialogo: "A mio avviso la conversazione è l'unico vero strumento valido per l'apprendimento."<sup>523</sup>

Abbiamo già più volte affrontato la posizione gadameriana in merito al carattere dialogico e linguistico dell'essere. Nella corrispondenza di base che abbiamo dichiarato fra soggettività e coscienza, l'apprendimento si situa come l'acquisizione di un sapere da parte della coscienza. Ma questa troppo facile identità trascura la possibilità che nell'apprendimento si sviluppi un sapere che non sappiamo di possedere, sottostante rispetto alla superficie della coscienza. Eppure, davanti alla soggettività singolare di quel preciso uomo, veramente possiamo mettere in un angolo questo sapere inconsapevole? Parallelamente a quello che aveva detto del linguaggio come virtualità, come corrente che arriva a manifestarsi nella situazione e come orizzonte mobile che si scopre nell'incontro di comunicazione con l'altro uomo, così anche per la soggettività, per la propria identità e personalità, l'uomo non è mai in grado di anticipare perfettamente e totalmente il proprio comportamento e modo d'essere, che accade nella relazione. A questa prospettiva corrisponde l'orientamento e lo sforzo del pensiero gadameriano negli ultimi suoi decenni, in cui, superato il lungo e faticoso processo di scrittura di *Verità e metodo*, ritorna primario il bisogno del confronto e l'attitudine di Gadamer a pensare stando nel dialogo piuttosto che in un solitario monologo.

"Questa affermazione [[sulla conversazione]] – di grande rilevanza – mi costringe a curvare verso essa tutti i miei sforzi filosofici degli ultimi decenni."<sup>524</sup>

Gadamer si sofferma sulle connessioni fra comunicazione, apprendimento e soggettività, e mostra una chiara predilezione per ogni sapere, su di sé o sui contenuti

---

<sup>522</sup> Cfr. *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit.

<sup>523</sup> *Educar-si*, cit., pag. 28.

<sup>524</sup> *Ibidem*.

del mondo esterno, che abbia origine dal parlarsi reciprocamente fra gli uomini, modalità primaria della formazione umana.

“Se dovessi dare un titolo a questa mia riflessione – non la definirei, per carità, una lezione, che già in ambito accademico considero come un pernicioso atavismo che andrebbe dimesso – la intitolerei: *leggere non è parlare*.

Si tratta, infatti, di due cose diverse, quando uno parla si rivolge a qualcuno; quando invece legge ci si mette di mezzo un foglio scritto.”<sup>525</sup>

Eppure egli riporta subito in primo piano il movimento interiore, i fenomeni che avvengono all'interno del singolo, la sua azione su di sé.

“Ritengo che l'educazione altro non sia che un educarsi e che la formazione sia un formarsi. Con ciò lascio da parte, coscientemente, quelli che possono essere i problemi fra la gioventù e i suoi educatori, maestri o genitori.”<sup>526</sup>

Se consideriamo tre possibili modalità di realizzazione della formazione umana: la trasmissione diretta ed esplicita di contenuti, quella che possiamo chiamare con un termine generale lezione; la formazione che si sviluppa attraverso il dialogo, la conversazione, il parlare l'uno con l'altro scambiandosi esperienze e opinioni; l'autoformazione, il lavoro su di sé, l'azione sulla propria personalità; ebbene, di questi tre modi della formazione Gadamer mostra di criticare e rifiutare radicalmente il primo, che pure verrebbe da pensare sia stato quello da lui più praticato in vita e nella sua carriera di docente, mentre esprime dei giudizi pedagogici di chiaro apprezzamento per gli altri due. In effetti, questa sua presa di posizione è coerente con un'idea di autorità non autoattribuitasi dal detentore dell'autorità, ma a questi riconosciuta da coloro che lo stimano per le sue superiori capacità, competenza e conoscenza.

Gadamer si pone diversi altri e fondamentali interrogativi di carattere pedagogico, dal chi o agente dell'educazione al suo inizio, ai processi di apprendimento linguistico del bambino. Ad un certo punto, però, usa una locuzione di particolare interesse: il *sentirsi a casa*. Quand'è che il bambino comincia ad acquisire una padronanza che gli dà benessere, quand'è che inizia a concorrere allo sviluppo sociale e culturale della comunità umana di cui fa parte? Intanto Gadamer ribadisce che la qualifica umana, l'umanizzazione del piccolo essere è connessa al suo apprendimento del linguaggio, ovvero a ciò che gli permette di entrare in una comunicazione più significativa, specifica, orientata con gli altri esseri umani.

“Già con il neonato si delinea un problema molto interessante: quando inizia ciò che consideriamo senza dubbio l'apprendimento fondamentale di ogni essere umano, e cioè l'imparare a parlare?

---

<sup>525</sup> Ivi, pag. 29.

<sup>526</sup> Ivi, pag. 30.

Si radicano qui tutti quei misteriosi processi mentali che si riattiveranno successivamente, per es., per l'acquisizione di competenze con cui gli individui concorrono allo sviluppo sociale, culturale e artistico.

Com'è noto, nei primi mesi di vita il bambino comincia a giocare, vuole afferrare qualcosa e sembra compiaciuto e persino orgoglioso di poterlo fare. Tuttavia non può raccogliere né volere nulla realmente, ma è certo che ne percepisce un piacere e gliene consegue un sentirsi bene.

Cosa che connoterei proprio come un *sentirsi a casa*.<sup>527</sup>

Un momento molto importante, un'occasione di manifestazione evidente di questa acquisita padronanza è il dare i nomi, l'usare le parole con precisione e proprietà. Ci sarebbe da domandarsi quali sono i modi e le caratteristiche sul piano intellettuale di questa operazione, se e come giungono a coscienza: ma in realtà non è per noi questo il fatto più importante, quanto il successo dell'apprendimento, le cose che diventano utilizzabili e comunicabili per il bambino. Ed inoltre, chi compie questa operazione, chi è l'agente di questo processo di apprendimento e formazione.

“Ci chiediamo dunque: chi educa in questo caso? O non è piuttosto, tutto ciò, più propriamente un educar-si? Sicuramente caratterizza l'educarsi la soddisfazione che si prova quando da bambini si comincia col ripetere malamente le prime parole e poi a mano a mano si impara a pronunciarle sempre più correttamente, fino a dirle bene e quindi si è orgogliosi e raggianti per i risultati cui si perviene.”<sup>528</sup>

Se comprendiamo la soggettività come un'istanza di autodeterminazione, per estensione ed effetto dalla certezza cartesiana dell'esistenza di sé in quanto certificata dalla coscienza del proprio pensare, ogni modalità ed esperienza di autoformazione viene ad essere compresa in questo significato. E vogliamo sottolineare come Gadamer qui metta davanti e in primo piano l'azione interna, il procedimento su di sé, lasciando sullo sfondo contesto e trasmissione culturale. È il rapporto fra parlante e linguaggio che causa il meccanismo di apprendimento, la scoperta della facoltà linguistica e delle sue potenzialità virtuali, con l'innescamento di un movimento di esplorazione che produce risultati di ricreazione-acquisizione del patrimonio linguistico utili per promuovere la comunicazione e la partecipazione al commercio umano. Gadamer chiarisce la priorità di questa autoformazione:

“Dobbiamo forse partire da ciò [[*l'inizio dell'apprendimento linguistico nel bambino*]] per non dimenticare che siamo noi ad educare noi stessi, che il cosiddetto educatore partecipa solamente, genitore o maestro che sia, con un modesto contributo.”<sup>529</sup>

Così come individua un contenuto dell'educazione, un portato della socializzazione scolastica che è il vero fulcro dell'educazione, per come riguarda il determinante esistenziale umano dell'essere con gli altri. la comunicazione.

---

<sup>527</sup> Ivi, pp. 31-33. Il corsivo è nel testo.

<sup>528</sup> Ivi, pag. 35.

<sup>529</sup> Ivi, pag. 36.

“Nel momento in cui i genitori mandano i propri figli a scuola si configura, a mio avviso, un taglio netto nell’apprendere a parlare. Senza dubbio è un gran momento in cui ha luogo qualcosa di nuovo, qualcosa che accompagnerà l’individuo per tutta la vita.

Mi riferisco al rapporto comunicativo con gli altri esseri umani.”<sup>530</sup>

Questi due sembrano essere dei capisaldi della costituzione dell’essere umano, lo stare nel dialogo e il processo di autoformazione, l’accettazione interiore dell’apprendimento. Nella standardizzazione della vicenda educativa individuale, che conosciamo nelle nostre società e tradizioni culturali, il nodo corrisponde sempre ad un gioco tra estraneità e familiarità. Il luogo naturale della familiarità è tautologicamente la famiglia, il raggruppamento umano in cui si svolge la prima socializzazione dell’uomo, mentre un momento di svolta è rappresentato dall’ingresso nella scuola dell’infanzia, prima esperienza di adattamento e ricerca dell’uguaglianza, primo vissuto di un’altalena dei sentimenti nelle relazioni con i nuovi compagni e gli educatori estranei. Ma perché avvenga una formazione, perché il bambino accetti l’apprendimento, lo interiorizzi, lo faccia proprio e ne acquisisca padronanza, è necessario che anche nella scuola si instauri un clima di familiarità e che l’educazione sia orientata allo sviluppo di una capacità autonoma di giudizio da parte dei discenti. Il maestro deve perciò limitarsi a svolgere una funzione molto modesta, perché rinasca una situazione da focolare domestico. Qui Gadamer usufruisce di una suggestione hegeliana, per significare il movimento, l’esperienza del passaggio, della presa in carico della propria formazione da parte del soggetto umano.

“Lì dove il focolare domestico si è completamente frantumato, in genere neanche il maestro avrà molto successo, ma è chiaro che queste cose sono ovvie e non hanno bisogno di nessun commento. Vorrei solo dimostrare le loro conseguenze. Si tratta del fatto che "l’uomo accede da solo alla propria dimora". E’ un’espressione utilizzata da Hegel, un grande filosofo che nel suo sforzo speculativo si azzardò a modificare alcune parole.

Per esempio da *abitare* (hausen) ad *accedere alla dimora* (einhausen). L’accedere alla dimora del mondo comporta tuttavia qualche rischio che si concretizza nel dover formare nuove parole.”<sup>531</sup>

Che cosa comporta la puntualizzazione gadameriana di questa scelta lessicale hegeliana, puntualizzazione che sembra manifestare un’adesione, un accordo con il suo senso? Possiamo leggere un livello superficiale di significato: l’abitare è una condizione, uno stato in luogo, non implica movimento né necessariamente una trasformazione, di solito connessa al movimento. L’accedere alla dimora è un cammino che si realizza non senza superare dei pericoli, è un andare verso che richiede la predilezione di un orientamento, il prendere una direzione, la precisazione di una meta, o almeno il compimento di un

---

<sup>530</sup> *Ibidem.*

<sup>531</sup> Ivi, pag. 41.

viaggio. L'accedere alla dimora richiede risposte, sia che si giunga alla propria casa, sia che il luogo d'arrivo sia il mondo, che in fondo è quel luogo in cui si alternano i nostri sentimenti, a volte sentendolo nostro, a volte conoscendone l'estraneità.

Può essere la soggettività un altro sinonimo per indicare ciò di cui l'uomo vede maturare la formazione? La soggettività come parola pedagogica, che calca su alcuni aspetti dell'essere umano, la sua identità singolare che si fa coscienza di sé e facoltà di autodeterminazione: a questo ci rimanda questi itinerario gadameriano sull'educazione. Questa dimensione pedagogica si esprime ancor meglio, ad esempio, nello stupore e nella constatazione con cui Gadamer dichiara l'apprendimento della scrittura come una manifestazione dell'evoluzione dell'essere umano, crediamo intendendo sia l'ontogenesi che lo sviluppo dell'umanità. Ma del rapporto asimmetrico che sottintende all'educazione è fondamento la risposta ad una domanda decisiva: perché l'essere umano viene educato?

Gadamer si pone la domanda, e non sembra dare una risposta. Forse, però, essa sta tra le righe del suo discorso, e va valorizzata ulteriormente l'affermazione per cui "la conversazione, se esercitata con moderazione, è un ottimo strumento educativo". Visti gli esempi e le situazioni di vita che Gadamer pospone alla formulazione della precedente domanda pedagogica, viene da pensare che essa non sia solo un mezzo, ma anche un fine dell'educazione. Infatti, bisogna venire educati alla conversazione, al dialogo, all'essere con gli altri, ai rapporti umani. Quando la soggettività straripa, esce dai propri limiti, non è consapevole della propria finitezza, non coglie l'altro come altro, è perché si pone fuori dalla relazione, non la sa coltivare ed averne cura. E' così che un aneddoto apparentemente banale può essere rappresentativo del fine dell'educazione e del senso della soggettività, del suo essere posteriore e subordinata al rapporto.

"Mi viene in mente la mia esperienza professionale, quando accade, per esempio, che uno studente mi chiami al telefono: "Professore, scusi la domanda, ma leggo qui in un libro questo e quello, che cosa significa?"

