



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex  
D.M. 270/2004*)  
in Filosofia della società, dell'arte e della  
comunicazione

Tesi di Laurea

# **Il linguaggio in Hans-Georg Gadamer**

## **Ermeneutica come ontologia**

### **Relatore**

Ch.mo Prof. Gian Luigi Paltrinieri

### **Correlatore**

Ch.mo Prof. Francesco Mora

### **Laureanda**

Mariangela Zambusi  
Matricola 821674

### **Anno Accademico**

**2012 / 2013**

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

# INDICE

- **Pag. 2:** Introduzione. Alla ricerca delle radici del domandare ermeneutico sul linguaggio: per una trattazione più autentica della questione linguistica

## **PARTE PRIMA: Origini heideggeriane dell'ermeneutica di Gadamer**

- **Pag. 9:** Linguaggio e Verità
- **Pag. 19:** Linguaggio, Verità, Storicità
- **Pag. 32:** La comprensione come pratica ermeneutica
- **Pag. 51:** Una rilettura alla luce della tensione ermeneutica

## **PARTE SECONDA: Il linguaggio come sentiero dell'essere**

- **Pag. 58:** Il dialogo dell'ermeneutica con la dialettica di Hegel
- **Pag. 86:** Dialoghi possibili: Adorno, Heidegger e Gadamer
- **Pag. 122:** Una conclusione aperta
- **Pag. 132:** Legenda delle abbreviazioni e Bibliografia

## 0. Introduzione

Alla ricerca delle radici del domandare ermeneutico sul linguaggio: per una trattazione più autentica della questione linguistica

Dell'ermeneutica filosofica che Hans-Georg Gadamer delinea durante la sua intera vita è quanto appartiene alla dimensione linguistica che interessa il presente lavoro; ma sulla scia di quali domande verrà intrapreso questo sentiero? In prima battuta potrebbe sembrare alquanto scontato e doveroso il porre la questione linguistica al centro di considerazioni su una disciplina che porta il nome dell'intermediario tra gli dèi e gli uomini, Hermes, il Dio delle trasposizioni e dello scambio simbolico, che custodisce la parola nel suo ruolo più alto. E questa connotazione, invece, non vuole correre il rischio di fungere da scontata semplificazione, aspirando a essere invece stimolo ad un domandare ancor più profondo sul *medium* in cui avviene la comprensione tra gli uomini. Ciò che può essere illuminante in tal senso è il ruolo della divinità in questione presso i greci, già noto nei racconti mitici per la sua *funzione* creatrice ed elaboratrice di significati; ma è sulla base di alcune ricerche archeologiche ed epigrafiche che si vuole qui presentare un breve scorcio storiografico in cui emerge una visione, forse più autentica, del culto di Hermes presso la società degli antichi greci.

Colui che interroga il dio giunge sul far della sera, brucia incenso sul focolare e, dopo aver riempito d'olio le lucerne e averle accese, depone sull'altare a destra della statua una moneta del luogo - la moneta è detta «rame» - e pronuncia all'orecchio del dio la domanda che intende rivolgergli; poi si tappa le orecchie e si allontana dall'agora; una volta uscito, toglie le mani dalle orecchie e, qualsiasi voce [φῶνη] oda, la considera responso oracolare.<sup>1</sup>

Si tratta della descrizione della modalità di consultazione dell'oracolo di Hermes Agoraios, presso l'agorà della città di Fare, in Acaia, tratta dal racconto di Pausania nel settimo libro della sua *Guida della Grecia*. Il ruolo chiave che viene affidato all'*udire* in questa pratica lascia intendere che la divinità ha la funzione di riorientare il domandare dell'interrogante nei confronti del mondo. Questo spostamento dell'attenzione dalla divinità specifica e dal domandare che le viene rivolto al regno

---

<sup>1</sup> PAUSANIA, *Guida della Grecia*, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli, libro VII, tr. it. a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, pag. 135

della *phoné* mondana e alla dimensione della risposta, mostra con estrema chiarezza e semplicità tutta la portata veritativa che Gadamer riconosce alla dimensione della linguisticità. Il riorientamento che accade durante la consultazione dell'oracolo, infatti, ben lungi dal destituire Ermes dal suo ruolo centrale, gli conferisce invece una rilevanza maggiore, essendo così egli il portatore della possibilità stessa dell'accadere di questo riorientamento. La concezione di linguaggio che viene in tal modo preservata e custodita sembra rimandare a un orizzonte di possibilità mantenuto sempre aperto dal domandare incessante dell'uomo nei confronti del mondo, nel quale tutto ciò che vive di *phoné*, cioè ciò che è linguistico, sta per un continuo rapportarsi di domande e risposte che coinvolgono in prima persona l'uomo ed il mondo in cui vive. Non si tratta però di un mero spostamento della questione linguistica verso la sua dimensione più quotidiana e comune, ma di un innalzamento dell'esperienza comunicativa, dello scambio linguistico, della logica domanda-risposta, ad una dimensione sacrale, la quale mira, proprio in nome di questo carattere, a tutelarla.

E' da intendersi anzitutto sul fatto che alla base di queste considerazioni riposi l'intento generale di spogliare la concezione contemporanea dell'ermeneutica filosofica dalla sua opposizione con l'ontologia; si tratta infatti di una pratica sempre più diffusa nella critica filosofica attuale, quella di porre i due termini – ermeneutica e ontologia – in posizione dicotomica. Facendo ciò si rende impossibile il dispiegamento di quell'orizzonte di possibilità custodito da Ermes, in quanto non permette di comprendere tutta la portata veritativa che viene affidata al medium del linguaggio, il suo radicamento mondano e dunque il suo valore ontologico.

A partire da tali premesse è possibile comprendere il motivo per cui durante l'intera trattazione sarà necessario fare riferimento all'ontologia di Martin Heidegger e al trattamento che egli riserva alla questione linguistica. Nel considerare l'influenza che quest'ultimo ha avuto nei confronti del giovane Gadamer guarderemo all'analitica dell'Esserci e al ruolo che viene affidato alla dimensione linguistica, in special modo al regno della poesia, proprio in quanto il pensiero heideggeriano si presenta come un ri-orientamento dello sguardo della filosofia rispetto alla storia, mettendo in luce costantemente il rapporto inscindibile, che in tale orizzonte si intreccia, tra essere e linguaggio.

La parola che ci parla dell'essenza di una cosa ci viene dal linguaggio, purché noi sappiamo fare attenzione all'essenza propria di questo. Intanto però un flusso, insieme caotico e abilmente costruito, di discorsi, scritti, messaggi si diffonde vertiginosamente per tutta la terra. L'uomo si comporta come se fosse *lui* il creatore e il padrone del linguaggio, mentre è *questo*, invece, che rimane signore dell'uomo. Forse è proprio anzitutto il rovesciamento, operato dall'uomo, di *questo* rapporto di sovranità quello che spinge l'essere dell'uomo verso una condizione di estraniamento (*ins Unheimische*). Che noi ci prendiamo cura scrupolosamente del nostro parlare è un bene, ma non serve a nulla finché anche in questo il linguaggio viene fatto servire solo come un

mezzo di espressione. Di tutti gli appelli che si rivolgono a noi, e che *anche* noi uomini possiamo contribuire a far parlare, il linguaggio è quello assolutamente primo e supremo.<sup>2</sup>

Nel mostrare con evidenza la tensione verso un riorientamento del rapporto tra l'uomo e il mondo, questo testo suggerisce una risposta agli eccessi dell'oggettivazione operata dal pensiero scientifico sorto in seno alla modernità, cui fa da *pendant* la preminenza del ruolo del soggetto. A questo proposito fungono da ulteriore stimolo di riflessione alcune altre indicazioni di Pausania circa il culto delle statue presso le civiltà greche più antiche:

Nelle immediate vicinanze della statua ci sono delle pietre quadrate, circa una trentina: i Faresi le venerano, attribuendo a ciascuna il nome di un dio. In tempi più antichi tutti i Greci onoravano pietre grezze invece che statue degli dèi.<sup>3</sup>

L'informazione che Pausania ci fornisce circa il culto di pietre grezze anziché di statue antropomorfe è oltremodo interessante in quanto rispecchia appieno le indicazioni culturali. Se infatti l'esperienza di consultazione dell'oracolo di Ermes vede eclissarsi il ruolo della divinità come fonte di risposta al domandare dell'interrogante, ad essa corrisponde l'assenza di una fisionomia individuante della statua in questione.<sup>4</sup> La statua di Ermes viene d'altra parte descritta come avente barba, di forma ermaica e di piccole dimensioni quadrangolari;<sup>5</sup> il che la situa a metà tra quanto Pausania riporta delle antiche tradizioni greche e l'imponenza plastica delle statue di età classica. Ciò che vi è di prezioso nell'aniconicità dei culti di età arcaica è dunque la perdita di rilevanza del rapporto oggettivo di fronte alla divinità, perdita che si rispecchia nel modo in cui l'interrogante viene reintrodotta nel flusso linguistico della propria realtà mondana, valorizzando quest'ultima al di là del suo aspetto puramente significante e simbolico, assegnandole così un valore sacrale, ma non sovramondano. Ermes rappresenta, da questo punto di vista, una forma di esortazione alla possibilità di concepire diversamente il ruolo del linguaggio, di riflettere e responsabilizzare il nostro modo di porre domande ed il nostro modo di prestare ascolto al mondo. A ciò corrisponde peraltro un differente modo di concepire il mondo stesso, un'alternativa a quanto viene contestato alla modernità dalla filosofia contemporanea.

---

<sup>2</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Costruire Abitare Pensare*, in *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1957, tr. it. a cura di Gianni Vattimo Mursia, *Saggi e Discorsi* Milano 1976, pag. 97

<sup>3</sup> PAUSANIA, *Guida della Grecia*, op. cit., pag. 137

<sup>4</sup> Riguardo al rapporto tra quanto riportato da Pausania ed il culto arcaico di semplici pietre non lavorate cfr. MASSIMO OSANNA, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Edizioni Scientifiche Italiane – Università degli studi di Perugia, Napoli 1996, pagg. da 155 a 160. Si veda anche SILVIO FERRI, *Divinità ignote*, Vallecchi, Firenze 1929

<sup>5</sup> Cfr. PAUSANIA, *Guida della Grecia*, op. cit., *Commento*, pag. 311

Tale esperienza è stata presentata proprio al fine di mostrare il nucleo comune di problematiche in cui si inseriscono il pensiero di Hans-Georg Gadamer, le sue influenze e le sue possibilità di sviluppo nel dibattito contemporaneo. Il tentativo di comprensione e di superamento del paradigma gnoseologico formatosi a partire da Cartesio trova infatti ampia espressione in *Verità e Metodo*, inserendo così Gadamer, a tutti gli effetti, all'interno della tendenza fondamentale che caratterizza la filosofia del Novecento.

Sarà necessario prendere in considerazione anzitutto, al fine di illustrare cosa sia linguaggio nei termini di questo ri-orientamento, la concezione veritativa che sta alla base dell'ermeneutica filosofica, perché è proprio a partire da che cosa si intende con il termine *verità* che è possibile entrare nel vivo del rapporto tra la parola e il mondo in cui si esprime e di cui è espressione.

Proseguiremo la trattazione dunque cercando di seguire il percorso di maturazione filosofica di Gadamer, per metter in luce in che modo anche l'apporto di Hegel e della dialettica sia stato determinante, in special modo proprio nella formazione di ciò che si intende con *linguisticità* presso l'ermeneutica filosofica. *“Il linguaggio non si risolve tutto nella coscienza dei parlanti ed è perciò qualcosa di più che un comportamento soggettivo”*<sup>6</sup>. L'inserimento del pensiero gadameriano all'interno della cornice storica dell'idealismo e della filosofia contemporanea ci porterà così a confrontarlo con il ruolo del pensiero hegeliano nello sviluppo della filosofia occidentale, di cui Gadamer può essere considerato a tutti gli effetti un erede; in special modo guarderemo alla storia della dialettica, per quanto riguarda soprattutto la strutturazione della linguisticità come una concretissima *logica domanda-risposta*. Sarà interessante a questo scopo operare un confronto tra il modo in cui Gadamer riforma la dialettica hegeliana, e il modo in cui contemporaneamente viene ripresa in mano da altri filosofi, anche di altre scuole. Uno tra tutti sarà l'esempio della filosofia di Adorno, che con la sua *dialettica negativa* ha messo in luce una fertilità della dialettica che può esser fatta dialogare con il modo in cui Gadamer la valorizza perché essa *si riprenda nell'ermeneutica*.

Tuttavia, la tradizione della metafisica, e in particolare l'ultima grande manifestazione di essa, la dialettica speculativa di Hegel, conserva per me una permanente vicinanza. Il compito del «rapporto infinito» è rimasto lo stesso. Ma il modo della legittimazione di esso vuole ora liberarsi della cornice in cui lo rinchiusa la forza sintetica della dialettica hegeliana, e in generale della «logica» derivata dalla dialettica platonica, per collocarsi nel movimento del dialogo, nel quale, soltanto, la parola e il concetto diventano ciò che sono.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 15

<sup>7</sup> Ivi

Presso Adorno è la sottrazione del procedimento dialettico al terzo momento, quello della *sintesi*, dell'*Aufhebung*, a caratterizzare la riforma; da questo punto di vista è interessante notare come Gadamer lamenti la medesima necessità, quella cioè di valorizzare il vero e proprio momento dialettico, quello negativo, sottraendolo alla sintesi speculativa, alla riunificazione di tutti i momenti antitetici in favore della posizione del sapere assoluto. La cosa si spiega anche avendo presente ciò che nella vita di Hans-Georg Gadamer ha rappresentato un avvicinamento alla filosofia hegeliana: è infatti il giovane Hegel, quello della *cattiva infinità* e dell'*amore*, ad aver convogliato gli interessi del filosofo tedesco attorno alla fine degli anni trenta del novecento.<sup>8</sup>

Accanto al confronto con una certa ricezione della filosofia di Hegel corre l'interrogativo circa la fertilità critica del pensiero gadameriano rispetto alla società del suo tempo: accanto ai contemporanei filosofi tedeschi, orientati alla comprensione e al tentativo di superamento della mentalità illuministica, l'edificazione di un'ermeneutica filosofica non può aggirare il confronto con la realtà sociale. Ed è infatti relevantissimo, ad esempio, il modo in cui Gadamer recupera la dottrina della *phronesis* aristotelica all'interno di *Verità e Metodo*, o di come abbia sostenuto con forza le sue posizioni filosofiche all'interno del dibattito sulla critica alle ideologie.<sup>9</sup> A questo proposito tratteremo della concezione di storicità che accompagna l'ermeneutica filosofica di Gadamer, all'interno della quale si vuole riporre la fondamentale forza critica che caratterizza il pensiero del filosofo tedesco. Ancor di più, si vorrebbe mettere in luce come l'edificazione di tale ermeneutica filosofica, grazie alla particolare visione che presenta del linguaggio nel suo intreccio di verità e storicità, rappresenti la vera e propria vivificazione di quanto elaborato nell'ontologia del maestro Martin Heidegger. Al di là della specificità del dibattito che è stato aperto tra i due filosofi, resta preziosa l'indicazione di Habermas, il quale ha ritenuto che Gadamer abbia *urbanizzato la provincia heideggeriana*.<sup>10</sup>

Ciò che ha spinto verso l'individuazione della tematica della storicità come elemento *fertilizzante* dell'ermeneutica filosofica è proprio il suo ruolo rispetto alla linguisticità, alla strutturazione dialettica che ha per protagonisti domanda e risposta. Se ritorniamo per un momento all'esperienza culturale con Ermes infatti, possiamo notare come il fatto stesso che la prima voce udita all'uscita dal luogo sacro vada concepita come *risposta* spinga a porre l'attenzione sul rapporto tra linguaggio e storicità, sul rapporto che si instaura tra il parlare e la memoria, su ciò che fa cioè della

---

<sup>8</sup> Cfr. JEAN GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr, Tübingen 1999, tr. it. a cura di Giovanni Battista Demarta, *Gadamer, una biografia*, Bompiani, Milano 2004, pag. 318

<sup>9</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER – JÜRGEN HABERMAS – AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, tr. it. a cura di Giorgio Tron, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, editoriale di Graziano Ripanti, Queriniana, Brescia 1992 (prima edizione 1979)

<sup>10</sup> Cfr. la laudatio per Hans-Georg Gadamer di Habermas che compare con il titolo *Urbanizzazione della provincia heideggeriana* in HANS-GEORG GADAMER – JÜRGEN HABERMAS, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, tr. it. a cura di Roberto Racinaro, *L'eredità di Hegel*, Liguori, Napoli 1988, pagg. da 39 a 47

dimensione linguistica la possibilità stessa della memoria e della continuità storica. Si tratta senza dubbio di una tematica centrale nell'ermeneutica filosofica di Gadamer, come emerge chiaramente fin dalle prime pagine di *Verità e Metodo*, volume centrale nella produzione letteraria del filosofo, del quale infatti ci occuperemo per comprendere più a fondo il ruolo del linguaggio nel suo pensiero:

E veniamo ora alla domanda fondamentale: fin dove giunge il momento del comprendere e della sua linguisticità? E' veramente tale da fondare la conseguenza filosofica generale secondo cui, come si afferma qui, «l'essere che può essere compreso è linguaggio»? Questo principio non implica, in base all'universalità del linguaggio, l'insostenibile conseguenza metafisica per cui «tutto» è solo linguaggio e accadere linguistico? Si può osservare qui che c'è tuttavia qualcosa di non-dicibile; ma questo non pregiudica necessariamente l'universalità del linguaggio. L'infinità del dialogo nel quale si attua la comprensione fa sì che la rivendicazione dell'ineffabile sia sempre qualcosa di relativo. Ma la comprensione è in generale l'unico e adeguato modo di accesso alla realtà della storia? Il pericolo che qui si nasconde, evidentemente, è quello di non riconoscere più la realtà dell'accadere storico, in particolare la sua absurdità e la sua contingenza, e di falsificarlo presentandolo solo sotto forma di esperienza di un senso intelligibile.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 13, *Prefazione alla seconda edizione*



## **PRIMA PARTE**

### **Origini heideggeriane dell'ermeneutica di Gadamer**

## 1.1 Linguaggio e Verità

“ [...] il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare.”<sup>12</sup>

Se ci accostiamo ad un classico della tradizione filosofica riguardante il linguaggio come il *Περί Ηερμηνείας* di Aristotele, ci rendiamo immediatamente conto di come non si possano scindere linguaggio e verità: chiedersi quale concezione di verità soggiaccia a determinate posizioni filosofiche significa entrare all'interno dell'orizzonte rappresentato per esse da ciò che può dirsi *linguaggio*. Si pensi a come Aristotele, ad esempio, sollevi fin da subito la problematica ontologica legata all'analisi di un'affermazione (*ἀπόφασιν*) riguardante “*cose che sono o che sono state*”, in cui essendo l'essere *vero* o *falso* un che di necessario e non contingente, non si comprende in che modo il *sussistere* contingente di cose ad esempio individuali o future possa stare assieme a questa caratterizzazione vero-condizionale del linguaggio.<sup>13</sup> E' evidente come il nodo centrale della questione veritativa riguardi lo spazio in cui entra in gioco il rapporto tra linguaggio e ontologia; e ciò risulta particolarmente rilevante in questa sede che, come si è detto nell'introduzione, elenca tra i suoi fini principali quello di comprendere il rovesciamento di senso che assume la fisionomia del mondo *parlato* in seguito all'avvento dell'ontologia heideggeriana.

Ciò che forse vale la pena rimarcare a questo proposito è come sia l'esperienza *quotidiana* del linguaggio a guidare la ricerca filosofica verso la questione veritativa, tanto in Aristotele, quanto in Gadamer. Sarà soprattutto analizzando la terza parte di *Verità e Metodo*, nella quale Gadamer presenta piuttosto ampiamente la sua concezione di linguisticità, che sarà possibile apprezzare al meglio la portata di questo andamento *fenomenologico* dell'indagine, ma si tratta di un elemento ricorrente che vedremo emergere fin da subito anche nell'analisi di un altro saggio del filosofo. Il testo in questione, come indicano i curatori, risale a una conferenza tenuta nel 1955 a Arnoldshain, edita in italiano l'anno successivo e tradotta in tedesco solo in un secondo momento. In tale sede la sua concezione di *essere vero* emerge proprio dal confronto con la teoria veritativa di stampo aristotelico e con l'ontologia che vi entra in gioco.

---

<sup>12</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1959, tr. it. a cura di Alberto Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pag. 42

<sup>13</sup> A partire dalla constatazione che “*L'affermazione è un'enunciazione che attribuisce qualcosa a qualcosa, la negazione un'enunciazione che sottrae qualcosa da qualcosa*” [17a, 25], Aristotele costruisce la base a partire dalla quale egli può illustrare la molteplicità di modi in cui nei discorsi si mostra l'essere-vero, nelle sue possibilità e necessità. Cfr. ARISTOTELE, *Περί Ηερμηνείας*, tr. it. a cura di Marcello Zanatta, *Della Interpretazione*, Rizzoli, Milano 1992, pag. 87. Sul rapporto tra necessità della vero-falsità del giudizio e i futuri contingenti si rimanda all'ampia trattazione che Aristotele vi dedica all'interno della *Metafisica*, in particolare si guardi il libro Θ

Gadamer qui rimarca come “*il limite dell’oggettività, alla quale è legato l’enunciato secondo la sua forma logica, viene continuamente oltrepassato da tutti noi, che dimoriamo stabilmente in forme di comunicazione [...] che sono adatte a ciò che non è oggettivabile*”<sup>14</sup>. Gadamer ci pone così a confronto con la concezione di verità rappresentativa del lavoro scientifico, alla cui radice si situa la concezione aristotelico-tomista della verità come corrispondenza, come *adaequatio intellectus ad rem*. Si tratta di un atteggiamento derivante appunto dalla struttura della trattazione aristotelica: il discorso può dirsi vero nel momento in cui è reso chiaro il rapporto con lo stato di cose cui si riferisce, ossia quando esso è *verificabile*.