Questi non sono modi, perché le buone maniere esigono che uno non pensi solo a se stesso, ma anche a colui che viene disturbato quando lo si chiama al telefono."<sup>532</sup>

Ciò che sembra disturbare Gadamer è il comportamento unilaterale, la mancanza della percezione della propria particolarità: in fondo, l'assenza di cultura, il non saper uscire da sé per cogliere il proprio, il soggettivo nella giusta misura. L'unilateralità così fastidiosa in un comportamento privo di buone maniere si presenta come pernicioso, o perlomeno come limitante, anche in certe esperienze di apprendimento, in tutte quelle

---

<sup>532</sup> Ivi, pp. 43-44.

forme d'istruzione in cui si viene preparati ad un saper fare attraverso l'osservanza a regole. Gadamer pensa a quando impariamo delle lingue straniere da adulti, o anche alle resistenze che abbiamo ad abituarci a lingue storicamente morte eppure originarie, tali da trasmetterci delle indicazioni grammaticali che poi saranno alla base anche delle lingue correnti: è questo il caso del latino.

Per via indiretta, Gadamer ci sta dando delle suggestioni sulla formazione e l'autoformazione della personalità, che lo riportano nuovamente al valore della lingua materna, alla naturalità dell'uso quotidiano e alla centralità di quella pratica ed esperienza di relazione interumana che è la conversazione. Dalla conversazione, dal dialogo, dall'attenzione a non subire un eccessivo condizionamento né dalla burocratizzazione (ad esempio dai piani ministeriali predisposti per la scuola) né dagli invadenti *massmedia* dei nostri giorni, giunge infine ad enucleare un obiettivo centrale: "la cosa più importante è essere capaci di rispondere quando ci viene fatta una domanda ed essere capaci di fare domande e comprendere le risposte"<sup>533</sup>. Detto altrimenti, questa focalizzazione sulla capacità di esprimere un giudizio autonomo corrisponde all'idea di una soggettività intesa principalmente come coscienza morale, su cui abbiamo visto Gadamer soffermarsi più volte. E' il senso per la responsabilità come modo e attitudine allo stare nella dialettica di domanda e risposta, che vale come descrizione ontologica e insieme come compito dell'uomo, come suo dover essere. Non è un caso che l'educazione sia sì autoformazione, ma anche reciprocità.

"Quello che accade fra i bimbi accade fra le lingue straniere. In questo modo si profila l'educarsi reciproco. A ciò si aggiunge il ruolo che svolgono i genitori o chiunque si interessi dei bambini. Penso che si possa immaginare come tutto ciò accada, tanto che alla fine si ottengono risultati duraturi. L'educazione è un processo naturale che, a mio parere, ognuno accetta sempre cordialmente, nel momento in cui accetta di porsi in relazione con gli altri."<sup>534</sup>

L'educazione è quindi considerata da Gadamer come un processo naturale per l'uomo, che però la costringe e promuove entro ambienti e rapporti. E' opportuno quindi domandarsi senso e scopi dell'educazione scolastica, cioè dell'istituzione e della prassi educative dominanti.

"Cosa si apprende a scuola? Che tipo di formazione si configura?  
Siamo soliti chiamarla "formazione generale", facendo riferimento a qualcosa di molto importante e cioè che non si impongano prematuramente le specializzazioni."<sup>535</sup>

---

<sup>533</sup> Ivi, pag. 47.

<sup>534</sup> Ivi, pag. 51-52.

<sup>535</sup> Ivi, pag. 53.

Se la contestazione a Gadamer riguarda principalmente l'impersonalità che sembrerebbe dominare nella sua lettura della causalità delle vicende storiche, queste pagine ci mostrano come egli sia particolarmente critico verso le dinamiche sociali contemporanee, che tendono ad esaltare soprattutto l'iperspecializzazione e la capacità di adattamento. Il suo punto di vista sull'educazione privilegia invece la valorizzazione della facoltà autonoma di giudizio, il cui sviluppo dovrebbe essere l'obiettivo primario della prassi pedagogica, e più in generale indirizza verso un fare personalizzato da parte della persona in formazione: "ciò che è decisivo è che in futuro si offra all'adolescente la capacità di colmare le proprie carenze attraverso un'attività gestita autonomamente"<sup>536</sup>.

La prospettiva pedagogica che emerge dallo scritto gadameriano rimane sì nell'ambito di una concezione prevalentemente umanistica, ma si confronta con il progresso tecnologico. Autoformazione e formazione dialogica vanno costantemente di pari passo: da un lato vi è l'invito, l'auspicio di una cura di sé che sappia lavorare sui punti deboli della personalità e delle competenze individuali; dall'altro, in un mondo che cambia, è riconosciuto e affermato il contributo positivo alla formazione individuale e allo sviluppo sociale che può essere dato dalle esperienze associative. Nelle associazioni, dice Gadamer, la gioventù fa esperienza della convivenza umana: e di fronte ad una comunicazione sempre più pervasa dalle funzioni date dalle macchine, non vanno dimenticati gli elementi di continuità dell'umano. Il *medium* fondamentale rimane sempre il linguaggio, che solo ha possibilità di esercitarsi nella conversazione: e questa modalità di relazione e di scambio è rappresentativa della differenza specifica dell'uomo rispetto agli altri animali. E sebbene nelle conversazioni si accresce lo spazio destinato all'aspetto economico dei rapporti interumani, vi sono forze vincolanti, motivi della sensibilità e dell'interiorità umana che richiedono il persistere di una comunicazione disinteressata, non assoggettata alla logica dell'utilità.

"Si diventa consci delle *forze vincolanti* che sono nascoste in ognuno di noi solo se si mantengono vincoli intimi e si fanno nuove esperienze da scambiare con l'altro.

Così, nel tempo in cui si suole avere rapporti commerciali e di affari, sarà più importante che in un momento di tempo libero si parli con un superiore o con un dipendente, con vera sensibilità o anche con indifferenza.

Qualcosa che mai cambierà è il fatto che non è ciò che possono trasmettere le macchine che ha autentico valore di informazione. [...] Non c'è dubbio che il progresso ci aspetta e che non si può ignorare, poiché esso ha funzioni ben determinate. L'importante è non dimenticare di sviluppare l'aspetto opposto che ci manca"<sup>537</sup>.

---

<sup>536</sup> Ivi, pag. 56.

<sup>537</sup> Ivi, pp. 58-59.

C'è qualcosa che le macchine non potranno mai avere, e questo qualcosa è il quid umano della soggettività. E' il contenuto ripetutamente emerso nelle opere di Gadamer, la capacità di prendere decisioni, la necessità di emettere giudizi, il tatto della singolarità di fronte alle situazioni, il senso del giudizio e della coscienza morale: "iniziativa e capacità di giudizio!"<sup>538</sup>. E' questo anche il problema principale dell'educazione ai giorni nostri: la constatazione del ridursi delle possibilità di formazione di una capacità autonoma di giudizio, in una società contrassegnata dalla pervasività di una comunicazione anonima e massificante gestita attraverso i media. Di fronte a questa trasformazione delle modalità sociali dell'apprendimento e della formazione della persona, sembra inevitabile accettare la propensione al conformismo e l'assunzione di comportamenti dettati da regole e di conseguenza privi di pericolo. Ma questo, come fa notare Gadamer, significa svilire, deprezzare la specificità dell'umano, il valore nell'uomo della singolarità, e anche della capacità di autocorrezione: perché "chi è colui che ha appreso realmente senza aver fatto tesoro dei propri errori?"<sup>539</sup>

### III.5. La responsabilità al singolare

La testimonianza fondamentale di un riconoscimento della soggettività umana da parte di Gadamer crediamo sia quella espressa nell'intervento *L'incompetenza politica della filosofia*, che conobbe dapprima il titolo *La responsabilità al singolare* (1988)<sup>540</sup>. Ancora una volta, dobbiamo confrontarci col significato che attribuiamo al termine soggettività: significato che abbiamo considerato secondo un insieme di sfumature, di sensi fra loro prossimi, che interagiscono e si coagulano reciprocamente. Non abbiamo presentato e analizzato quindi un solo senso indicatore univoco della soggettività, ma una pluralità di aspetti che concorrono alla sua definizione: essi a volte sono apparsi simultaneamente, è stato possibile esaminarne la portata concomitante in specifici scritti gadameriani, mentre altre volte li abbiamo affrontati separatamente.

---

<sup>538</sup> Ivi, pag. 60.

<sup>539</sup> Ivi, pag. 63.

<sup>540</sup> Prima pubblicazione italiana con il titolo *La responsabilità al singolare*, tr. it. di R. Cristinin "Aut-Aut" (Nuova Serie), 1988, nr. 226-227, pp. 40-45; prima pubblicazione tedesca con il titolo *Über die politische Inkompetenz der Philosophie*, in "Sinn und Form: Beiträge zur Literatur" 45 (1992/1993), pp. 5-12; poi in *Hermeneutische Entwürfe*, 2000, cit., pp.35-41; tr. it. di R. Dottori, *L'incompetenza politica della filosofia*, in *La responsabilità del pensare*, 2002, cit., pp. 42-47. Si può qui far notare come A. Plebe- P. Emanuele, *Contro l'ermeneutica*, Roma- Bari, Laterza, 2000, un altro testo fortemente critico rispetto all'ermeneutica filosofica di Gadamer, vista come una sorta di "pensiero per procura", non ne colga proprio i contenuti di responsabilità del pensare e responsabilità al singolare, costringendolo entro la camicia di forza interpretativa di un atteggiamento parassitario in filosofia.

La soggettività ha richiesto un esame di aspetti teoretici e aspetti etico-morali, che spesso hanno manifestato una conflittualità, una difficile conciliabilità, e l'opzione, la messa in evidenza e la priorità data agli uni o agli altri ha voluto dire in Gadamer stare dalla parte di una certa lettura del motto cartesiano del *cogito*, ovvero articolare in una maniera differente l'individualità dell'uomo. Anche in questo scritto questa dialettica e contrasto tornano al centro del ragionamento. Possiamo riformularla ulteriormente, e dire che nel loro esito migliore, o perlomeno nelle loro aspirazioni, questi percorsi tendono alla sapienza da una parte e alla saggezza dall'altra.

Il punto di partenza è qui l'itinerario heideggeriano, i suoi passi tragici, la sua profondità di filosofo e le sue illusioni di uomo calato nella realtà storica del suo tempo. Ma in effetti è una questione che non nasce certamente con Heidegger, ed anzi l'archetipo del problema del rapporto fra l'attenzione all'universalità, che è tipica del filosofo, e la concretezza delle situazioni e delle scelte politiche, è stato Platone<sup>541</sup>. E' utile riportare le precise parole con cui Gadamer introduce l'argomento e pone la domanda.

“Ci si domanda precisamente se lo sguardo del filosofo, che approfondisce tutti i problemi nella loro universalità e fundamentalità, non si predisponga proprio per disconoscere le circostanze concrete e momentanee della vita sociale e politica. [...] Come stanno in realtà le cose con il valore conoscitivo della filosofia, se essa dà delle risposte così leggermente oblique ed eccentriche a domande così importanti, così decisive per la vita?”<sup>542</sup>

Se una maggiore profondità nella riflessione, nello scavo intorno alle domande sull'esistenza e la vita buona e giusta, può probabilmente essere un'effettiva prerogativa del filosofo, esiste una comune passione dell'interrogare che unisce gli uomini, perché ciascuno ha bisogno di trovare risposte che seppure parziali e provvisorie siano adeguate alla propria vita. E' una concretezza del particolare che eccede l'universalità dei problemi, e che riporta su una medesima dimensione di singolarità umana anche il filosofo ed il sapiente assieme a tutti gli altri uomini. Anzi, si può dubitare e pensare che proprio una simile capacità di visione e una tale cultura rendano obliqua e distorta la percezione dei casi reali. Questo domandarsi segna e caratterizza l'esserci dell'uomo e si forma in connessione con il processo di inserimento nella comunità dei suoi simili. Se

---

<sup>541</sup> Cfr. *Comme Platon à Siracuse: 'Peut-être nous demande-t-on de renoncer définitivement à penser'?*, vers. abbrev. nella tr. fr. di G. Carcopino, in «Le nouvel Observateur», 1211, 22-28 Janvier 1988, pag. 45; in ted. in vers. integrale, con il titolo *Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farias*, in *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. G. Neske und E. Kettering, Pfullingen, G. Neske, 1988, pp. 152-156; tr. it. di C. Tatasciore, *Superficialità e ignoranza. In merito alla pubblicazione di Victor Farias*, in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, intr. di E. Mozzarella, Napoli, Guida, 1992, pp. 175-179.

<sup>542</sup> *L'incompetenza politica della filosofia*, in *La responsabilità del pensare*, 2002, cit., pag. 42.

la misura della soggettività tiene in conto i limiti, la difficoltà di comprensione di una realtà che ci circonda, che è tutta attorno a noi, e di cui solo in parte perciò riusciamo ad avere coscienza, le nostre intenzioni sono piene degli elaborati individuali, costruiti sulla base di un patrimonio comune, di un'intesa sociale sul modo di considerare i casi della vita.