L’ideale della verificabilità interessa ampiamente la trattazione gadameriana, in quanto è un elemento chiave per comprendere il metodo delle *Scienze della Natura* e la nozione di verità su cui esso si basa: all’interno di un’indagine impostata scientificamente si propone una costruzione della natura che corrisponde all’*ambiente-tipo* in cui l’ipotesi dalla quale si è partiti possa prendere forma nella sua possibilità di *esser-vera*;<sup>15</sup> e l’aspetto più rilevante di questa concezione è la fisionomia oppositiva, dicotomica, che assume il rapporto tra linguaggio e realtà in seno a quest’attitudine conoscitiva. A ciò contribuisce infatti un atteggiamento che tende ad eclissare la multiformità delle istanze soggettive riguardanti il reale, livellandole secondo l’*ideale dell’oggettività*<sup>16</sup>, come ci indica lo stesso Gadamer all’interno del suo saggio. Quello che egli d’altra parte si chiede a tal proposito, è se a partire dalla stessa idea di *giudizio* (l’elemento su cui principalmente si basa la teoria veritativa corrispondentista aristotelica, l’*ἀπόφανσις* cui abbiamo già fatto riferimento), così come si struttura sul terreno della scienza moderna, non si celi la possibilità di una concezione del linguaggio più autentica. Per dirla più chiaramente, egli si chiede se a partire dalle medesime istanze riguardanti che cosa sia verità, non si dia già la possibilità di evitare il carattere violentemente livellatore del pensare *concettuale*<sup>17</sup>. Una delle problematiche insite in questo nodo

---

<sup>14</sup> Ibidem, pag. 117

<sup>15</sup> Al confine estremo di questa tendenza si situano le considerazioni di Heidegger sulla tecnica e sulla possibilità di superamento di tale atteggiamento rispetto al mondo. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *La questione della tecnica* in *Saggi e Discorsi*, op. cit., pag. 11: “*Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della ποιησις. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata. Ma questo non vale anche per l’antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo. All’opposto, una determinata regione viene pro-vocata a fornire all’attività estrattiva carbone e minerali. La terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare. L’opera del contadino non pro-voca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto, però, anche la coltivazione dei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione che richiede la natura. Essa la richiede nel senso della pro-vocazione. L’agricoltura è diventata industria meccanizzata dell’alimentazione. L’aria è richiesta per la fornitura di azoto, il suolo per la fornitura di minerali, il minerale ad esempio per la fornitura di uranio, l’uranio per l’energia atomica, la quale può essere utilizzata sia per la distruzione sia per usi di pace*”

<sup>16</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 117

<sup>17</sup> A questo proposito va notato come questo atteggiamento che Gadamer riconduce alla scienza moderna e alla teoria della verità su cui esso riposa sia recepito dai pensatori della Scuola di Francoforte (con i quali tra l’altro egli stesso ha

di questioni è infatti quella che Gadamer condivide maggiormente con i pensatori del suo tempo: il superamento del soggettivismo moderno.

Si tratta di un'eredità hegeliana che egli raccoglie con lo stesso spirito del suo maestro Martin Heidegger, guardando dunque in direzione della *Cosa*, ancor prima del sapere che di essa possiamo edificare. Proprio per questo Gadamer presenta la nozione heideggeriana di verità come  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , ossia al fine di mettere in luce come sia una differenza di prospettiva più che una proposta alternativa, quella rappresentata dall'ontologia del maestro, in cui “*sono la velatezza e la dissimulatezza delle cose ciò a cui la verità, come in un atto di rapina, deve venire strappata*”<sup>18</sup>. È in ragione di ciò, ma soprattutto a partire dalla constatazione che i discorsi in cui l'uomo è coinvolto siano caratterizzati dall'inganno e dalla finzione, che egli può affermare come sia nella “*non dissimulatezza dell'enunciato*” che “*la non-velatezza dell'ente perviene al linguaggio*”<sup>19</sup>. L'utilizzo del termine *pervenire* dovrebbe apparirci come un invito a riflettere sul rovesciamento di senso che comporta il parlare di *verità* in riferimento all'ontologia heideggeriana; ma occorre andare per gradi. Per comprendere intimamente questo passaggio occorre riprendere in mano la struttura veritativa aristotelica ed i suoi sviluppi.

Si potrebbe obiettare che in una concezione corrispondentista non manchi l'attenzione rispetto alla *Cosa* cui i discorsi si riferiscono, visto che è in ragione di essa che si dà la possibilità del dire vero; e questo può essere valevole in seno alla trattazione aristotelica, e anche Gadamer infatti non tarda ad affermare nel suo saggio come presso i greci fosse evidente che “*sono le cose stesse, nella loro comprensibilità, a esser primariamente mantenute e racchiuse nel discorso*”. Questa è però una caratterizzazione appartenente alla teoria aristotelica dell'*ἀπόφανσις*, in cui la portata ontologica del linguaggio era presa primariamente in considerazione, e i cui pregi vengono via via perduti nell'utilizzo che ne fanno le Scienze della Natura, trasfigurandola nella teoria del giudizio, il quale mira a mettere in luce principalmente la *capacità* del linguaggio di essere strumento ostensivo dell'esser-vero delle cose. È a questo passaggio che occorre fare particolare attenzione, perché questa è la fisionomia del processo di costruzione dell'atteggiamento conoscitivo tipico della modernità, spesso definito come *ciclo gnoseologico* proprio in quanto porta al ribaltamento dell'intreccio veritativo ponendo come centrale nel linguaggio la *funzionalità*, il carattere di *strumento* conoscitivo primario nell'accesso alle cose, di cui l'uomo si avvale per raggiungere le cose del mondo e avvicinare il loro *significato*. Questo ribaltamento è infatti permesso dalla

---

avuto modo di lavorare tra la fine degli anni quaranta e gli inizi degli anni cinquanta del Novecento. A tal proposito va citato un dibattito radiofonico tra Adorno, Gadamer e Horkheimer sul rapporto tra la filosofia contemporanea e l'eredità nietzschiana risalente al 1950), in special modo da Adorno, come il carattere principale dell'illuminismo. Su questa tematica si rimanda all'ultima parte del presente lavoro. Sul breve periodo a Francoforte in cui Gadamer condivide le proprie ricerche con i pensatori della *Scuola* cfr. JEAN GRONDIN, *Gadamer, una biografia*, op. cit., p. 400

<sup>18</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 111

<sup>19</sup> Ivi

definizione del rapporto tra realtà e mondo linguistico secondo una logica oppositiva ricalcata sul rapporto dicotomico tra *soggetto* ed *oggetto*, e la sua base è rinvenibile già a partire dall'interpretazione che viene data da Tommaso D'Aquino alla teoria della verità aristotelica. L'aquinate infatti, nel riprendere la logica corrispondentista, esprime la necessità di porre una giustificazione alla base della pretesa del soggetto di predicare con verità sul reale, ossia che legittimi la funzione conoscitiva del linguaggio rispetto alle cose. Per intenderci, San Tommaso struttura il reale secondo diversi strati che necessitano, affinché avvengano degli scambi (in tal caso tra lo stato *ontico* e quello *ontologico*), di una regolamentazione attraverso punti di riferimento teologici, che danno luogo ad una forte strutturazione gerarchica. In tal modo il disegno che otteniamo è quello di un mondo in cui abbiamo la possibilità di esprimerci in modo vero sulle cose, grazie ad una sorta di membrana che le ricopre che è fatta "della nostra stessa pasta", ciò che nel corso della modernità verrà individuato come affine al mondo della *rappresentazione*. Vien da sé che se il mondo in cui l'uomo parla è strutturato in questo modo frammentato, e se ci si pone il problema di riunificarne i rapporti, ci si ritroverà ad individuare legittimazioni sempre ulteriori, fino ad un'ultima *fondazione* che ci rassicuri sul fatto, ad esempio, che quel nucleo di rappresentazioni tramite cui strutturiamo la conoscenza del mondo sia armonicamente corrispondente con quanto accade sul piano *ontico*. E di qui la fede nell'esistenza di Dio, come garante *necessario* sia della gerarchizzazione del mondo così presentata, sia della possibilità del dire vero degli uomini su di esso. Riportiamo di seguito i punti principali della posizione di San Tommaso, in modo da rendere ancor più chiari gli elementi che la rendono paradigmatica.

Ora, ogni conoscenza si attua per mezzo dell'assimilazione del soggetto conoscente alla cosa conosciuta, così che l'assimilazione è detta *causa della conoscenza*; per esempio, la vista conosce il colore, poiché si dispone secondo la specie del colore. Dunque il primo rapporto dell'ente con l'intelletto è che l'ente concordi con l'intelletto e questa concordanza è detta precisamente *adeguazione della cosa e dell'intelletto* [adaequatio intellectus et rei] e in ciò si realizza formalmente la natura del vero. Ed è questo, dunque, che il vero aggiunge all'ente, vale a dire la conformità o l'adeguazione della cosa e dell'intelletto e a questa conformità, com'è stato detto, consegue la conoscenza. [...]

Ora, una cosa non è detta vera, se non nella misura in cui è adeguata all'intelletto; per conseguenza, il vero si trova in secondo luogo nelle cose, invece in primo luogo nell'intelletto. Ma bisogna sapere che una cosa si rapporta all'intelletto speculativo in un modo e all'intelletto pratico in un altro. Infatti, l'intelletto pratico causa le cose, cosicché è misura delle cose, che si fanno per mezzo di esso, invece l'intelletto speculativo, poiché riceve dalle cose, è, in un certo qual modo, mosso dalle stesse cose; e quindi le cose ne sono la misura. Da ciò è manifesto che le cose naturali, dalle quali il nostro intelletto riceve la scienza, misurano il nostro intelletto, com'è detto nel libro X della *Metafisica*, però sono misurate dall'intelletto divino, nel quale tutte le cose esistono come nell'intelletto dell'artigiano [esistono] tutti gli artefatti. Così, dunque, l'intelletto divino è misurante e non

misurato, invece le cose naturali [sono] misurate e misuranti, ma il nostro intelletto [è] misurato e non misurante le cose naturali, ma solo quelle artificiali. [...]

[...] anche se non ci fosse l'intelletto umano, le cose si direbbero ugualmente vere in ordine all'intelletto divino; ma se, per assurdo, si eliminassero entrambi gli intelletti e restassero solo le cose, non rimarrebbe in nessun modo la nozione di verità.<sup>20</sup>

Non appena Tommaso riconosce la precedenza delle cose rispetto all'intelletto umano che si volge a conoscerle, ecco che si fa strada il concetto di intelletto divino, il quale regge l'ordine e la gerarchizzazione del mondo. Appare chiaro peraltro dalla conclusione dell'articolo 2 di questa *Quaestio de veritate*, come egli rifiuti di parlare di verità in assenza di qualcosa come un *intelletto* che ne dia per lo meno l'*ordine* di riferimento.