“Certamente appartiene alle questioni fondamentali di ciascun uomo anche la domanda sul futuro dei propri rapporti sociali e la preoccupazione circa la felicità di vita personale e individuale. [...] Questa passione dell'interrogare pensa il futuro, la felicità, la morte come un futuro da porre costantemente in questione da parte nostra, e lo stesso vale per la provenienza, dalla quale noi tutti che siamo qui siamo predeterminati in un modo che non abbiamo scelto, e per tutto il passato, che nemmeno un Dio può rendere non accaduto. Tutto ciò accompagna, come dicono oggi i pedagogisti, il processo della socializzazione, in cui per così dire veniamo plasmati nella società, dalla pura istintualità della primissima infanzia, per mezzo dell'educazione, della regolazione globale del bilancio della vita e infine anche per mezzo dell'apprendimento e dell'uso del linguaggio.”<sup>543</sup>

Gli uomini si pongono domande esistenziali e hanno però bisogno di risposte esistentive, che permettano un orientamento nelle decisioni e nell'agire. Qualcosa ci è già predeterminato, il passato, che diventa necessità, qualcosa si situa davanti a noi, un non ancora di possibilità. Ma l'uomo non ha risposte certe preconfezionate, ha pregiudizi, linee orientative provvisorie, soluzioni sperimentate da altri che vanno considerate nella nuova situazione personale, un fondo di solidarietà di costumi, di modi di essere, una virtualità di atteggiamenti e di scelte morali che indirizzano e sostengono la comunità come leggi non interamente scritte. Sul piano della coscienza morale, forse ancor più che per le altre dimensioni della soggettività umana, il rapporto torna ad essere quello di un particolare che si confronta con un universale, ma che necessariamente deve andare oltre questo e concretarsi in una pratica assunzione di responsabilità, che pertiene al singolo e che egli non può nei momenti decisivi demandare ad alcun altro né pensare come anonima soluzione sociale. L'universale con cui l'uomo si confronta nella decisione è l'*ethos*, che è un sostrato presente anche nelle specie degli altri animali, e che però trova una sua modalità peculiare tra gli uomini.

Il motivo che aveva stimolato questo intervento gadameriano era stato il caso Heidegger, il suo rapporto con il nazismo, la sua riflessione filosofica sull'etica. La risposta heideggeriana alla richiesta del francese Beaufret di scrivere un'etica, il suo rimandare questo compito ad ogni singolo uomo, è una traccia chiara del barlume della soggettività nella coscienza morale, che Gadamer riprende dal suo maestro e dalla sua *Lettera sull'umanesimo*.

---

<sup>543</sup> Ivi, pp. 43-44.

“Si ricorderà certamente che a Heidegger venne chiesto una volta: quando scriverà un’etica? Quando il giovane francese Beaufret indirizzò questa domanda a Heidegger, dopo la guerra, Heidegger cercò di rispondere esaurientemente, e il senso della sua risposta era che non si poteva porre la domanda in questi termini. Come se questo dovesse essere il compito del filosofo, e cioè di raccomandare a qualcuno un *ethos*, cioè un ordinamento sociale, una conformazione dei costumi, una coniazione delle convinzioni pubbliche generali. Questi sono tutti processi di formazione che si instaurano molto prima di ciò che le domande radicali del filosofare sollevano nel pensiero umano.”<sup>544</sup>

Prima che venga elaborata e posta in atto la soluzione individuale, già vi è un substrato di riferimento e comparazione, materia per la risposta comportamentale. Questo potremmo considerarlo come un orizzonte di predeterminazione: il problema sta nella sua forza vincolante, nel suo grado di precisione o approssimazione, nel suo essere tassativo o meno. Quanto costringe questa ragione sociale, quanto e come limita e determina in modo passivo la singolare soggettività umana?

“Il conflitto si trova nell’uomo stesso, nel suo domandare e nel suo errare, e non fra il sapere specializzato di un qualunque specialista e la concreta realtà sociale pratica. Noi come uomini siamo così spinti al di fuori dell’ordine naturale al punto che non c’è alcun *ethos* naturale che ci determina. La parola *ethos* significa in greco anche il modo di vita degli animali, che per essi è determinato dalla natura. La consuetudine, la guida istintuale è negli animali di una superiorità così evidente che il loro comportamento viene guidato incontrovertibilmente da essa. [...] Noi uomini non siamo così chiaramente dominati dall’istinto.”<sup>545</sup>

La predeterminazione biologica è quindi limitata nell’uomo. Il senso dell’*ethos* assume perciò in lui una valenza differente, quel carattere sociale che abbiamo avuto già più volte modo di esaminare. Se però l’uomo conosce un margine, anche notevole, di non consequenzialità, di non predeterminazione biologica, quali sono invece gli spazi che lascia alla sua iniziativa singolare l’*ethos* sociale? La dialettica fra determinazione attiva e determinazione passiva è centrale nell’uomo, in cui l’*ethos* si sposta e trasferisce una dovuta problematizzazione sul piano del rapporto fra la coscienza individuale e il mondo, lo spirito oggettivo. Si tratta di declinare in maniera articolata e puntuale parole come intenzione, libertà, scelta, decisione: e di farlo nel pensiero e nel comportamento.

“Noi abbiamo, come si può dire, ‘libertà di scelta’. I Greci avevano per questo l’espressione *prohairesis*, comportarsi liberalmente così o diversamente; a ciò inerisce anche il poter domandare, il vedere possibilità che forse non sono realizzabili. Chi non ha fantasia di vedere i possibili, costui non sbaglierà facilmente. Quindi direi che non Heidegger, o il cosiddetto filosofo, ma ogni uomo si trova esposto all’errore, e soprattutto in riferimento ai propri desideri segreti di felicità o sogni di soddisfazione della vita o nell’affermazione dei propri rapporti vitali e del suo prossimo. Ogni uomo si trova costantemente esposto al pericolo di sbagliare.”<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Ivi, pag. 44.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

<sup>546</sup> Ivi, pag. 45.

La coscienza di sé elabora dei propri scopi per la vita, legge i modi possibili della loro realizzazione nell'esistenza e agisce di conseguenza in una direzione preferenziale. Questo processo è specifico dell'essere uomini, non di alcuna professione o attività particolare di qualche uomo. Quindi, non vi è un sapere peculiare che faciliti la risoluzione dei problemi esistenziali, non vi è un saper fare adeguato e conveniente, sorta di disciplina e mestiere artigianale del vivere, non una *poiesis* deputata a ciò. E' una *praxis*, che come tale non ha obiettivi e modelli precostituiti, prodotti da costruire, ma trova il suo valore nel farsi dell'uomo. Perciò saperi dell'uomo pure così complessi e profondi come sono quelli del filosofo e del medico non garantiscono del risultato. Soprattutto, quello che scopriamo è la difficoltà di ciascun uomo ad applicare il proprio sapere alla propria esistenza, uno scarto fra la soggettività consapevole e la soluzione dei dilemmi della vita, un salto che si compie, una distanza da mantenere e un distacco da prendere rispetto al proprio vissuto, nel momento della scelta.

“Se il filosofo, al quale si attribuisce in senso scolastico una determinata preparazione, è in grado di formulare domande insolubili e forse anche di vedere più correttamente, e se perciò egli viene inteso come ‘saggio’, tuttavia egli non è protetto dall'errore e dal misconoscimento delle cose, e questo particolarmente nelle cose proprie. Anche il medico è sempre troppo vicino a se stesso, per potersi curare da sé, in fondo ciò vale per ogni sapere la cui applicazione concreta richiede un particolare talento che non si trova nel sapere che può essere appreso come tale.”<sup>547</sup>

Vi è quindi una particolare difficoltà nel comprendere e soprattutto nello sbrigare le cose proprie. E' in questo campo che ogni uomo sperimenta i limiti della propria soggettività, la sua vanità e debolezza. Eppure questo è proprio il campo di cura primario della soggettività. Il guardare noi stessi, il riflettere e dialogare costantemente nell'interiorità: è questo ciò in cui consiste l'essere della soggettività, la sua vita, il movimento della coscienza. L'uomo si trova davanti ad un paradosso, per cui proprio ciò in cui consiste fondamentalmente la sua cura è anche l'ambito in cui egli può più facilmente cadere in errore: il territorio di cui ha una percezione insufficiente e distorta, in quanto egli ne è al centro, rappresenta il punto di vista da cui si dirige lo sguardo verso l'orizzonte, che è ovviamente, in quanto orizzonte, al massimo della sua capacità soltanto emisferico e mai globale. Ma nonostante questa difficoltà, è proprio su questo campo ed in questa cura che la soggettività dell'uomo si deve applicare: è questo il compito della sua vita, rispondere di se stesso, è questa la ragione che deve dimostrare, la giustificazione che deve richiedere, appunto in primo luogo a se stesso, e la legittimazione che vuole pretendere. Nessuna elevata probabilità di errore nel comprendere e nell'agire può esentare l'uomo singolo dalla responsabilità dei propri

---

<sup>547</sup> *Ibidem.*

atti, in quanto fare, farsi domande e darsi, dare risposte è ciò che fa continuamente. Se è vero che una persona capace di cogliere possibilità nuove nella comprensione delle cose, un filosofo maestro di teoria, superiore in profondità di visione, o uno studioso delle cose politiche e sociali e umane, possono apparire come modelli affascinanti, autorevoli maestri di pensiero, nessuno può delegare a costoro l'istanza della presa di decisioni, del compiere le scelte per la propria vita. E' il più tragico errore, pensare che qualcun altro possa dare risposte per noi, affidargli questo compito: "ognuno ha la sua propria responsabilità, anche colui la cui filosofia non acquisisce alcun riconoscimento"<sup>548</sup>. Per Gadamer esiste una differenza fra la 'chiarificazione dell'esistenza', di cui parla Jaspers, e l'orientamento concreto nella vita. E' facile vedere in questa distinzione una corrispondenza con quella heideggeriana tra il piano esistenziale e quello esistentivo.

"Se ciò che abbiamo imparato nel senso scolastico di filosofia, cioè a formulare domande che incalzano ognuno, senza che a noi uomini sia concesso trovare risposta ad esse, allora questo può significare, per parlare con Jaspers, 'chiarificazione dell'esistenza', che rende cosciente uno dei limiti dell'illuminismo scientifico. Bene. Ma la capacità di vedere scopi dell'azione, che si lasciano trasporre come possibilità nella realtà, è qualcosa di diverso."<sup>549</sup>

Il testo che stiamo esaminando si riferisce soprattutto alle responsabilità di Heidegger e ai suoi errori di percezione e di prospettiva rispetto al nazismo: ma il punto di vista in base al quale lo stiamo considerando cerca di andare oltre il caso singolo di Heidegger, e di mettere in evidenza come Gadamer sviluppi la dialettica fra sapere e agire, e la dimensione morale e etica tra coscienza individuale ed *ethos* sociale umano. Per questo, una volta constatato come anche un grande pensatore può incorrere in errore di valutazione, anche in maniera drammatica, ci interessa comprendere in che relazione stia la responsabilità al singolare, che Gadamer afferma, con una solidarietà di valori e principi fra gli uomini. E' infatti questa una tematica fondamentale, perché la stessa esigenza di affidamento, l'illusoria speranza di poter chiedere al maestro di pensiero di determinare un'etica che valga per gli altri uomini, cioè l'interrogativo posto da Beaufret a Heidegger, è il segnale di una mancanza nella comunità umana di un bene essenziale.

"Non è sorprendente che un pensatore di tale eccellenza sbagliasse così. E' più sorprendente il fatto che la gente continui a interpellare il filosofo circa un'etica. Devo vedere anche in ciò un segnale d'allarme o perfino una testimonianza di povertà della società esistente. Se si deve domandare a un altro cosa è onorevole, onesto, umano e se si vuole sentire la risposta

---

<sup>548</sup> *Ibidem.*

<sup>549</sup> *Ibidem.*

da parte di qualcun altro, da parte del cosiddetto filosofo, allora si svela soltanto che la società è diventata priva di orientamento.”<sup>550</sup>

Come abbiamo già visto e sostenuto, Gadamer pone molta attenzione al mostrare come la decisione, la scelta, la responsabilità al singolare non si edificano sul nulla, bensì hanno una base sociale, venuta a mancare la quale si ha come una perdita di sostrato, di principi e quindi di ragionevolezza. Questa considerazione ci riporta alla frase di *Verità e metodo* dalla quale abbiamo estratto il titolo del nostro lavoro. La soggettività umana è uno specchio frammentario in quanto il riflesso che ci dà del nostro essere, l'immagine di noi che abbiamo quando guardiamo nella nostra interiorità, il contenuto della nostra coscienza non è mai solo nostro, ma è un esito che si produce attraverso una dinamica comune con altri uomini di elaborazione di un materiale culturale, materiale su cui possiamo intervenire limitatamente. Da una parte sta questo materiale e sostrato, che ci forma e fonda anche come singoli uomini: è un universale, un qualcosa che trascende, unisce, è comprensibile anche ad altri. Dall'altra questo patrimonio emerge nel suo essere quando si esplicita davanti ad una situazione che ci chiede risposte, e sta solo alla singolarità dargli vita, portarlo a manifestazione. Sono questi i due poli del gioco, la coscienza morale individuale e l'*ethos* o ragione sociale.