A tali indicazioni sulla storia della teoria della verità tomista va aggiunta un'indicazione di Gadamer sulla differenza che intercorre tra il modo di concepire la *matematica* come scienza autentica presso i greci e presso i moderni: se i primi la consideravano tale in ragione di un'affinità contenutistica, (vale a dire in quanto essa tratta di oggetti *razionali*) i secondi la valorizzano in quanto "*forma conoscitiva più completa fra tutte*".<sup>21</sup> E questa indicazione non deve passare inosservata, perché all'attenzione di Gadamer questo spiega in che modo la scienza ed il suo atteggiamento di controllo e riproduzione rispetto al reale trovino un terreno fertile in cui legittimare la propria posizione; ma ancora ci permette di cogliere alcune tra le principali conseguenze derivanti dall'innalzamento dello strumento linguistico a *mezzo* espressivo, di rispecchiamento della verità delle cose.

Se nel linguaggio avviene l'incontro tra le cose e la possibilità dell'uomo di conoscerle e comunicarne la verità, e se si dà la necessità di porre una realtà giustificatrice di tale connessione, la corrispondenza non sarà sempre già avvenuta dal punto di vista della giustificazione ultima, ben prima che arrivi l'espressione verbale della cosa? E non sarebbe *per prima* la verità delle cose ad essere lasciata apparire nel linguaggio, bensì anzitutto la verità del *metodo* e della giustificazione che esso individua, assicurandoci di poterle mantenere di fronte a noi organizzate in modo da soddisfare una nostra pretesa conoscitiva? E non sarebbe così solo l'*ordine*, la *gerarchizzazione* cioè che del mondo ci è dato conoscere? La rilevanza da dare al linguaggio non può essere per Gadamer improntata in questo modo, proprio in quanto la verità delle cose che in tal modo emerge si rivela come una costruzione del soggetto bramoso di conoscenza. Come si dà però all'interno di tale struttura la possibilità di riscoprire l'atteggiamento greco rispetto al reale, quel lasciar *pervenire* al

---

<sup>20</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, tr. it. a cura di Fernando Fiorentino, *Questioni disputate sulla verità*, Bompiani, Milano 2005. Articoli 1 e 2, pagg. da 117 a 129

<sup>21</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag.114

linguaggio la verità della cosa senza costringerla all'interno del regno dei concetti? È come se tra l'uomo e le cose fosse stato eretto un muro, che sembrerebbe votare lo sforzo di Gadamer di rinvenire immanentemente la possibilità di una *svolta*, al più totale fallimento; ma come ci indica Heidegger citando Hölderlin: “*Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva*”.<sup>22</sup>

Gadamer ci sta scortando lungo il medesimo cammino intrapreso da Heidegger di decostruzione di tale impianto ontologico tradizionale; avendo egli lavorato intensamente sul carattere non autentico di un certo modo di concepire la *ragion sufficiente*, ed insistendo nel tentativo di sovvertire il disegno edificato dalla filosofia scolastica, ha dato all'ermeneutica delle indicazioni preziose circa la possibilità di concepire diversamente la centralità del linguaggio.<sup>23</sup>

Il mondo è, in quanto mondeggia [weltet]. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro. Questa impossibilità non dipende dal fatto che il nostro pensiero di uomini sia incapace di una tale spiegazione e fondazione. Invece, l'inspiegabilità e infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo. Appena la conoscenza umana esige una spiegazione in questo campo, essa non si innalza oltre l'essenza del mondo, ma invece ricade al di sotto del modo di essere del mondo. La volontà di spiegazione che l'uomo ha non arriva in generale al semplice della semplicità del mondeggiare.<sup>24</sup>

Ed è così che troviamo descritto, in questo celebre passaggio in cui Heidegger espone il suo tentativo di illustrare la *cosa come cosa*, proprio quel meccanismo di sovrapposizione ontologica che dicotomizza tragicamente il rapporto uomo-mondo. Tragicamente in quanto la non consapevolezza rispetto a questo meccanismo messo in atto dal pensiero è proprio ciò che permette il più solido instaurarsi e dilagare di questo modello conoscitivo e che impedisce di comprenderne le misure.<sup>25</sup> A partire dal momento in cui il pensiero cerca di comprendere (*verstehen*) il mondo e le cose del mondo, invece che cristallizzarsi nell'atteggiamento conoscitivo che mira a spiegare

---

<sup>22</sup> “*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*”. MARTIN HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, op. cit., pag. 22

<sup>23</sup> Cfr MARTIN HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, Pfullingen 1957, tr. it. a cura di Giovanni Gurisatti e Franco Volpi, *Il principio di Ragione*, Adelphi, Milano 1991, pagg. 202-203: “*La ragione, il fondamento, che in ogni giudizio relativo ad un oggetto reclama la propria indispensabile fornitura, pretende al tempo stesso di essere, in quanto fondamento, sufficiente, e cioè, in quanto conto, di rendere conto in modo completo. Sufficiente a qual fine? Al fine di far sì che un oggetto venga a stare in modo compiuto nell'insieme del suo stato, sotto ogni riguardo e per chiunque. Soltanto la completezza delle ragioni che devono essere «fornite a», la perfectio, garantisce che per il rappresentare umano qualcosa sia, in senso letterale, «stabilmente»-posto («fest»-gestellt) e assicurato nel suo stato. Soltanto la compiutezza del conto, la perfezione, garantisce che ogni rappresentare, sempre e ovunque, possa fare conto sull'oggetto e tenere conto di esso.[...] Nel principio di ragione parla la pretesa di disporre di ciò che l'essere di un ente significa. Quando Leibniz pone per la prima volta la tesi del fondamento espressamente e compiutamente come un tale principio, esprime con ciò che il modo di pensare dell'uomo, il rappresentare, nel frattempo è stato ormai sottoposto in modo tanto decisivo quanto inevitabile alla pretesa del principium rationis ed è dominato dalla sua potenza*”

<sup>24</sup> MARTIN HEIDEGGER, *La Cosa*, in *Saggi e Discorsi*, op. cit., pagg. 119-120

<sup>25</sup> Con ciò intendiamo riferirci all'influenza esercitata dall'ideale del metodo all'interno della scienza soprattutto nel contesto della ricerca, la quale trova la propria ragion sufficiente in se stessa e nell'ideale del metodo

(*erklären*); a partire cioè dalla consapevolezza che è al di sotto delle proprie pretese conoscitive che occorre scendere se ci si vuole *avvicinare* al mondo lasciando che esso emerga nella *distanza* della sua verità, solo così l'uomo incontra la possibilità di un dire *vero* più autentico.

A partire dai confini di ciò che separa l'uomo dalle cose, a partire cioè dalla verità di tipo logico, si dà ad ogni modo per Heidegger la possibilità di un avvicinamento che non sia meramente corrispondentista. È opportuno chiarire in che modo il filosofo tedesco intenda questa vicinanza, in quanto non è da intendersi nel senso di un avvicinamento tra uomo e mondo che avverrebbe nel linguaggio e nella *verità* come possibilità *espressiva*. Abbiamo visto come questa prospettiva finisca per assolutizzare la distanza in nome dell'esigenza di far risultare come sede della verità lo stesso rapporto di corrispondenza.

Che cos'è la vicinanza? [...] La cosa coseggia [das Ding dingt]. Coseggiando, essa fa permanere terra e cielo, i divini e i mortali; facendoli permanere la cosa porta i Quattro vicini l'uno all'altro nelle loro lontananze. Questo portare vicino è l'avvicinare. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. La vicinanza avvicina il lontano e proprio in quanto lontano. La vicinanza conserva la lontananza. Conservando la lontananza, la vicinanza dispiega il proprio essere [*wesst*] nel suo avvicinare. Avvicinando in tal modo, la vicinanza nasconde se stessa e rimane, a suo modo, il più vicino.<sup>26</sup>

La vicinanza di cui stiamo parlando è dunque per Heidegger non un dover-essere tra due termini che si presentano in opposizione, non un'operazione che il pensiero ha da compiere nel suo tentativo di raggiungere il mondo, bensì qualcosa che precede, che viene prima ancora della nostra pretesa di dire con verità le cose del mondo. Proprio per questo possiamo parlare di un vero e proprio rovesciamento dei termini della questione e dei rapporti tra gli elementi che la compongono: non appena avvenga il riconoscimento della controparte nascosta della strutturazione ontologica tradizionale (ossia ciò che Gadamer individua nelle "*possibili verità*", o nel nostro essere coinvolti in una "*situazione ermeneutica*") allora si presenta la possibilità di restituire al linguaggio il suo ruolo di accoglienza e di cura rispetto alle *cose come cose*.<sup>27</sup> Non appena si riesca a mettere in luce cioè come l'atteggiamento scientifico manchi l'*autenticità* di questo rapporto di lontana - in quanto al sicuro come precedente - vicinanza, o di vicina - in quanto avente *cura* - distanza, si dà la possibilità di prestare attenzione al mondo, rapportandosi ad esso con una diversa consapevolezza. Si tratta di una sorta di prendere le misure del pensiero rispetto alle proprie stesse pretese, rispetto al

---

<sup>26</sup> Ibidem, pag. 118

<sup>27</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 122



proprio atteggiamento oggettivante, rispetto al modo in cui concepisce la propria possibilità di *esprimersi* o di prestare voce alle cose del mondo e all'esperienza.<sup>28</sup>

Gadamer porta avanti questo andamento della questione nel testo in analisi proprio mettendo in luce dall'interno i limiti delle pretese veritative del pensiero scientifico moderno; egli riesce a mostrare gli aspetti concreti di questo ribaltamento, facendo vedere come nelle esperienze particolari sia della ricerca scientifica, sia del parlare quotidiano, si deliniva un rapporto per nulla scontato tra "*conoscenza della verità*" ed "*esprimibilità*"<sup>29</sup>. E questo Gadamer lo mette in luce come pretesa veritativa proveniente dal regno delle Scienze dello Spirito, in cui le problematiche rispetto cui le Scienze della Natura tendono ad essere oltremodo livellanti si fanno udire con un'urgenza intoglibile. Avremo modo di approfondire ulteriormente il rapporto tra i due ambiti ed il modo in cui Gadamer affronta la questione della legittimazione del sapere tipico delle Scienze dello Spirito, non appena sarà emersa più approfonditamente la rilevanza del tema della storicità; ma occorre andare per gradi.

In che termini possiamo ancora parlare di verità quindi, se dopo essere risaliti alle radici dell'atteggiamento veritativo oggettivante abbiamo individuato l'urgenza, assieme a Heidegger, di darne una caratterizzazione *più autentica*? Ma soprattutto, in che modo muta la rilevanza del ruolo del linguaggio in seguito al ribaltamento ontologico messo in atto dall'analisi heideggeriana e al conseguente venire meno della sua preminenza metodologica ?