“Resta un indissolubile rapporto tra l'impronta che gli uomini hanno esperito nella società e nella propria condizionatezza diventata storica, e il fatto che la domanda circa il bene può essere ancora posta e può essere pensata sempre solo *in concreto* riguardo a come si potrebbe mutare il bene in meglio. Come si può in generale domandare in forma diversa circa il vero bene? Primo presupposto è che ci si ponga la domanda da sé. Non si può chiedere a nessun altro e nessuno verrà portato ad accettare raccomandazioni, proposte o consigli o addirittura prescrizioni che non corrispondono ai propri bisogni e alle proprie rappresentazioni.”<sup>551</sup>

La società imprime un marchio, una forma agli uomini che ne fanno parte nel loro percorso di apprendistato sociale, di formazione e socializzazione. Questo marchio calca in profondità, va a strutturare anche a livello inconsapevole la personalità, permea la soggettività che ne è determinata e la trascende al di là della coscienza che questa riesce ad avere di se stessa. E' un marchio estremamente difficile da cancellare, una forma mentale, un modo di essere, che entra in rapporto con la singolarità della vita e la necessità di una concretezza della sua applicazione, ovvero di un accadere, di un porsi della domanda sul bene come che fare nelle peculiari situazioni dell'esistenza. Per questo il bene comune che è la solidarietà dell'*ethos* poi conosce il momento dell'esser solo dell'uomo di fronte alle decisioni e alla necessità di dare risposte: La responsabilità consegue da un onere in solido che si manifesta al singolare nella pratica della vita: la

---

<sup>550</sup> Ivi, pag. 46.

<sup>551</sup> Ivi, pp. 46-47.

elaboriamo in un dibattito pubblico, intervenendo nella comunità, ma viene sempre il momento in cui un ultimo passo è affidato esclusivamente a se stessi. Gadamer afferma l'unità di questi due estremi, la solidarietà e la condivisione etica, da una parte: “la responsabilità che ognuno ha al suo posto entro la società, è una parte di ciò che noi tutti condividiamo e che per noi tutti vale”<sup>552</sup>; e dall'altra la responsabilità al singolare, la non delegabilità della decisione e della scelta morale, la non imputabilità agli altri della pienezza della colpa: “La responsabilità che noi abbiamo ognuno la esperisce alla fine di se stesso. [...] noi tutti ci troviamo di fronte a compiti che sicuramente non sarà mai compito dell'altro risolvere abbastanza. Mai solo l'altro è colpevole.”<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> Ivi, pag. 47.

<sup>553</sup> Ivi, pag. 47.

## *Bilancio della ricerca*

La qui presente ricerca si è concentrata soprattutto sulla produzione di Gadamer, al fine di verificare senso e portata della soggettività umana nell'itinerario del suo pensiero. Data la limitata quantità del materiale dell'autore in cui è stato possibile riscontrare una tematizzazione esplicita della questione, l'operazione compiuta non ha consistito in una mera ricostruzione, ma ha richiesto l'accostamento di passaggi ed esiti della riflessione gadameriana di varia origine. È stato, perciò, un lavoro di interpretazione, un tentativo di esplicitare il non detto, connessioni non immediatamente evidenti, in alcuni casi, al fine di organizzare un possibile discorso gadameriano sul tema in oggetto. Questa prospettiva ha esposto la ricerca al rischio elevato di un'arbitrarietà ed approssimazione dei legami e dei nessi, su cui ora chi l'ha condotta ritorna per esprimerne nuovamente le giustificazioni e affermarne una legittimità, che evidentemente spetta ad altri valutare quanto congrua e pertinente.

Si è detto, in sede di introduzione, che la ricerca intendeva esaminare la corrispondenza al vero e la sensatezza di una critica al campione dell'ermeneutica filosofica portata sul piano di una sua presunta negazione della responsabilità dell'uomo di fronte alle vicende storiche in cui è inserito e ha mano<sup>554</sup>. L'impostazione dello studio ha quindi preso spunto dall'interrogativo sull'essere della soggettività umana, cioè di quella autocoscienza che è fondamento per ogni margine di autodeterminazione possibile nell'esistenza. Il riferimento al breve saggio *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona* ha permesso l'esposizione come premessa sintetica delle radici filosofiche su cui si costituisce il pensiero di Gadamer e con cui egli dialoga costantemente. Il suo punto di partenza, o pietra di paragone con cui tendenzialmente polemizza, è il motto cartesiano del *cogito* inteso come certezza inconfutabile

---

<sup>554</sup> D'altra parte, Gadamer ha conosciuto critiche anche di segno opposto. È in qualche modo tale il senso dell'"improbabile dibattito" con Derrida. Dopo la conferenza gadameriana a Parigi del 25 aprile 1981 (*Text und Interpretation*, ripetuta il 20 novembre 1982 a Philadelphia, testo rivisto nel 1983: in *Text und Interpretation: Eine deutsch-französische Dibatte*, hrs g. v. P. Forget, München, W. Fink, 1984, pp. 24-55; tr. it. di F. Vercellone, *Testo e interpretazione*, in "aut aut", 217-218 (1987), pp. 29-58; tr. it. di F. Vercellone, rivista da R. Dottori, in H. G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, tr. it. di R. Dottori, intr. di R. Morresi, Bologna, Transeuropa, 1988, pp. 113-154; in *GW2*, pp. 330-360; tr. it. in *VM2*, pp. 291-322), la prima domanda di Derrida riguardò l'assioma incondizionato della buona volontà (di comprendersi l'un l'altro fra gli uomini) esposto da Gadamer, rispetto al quale si poteva presupporre un ricorso alla volontà come determinazione di ultima istanza: o, per dirlo al modo di Heidegger, si poteva considerare questa determinazione assoluta come determinazione dell'essere dell'ente come soggettività volontaria, e quindi interna e appartenente ad una metafisica della volontà (vedi J. Derrida, *Buone volontà di potenza (Una risposta a Hans-Georg Gadamer)*, tr. it. di M. Ferraris in "aut aut", 217-218 (1987), cit., pp. 59-60). Alle domande del filosofo francese seguirono ancora una replica di Gadamer ed una controreplica di Derrida, ugualmente pubblicate nel numero citato della rivista "aut aut".

dell'essere del soggetto umano, che funga quindi da base per una corrispondenza fra il sapere di essere, la volontà e la libertà, ed insieme per la conoscenza delle altre cose del mondo e di conseguenza per il dominio dell'uomo su di esse. La riflessività dell'autocoscienza come dato ontologico originario: contro questa affermazione si concentra la critica gadameriana alla concezione moderna della soggettività.

Nello stesso saggio citato venivano rintracciate delle indicazioni fondamentali di orientamento preliminare: in primo luogo appunto la messa in discussione dell'originarietà del fondamento e certezza succitata. L'effetto di ciò risultava la sospensione ed il dubbio permanente sulla capacità di un'autodeterminazione umana, cioè di un automovimento di cui sarebbe capace ciò che è mosso, costruita filosoficamente su una conoscenza teoretica: e nello stesso tempo, emergeva, nel percorso storico-filosofico, un riconoscimento del rilievo e del posto in prima fila della coscienza morale nell'esistenza umana.

La conclusione del saggio aggiungeva l'altra qualificazione determinante all'indirizzo della ricerca, dichiarando esplicitamente che "chi pensa il "linguaggio" si trova sempre in un al di là della soggettività": non quindi una soggettività fondante, quanto essa come dimensione trascesa da qualcos'altro in cui è immersa e contenuta.

Anche in questo nuovo mosaico del pensiero gadameriano, realizzato secondo la chiave di lettura della soggettività umana, il documento fondamentale su cui esercitare l'analisi è rimasto il testo più esplorato, *Verità e metodo*, che dà le coordinate primarie per comprendere quest'autore. Da questo testo è tratta la locuzione che abbiamo scelto come titolo, che contrassegna la soggettività umana come uno specchio frammentario: ma nel capolavoro di questo specchio risalta quasi esclusivamente il piano d'appoggio dei frammenti, le dimensioni trascendenti questa soggettività. Sono i paradigmi fondamentali dell'esperienza umana extrametodica, il gioco ed il dialogo interpersonale, così come i *media* in cui si inserisce l'esistenza, principalmente la storia ed il linguaggio. Se la soggettività, più che riflessività, è permanenza nel divenire, nell'esperienza esistenziale umana ciò che non muta è lo stare in relazione, il vivere delle dinamiche di gioco, lo stare in un colloquio. Sulle individualità umane prevale il movimento coordinato, lo scambio reciproco, la dialettica di domanda e risposta tra partners dai ruoli non fissi. Se il gioco ed il dialogo sono i paradigmi per ogni relazione di comunicazione interumana, modelli di cui Gadamer mostra l'adeguatezza nelle esperienze specifiche del rapporto con l'opera d'arte e con la tradizione, l'altra forma di trascendimento della soggettività umana è quella che costituisce il tessuto connettivo

per l'intersoggettività, che Gadamer individua nella trasmissione storica e nel linguaggio. Gioco e dialogo, trasmissione storica e linguaggio sono strutture e dimensioni originarie e costitutive. Esse rendono possibile l'esplicarsi delle singolarità umane, soggettività che seguono o contrastano la corrente, il flusso in cui sono immerse. Se il motto cartesiano segnala due qualificazioni, l'autocoscienza e l'individualità, ponendole a fondamento della possibilità di una terza, l'autodeterminazione, proprio queste qualificazioni vengono messe sotto scacco dalla consapevolezza gadameriana della finitezza umana. Nel gioco che si fa spettacolo gli attori non vedono se stessi ma sono visti dagli spettatori, a cui compete una posizione di preminenza nella comprensione della messa in scena: questa visione dell'esperienza sottolinea proprio lo stare dentro al riquadro da parte degli uomini, la loro difficoltà a cogliersi oggettivamente, il loro coinvolgimento e la loro riflessione condizionata dallo stare in situazione. Né l'individualità umana appare come tale separata da quella dei suoi compagni e simili: essa si manifesta nella dinamica del commercio interpersonale, mai staticamente, sempre in movimento ed in relazione. Infine, l'autodeterminazione viene presentata nei suoi limiti pensando il linguaggio: questo non è più strumento per la conoscenza e l'azione nel mondo, ma in primo luogo ed essenzialmente elemento vitale. La sua caratterizzazione è specificata con la massima chiarezza da un'immagine dalla valenza metaforica, che Gadamer ripete in più occasioni<sup>555</sup>: il linguaggio per gli uomini è come l'acqua per i pesci, l'elemento in cui essi nuotano e in assenza del quale la vita umana non è possibile.

Questo percorso sembra confermare in pieno la più stereotipata lettura del pensiero gadameriano come una filosofia antiumanistica, che non si preoccupa né ha fede nella possibilità di un'emancipazione dell'uomo. Al fine di equilibrare questa interpretazione diffusa, di trovarle la giusta misura, è opportuno affiancarle innanzitutto

---

<sup>555</sup> Oltre alla citazione di cui sopra a pag. 92, possiamo segnalare la seguente leggera variante: "Le parole che noi adoperiamo nel linguaggio ci sono molto più familiari, tanto che, per così dire, noi siamo dentro le parole. Noi viviamo nel linguaggio come in un elemento, come i pesci nell'acqua": in *Hans Georg Gadamer*, in *Philosophie in Selbstdarstellung*, hrsg. v. L. J. Pongratz, Bd. III, Hamburg, F. Meiner, 1977, pp. 59-101; con il titolo *Selbstdarstellung: Hans Georg Gadamer 11.2.1900*, in *Gesammelte Werke 2*, cit., pp. 479-508; tr. it. di R. Dottori, in *Autoesposizione* (1975), in *VM2*, cit., qui citazione da pag. 476; in *Gadamer-Lesebuch* (antologia di saggi), hrsg. v. J. Grondin, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1997; in vers. ampliata in inglese, con il titolo *Reflections on my Philosophical Journey*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. by L. E. Hahn, The Library of Living Philosophers, Peru (Ill.), Open Court, 1997, pp. 3-63. In entrambi i casi, Gadamer giunge alla metafora parlando di come le parole "lavorano", e alludendo così alla sua affinità su questo punto con il pensiero di Wittgenstein successivo al *Tractatus*, in particolare alla sua concezione dei giochi linguistici: cfr. L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

la precisazione gadameriana in risposta al dibattito suscitato da *Verità e metodo*, per cui egli nello stesso tempo riconosce l'importanza dell'attenzione al fattibile e il proprio peculiare interesse per il mostrare come stanno le cose sul piano della conoscenza e dell'esperienza umana, che rende necessario illustrare il terreno comune su cui poggia la soggettività: terreno che, per una soggettività che trova spazio principalmente nella coscienza morale, è costituito ancor prima che da una riflessione esplicita, dall'appartenenza, dal patrimonio culturale, da un *ethos*, da una prassi, da un senso comune. Il saper cogliere le differenze, peculiarità dell'uomo, si sviluppa su un materiale universale di conformazione, che permette la convivenza fra i simili fondando una ragionevolezza che possiamo chiamare ragione sociale, caratterizzata nel senso fronetico di un sapere pratico. Questa considerazione gadameriana di una ragione sociale apre la strada a scoprire come questo pensatore dalla nomea di apoliticità o conservatorismo ha invece ripetutamente provato a confrontarsi con le dinamiche sociali e culturali del suo tempo in rapida evoluzione, recuperando e valorizzando una prospettiva di umanizzazione dell'uomo proprio nel tempo di un progresso tecnologico che per più versi tende a favorire un primato della macchina e nuove forme di autoalienazione umana. Pur con il suo consueto approccio prudenziale, Gadamer spiega come su una dimensione atemporale si leghino amicizia e solidarietà nello scopo di contribuire al compito di superare l'estraniamento da se stessi, tanto più presente e drammatico quando anche il fattore di identificazione personale e sociale che è il lavoro viene a perdere il suo senso di contributo all'amministrazione partecipata del bene comune sociale.