Seguiamo Gadamer:

Non c'è enunciato alcuno che, qualora s'intenda coglierlo nella sua verità, si possa afferrare solamente sulla base del suo contenuto manifesto. Ogni enunciato ha una motivazione, ha dei presupposti che non enuncia esso stesso. Soltanto chi riflette anche su questi ultimi può davvero comprendere la verità di un enunciato. Ora, io credo che la forma logica finale di una tale motivazione, inerente a ogni enunciato, sia la *domanda*. Nella logica, il primato non spetta al giudizio, bensì alla domanda [...] Il primato della domanda sull'enunciato, però, implica che quest'ultimo, nella sua essenza, sia una risposta. Non c'è enunciato alcuno che non rappresenti una qualche

---

<sup>28</sup> Scrive Heidegger a proposito della responsabilità dell'uomo rispetto alla linguisticità: "*Non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio.*" Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pag. 43

<sup>29</sup> A tal proposito Gadamer illustra come il contesto dell'esprimibilità all'interno della ricerca scientifica sia passibile della formazione di mode che vanno a cristallizzare le procedure della ricerca stessa, andando così al contempo ad influenzare le mire conoscitive su cui si basa. Un determinato modo di concepire la verità può dunque essere influenzato dal suo contesto espressivo, il quale rivela addirittura la tendenza a edificarlo in nome delle esigenze contestuali. Sulla base di questa consapevolezza si può comprendere assieme a Gadamer, da una parte, come sia la concezione di verità qui sottesa a rendere possibile la sua stessa oscillazione, dall'altra, come si dia la possibilità di una concezione di verità che non solo non si lasci modificare dalle pretese conoscitive del soggetto, ma che addirittura tenga conto appieno delle istanze contestuali e storiche, evitandone al contempo però la fossilizzazione. Ciò vedremo che è possibile per Gadamer soltanto se tale teoria della verità prende sul serio il carattere esperienziale ed ontologico di tali istanze che precedono il dire degli uomini e che, al contempo, solo da esso possono emergere. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 120

forma di risposta. Pertanto, non vi è comprensione alcuna di un qualsiasi enunciato che non ottenga il proprio criterio esclusivo dal comprendere la domanda alla quale esso, cioè l'enunciato, fornisce una risposta.<sup>30</sup>

Si può notare una similarità con questo ri-orientamento della questione linguistica all'interno della riflessione introduttiva sulla cerimonia di consultazione dell'oracolo di Ermes Agoraios. Abbiamo detto infatti che la funzione centrale che viene attribuita alla linguisticità è quella di re-introdurre il dire umano all'interno di una relazione al mondo più *autentica*. Tale in quanto affine al cammino che lo stesso Heidegger suggerisce al fine di sottrarre il reale dalla sua condizione oggettivata e manipolabile. Tale in quanto caratterizzata dalla stessa sacrale distanza che viene conservata nella dimensione del domandare che Gadamer ci indica come fondamentale per comprendere cosa sia linguaggio. Tale sacralità, che notiamo quindi essere affine a quella che il culto di Ermes mira a preservare, è quella che dà il peso e la *serietà* al precedere della *domanda* rispetto alla *risposta*. Ri-orientare la concezione di linguaggio in armonia con le esigenze dell'ontologia heideggeriana significa voler comprendere ogni enunciato come *risposta*, vale a dire mutare il modo di concepire il nostro parlare e il suo legame al mondo. Non posti di contro [Gegenstand] alle cose in un atteggiamento concettualizzante ed individuante, bensì disposti a riconoscere ed ascoltare la *verità* che da esse emerge, come una domanda posta di cui il linguaggio, o meglio *i linguaggi*, non sono altro che molteplici risposte. Il rapporto tra l'uomo e la verità delle cose è un rapporto che rispecchia la dialettica domanda-risposta, un rapporto reciproco molto particolare che vuole esemplificare al meglio ciò che per Gadamer significa *linguaggio*. Non è un dover-essere continuo, non è il soddisfacimento di una mera esigenza di avvicinamento tra due termini, addirittura tra diversi strati ontologici. Tale svolta ci sembra supportata anche da quanto illustrato da Heidegger in *Identità e Differenza* riguardo al termine *Zusammengehören*, allo scopo di far emergere l'essenza del *co-appartenere* di uomo ed essere che guarda alla possibilità del superamento del carattere vincolante del *principio di identità*.<sup>31</sup>

Non solo, scrive infatti Heidegger:

Quando noi lasciamo che la cosa si dispieghi nel suo coseggiare riunente a partire dal mondo che mondeggia, noi pensiamo alla cosa come cosa. Pensando ad essa in tal modo, noi ci lasciamo concernere dalla mondeggiante essenza della cosa. Pensando così noi siamo chiamati dalla cosa come cosa. Siamo, nel senso più letterale della

---

<sup>30</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pagg. 124-125

<sup>31</sup> Cfr MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1957, tr. it. a cura di Giovanni Gurisatti, *Identità e Differenza*, Adelphi, Milano 2009, *Il principio di identità*, pagg. da 25 a 51. Si veda in particolare quanto egli affermi a pag. 38: "Questo predominante coappartenere di uomo ed essere viene da noi ostinatamente disconosciuto finché ci limitiamo a rappresentare ogni cosa all'interno di ordinamenti e mediazioni, con o senza dialettica. In questo caso, infatti, troviamo sempre soltanto connessioni che sono strette partendo dall'essere o dall'uomo e che presentano il coappartenere di uomo ed essere come un intreccio."

parola, i *Be-Dingten*, coloro che hanno-cose, e sono perciò condizionati [*bedingt*]. Abbiamo lasciato alle spalle ogni nostra pretesa di incondizionatezza.

Quando pensiamo la cosa come cosa, prendiamo cura dell'essenza della cosa facendola entrare nella regione in cui essa si dispiega. Coseggiare è avvicinare il mondo. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. Nella misura in cui noi prendiamo cura della cosa come cosa, noi abitiamo nella vicinanza. L'avvicinare della vicinanza è l'autentica e unica dimensione del gioco di specchi del mondo.<sup>32</sup>

Allo stesso modo in cui è massimamente rilevante per Gadamer la struttura domanda-risposta, tanto da illustrarne il carattere *dialettico*, si presenta come elemento portante nell'ontologia heideggeriana il riferimento all'*appello* che proviene dalle cose, dal loro stesso *essere*. “*Pensare l'«essere» significa rispondere all'appello della sua essenza. Il rispondere nasce dall'appello e si consegna ad esso. Il rispondere è un cedere davanti all'appello entrando in tal modo nel suo linguaggio*”.<sup>33</sup>

Il linguaggio per come concepito dall'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer ci incalza con tutta la sua portata ontologica, richiedendoci proprio in conseguenza di ciò, un continuo confronto con l'ontologia di Heidegger. Solo a partire da una determinata comprensione degli interrogativi heideggeriani ci è infatti possibile ascoltare il carattere fortemente radicato nell'esperienza concreta, esperito, del rapporto tra linguaggio e verità, tra uomo ed essere, che Gadamer mira a far risaltare. Il coinvolgimento in tale rapporto non è un qualcosa che vada continuamente giustificato, ma piuttosto qualcosa di cui occorre prendersi *cura*, non come un dover-essere abbiamo detto, non come un compito che e ci è stato posto estrinsecamente, bensì come un'esigenza *udita* ed esperita allo stesso tempo, poiché scaturita dall'interno stesso del rapporto tra il dire degli uomini e il radicamento all'essere, che sono uno e lo stesso e al contempo custodiscono la possibilità del *differire*. Tale coinvolgimento si mostra dunque come attenzione alla dimensione del domandare, la cui precedenza rispetto alla risposta disvela la serietà e la *cura* che caratterizzano questo atteggiamento. E ciò è una conseguenza esperita che fa tutt'uno con il riconoscimento di un appartenere *che precede*, essa cioè mette in luce il tentativo di evitare il promanare da un intento *fondativo* e giustificativo proprio nella *semplicità* del legame tra i termini della questione. Non è data infatti una differenza tra il dire umano, la sua essenza e il suo rapporto con le cose, con il mondo in cui è, e ciò ha per conseguenza il togliimento del privilegio alla distinzione tra i due aspetti, i quali non vanno perciò stesso trattati come appartenenti a due piani diversi. Ciò che si vuole ancora puntualizzare per evitare fraintendimenti, è che non appena ci si addentri nella questione partendo dalle considerazioni heideggeriane, è di tutto un altro procedere dell'indagine che si tratta.

---

<sup>32</sup> MARTIN HEIDEGGER, *La Cosa*, op. cit., pagg. 120-121

<sup>33</sup> *Ibidem*, *Postilla, lettera ad un giovane studente*, pag. 122

Il carattere di precedenza, che in Heidegger fa tutt'uno con l'importanza del porre la *questione dell'essere*, porta a mettere in luce un altro senso per cui si può dire che nel nostro parlare emerge qualcosa che può dirsi *verità*. Essa, avendo il carattere anzitutto di ciò che precede e che *ci* chiama invitando il nostro parlare all'*ascolto* della sua stessa co-appartenenza all'*essere*, può dirsi più efficacemente *pretesa di verità*. Per meglio comprendere che cosa Heidegger abbia in mente quando allude a ciò, occorre fare riferimento al *paragrafo 44* di *Essere e Tempo*; è infatti doveroso chiarire le diverse sfumature della sua concezione di essere vero, e metterne in luce gli elementi principali, in quanto a essa faremo spesso, anche implicitamente, riferimento.

## 1.2 Linguaggio, Verità, Storicità

“[...] ammettiamo che la storia non è da concepire solo come seguito di avvenimenti, e invece la pensiamo in riferimento a ciò che, in anticipo, attraverso di essa, è inviato e assegnato e che domina ogni accadere.”<sup>34</sup>

Heidegger stesso inizia la sua trattazione sulla verità analizzando la teoria del *giudizio* aristotelica e la struttura della nozione di verità corrispondentista; ma non ne mette fin da subito in luce il carattere *inautentico*, a favore piuttosto di una comprensione del fenomeno del dire vero in armonia con quanto sviluppato sino a quel punto riguardo all'analitica dell'Esserci, e quindi da un punto di vista che mira ad essere *autentico*.

Che un'asserzione *sia vera* significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, mostra, «lascia vedere» (ἀπόφανσις) l'ente nel suo esser-scoperto. *Esser-vero (verità)* dell'asserzione significa *essere-scoprente*. La verità non ha quindi la struttura dell'adequazione del conoscere all'oggetto nel senso dell'assimilazione di un ente (il soggetto) a un altro ente (oggetto). A sua volta l'esser-vero nel senso di esser-scoprente è ontologicamente possibile solo sul fondamento dell'essere-nel-mondo.<sup>35</sup>

Nella nozione di giudizio Heidegger misconosce dunque l'esistenza di un rapporto dicotomico in cui l'assimilazione è un dover-essere, riconoscendo invece il rimando all'appello della *cosa*, la quale chiede di essere tolta dal suo nascondimento, e di essere messa in luce nella sua stessa *verità*. Per il filosofo tedesco si tratta di una chiarificazione ontologica che promana *necessariamente* dalla

---

<sup>34</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, in *Saggi e Discorsi*, op. cit., pag. 95

<sup>35</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, pagg. 264-265

nozione greca di ἀπόφανσις, ma non dalla valenza che essa è venuta ad assumere nel corso dei secoli presso la civiltà occidentale, bensì per quella che egli chiama la sua *comprensione pre-fenomenologica*, dunque per ciò che solo ad un'analisi attenta dei termini greci può essere messo in luce. Questa caratterizzazione oltretutto permette a Heidegger di rendere comprensibile un'altra sfumatura del carattere di *precedenza* di ciò che è la *verità dell'essere*; se egli infatti mette sul tavolo anzitutto la concezione di verità come ἀ-λήθεια, come non essere nascosto che appartiene a ciò che è λόγος, lo fa per mostrare come a partire da questa stessa caratterizzazione della questione veritativa sia possibile comprendere il cammino che ha portato al suo sviluppo *inautentico*, ossia all'edificazione della nozione corrispondentista. Ne consegue direttamente una chiarificazione sull'origine della possibilità, ben intesa da Gadamer, di ri-orientare il ruolo del linguaggio già a partire dalla nozione aristotelico-tomista; il senso della *precedenza* in questione ha infatti la forza di una *condizione di possibilità*, in cui è doveroso sottolineare come non si tratti, ancora una volta, della posizione di un *fondamento*, di una giustificazione che assicuri il procedere da essa delle argomentazioni e delle considerazioni che ne derivano, bensì del riconoscimento di un *orizzonte di possibilità*, che fa da sfondo alla possibilità del dire, sia *autentico* che *inautentico*, riguardo a ciò che è verità. “La «definizione» della verità che abbiamo presentata non è uno sbarazzarsi della tradizione, bensì la sua appropriazione originaria”.<sup>36</sup> Ma occorre proseguire un passo alla volta.

Chiariamo subito che l'esposizione heideggeriana sull'origine della teoria veritativa corrispondentista risulta essere oltremodo paradigmatica rispetto a ciò che Heidegger intende ancora tener fermo di una possibile nozione di *verità autentica*; infatti, quello che egli propone al lettore è di fare attenzione alla *pretesa di verità* avanzata dallo stesso atteggiamento adeguazionista:

L'asserzione espressa contiene nel suo intorno-a-che l'esser-scoperto dell'ente. Questo esser-scoperto è custodito in ciò che è espresso. [...] L'Esserci non ha bisogno di portarsi in cospetto dell'ente stesso mediante un'esperienza «originaria», e resta tuttavia in un rapporto di essere-per l'ente. [...] L'espressione assume come tale il ruolo di essere-per l'ente scoperto nell'asserzione. Ma quando questo ente deve essere esplicitamente afferrato nel suo esser-scoperto, nasce l'esigenza di giustificare l'asserzione in quanto scoprente. Ora, l'asserzione pronunciata è un utilizzabile tale che, in quanto custodente l'esser-scoperto, ha in se stesso un riferimento all'ente scoperto. Giustificazione dell'esser-scoperto dell'asserzione significa ora: giustificazione del *rapporto all'ente* dell'asserzione che asserisce l'esser scoperto. L'asserzione è un utilizzabile. L'ente cui essa, in quanto scoprente, si riferisce, è un utilizzabile intramondano o una semplice-presenza. Il riferimento stesso prende allora il modo di essere della semplice-presenza. [...] Il riferimento, a causa della sua trasformazione in relazione fra due semplici-presenze [intellectus e res], assume ora anch'esso il carattere della semplice-presenza.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ibidem, pag. 266

<sup>37</sup> Ibid., pagg. 270-271

Nel carattere di *utilizzabile* che Heidegger attribuisce alla forma linguistica dell'asserzione e al modo in cui essa guarda all'ente, ossia all'*esser-scoperto* che è contenuto nel suo *intorno-a-che*, vale a dire come un semplice-presente, emerge la portata di verità che tale operazione rappresenta all'interno dell'ontologia di *Essere e Tempo*. Infatti non è sulla base della portata *negativa* del rapporto di corrispondenza che viene portata avanti l'indagine (aspetto che invece nel testo gadameriano emerge con più forza), bensì su ciò che tale rapporto ha da dire riguardo la sua più intima origine.<sup>38</sup> La precedenza del rapporto che intercorre tra gli enunciati e ciò che in essi ha da scoprirsi è la *portata di verità* del linguaggio come *orizzonte ontologico*.

Il senso ontologico-esistenziale completo della tesi: «l'Esserci è nella verità» porta con sé cooriginariamente: «l'Esserci è nella non verità». Ma solo in quanto aperto l'Esserci è anche chiuso; ed è soltanto perché con l'Esserci è già sempre scoperto anche l'ente intramondano che tale ente può essere coperto (nascosto) o contraffatto quando è incontrato nel mondo.<sup>39</sup>

Il passaggio ulteriore è comprendere cosa Heidegger poi voglia intendere affermando che la *condizione ontologico-esistenziale* della posizione dell'Esserci rispetto alla verità (e alla non-verità) ha sede nell'essere *progetto gettato* dell'Esserci.<sup>40</sup> Si tratta di un momento dell'analisi heideggeriana in cui occorre prestare particolare attenzione a ciò che egli intende dirci, e questo è possibile farlo a nostro avviso mantenendo aperto il confronto con gli altri suoi testi che abbiamo sinora introdotto. In questo capitolo Heidegger ci spiega che il carattere esistenziale della sua concezione di verità deriva dalla *gettatezza*, costituente dell'essere dell'Esserci nel senso del suo essere “*già sempre in un determinato mondo e presso una determinata cerchia di determinati enti intramondani*”. Tale carattere rende l'apertura dell'Esserci “*effettiva*”, proprio in quanto essa si dispiega come suo *essere-nel-mondo*. Non va poi messo da parte il carattere di *progetto* dell'essere dell'Esserci, vale a dire il suo essere aperto per il proprio *poter-essere* più proprio; con ciò si rende possibile infatti per Heidegger trattare *autenticamente* il “*fenomeno della verità più rigorosamente originario*”<sup>41</sup>, ossia ciò che abbiamo poc'anzi illustrato come ciò che rende possibile l'ascolto della portata di verità della teoria corrispondentista.

---

<sup>38</sup> Il fatto che Gadamer sottolinei fortemente il carattere eversivo della nozione di verità heideggeriana, rispetto all'egemonia del soggettivismo e dell'atteggiamento scientifico, non è forse spia del fatto che la sua ermeneutica filosofica sia un tentativo di concretizzazione dell'ontologia del maestro? Per ora teniamo presente questa differenziazione, perché ci permetterà di mantenere aperto il problema riguardante la fertilità critica della filosofia di Gadamer

<sup>39</sup> Ibid., pag. 268

<sup>40</sup> Cfr. Ibid., pag. 269

<sup>41</sup> Cfr. Ibid., pag. 268

Se uno tra gli esiti più fruttuosi di questa indagine è il delinarsi della verità come *modo di essere* dell'Esserci, come quindi qualcosa che *può* essere sottratto all'arbitrio dell'Esserci, un altro importante aspetto della questione che ci permette di riallacciarci alla sua analisi di *Unterwegs zur Sprache* è il legame che la questione veritativa mostra con l'ambito della *temporalità*. Ma andiamo per gradi:

Se si muove dal modo di essere della verità esistenzialmente concepito, diviene comprensibile anche il senso della presupposizione della verità. *Perché noi dobbiamo presupporre che c'è verità?* Che significa «presupporre»? Che stanno a significare «dobbiamo» e «noi»? Che significa «c'è verità»? «Noi» presupponiamo la verità perché «noi», essendo nel modo di essere dell'Esserci, *siamo* «nella verità». «Noi» presupponiamo la verità non come qualcosa che stia «al di fuori» e «al di sopra» di noi e a cui ci rapporteremmo come ci rapportiamo ad altri «valori». Non siamo noi a «presupporre» la «verità», ma *essa* è ciò che rende ontologicamente possibile che noi possiamo *esser* siffatti da «presupporre» qualcosa. È la verità che *rende possibile* qualcosa come il presupporre.<sup>42</sup>

Facciamo attenzione a come qui si palesi una critica all'*estrinsecità* di un certo modo di concepire che cosa sia verità, atteggiamento che porta a stratificare il mondo in un *sopra* e *sotto* nel tentativo di giustificare l'oscillare dell'uomo rispetto alla sua possibilità di esprimersi con verità (e con non verità) rispetto al mondo. Non è forse la stessa critica che abbiamo mosso in precedenza alla teoria *de veritate* di San Tommaso? Una teoria della verità che voglia restare ontologicamente impegnata deve rendere conto della posizione del dire umano rispetto alle *cose* e al *mondo*, ma è corretto in ragione di ciò gerarchizzare organicamente il mondo? Avendo già visto che cosa si celi sotto tale atteggiamento conoscitivo, volgiamo l'attenzione a ciò che in questo capitolo di *Essere e Tempo* rimanda alla sfera del *presupporre*, in quanto emersa con forza dalle ultime righe che abbiamo letto.

Abbiamo detto che il rapporto che Heidegger esplicita tra il modo di essere della verità e la possibilità per l'uomo di aprirsi rispetto ad essa in modo autentico ha un carattere di precedenza che rimanda all'appartenenza dell'Esserci al mondo *in-cui-è*. Tenendo presente che in *Essere e Tempo*, sulla base di queste considerazioni, Heidegger esprimerà poi la necessità di ripetere l'analitica dell'Esserci sulla base del fenomeno della *temporalizzazione* e dell'apertura *storica*, possiamo provare a comprendere la precedenza come un importante rimando alla sfera della storicità, in cui ne va del rapporto con il *passato*. Ci sembra infatti che il presupporre in questione debba il suo carattere fondamentale al *già* che caratterizza l'essere-nel-mondo dell'Esserci. Si tratta di una *situazione*, di una posizione *consequenziale* del dire rispetto all'apertura che lo rende possibile in cui non è più possibile operare una netta distinzione tra un piano ontologico ed uno espressivo,

---

<sup>42</sup> Ibid., pag. 274

linguistico. Vale a dire, forse, il modo di *essere precedente* e di *essere apertura* tipici della verità e del suo presupporre, è essenzialmente un rimando alla sfera del linguaggio stesso? E il modo in cui questo rimando emerge dall'ontologia heideggeriana, non ne fa forse un buon punto di riferimento per comprendere il ribaltamento del ruolo e del significato del linguaggio per l'uomo che abbiamo visto essere alla base dell'ermeneutica filosofica di Hans-Georg Gadamer? Non è forse qui in gioco proprio l'*immagine* di quel rapporto intimo tra uomo e mondo, tra *domandare* e *rispondere*, che sfugge al modo di procedere per *ragioni sufficienti* dell'argomentazione tradizionale? Tale suggerimento ci giunge proprio da *Unterwegs zur Sprache*, e dal modo in cui la verità dell'essere viene esplicitata nella sua tensione a *farsi linguaggio* e nella modalità in cui ciò *avviene*.