E' questa perorazione gadameriana affinché l'uomo contemporaneo esca dal suo isolamento, in cui i legami di solidarietà ed il riconoscimento interumano si sono venuti pericolosamente ad allentare, una traccia significativa di uno di quei frammenti che siamo andati ricercando. Lo sfondo sociale, la ragionevolezza prudenziale, non sono quadri informi od astratti: l'uomo coglie se stesso nel territorio comune e lo fa attraverso una relazione di alterità. L'io ed il tu indicano delle forme trascendentali della relazione, forme onniriconoscibili all'uomo, che volta per volta le riempie dei propri caratteri empirici. Questa conoscenza a priori di una struttura della relazione emerge con grande chiarezza sul piano della poesia, laddove per la comprensione si deve instaurare necessariamente un clima di ascolto e interesse alle parole dell'altro, a ciò che esse dicono. Gadamer vede questo rapporto manifestarsi luminosamente proprio nel

“messaggio nella bottiglia”, nell’invito alla comunicazione aperto ad ogni uomo rivolto da una voce particolarmente ermetica come quella di Paul Celan.

Ma il percorso verso il concretarsi in particolari soggettività umane di queste forme dell’io, del tu e del noi, si dirige soprattutto verso la differenza specifica dell’uomo dagli altri animali, la sua facoltà di autotrascendimento e la sua incompiutezza biologica, che apre lo spazio, entro i vincoli dati dal contesto e dai *media* diversi che Gadamer ci ha presentato, ad un indirizzo personale, ad un’opzione individuale che è scelta fra alternative limitate, in ogni caso possibilità di realizzazione dell’esistenza, non impulsi istintuali innati e imprescindibili. Esiste un senso della libertà dell’uomo, a partire dal riconoscimento fra i simili e dalla consapevolezza del confine vitale dato dalla morte.

L’aspetto della libertà come scelta individuale sembra però infrangersi su quel problema della riabilitazione dell’autorità e della tradizione che era stato uno dei punti critici del dibattito intorno a *Verità e metodo*. In realtà, secondo Gadamer, correttamente inteso anche il problema dell’autorità è un problema di libertà. L’autorità, o autorevolezza, come verrebbe più facilmente da chiamarla adeguandosi all’uso comune e quotidiano, non è un imperio autoattribuito, che anzi proprio in tali tentativi naufraga il suo esercizio nel misconoscimento, la ribellione e la contrapposta pratica violenta: è piuttosto un riconoscimento di esperienza e un conseguente affidamento, quindi anch’essa una dinamica della scelta e della *prohairesis*. A fianco dell’autorità, in quanto sua protagonista per eccellenza, si situa la tradizione, che di fatto viviamo come un tu con cui siamo in relazione, e che percepiamo intanto come un partner esperto e costante, che non ci abbandona mai. Prima di metterlo in discussione, siamo costretti, anche al di là della nostra volontà, ad ammettere la nostra appartenenza ad esso. I figli si ribellano ai padri, ma sono profondamente legati alla generazione ancora precedente: ogni liberazione processo di conquista di se stessi, sempre parziale e provvisorio, non è una mera emancipazione lineare.

Eppure sul piano della formazione dell’uomo Gadamer ci fa notare come l’educazione tenda troppo spesso a risolversi in una “previsione autoritativa dei bisogni altrui”, mentre in ogni suo luogo di esercizio e prassi essa ha successo quando diventa autoeducazione. L’interiorizzazione e la gratificazione ed il piacere dell’apprendimento, in generale la comprensione di una propria evoluzione e dello sviluppo di una criticità autonoma, il formarsi di una coscienza personale che trovi la propria casa, acceda alla sua dimora, il senso dell’abitare in una cultura condivisa, solo questo è un processo

veramente educativo connotato da un giudizio positivo sul suo risultato. E' anche il frammento contiguo a quello centrale della soggettività umana secondo Gadamer: il momento in cui essa manifesta il suo essere, nella sua finitezza ed insieme concretezza, è l'attimo della decisione, che contiene quella responsabilità al singolare mai delegabile, ultimo intrascendibile fioco e perenne barlume dell'essere individuale dell'uomo e della sua coscienza morale. E' il punto d'arrivo della nostra ricerca, ciò che in una cornice di costituzione eteronoma o mediale della soggettività umana, quale è l'ermeneutica gadameriana delle esperienze extrametodiche dell'uomo, rimane infine ad essa come carattere proprio innegabile.

## ***Bibliografia gadameriana***

### a) Gesammelte Werke

Presso J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, sono state pubblicati i *Gesammelte Werke* di Hans Georg Gadamer:

- 1. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986, 1990.
- 2. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, 1986, 1993.
- 3. *Neuere Philosophie I: Hegel- Husserl- Heidegger*, 1987.
- 4. *Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten*, 1987.
- 5. *Griechische Philosophie I*, 1985.
- 6. *Griechische Philosophie II*, 1985.
- 7. *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*, 1991.
- 8. *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, 1993.
- 9. *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*, 1993.
- 10. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

In H. G. Gadamer, *Ermeneutica: uno sguardo retrospettivo* (versione italiana di *GW10*), a cura di G. B. Demarta, Milano, Bompiani, 2006, è presente un Prospetto dei *Gesammelte Werke*, con Indice dei volumi e Indice dei testi.

### b) Principali opere e raccolte

- Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, tesi di dottorato, accolta il 15 maggio 1922 presso la Facoltà di Filosofia di Marburgo.
- Interpretation des platonischen Philebos* (scritto d'abilitazione, completato nell'estate del 1928 a Marburgo), in vers. rivista con il titolo *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum 'Philebos'*, Amburgo, 1931; in *PE*, 1968, pp. 1-178; in *GW5*, pp. 3-157.
- Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960; *GW1*, 1986.
- Le problème de la conscience historique*, conferenze Cardinal Mercier dal 19 al 30 novembre 1957 a Lovanio, Lovanio-Parigi, 1963.
- Kleine Schriften I: Philosophie, Hermeneutik*, Tubinga, 1967.
- Kleine Schriften II. Interpretationen*, Tubinga, 1967.
- Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie* (ripresa degli studi del 1931, 1934, 1964), Amburgo, 1968.

- Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien*, Tubinga, 1971, 1980 (ediz. con un sesto saggio).
- Kleine Schriften III: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, Tubinga, 1972.
- Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge „Atemkristall“*, Francoforte, 1973, 2000 (ediz. rivista e integrata); GW9, pp. 383-451 (senza le integrazioni dell'edizione 1986).
- Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (raccolta di saggi), Francoforte, 1976.
- Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stoccarda, 1977; GW8, pp. 94-142.
- Kleine Schriften IV. Variationen*, Tubinga, 1977.
- Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (raccolta autobiografica), Francoforte, 1977.
- Plato, Texte zur Ideenlehre*, Griechisch-Deutsch, hrsg. u. übers. v. HGG, Francoforte, 1978, 1986.
- mit J. Habermas, *Das Erbe Hegels*, Francoforte, 1979.
- Das Drama Zarathustras* (The Drama of Zarathustra) (conferenza dell'ottobre 1981 a St. Catharines, Ontario, Canada), in ted. e in ingl, in *The great year of Zarathustra 1881-1981*, ed. by D. Goicochea, Lanham, 1983, pp. 339-369; in ted., in "Nietzsche-Studien", 15 (1986), pp. 1-15; con il titolo *Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustra*, in GW4, pp. 448-462.
- Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tubinga, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1983.
- Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Francoforte, 1983.
- mit R. Koselleck, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, 1987.
- Das Erbe Europas: Beiträge*, Francoforte, 1989.
- Gedicht und Gespräch: Essays* (nuova ediz. di *Poetica*, 1977, ampliata con altri 5 saggi), Francoforte, 1990.
- Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register* (terza ediz., al di fuori dei GW), Tubinga, 1993.
- Hermeneutik. Aesthetik. Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. C. Dutt, Heidelberg, 1993.
- Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*, Francoforte, 1993.
- Der Anfang des Wissens* (raccolta di saggi), Stoccarda, 1999.
- Hermeneutische Entwürfe*, Tubinga, 2000.

c) Altri scritti e saggi singoli

Una cronologia particolarmente dettagliata degli scritti di Hans-Georg Gadamer, curata da Giovanni Battista Demarta, è inserita nel volume di Jean Grondin, *Gadamer. Una biografia*, Milano, Bompiani, 2004. Qui invece si riporta solo una selezione degli scritti minori e degli interventi gadameriani, ritenuta significativa per questo lavoro..

-*Zur Systemidee in der Philosophie*, in *Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag*, Berlino/Lipsia, 1924, pp. 55-75.

-*Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* (composto nel 1925, poi sottoposto a revisione), in „Hermes“, 63 (1928), pp. 138-164; in *GW5*, pp. 164-186; in *Schriften zur aristotelischen Ethik*, hrsg. V. C. Müller- Goldingen, Hildesheim/Zurig/New York, 1988, pp. 1-27.

-*Praktisches Wissen*, (contributo del 1930 per una miscellanea, rimasta inedita, in onore di Paul Friedländer), poi in *GW5*, pp. 230-248.

-*Die neue Platoforschung* (recensione di AA.VV.), in „Logos“, 22/1 (1933), pp. 63-79; in *GW5*, pp. 212-229.

-*Plato und die Dichter* (conferenza del 24 gennaio 1934 a Marburgo), Francoforte, 1934; in *PE*, 1968, pp. 179-204; tr. it. in *SP1*, 1983, pp. 185-215; in *GW5*, pp. 187-211.

-*Antike Atomtheorie* (composto nel 1934), in „Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft“, 1/2 (1935-1936), pp. 81-95; in *GW5*, pp. 263-279; vers. rivista in *AW*, 1999, 101-128.

-Ciclo di conferenze in Italia (settembre 1938).

-*Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst*, in *Festschrift Richard Hamann zum sechzigsten Geburtstage am 29. Mai 1939*, Magdeburgo, 1939, pp. 31-39.

-*Hegel und der geschichtliche Geist* (prolusione inaugurale dell'8 luglio 1939 all'Università di Lipsia), in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“, 100 ½ (1939), pp. 25-37; in *KS III*, 1972, pp. 118-128; in *GW4*, pp. 384-394; tr. it. in *DH*, 1996, pp. 108-121.

-*Das Problem der Geschichte in der neueren Philosophie* (conferenza del 7 gennaio 1940 a Firenze).

-*Brot und Wein als Ausdruck des Hölderlinschen Geschichtsbewusstseins* (conferenza dell'11 gennaio 1940 a Firenze, ripetuta in ottobre a Marburgo).

- Hegel und die antike Dialektik: Theodor Litt zum 80. Geburtstag* (conferenza dell'aprile 1940 a Weimar), in „Hegel-Studien“, 1 (1961), pp. 173-199; in *HD*, 1971, pp. 7-30; tr. it. in *DH*, 1973, pp. 9-45, poi 1996, pp. 3-35; in *GW3*, pp. 3-28.
- Hölderlins Stellung zur Antike und die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus* (conferenza del 7 ottobre 1940 a Marburgo).
- Herder et ses théories sur l'histoire* (conferenza in francese del 29 maggio 1941 a Parigi), in *Regards sur l'histoire*, Cahiers de l'Institut Allemand de Paris, Parigi, 1941, pp. 7-36; in ted., *Herder als Wegbereiter des 'historischen Bewusstseins'*, in «Geist der Zeit», 19/12 (1941) pp. 661-670; con il titolo *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Franoforte, 1942; rielaborazione come *Nachwort* in J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, hrsg. v. HGG, Francoforte, 1967, pp. 146-177; in tale rielaborazione con il titolo *Herder und die geschichtliche Welt*, in *KS III*, 1972, pp. 101-117; in *GW4*, pp. 318-335.
- Zur Vorgeschichte der Metaphysik* (conferenza del 15 aprile 1941 a Lipsia), in *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. HGG, Francoforte, 1950, pp. 51-79; tr. it. in *SP2*, 1984, pp. 3-25.
- Platos Staat der Erziehung* (conferenza del 1942 a Lipsia), in *Das neue Bild der Antike*, Deutsche Geisteswissenschaft, Bd. I: Hellas, hrsg. v. H. Berve, Lipsia 1942, pp. 317-333; in *PE*, 1968, pp. 20-5-220; tr. it. in *SP1*, 1983, pp. 217-235; in *GW5*, pp. 249-262.
- Goethe und die Philosophie* (conferenza del novembre 1942 a Lipsia, ripetuta a Lisbona tra il marzo e l'aprile del 1944), Lipsia 1947; in *KS II*, 1967, pp. 82-96; tr. it. in *IP1*, 1990, pp. 65-82; in *GW9*, pp. 56-71.
- Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (conferenza del 1943, ripetuta a Coimbra tra il marzo e l'aprile del 1944), in *KS I*, 1967, pp. 1-10; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 194-207; in *GW2*, pp. 27-36; nuova tr. it. in *VM2*, pp. 35-44.
- Hölderlin und die Antike* (conferenza del giugno 1943 a Tubinga), in *Hölderlin: Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag (7. Juli 1943)*, hrsg. v. P. Kluckhohn, 1943, pp. 50-69; in *KS II*, 1967, pp. 45-63; tr. it. in *IP1*, 1990, pp. 3-22; in *GW9*, pp. 1-19.
- *Hölderlin und das Zukünftige* (conferenza del 1943 a Darmstadt), in *KS II*, 1967, pp. 45-63; tr. it. in *IP1*, 1990, pp. 23-43; in *GW9*, pp. 20-38.
- Prometheus und die Tragödie der Kultur* (conferenza dell'inverno 1944 a Dresda, ripetuta nella primavera a Porto e in francese il 19 aprile 1949 a Buenos Aires), in *KS II*, 1967, pp. 64-74 (escluso dalla tr. it.); in *GW9*, pp. 150-161.

- Die Grenze des Titanischen: Prometheus – Pandora* (conferenza del 1944 a Lipsia), in *LM*, 1949, pp. 9-27; in *KS II*, 1967, pp. 106-117; tr. it. in *IPI*; in *GW9*, pp. 81-93.
- Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung* (conferenza del 22 settembre 1945 a Lipsia, ripetuta nel giugno 1946 a Berlino), in *UP*, 1948, pp. 5-14; in *KS I*, 1967, pp. 11-21; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 9-24.
- Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft* (discorso di Rettorato del 5 febbraio 1946 all'Università di Lipsia), in *GW10*, pp. 287-294; tr. it. in *ESR*, 2006.
- Die Bildung zum Menschen: Der Zauberflöte anderer Teil* (conferenza del 1947 a Lipsia), in *LM*, 1949, pp. 28-55; in *KS II*, 1967, pp. 118-135; tr. it. in *IPI*, 1990; in *GW9*, pp. 93-111.
- Über die Ursprünglichkeit der Philosophie: Zwei Vorträge*, Berlino, 1948.
- Die Grenzen der historischen Vernunft* (conferenza della primavera 1949 a Mendoza), in *GW10*, pp. 175-178; tr. it. di R. Dottori, in *VM2*, pp. 45-48; nuova tr. it. in *ESR*, 2006.
- Goethe und die sittliche Welt* (conferenza radiofonica del 1949), in *KS II*, 1967, pp. 97-104; tr. it. in *IPI*, 1990, pp. 55-63; in *GW9*, pp. 72-79.
- Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes* (due studi basati su precedenti conferenze), Bad Godesberg, 1949; in *KS II*, 1967, pp. 105-135; tr. it. in *IPI*, 1990, pp. 83-119; in *GW9*, pp. 80-111.
- Die Wahrheit in den Geisteswissenschaften* (conferenza del 1953 a Brema), in *KS I*, 1967, pp. 39-45; in *GW2*, pp. 37-43; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 49-55.
- Was ist Wahrheit?* (conferenza del 1955 ad Arnoldshain), tr. it. di V. Verra, Che cos'è la verità?, in "Rivista di Filosofia", 47/3 (1956), pp. 251-266; in *KS I*, 1967, pp. 46-58 (esclusa dalla tr. it.); in *GW2*, pp. 44-56 (esclusa dalla tr. it.).
- Vom Zirkel des Verstehens* (1959), in *KS IV*, 1977, pp. 54-61; tr. it. di F. Vercellone, Sul circolo ermeneutico, in „aut aut“, 217-218 (1987), pp. 13-20; in *GW2*, pp. 57-65; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 57-64.
- Dichten und Deuten* (conferenza dell'aprile 1960 a Tubinga, poi 1965), in *KS II*, 1967, pp. 9-15 (escluso dalla tr. it.); tr. it. di L. Bottani, *Poetare e interpretare*, in *AB*, 1986, pp. 80-87; in *GW8*, pp. 18-24.
- Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* (conferenza dell'ottobre 1960 a Monaco), in *KS I*, 1967, pp. 59-69; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 92-106; in *GW2*, pp. 66-76; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 65-76.

- Die Philosophie* (conferenza dell'inverno 1960/61 in un ciclo radiofonico per il BRF), con il titolo *Die Philosophie und die Religion des Judentums*, in *KS I*, 1967, pp. 201-210; in *GW4*, pp. 68-77.
- Verstehen und Spiel*, conferenza tenuta a Roma nel 1961 al Congresso internazionale sul tema "Il problema della demitizzazione", organizzato da E. Castelli, testo pubblicato per la prima volta nella traduzione italiana di Carmelo Lacorte con il titolo *Intendimento e rischio*, in "Archivio di filosofia", n.1/2 (1961), pp. 75-82; ripubblicato in forma ampliata con il titolo *Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage Entmythologisierung*, Francoforte, 1962; in quest'ultima versione in *GW2*, pp. 121-132; tr. it. di R. Dottori, *Intendimento e gioco. Un contributo ermeneutico sulla questione della demitizzazione*, in *VM2*, 1996, pp. 77-85.
- Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, conferenza tenuta a Walberberg nell'ottobre 1961, Mainz, 1963, poi in *Kleine Schriften I*, Tubinga 1967, pp. 179-191, e in *GW4*, 1987, pp. 175-188; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 145-164.
- Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts* (conferenza del 1962 a Parigi), in *KS I*, 1967, pp. 131-148; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 119-144; tr. it. di U. M. Ugazio, *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in *Filosofia '86*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, 1987, pp. 189-210; in *GW4*, pp. 3-22.
- Die phänomenologische Bewegung*, in "Philosophische Rundschau", 11/1-2 (1963), pp. 1-45; vers. ampliata, con l'aggiunta di due conferenze radiofoniche successive (parti I e II), delle quali la prima è stata esposta a Merano nel 1972, in *KS III*, 1972, pp. 150-189; in *GW3*, 105-146.
- Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief* (conferenza del 29 giugno 1963 a Heidelberg), Heidelberg, 1964; in *PE*, 1968, pp. 221-247; tr. it. in *SPI*, 1983, pp. 237-268; in *GW6*, pp. 90-115.
- Kausalität in der Geschichte?* (conferenza radiofonica registrata il 22 gennaio 1964 per il SWF), in *KS I*, 1967, pp. 192-200; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 208-222; in *GW4*, pp. 107-116.
- Mensch und Sprache*, conferenza radiofonica del 18 maggio 1964, in *KSI*, 1967, pp. 93-100; *Uomo e linguaggio*, prima tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 107-118, poi in *VM2*, 1996, pp. 115-123.
- Hegel - Die verkehrte Welt* (conferenza del 20 ottobre 1964 a Royaumont), in *HD*, 1971, 1980, pp. 31-47; tr. it. in *DH*, 1973, pp. 46-70; tr. it. in *DH*, 1996, pp. 36-58; in *GW3*, pp. 29-36.

-*Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (conferenza del gennaio 1965 a Tubinga), in *KS I*, 1967, pp. 149-160; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 223-240; in *GW2*, pp. 133-145; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 87-99.

-*Notes on planning for the future* (contributo per un colloquio del giugno 1965 in Italia) in "Daedalus", 95 (1966), pp. 572-589; in ted., con il titolo *Über die Planung der Zukunft*, in *KS I*, 1967, pp. 161-178; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 165-193; in *GW2*, pp. 155-173 (escluso dalla tr. it.).

-*Apologie der Heilkunst* (composto nel 1965), in *KS I*, 1967, pp. 211-219 (escluso dalla tr. it.); in *GW4*, pp. 267-275; in *VG*, 1993, pp. 50-64; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 39-51.

-*Die Universalität des hermeneutischen Problems* (conferenza del 12 ottobre 1965 a Walberberg), in „Philosophisches Jahrbuch“, 73 (1965/66), pp. 215-225; tr. it. di A. Babolin, *L'universalità del problema ermeneutico*, in *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin, intr. di F. Battaglia, Bologna, 1967, pp. 105-122, e in J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, Bologna, 1986, pp. 161-174; in *KS I*, 1967, pp. 101-112; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 74-91; in *GW2*, pp. 219-231; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 211-223.

-*Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'* (risposta alle critiche di Habermas e di altri), in *KS I*, 1967, pp. 113-130; tr. it. in *EMU*, 1973, pp. 46-73; in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. V. J. Habermas, Francoforte, 1971, pp. 283-317; tr. it. di G. Tron, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, a cura e con introd. di G. Ripanti, Brescia, 1979, pp. 71-94; in *GW2*, pp. 232-250; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 225-244.

-*Das Problem der Sprache bei Schleiermacher* (conferenza del 29 febbraio 1968 a Nashville), in *KS III*, 1972, pp. 129-140; in *GW4*, pp. 361-373; tr. it. in *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, 2005, pp.3-17.

-*Semantik und Hermeneutik* (relazione del settembre 1968 a Vienna, trasmessa radiofonicamente il 15 ottobre per il WRF), in *KS III*, 1972, pp. 251-260; in *GW2*, pp. 174-183; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 125-134.

-*Vereinsamung als Symptom von Selbstfremdung* (conferenza del 4 giugno 1969 a Berna), in *LT*, 1983, pp. 123-138; tr. it. in *ET*, 1989, pp. 93-102.

-*Über leere und erfüllte Zeit*, intervento al colloquio con Heidegger tra il 20 e il 21 giugno 1969, prima pubblicazione in *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages*, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1969, poi in *KSIII*,

1972, pp. 221-236, quindi in *GW4*, pp. 137-153; tr. it. *Tempo vuoto e tempo pieno*, in *L'enigma del tempo*, 1996, pp. 78-117 (testo ted. a fronte).

-*Begriffsgeschichte als Philosophie* (1970), in *KS III*, 1972, pp. 237-250; in *GW2*, pp. 77-91; tr. it. in *VM2*, pp. 135-149.

-*Die heutige Unfähigkeit zum Gespräch als philosophisches Problem* (conferenza radiofonica dell'8 aprile 1971 per il SDR nello studio di Heidelberg), in *KS IV*, 1977, pp. 109-117; in *GW2*, pp. 207-215; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 175-183.

-*Hermeneutik als praktische Philosophie*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. V. M. Riedel, Bd. 1, Friburgo, 1972, pp. 325-344; in *VW*, 1976, pp. 78-109; tr. it. in *La ragione nell'età della scienza*, 1982, pp. 69-90.

-*Theorie, Technik, Praxis* (1972), in *KS IV*, 1977, pp. 173-195; in *GW4*, pp. 243-266; in *VG*, 1993, pp. 11-49; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 5-38.

-*Der Tod als Frage*, conferenza tra il 26 e il 27 agosto 1972 a Bressanone, ripetuta lo stesso anno agli studenti di Heidelberg, prima pubblicazione in tedesco con il titolo *Die Unbegreiflichkeit des Todes: Philosophische Überlegungen zur Transzendenz des Lebens*, in "Evangelische commentare", 7/11 (1974), pp. 660-664, poi estratto con il titolo *Der tod muss unbegreiflich sein*, in *Wir wissen, das wir sterben müssen*, hrsg. v. H. Nitschke, Gütersloh, 1975, pp. 99-100; poi con il titolo originale in *KS IV*, 1977, pp. 62-73 e in *GW4*, pp. 161-172; tr. it. *La morte come problema*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 52/2 (1973), poi in *L'enigma del tempo*, 1996, pp. 134-159 (testo ted. a fronte).

-*Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée?* (conferenza del gennaio 1973 a Roma, ripetuta radiofonicamente il 7 febbraio per il SWF), in *Demythisation et Idéologie*, a cura di E. Castelli, Parigi, 1973, pp. 65-70, e in "Archivio di Filosofia", 41/2-3 (1973), pp. 63-70; in ted., con il titolo *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?*, in *KS IV*, 1977, pp. 86-93; in *GW2*, pp. 199-206; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 167-174.

-*Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins* (1973), in *HD*, 1980, pp. 49-64; tr. it. in *DH*, 1973 (già comprendente il saggio a differenza di *HD*, 1971), pp. 71-94 (*DH*, 19996, pp. 59-79; in *GW3*, pp. 47-64).

-*Idee und Wirklichkeit in Platons 'Timaios'* (conferenza del 10 novembre 193 a Heidelberg), Heidelberg, 1974; tr. it. di G. Moretto in *SP2*, 1984, pp. 88-120; in *GW6*, pp. 242-270.

- Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (conferenza del 22 giugno 1974 e del 10 gennaio 1976 a Heidelberg), Heidelberg, 1978; tr. it. di G. Moretto, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, in *SP2*, 1984, pp. 149-261; in *GW7*, pp. 128-227.
- Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* (1974), in *VW*, 1976, pp. 54-77; tr. it. in *RES*, 1989, pp. 51-67; in *GW4*, pp. 216-228.
- Subjektivität und Intersubjektivität. Subjekt und Person*, conferenza del 1975 a Dubrovnik, prima pubblicazione in *GW10*, 1995, pp.87-99; tr. it. di R. Dottori, *Soggettività ed intersoggettività. Soggetto e persona*, in *VM2*, 1996, pp. 185-197.
- Rhetorik und Hermeneutik* (conferenza del 22 giugno 1976 ad Amburgo), Gottinga, 1976; in *KS IV*, 1977, pp.148-163; in *GW2*, pp. 276-291; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 245-260.
- Die Zeitanschauung des Abendlandes*, prima pubblicazione in *KS IV*, 1977, pp.17-33; con il titolo *Über das Zeitproblem im Abendland*, in *Leib, Geist, Geschichte, Brennpunkte anthropologischer Psychiatrie*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Hubertus Tellenbach, hrsg. v. A. Kraus, Heidelberg, 1978, pp. 87-103; in *GW4*, pp. 119-136; tr. it. in *L'enigma del tempo*, a cura di M. L. Martini, 1996.
- Poetica: Ausgewählte Essays* (raccolta di saggi), Francoforte, 1977 (ediz. aumentata, cfr. *GG* 1990).
- Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* (conferenza del 18 gennaio 1978 a Heidelberg e del 19 gennaio a Münster), in *GW2*, pp. 301-318; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 261-278.
- Hegel e l'ermeneutica* (conferenza dell'aprile 1978 a Napoli, ripetuta con il titolo *Das Erbe Hegels* il 13 giugno 1979 a Stoccarda), nella vers. ted. in HGG - J. Habermas, *Das Erbe Hegels*, Francoforte, 1979, pp. 35-64; tr. it. di R. Racinaro, in HGG-J. Habermas, *L'eredità di Hegel*, Napoli, 1988, pp. 49-62; nella vers. it., tr. it. di G. Dolei ed E. Tota, intr. di V. Verra, *Hegel e l'ermeneutica*, Napoli, 1980, pp. 35-51; in *GW4*, pp. 463-474; tr. it. di R. Dottori, *L'eredità di Hegel*, in *HD*, 1996, pp. 155-170.
- Text und Interpretation* (conferenza del 25 aprile 1981 a Parigi, nell'incontro con Derrida, e del 20 novembre 1982 a Filadelfia, testo rivisto nel 1983), in *Text und Interpretation; Eine deutsch-französische Debatte*, a cura di P. Forget, Monaco, 1984, pp. 24-55; tr. it. di F. Vercellone, *Testo e interpretazione*, in "aut aut", 217-218 (1987), pp. 29-58; tr. it. di F. Vercellone (rivista da R. Dottori), in *PL*, 1988, pp. 113-154; in *GW2*, pp. 330-361; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 291-322.

- Und dennoch: Macht des guten Willens* (replica del 2 aprile 1981 alle domande di Derrida su *Text und Interpretation*, 1981), in *Text und Interpretation; Eine deutsch-französische Debatte*, a cura di P. Forget, Monaco, 1984, pp. 59-61; tr. it. di M. Ravera, *E tuttavia: potenza della volontà ,buona'*, in „aut aut“, 217-218 (1987), pp. 61-63.
- Stimme und Sprache* (conferenza del 1981 a Heidelberg), in *GW8*, pp. 258-27; tr. it. *Voce e linguaggio*, in *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, 2005, pp. 42-55.
- Das Alte und Neue*, discorso di apertura delle “Salzbürger Textspiele”, 1981, prima pubblicazione nei programmi ufficiali, poi in *Universitas* n.38, 1983; tr. it. *Il vecchio e il nuovo*, in *L'enigma del tempo*, 1996, pp. 118-133 (testo ted. a fronte).
- Die Idee der Toleranz 1782-1982* (conferenza del 15 marzo 1982 a Vienna), in *LT*, 1983, pp. 103-122; tr. it. in *ET*, 1989, pp. 79-91.
- Autorität und kritischer Freiheit* (dalla conferenza senza manoscritto del 24 settembre 1982 a Solothurn), *VG*, 1993, pp. 149-158; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 127-134.
- Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik* (conferenza del 12 luglio 1983 a Monaco), in *GW7*, pp. 396-406; tr. it. di V. Verra, *Amicizia e conoscenza di sé. Il ruolo dell'amicizia nell'etica greca*, in *APG*, 1988, pp. 93-109.
- Bürger zweier Welten* (conferenza dell'agosto 1983 a Castelgandolfo), in *EE*, 1989, pp. 106-125; tr. it. in *EEit*, 1989, 83-99; in *GW10*, pp. 225-237; tr. it. in *ESR*, 2006.
- Die Erfahrung des Todes* (conferenza radiofonica del 10 ottobre 1983 per il SDR 2), in *GW4*, pp. 288-294; in *VG*, 1993, pp. 84-94; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 69-78.
- Grenzen der Sprache* (conferenza del 1984 a Bad Herrenalb), in *GW8*, pp. 350-361; tr. it. *I limiti del linguaggio*, in *Linguaggio*, 2005, pp. 59-72.
- Destruktion und Dekonstruktion* (conferenza del febbraio 1985 a Torino, ripetuta il 25 maggio a Napoli), tr. it. di A. Fabris, *Decostruzione e interpretazione*, in “aut aut”, 208 (1985), pp. 1-11; in ted., in *GW2*, pp. 361-372; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 323-334.
- Vernunft und praktische Philosophie* (conferenza dell'aprile 1985 a Treviri), in *GW10*, pp. 259-266; tr. it. in *ESR*, 2006.
- Leben und Seele* (conferenza del semestre estivo 1986 a Zurigo), in *VG*, 1993, pp. 176-188; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 149-159.
- Der Weg in die Kehre*, conferenza dell'aprile 1987 a Napoli, prima pubblicazione (col titolo *Soggettività e intersoggettività nella prospettiva di Heidegger*, tr. it. di P. Tomasi, rivista da V. Verra) in “Metaphoren”, 4 (1978), pp. 31-42; prima pubblicazione in

tedesco in *Heideggers Wege*, 1983, pp. 103-116; in *GW3*, 1987, pp.271-284; in *SH*, 1988, pp. 107-123.

-*Die anthropologische Grundlagen der Freiheit des Menschen* (conferenza del 6 maggio 1987 a Stoccarda), Colonia, 1987, poi in *Das Erbe Europas*, 1989; tr. it. di F. Cuniberto, *I fondamenti antropologici della libertà umana*, in *L'eredità dell'Europa*, 1991, pp. 101-109.

-*Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen* (conferenza del semestre invernale 1987/88 a Magonza), in *GW10*, pp. 206-222; tr. it. in *VM2*, 1996, pp. 437-453; nuova tr. it. in *ESR*, 2006.

-*Humanismus und industrielle Revolution* (1988), tr. it. di A. Sandri, *Umanesimo e rivoluzione industriale*, in *FCM*, 2000, pp. 13-36; in *HE*, 2000, pp 26-34; tr. it. in *RP*, 2002, pp. 32-41.

-*Über die politische Inkompetenz der Philosophie*, prima pubblicazione italiana con il titolo *La responsabilità al singolare*, tr. it. di R. Cristin, in „Aut-Aut“ (Nuova serie), 1988, nr. 226-227, pp. 40-45; prima pubblicazione tedesca 1993, poi in *Hermeneutische Entwürfe*, Tübinga, 2000, pp. 35-41; *L'incompetenza politica della filosofia*, in *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, tr. it., intr. e cura di R. Dottori, pres. di G. Reale, Milano, 2002, pp. 42-47.

-*Hermeneutics und Psychiatrie* (conferenza del 1989 a San Francisco), in ted. in *VG*, 1993, pp. 201-213; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 171-181.

-*Behandlung und Gespräch* (conferenza del settembre 1989 a Oettingen), in *VG*, 1993, pp. 159-175; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 135-148.

-*Mit der Sprache denken* (1990), in *GW10*, pp. 346-353; tr. it. in *Linguaggio*, 2005, pp. 85-93; nuova tr. it. in *ESR*, 2006.

-*Über die Verborgenheit der Gesundheit* (conferenza del 1991 a Heidelberg), in *VG*, 1993, pp. 133-148; tr. it. in *DNS*, 1994, pp. 113-125.

-*Europa und die Oikoumene* (conferenza dell'ottobre 1991 a Messkirch), tr. it. di J. Bednarich, *L'Europa e l'oikoumene*, in HHG,- M. Heidegger, *L'Europa e la filosofia*, Venezia, 1999, pp. 39-66; in *GW10*, p. 267-284; tr. it. in *ESR*, 2006.

-*Hermeneutik und Autorität – eine Bilanz* (sulla base del colloquio del 30 ottobre 1991 a Heidelberg), in *HE*, 2000, pp. 42-47; tr. it. in *RP*, 2002, pp. 48-54.

-*Hermeneutik – Theorie und Praxis* (conferenza dell'ottobre 1994 a Würzburg, ripetuta a Heidelberg nel maggio 1996), in *HE*, 2000, pp. 3-11; tr. it. in *RP*, 2002, pp. 7-16.

-*Über das Hören* (conferenza del 23 gennaio 1996 a Tubinga), in *HE*, 2000, pp. 48-55; tr. it. in *RP*, 2002, pp. 55-63; nuova tr. it. in *Linguaggio*, 2005, pp. 197-205.

-*Erziehung ist sich erziehen* (conferenza del 19 maggio 1999 ad Eppelheim), Heidelberg, 2000; tr. it. e cura di M. Rizzello, *Educar-si. Nella famiglia, nella scuola, nell'università*, Lecce, 2001.

#### d) Volumi e miscellanee in italiano

-*Il problema della coscienza storica* (1957/1963), tr. it. di G. Bartolomei, a cura e con intr. di V. Verra, Napoli, 1969, poi 1988.

-*Verità e metodo* (1960), tr. (sulla base di *WM* 1965) e intr. di G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972, riediz. con cura e postilla di G. Vattimo, Milano, 1983, vers. con testo ted. a fronte, intr. di G. Reale, revis. di V. Cicero, Milano, 2000.

-*Ermeneutica e metodica universale* (1967), tr. it. parziale di *KS I* (esclude 6 scritti) di AA.VV., a cura e con pres. e nota di U. Margiotta, Torino, 1973.

-*La dialettica di Hegel* (1971), tr. it. con nota critica di R. Dottori (per il cap. V tr. it. di C. Angelino), Torino 1973, Genova 1996 (con saggi da *GW4* non contenuti in *HD*, 1971 e 1980, e nuova prefaz. di R. Dottori).

-*Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo* (1977, con l'aggiunta dei ricordi su Kroner e Bultmann), tr. it. di G. Moretto, Brescia, 1980.

-*Studi platonici 1* (1968), tr. it. e intr. di G. Moretto, Casale Monferrato, 1983.

-*Studi platonici 2*, tr. it. e cura di G. Moretto, Casale Monferrato, 1984.

-*La ragione nell'età della scienza* (1976), tr. it. e note di A. Fabris, intr. di G. Vattimo, Genova, 1984.

-*L'attualità del bello: studi di estetica ermeneutica*, tr. it. di L. Bottani e R. Dottori, a cura e con intr. di R. Dottori, Genova, 1986 (oltre al saggio del 1977 da cui prende il titolo, la raccolta contiene altri 15 saggi, tra i quali 7 di *KS II*, 1967, e 5 di *KS IV*, 1977).

-*I sentieri di Heidegger* (1983), tr. it., cura e nota intr. di R. Cristin (per il cap. VIII, tr. it. di G. Moretto), Genova, 1987.

-con J. Habermas, *L'eredità di Hegel* (1979), tr. it. e cura di R. Racinaro, Napoli, 1988.

-*L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, tr. it. e cura di V. Verra, Napoli, 1988.

-*Persuasività della letteratura*, tr. it. di R. Dottori, intr. di R. Morresi, Bologna, 1988.

-*Chi sono io, chi sei tu. Su Paul Celan* (1973), tr. it. (dell'ediz. 1986) di F. Camera, Genova, 1989.