Il linguaggio parla. Ma come parla? Dove ci è dato cogliere tale suo parlare? Innanzitutto in una parola già detta. In questa infatti il parlare si è già realizzato. Il parlare non finisce in ciò che è stato detto. In ciò che è stato detto il parlare resta custodito. In ciò che è stato detto il parlare riunisce il modo del suo perdurare e ciò che grazie ad esso perdura – il suo perdurare, la sua «essenza». Ma per lo più e troppo spesso ciò che è stato detto noi lo incontriamo soltanto come il passato di un parlare.<sup>43</sup>

L'ambito del *già detto* appare qui come elemento relevantissimo del rapporto di intimità tra la verità della *cosa* e il dire che accoglie la sua portata di verità. E non deve sfuggire l'importanza che queste indicazioni di Heidegger hanno sul delinearsi del rapporto tra linguaggio e ontologia presso l'ermeneutica filosofica di Gadamer. La trattazione che quest'ultimo dedica al fenomeno della linguisticità all'interno di *Verità e Metodo* prende infatti le mosse dal chiarimento del ruolo della *storicità* e dalla nozione di *fusione di orizzonti*, guadagnata nella trattazione centrale dell'opera; ma vedremo ciò a tempo debito.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pagg. 30-31

<sup>44</sup> Imprescindibile tema, che unisce le considerazioni di Gadamer sul linguaggio e l'ambito di ciò che è storico, è quello della *comprensione*. È nel venire alla luce della dialettica domanda-risposta e della nozione di *dialogo ermeneutico* che si pone il problema dello sfondo su cui tale effettività del linguaggio si muove. A partire da una prospettiva veritativa come quella heideggeriana, Gadamer mostra uno sforzo di delineazione concreta del modo di procedere che è tipico della *pretesa di verità* che urge così come nell'opera d'arte e nella storiografia, anche nella quotidianità di ogni nostro discorso. E tale concretezza egli la guadagna a nostro avviso tramite l'esposizione del concetto di *fusione di orizzonti*, che risponde delle esigenze emerse dal mantenimento costante della tensione al *comprendere*. "[...] *l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi. Di questa continua messa alla prova fa parte anche, in prima linea, l'incontro con il passato e la comprensione della tradizione da cui veniamo. L'orizzonte del presente non si costruisce dunque in modo indipendente e separato dal passato. [...] La comprensione, invece, è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro. [...] Il mantenersi delle tradizioni è proprio un esempio di questo processo di continua fusione. In esse, infatti, vecchio e nuovo concretescono in forme sempre nuove e vitali, senza che si dia mai un'esplicita distinzione e contrapposizione dell'uno all'altro. [...] Il compito dell'ermeneutica consiste nel non lasciare che questa tensione venga coperta e obliata in un malaccorto atto di livellamento dei due momenti [testo da interpretare e presente dell'interprete], ma venga invece consapevolmente esplicitata.*" HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 356-357



Ritornando a Heidegger, l'idea che il fenomeno del parlare non cessi, non incontri un termine, una *fine*, nel suo divenire parola *già stata*, all'interno del movimento di temporalizzazione, rappresenta un rimando al ri-orientamento del rapporto tra le dimensioni temporali che interessa l'ultima parte di *Essere e Tempo*. Il suo tentativo di mettere in luce la portata di verità della nozione comune e quotidiana del tempo, (inteso quindi in senso cronologico e consequenziale, sotto l'egemonia della *semplice-presenza*) sfocia in una rivalutazione della dimensione del *passato* (*Vergangenheit*) come *essente-stato* (*Gewesenheit*), il quale è così reso *vivo*, *autentico*, dalla messa in luce del suo rapporto effettivo con l'essere dell'esserci, e quindi con la sua essenziale *futuribilità*.<sup>45</sup> Questo trattamento tipicamente heideggeriano della questione temporale può essere riconosciuto anche nel capitolo 44 di *Essere e Tempo*, in cui tra i tratti fondamentali della verità autenticamente intesa emergono dal carattere di *progetto gettato* dell'Esserci. La gettatezza è un rimando alla *situatezza* dell'Esserci rispetto al mondo *in-cui-è*, ed essa rappresenta un modo d'essere *esistenziale* dell'Esserci soltanto alla luce dell'apertura rappresentata dal suo essere *progetto*. Tale essere progetto da parte dell'Esserci è la valenza ontologica che il primato del futuro rappresenta per la dimensione del passato, in cui tutto ciò che è già stato può essere mantenuto e *conservato* nella sua effettività, solo rientrando all'interno di una progettualità essenziale dell'Esserci, in cui ne va della sua stessa possibilità più propria. E tale possibilità non va forse letta come la possibilità di stare in un certo rapporto con l'essere, con la sua *verità*, con il *linguaggio*, in cui ne va della possibilità per tutto ciò che appartiene alla *tradizione* di essere ontologicamente non-finito, cioè di non scivolare nell'oblio

---

<sup>45</sup> Non occorre precisare come il tema della temporalità sia presente lungo l'intera trattazione di *Essere e Tempo*, ma è nella seconda sezione che Heidegger tratta dell'essenziale temporalità dell'essere dell'Esserci. A partire dall'esposizione di quest'ultima come *sensu ontologico della Cura* egli infatti esprime la necessità di ripetere l'analitica dell'Esserci alla luce della preminenza del fenomeno della *temporalizzazione*. Ciò che ci interessa particolarmente rilevare in questa sede è come a partire dal riconoscimento che l'Esserci non sia *nel tempo*, bensì *temporalizzi*, sia possibile guardare al rapporto tra le dimensioni temporali con una luce diversa. Il riconoscimento della temporalità come modo d'essere essenziale dell'Esserci permette a Heidegger di rileggere l'esperienza quotidiana del tempo alla luce del suo provenire dalla caratterizzazione *autentica* dell'essere dell'Esserci. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit. da pagg. 388 a 390: "Quanto fu detto esclude da sé la possibilità di intendere l'«avanti» dell'«avanti-a-sé» e il «già» in base alla comprensione ordinaria del tempo. L'«avanti» non significa un «oltre ora» nel senso di un «ora non ancora, ma poi sì»; allo stesso modo il «già» non significa un «non più ora, ma prima sì». Se le espressioni «avanti» e «già» avessero un significato temporale di questo genere, significato che possono anche avere, la temporalità della Cura verrebbe a significare che essa sarebbe qualcosa che «prima» e «dopo», rispettivamente «non era ancora» e «non sarà più». La Cura risulterebbe concepita come un ente che si presenta e scorre «nel tempo». L'essere dell'ente avente il carattere dell'Esserci verrebbe degradato a semplice-presenza. Se tutto ciò è assurdo, il significato temporale delle espressioni suddette dev'essere un altro. L'«avanti» e l'«avanti-a-sé» indicano l'avvenire il quale, come tale, rende possibile che l'Esserci sia tale che per esso ne va del suo poter essere. Il progettarsi-in-avanti sull'«in-vista-di-se-stesso», progettarsi che si fonda nell'avvenire, è un carattere essenziale dell'esistenzialità. Il senso primario dell'esistenzialità è l'avvenire. Allo stesso modo, il «già» significa il senso esistenziale temporale dell'essere dell'ente che, in quanto è, è già sempre gettato. Solo perché la Cura si «fonda» nell'esser-stato, l'Esserci può esistere come quell'ente gettato che è. «Fintanto che» l'Esserci esiste effettivamente, esso non è mai passato, ma è invece sempre già stato nel senso dell'io-sono-stato. [...]Di conseguenza, l'Esserci che esiste non può mai essere inteso come un fatto semplicemente-presente, che nasce nel «tempo», passa con esso ed è già in parte passato. [...]La temporalità non «è» assolutamente un ente. Essa non è, ma si temporalizza. [...] La temporalità di temporalizza, e precisamente nelle diverse modalità che sono proprie di essa. Queste rendono possibili i vari modi di essere dell'Esserci e, prima di tutto, la possibilità fondamentale dell'esistenza autentica e inautentica."

del *non più*? Per essere più chiari, è forse un certo modo di concepire la temporalità e lo *statuto ontologico* di ciò che è storico che permette di tenere assieme le indicazioni di Heidegger sul valore autentico (e dunque ontologico), del linguaggio? Il fatto che a partire dal carattere di effettività della parola che proviene dal passato si renda visibile l'intimità del legame tra il modo di *precedere* che è tipico della verità e la possibilità del suo *essere* nei discorsi dell'uomo, fa della questione della temporalità un elemento indispensabile all'interno del quadro sin qui delineato.

Per aprire una breve parentesi, vogliamo riconoscere in questo nucleo di indicazioni e nel modo in cui Heidegger lo tratta, ciò che permette a Gadamer di costruire un'ermeneutica filosofica di ampie pretese. All'interno della sua filosofia vediamo infatti una netta familiarità con la nozione heideggeriana di verità e con il modo in cui entra in gioco il ruolo della tradizione e dell'esegesi dei testi del passato. Lungo l'intera trattazione di *Verità e Metodo* emergono continuamente suggerimenti che ci portano verso questa direzione, e non si tratta a nostro avviso di rimandi casuali; si tratta invece di un orizzonte di questioni in cui non è tanto la pretesa della filosofia di giustificare la propria posizione conoscitiva nei confronti del mondo e dell'uomo a trainare il carro, bensì sono le questioni stesse che *urgono* e si impongono al pensiero. È alla *passione per le cose stesse* del maestro, e alle problematiche *urgenti* che da essa sono messe in luce, che Gadamer deve la tensione all'*universalizzabilità* che caratterizza gli intenti della sua ermeneutica filosofica.

La totalità di senso che si tratta di cogliere nella storia o nella tradizione non si identifica mai con il senso della totalità della storia. Il pericolo del docetismo mi sembra bandito quando il dato storicamente trasmesso non è visto come oggetto di un sapere storiografico o di una teorizzazione filosofica, ma come momento costitutivo della realtà stessa del proprio essere. La finitezza del comprendere del singolo è il modo in cui si fa valere la realtà fattuale con la sua impenetrabilità, assurdità e incomprensibilità. Chi prende sul serio questa finitezza non può non prender sul serio anche l'effettiva realtà della storia.<sup>46</sup>

L'universalità che ha in mente Gadamer è quella che deriva consequenzialmente dalla riflessione sul fenomeno del *comprendere*, e in particolar modo sulla *compromissione ermeneutica* che esso implica, un elemento che un atteggiamento di tal fatta non può dispensarsi dal considerare; non si tratta, ancora una volta, di una mera esigenza metodologica, secondo la quale occorre porre preliminarmente la necessità di un obiettivo conoscitivo con una determinata fisionomia, e con un certo "ideale-guida" *formale*. Bensì, è la caratterizzazione *storica* dello stesso essere-nel-mondo a determinare un modo di appartenere ad esso che già di per sé, per come cioè si delinea il rapporto tra uomo e mondo alla luce di cosa è linguaggio e di cosa è verità, si dispiega come *universale*. E tale, dunque, in quanto ogni caso particolare che vi rientra contribuisce a renderlo tale, conservando

---

<sup>46</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, Prefazione alla seconda edizione, pag. 14

in sé la *possibilità* di mostrare il proprio carattere *universalizzabile*: “L’universale sotto il quale si *sussume un particolare si determina ulteriormente proprio mediante questo*”.<sup>47</sup> E che cos’è questa universalizzabilità di cui andiamo parlando se non il legame che vincola ogni parlare singolo e particolare, il *parlare* dell’uomo, al *parlare* della verità, all’appello che giunge dall’effettiva *gettatezza* dell’essere, dalla sua stessa *storicità*? E che cos’è questo rapporto di determinazione dell’universale da parte del particolare se non il riconoscimento della *semplice e seria responsabilità* che è esigita dal rapporto tra il dire dell’uomo e il modo di precedere della verità, come appartenenza ad un orizzonte *storico* che non è scindibile dall’orizzonte del *presente*?<sup>48</sup> Heidegger a tal proposito, ancora in *Unterwegs zur Sprache*, illustra la sua visione del rapporto tra il parlare di cui l’uomo ha la possibilità, ed il parlare che è reso possibile dall’apertura dell’orizzonte di verità come *precedenza*. Ma riportiamo, prima di tutto, ciò che il filosofo intende quando si riferisce al *parlare della verità*, il *parlare autentico del linguaggio*.