- Elogio della teoria. Discorsi e saggi* (1978), tr. it. di F. Volpi, Milano, 1989.
- Interpretazioni di poeti I: Goethe, Hölderlin Kleist Bach* (1967), tr. it. parziale di *KS II* (esclude 13 saggi, di cui 7 accolti in *L'attualità del bello*, 1986) di G. Bonola e M. Bonola, intr. di M. Bonola, Genova, 1990.
- con R. Koselleck, *Ermeneutica e storica* (1987), tr. it. di P. Biale, Genova, 1990.
- Il dramma di Zarathustra* (1981), tr. it. e intr. di C. Angelino, Genova, 1991.
- L'eredità dell'Europa* (1989), tr. it. di F. Cuniberto, Torino, 1991.
- Platone, Teoria delle idee* (1978), intr. e commento di HGG, tr. it. e cura di S. Fadda (con testo a fronte), Genova, 1993.
- L'inizio della filosofia occidentale*, lezioni raccolte da V. De Cesare, Milano, 1993, 1997; tr. ted. rivista di J. Schulte, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, 1996.
- Dove si nasconde la salute* (1993), tr. it. di M. Donati e M. E. Ponzio, a cura di A. Greco e V. Lingiardi, Milano, 1994.
- Il movimento fenomenologico* (1963/1972), tr. it. e nota intr. di R. Sinigaglia, Roma-Bari, 1994.
- Dialogando con Gadamer. Ermeneutica, estetica, filosofia pratica* (1993), a cura di C. Dutt, tr. it. di A. Pinotti, Milano, 1995.
- Verità e metodo 2. Integrazioni* (1986), tr. it. e cura di R. Dottori (con esclusione di 7 scritti di *GW2* e inserzione di 1 da *GW7*, 1 da *GW8* e 5 da *GW10*), Milano, 1996, 2001.
- L'enigma del tempo* (titolo originale *Das Rätsel der Zeit*, in *GW4*, 1987, pp. 119-172), a cura di M. L. Martini, Bologna, 1996.
- Filosofia ermeneutica*, a cura di M. L. Martini, Scandicci, 1999.
- La filosofia nella crisi del moderno*, a cura di G. Figal e H. Schwilk, Milano, 2000.
- Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, lezioni raccolte da V. De Cesare, Milano, 2000.
- La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici* (2000), tr. it., intr. e cura di R. Dottori, pres. di G. Reale, Milano, 2002.
- Scritti di estetica*, tr. it. e note di G. Bonanni, pres. di P. Montani, Palermo, 2002.
- Scritti su Parmenide*, tr. it. di G. Bongo, a cura di C. Saviani, Napoli, 2002.
- Ermeneutica: uno sguardo retrospettivo* (*GW10*, 1995), tr. it. e cura di G. B. Demarta, Milano, 2006.

e) Letteratura critica

Ricche bibliografie della letteratura sull'ermeneutica e su Gadamer si trovano in:

- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, ediz. con testo ted. a fronte, Milano, 2000.
- J. M. Aguirre Oraà, *Bibliografía de y sobre Hans Georg Gadamer*, in "Scriptorium Victoriense", 39 (1992), pp. 300-345.
- F. Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Roma-Bari.
- A. Moda, *Lettura di 'Verità e metodo' di Gadamer*, Torino, 2000.

Qui si segnalano invece solo alcuni lavori significativi ai fini della presente ricerca.

e1) Letteratura sull'ermeneutica

- AA.VV., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (scritti in onore di Gadamer per il suo 60° compleanno), Tubinga, 1960.
- AA. VV., *Comprendre et interpréter. Le paradigme hermenétique de la raison*, Pari, 1993.
- A. Babolin (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, 1967.
- E. Berti (a cura di), *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Roma, 1987.
- E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, 1988.
- E. Berti (a cura di), *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, Genova, 1989.
- E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, 1955 (trad. ed. ridotta e aggiornata dall'autore *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1967).
- E. Betti, *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Bari", 16 (1961), pp. 3-28.
- E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tubinga, 1972 (tr. it. *L'ermeneutica come metodica universale*, in Bleicher, 1986, pp. 75-115, e in Mura, 1990, pp. 59-108).
- F. Bianco, *Storicismo ed ermeneutica*, Roma, 1974.
- F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Roma, 1991.
- J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea* (1980), Bologna, 1986.
- R. Bubner, *Theory and practice in the light of hermeneutic-criticist controversy*, in "Cultural hermeneutics", 7, 1975, pp. 337-352.

- R. Bubner, *Eine Renaissance der praktischen Philosophie*, in "Philosophische Rundschau", 22 (1976), pp. 1-34.
- R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981.
- R. Bubner, *Handlung, Sprache ad Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Francoforte, 1982.
- G. Corradi Fiumara, *Filosofia dell'ascolto*, Milano, 1985.
- P. De Vitiis, *Ermeneutica e sapere assoluto*, Lecce, 1984.
- A. Escher Di Stefano, *Historismus e ermeneutica*, Napoli, 1998.
- A. Escher Di Stefano, N. De Domenico, G. Pugliesi (a cura di), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Venezia, 1990.
- M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, 1988.
- M. Führmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (a cura di), *Text und Applikation*, Monaco, 1981.
- L. Geldsetzer, *Che cos'è l'ermeneutica?*, in „Rivista di filosofia neo-scolastica“, 75 (1983), pp. 594-621.
- J. Greisch, *L'age hermeneutique de la raison*, Parigi, 1985.
- C. Grossner, *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico* (1977), a cura di F. Volpi, Roma, 1980.
- J. Habermas, *Logica delle scienze sociali* (1968), a cura di E. Melandri, Bologna, 1970.
- J. Habermas (a cura di), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francoforte, 1971 (tr. it. G. Ripanti, 1979).
- J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz* (1979), in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Francoforte, 1981, pp. 392-401 (tr. it. in „aut aut“ 217-218, 1987, pp. 21-segg., e in HGG, 1988, pp. 39-segg).
- D. C. Hoy, *The critical circle*, Berkeley, 1978 (tr. it. Bologna, 1990).
- G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, 1990 (II ed.).
- G. Nicolaci (a cura di), *La controversia ermeneutica*, Milano, 1989.
- L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, 1966 (III ed.).
- L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, 1971.
- O. Pöggeler (a cura di), *Philosophische Hermeneutik*, Monaco, 1972.
- M. Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico*, Torino, 1986.
- P. Ricoeur, *Événement et discours*, in AA. V.V., *Hermeneutique et discours*, vol.2, Parigi, 1971.

- P. Ricoeur, *Hermeneutique et critique des idéologies*, in E. Castelli (a cura di), *Demitizzazione e ideologia*, Roma, 1973, pp. 25-61.
- M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 voll., Friburgo, 1972-1974.
- M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die hermeneutische Dimension der Hermeneutik*, Francoforte, 1990.
- F. Rodi, *Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Francoforte, 1990.
- R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Milano 1986.
- R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà* (1989), Bari, 1989.
- G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino, 1989.
- V. Verra, *Ontologia ed ermeneutica in Germania*, in "Rivista di sociologia", 1973, pp. 111-140.
- V. Verra, *Ermeneutica e coscienza storica*, in A. Bausola (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, Brescia, 1978, l. 5/2, pp. 593-624.
- F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani, A. Terme (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano, 1980, pp. 11-97.

## e2) Letteratura su Gadamer

- AA. VV., *Begegnungen mit Gadamer* (interventi di R. Rorty, M. Theunissen, G. Vattimo e altri), Heidelberg, 2000.
- F. J. Ambrosio, *Gadamer and the ontology of language*, in "Journal of British Society for Phenomenology", 17 (1986), pp.124-142.
- F. Ambrosio, *Gadamer, Plato and the discipline of dialogue*, in "International Philosophical Quarterly", 27 (1987), pp. 17-32.
- F. Ambrosio, *Gadamer and Aristotle. Hermeneutics as participation in tradition*, "Proceedings of the American Catholic Philosophical Society", 62 (1988), pp. 174-182.
- M. L. Basso, *Scienze dello spirito ed esperienza ermeneutica in 'Verità e metodo'*, "Studi urbinati", 47 (1973), pp. 539-563.
- M. L. Basso, *Comprensione o critica?*, in "Filosofia oggi", 4 (1982), pp. 429-455.
- J. Becker, *Begegnung. Gadamer und Levinas: der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethischen Geschehen*, Francoforte-Berna, 1981.

- F. Bellino, *La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer*, Bari, 1984.
- F. Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Roma-Bari, 2004.
- L. Bottani, *Estetica, interpretazione e soggettività: H. G. Gadamer e L. Pareyson*, in "Teoria", 1, 1982, pp. 87-113.
- R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tübinga, 1970.
- S. Coppolino, *Teoria dell'interpretazione e problema della storia in Hans-Georg Gadamer*, Palermo, 1979.
- A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, 1982.
- A. De Simone, *Tra Gadamer e Kant*, Urbino, 1996.
- A. De Simone, *Il paradigma ermeneutica della ragione: Gadamer e Hhabermas*, in "Hermeneutica", 1997, pp. 325-362.
- P. De Vitiis, *Linguaggio e filosofia dell'identità in Gadamer*, in "Teoria", 1 (1982), pp. 39-53.
- P. De Vitiis, *Etica e ontologia: Gadamer, in Imperativo e saggezza. Contributi al 42° Convegno di Gallarate (1987)*, Genova, 1990, pp. 143-149.
- R. Detsch, *A non-subjectivist concept of play. Gadamer and Heidegger versus Rilke and Nietzsche*, in "Philosophy today", 29 (1985), pp. 156-172.
- F. Donadio, *Storicità del comprendere e ragione ermeneutica in Gadamer*, in G. Greco (a cura di), *Pensiero e storicità*, Brescia, pp. 127-189.
- R. Dottori, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 55 (1976), pp. 559-583.
- R. Dottori, H. Künkler (a cura di), *Estetica ed ermeneutica, Scritti in onore di Hans Georg Gadamer*, Napoli, 1981.
- P. Forget (a cura di), *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte*, Monaco, 1984.
- M. Foster, *Gadamer and practical philosophy*, Atlanta, 1991.
- U. Galeazzi, *Critica a Hegel e finitezza del conoscere nell'ermeneutica di Gadamer*, in Id., *Ragione e trascendenza*, Bologna, 1975, pp. 199-209.
- J. Grondin (a cura di), *Gadamer Lesebuch*, Tübinga, 1997.
- J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübinga, 1999.
- J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübinga, 2000.

- J.P. Hogan, *Hermeneutics and the logic of question and answer: Collingwood and Gadamer*, in "Heythrop Journal", 28 (1987), pp. 263-284.
- C. Lentini, *Gadamer e i suoi critici italiani*, in "Studi urbinati", 60 (1987).pp. 79-121.
- M. L. Martini (a cura di), *'Verità e metodo' di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Torino, 1992.
- R. E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermecher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Evanston, 1969.
- R. E. Palmer (a cura di), *Dialogue and deconstruction. The Gadamer-Derrida encounter*, New York, 1989.
- G. Ripanti, *Il problema ermeneutico in Hans-Georg Gadamer*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 69 (1977), pp. 492-512.
- G. Ripanti, *Gadamer*, Assisi, 1978.
- G. Ripanti (a cura di), *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia 1979 (tr. it. di Habermas, 1971).
- G. Ripanti, *Ermeneutica e alterità*, "Hermeneutica", 9 (1989), 27-43.
- M. Sacchetto, *Ermeneutica e obiettività. Scienza e linguaggio in Gadamer*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena", 6 (1985), pp. 165-184.
- G. Sansonetti, *Gli studi platonici di Hans-Georg Gadamer*, in "Studi urbinati", 60 (1987), pp. 41-77.
- G. Sansonetti, *Il pensiero di Hans Georg Gadamer*, Brescia, 1988.
- J. D. Schaeffer, *Sensus communis in Vico and Gadamer*, in "New Vico Studies", 5 (1987), pp. 117-130.
- C. Scilironi, *Hans Georg Gadamer: linguaggio ed ermeneutica*, in "Verifiche", 13 (1984), pp. 317-351.
- F. Totaro, *Condizioni dello interpretare e riflessione critica in rapporto al cambiamento: Gadamer*, in G. Galli ( a cura di), *Interpretazione e cambiamento*, Torino, 1985, pp. 17-29.
- C. Tuozzolo, *Gadamer e l'interpretazione come accadere dell'essere*, Milano, 1996.
- F. Valori, *Esperienza, ermeneutica, dialettica in Hans Georg Gadamer*, Roma, 1990.
- G. Vattimo, *Estetica ed ermeneutica in Hans Georg Gadamer*, in "Rivista di estetica", 8 (1963), pp. 117-130 (anche in *Poesia e ontologia*, Milano, 1967, pp. 167-183).
- G. Vattimo, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, introduzione a HGG, VM, 1972, pp. I-XXXVIII.
- G. Vattimo, *Postilla a HGG, VM*, ed. 1983, XXXI-XLI.

- V. Verra, *Il problema della storia: Gadamer*, in Id. (a cura di), *La filosofia dal 1945 ad oggi*, Torino, 1976, pp. 59-69.
- V. Verra, *L'ermeneutica di Gadamer in Italia*, in "aut aut", 242 (1991), pp. 49-60.
- J. C. Weinsheimer, *Gadamer's hermeneutics. A reading of 'Truth and method'*, New Haven- Londra, 1985.
- G. Zacaria, *Ermeneutica e giurisprudenza. I fondamenti filosofici nella teoria di Hans Georg Gadamer*, Milano, 1984.
- R. Zecchini, *Hans Georg Gadamer e l'universalità del punto di vista ermeneutico*, in "Studia patavina", 38 (1991), pp. 289-328.
- R. Zecchini, *Il concetto di esperienza nella filosofia di Hans Georg Gadamer*, Roma, 1991.
- R. Zecchini, *L'uomo come essere storico-culturale in Gadamer*, in "Laurentianum", 33 (1992), pp. 307-333.