Se pertanto dobbiamo cercare il parlare del linguaggio in una parola detta, sarà bene, anziché prendere a caso una parola qualsiasi, scegliere una parola pura. Parola pura è quella in cui la pienezza del dire, che è carattere costitutivo della parola detta, si configura come una pienezza iniziante.<sup>49</sup>

Ciò che si intende qui con un parlare *iniziante*, sembra coerentemente collegarsi al discorso sul ri-orientamento delle dimensioni temporali, in favore dell’instaurarsi di un rapporto proficuo tra il passato e il suo rappresentare una dimensione di *gettatezza progettuale*, ossia ciò che potremmo chiamare *futuribilità del passato* come *responsabilità* dell’uomo, poiché situato in un orizzonte presente. Come si rapporta il precedere del linguaggio della verità con la possibilità dell’uomo di dire *umanamente* tale verità, e di farla vivere nella particolarità, nella singolarità dei discorsi quotidiani? E in che modo in essi si palesa l’universalità che contribuiscono a edificare e che al contempo rappresenta ciò che li rende possibili? Ci sembra che il riconoscimento da parte di Gadamer dell’esistenza di una dialettica *domanda-risposta* risponda proprio dell’esigenza di riordinare i termini della questione, e di restituire una visuale del fenomeno del linguaggio che non ne occulti il radicamento ontologico.

Il vincolo tra il parlare dell’uomo e il parlare della verità emerge continuamente dalla *dialogicità* propria dell’essere-nel-mondo, in cui la possibilità di riconoscere l’orizzonte di appartenenza storico della situazione presente si sviluppa come possibilità progettuale proiettata verso il *futuro*, in cui la

---

<sup>47</sup> Ibidem, *Prefazione all’edizione italiana*, pag. XLVI

<sup>48</sup> Cfr. nota 44

<sup>49</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pag. 31

*responsabilità* del dire umano si presenta come possibilità di *fare la differenza* nel dispiegamento del suo legame essenziale all'*essere*.<sup>50</sup>

Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione. È essa che domina quando, dal meditare, ci libera in quel memorare che non è più un pianificare. Soltanto quando, pensando, ci rivoliamo al già pensato siamo impiegati per ciò che è ancora da pensare.<sup>51</sup>

In queste parole con cui Heidegger chiude la conferenza sul principio d'identità è riconoscibile la rilevanza rappresentata dalla dimensione del *già detto* come orizzonte in cui la possibilità del *parlare puro* dell'uomo acquisisce senso sia rispetto alla *verità dell'essere* di cui è responsabile, in quanto capace di averne *cura*, sia rispetto ad una possibilità più concreta del dispiegarsi di un dire *aprente*, che sta assieme alla possibilità del *pensiero* di fare la differenza. L'elemento che in Gadamer conserva e custodisce questo legame *performante* alla storicità del detto, e tutto quello che ne consegue in termini di posizione dell'uomo nei confronti del mondo-in-cui-è, è l'*udire*.<sup>52</sup> Ciò chiaramente rimanda al modo di essere *precedente* della verità, e al dispiegarsi della comprensione come coglimento delle *domande* che promanano dal suo essere essenzialmente *linguaggio*. E tale importanza che riveste la sfera della *recettività* per l'ermeneutica filosofica non era sfuggita neppure allo Heidegger di *Unterwegs zur Sprache*, il quale se ne avvale proprio per illustrare il rapporto tra *dire umano* e *dire del linguaggio*, ossia *della verità*:

---

<sup>50</sup> Interessante a tal proposito è quanto Heidegger illustra in *Identità e Differenza*, all'interno della conferenza che intitola *Il principio di identità*, proprio riguardo al legame di *co-appartenenza* di essere e uomo e sul significato concreto della possibilità da parte dell'uomo di *fare la differenza* a partire dal riconoscimento del legame essenziale alla storicità dell'essere. "Lungo la via che porta dal Satz in quanto asserzione sull'identità al Satz in quanto salto nella provenienza essenziale dell'identità, il pensiero si è mutato. È per questo che esso, guardando al presente, scorge, al di là della situazione dell'uomo, la costellazione di essere e uomo in base a ciò che anzitutto appropria entrambi l'uno all'altro, ossia l'evento-appropriazione. Posto che ci at-tenda incontro la possibilità che l'impianto, cioè la provocazione reciproca di uomo ed essere nel calcolo del calcolabile, ci si rivolga come quell'evento che, esso solo, espropria l'uomo e l'essere nel loro proprio, sarebbe aperta così una via lungo la quale l'uomo esperisce in modo più iniziale l'ente, l'intero del mondo tecnico moderno, la natura e la storia e, prima di tutto ciò, il loro essere.[...] Ma dov'è deciso che la natura come tale debba rimanere per ogni futuro la natura della fisica moderna, e che la storia debba presentarsi solo come oggetto della storiografia? È vero che non possiamo rigettare il mondo tecnico attuale come opera del demonio e che non ci è lecito distruggerlo, ammesso che non lo faccia da sé. Ancora meno, però, dobbiamo abbandonarci all'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedire un saltare via da esso. Questa opinione considera l'attualità, da cui è ossessionata, anche come l'unica realtà. Non c'è dubbio che si tratti di una fantasia, mentre non lo è affatto un memorare (vordenken) che guarda-incontro (entgegenblickt) a ciò che, in quanto «incoraggiamento» (Zuspruch) dell'essenza dell'identità di uomo ed essere, ci viene incontro." MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, op. cit. pag. 50

<sup>51</sup> Ibidem, pag. 51

<sup>52</sup> Avremo modo di dire altro sul ruolo dell'udire nell'ermeneutica filosofica. Per il momento basti rilevare l'importanza che esso riveste conseguentemente al riconoscimento della dialettica domanda-risposta. Cfr HANS-GEORG GADAMER, *ÜdH*

Il modo con cui i mortali, quando la differenza li chiama a sé, a loro volta parlano è il corrispondere. Il parlare mortale presuppone l'ascolto della Chiamata, identificandosi con la quale la quiete della differenza chiama mondo e cose nella cesura della sua semplicità. Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo come questo ascolto. I mortali parlano in quanto ascoltano. Essi prestano attenzione al richiamo della quiete della differenza, anche quando non lo conoscono. L'ascolto prende dalla Chiamata della differenza ciò che immette nella parola percepibile. Questo parlare ascoltando e recependo è il cor-rispondere. [...] Ogni corrispondere [...] deve badare a che il suo ascolto del suono della quiete non si limiti a seguirne, ma ne prevenga in certo qual modo la Chiamata. Tale prevenire determina il modo col quale i mortali corrispondono alla differenza. Così i mortali dimorano nel parlare del linguaggio. Il linguaggio parla. L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza. [...] L'uomo parla soltanto in quanto corrisponde al linguaggio. Il linguaggio parla. Il suo parlare parla per noi nella parola detta.<sup>53</sup>

È nella parola detta, dunque, che si mostra ancora una volta, la possibilità del dire degli uomini come dire vero, come dire consapevole del legame di precedenza rappresentato dal suo essere in un mondo linguistico, in un mondo già parlato, in cui è l'essere capaci di rispondere (come essere capaci di cogliere il domandare anzitutto) che fa del linguaggio il luogo dell'*effettività*. E l'udire sta nel mezzo del rapporto tra dire umano e precedere della verità (il linguaggio), come elemento chiave per comprendere la posizione dell'uomo all'interno della dialettica domanda-risposta e l'autentico significato del rimando alla storicità.

A questo punto torna utile affrontare la conclusione del saggio di Gadamer su *che cos'è verità*, alla luce di una maggiore consapevolezza sulle sue affinità con il discorso heideggeriano e per sottolineare ulteriormente come il rapporto tra linguisticità e storicità sia un elemento portante dell'*ontologia ermeneutica*.

Certo, non sempre è facile scoprire *la* domanda per la quale un enunciato rappresenta effettivamente una risposta; soprattutto, non è facile perché la domanda stessa, a sua volta, non è affatto qualcosa di semplicemente primo, in cui ci si possa trasporre a piacimento. Ogni domanda, infatti, è essa stessa una risposta. È questa la dialettica in cui siamo irretiti.<sup>54</sup>

La sottolineatura che facciamo di questo passaggio interessa la condizione di *irretimento* dell'uomo rispetto alla dialogicità del mondo e del rapporto ad esso, aspetto che mostra con forte evidenza un'affinità con quanto Heidegger riporta sull'abbandono di ogni "*pretesa di incondizionatezza*"<sup>55</sup> in seno al rapporto dell'uomo alla verità della cosa, alla sua condizione *esistenziale* e quindi autenticamente *ontologica*. La *compromissione* dell'uomo rispetto alla

---

<sup>53</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pag. 43

<sup>54</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 125

<sup>55</sup> Cfr. citazione da *La Cosa* a pag. 18 del presente lavoro

*chiamata* che giunge dalle cose, e possiamo ora dire – forse senza il rischio di mancare il bersaglio – che si tratta di un invito a cogliere in tale appello un invito a *dischiudere* il legame alla storicità che esse conservano ed esprimono, tale compromissione è ciò che permette di sottrarre il nostro atteggiamento nei confronti del mondo all’egida del primato del soggetto. Questo infatti è il punto che a Gadamer interessa maggiormente:

È il momento di non dimenticarsi che la storicità dell’essere regna anche là dove l’esserci sa di sé e si atteggia storicamente in maniera scientifica. L’ermeneutica delle scienze storiche [...] perviene a un compito del tutto nuovo, se – con Heidegger – viene svincolata dalla problematica della soggettività. L’unico che, in questo campo, si sia per così dire mosso in anticipo, è Hans Lipps, la cui logica ermeneutica, pur non offrendo alcuna effettiva ermeneutica, consegue comunque un risultato mettendo in risalto ciò che è vincolante nel linguaggio, di contro al suo livellamento ad opera della logica. [...] la storicità di tutti gli enunciati trova la sua origine nella fondamentale finitezza del nostro essere. Che un enunciato sia più del semplice presentificare uno stato di cose sussistente, vuol dire soprattutto che esso appartiene al complesso di un’esistenza storica nella sua interezza[...].<sup>56</sup>

La possibilità per l’uomo di superare il rapporto di dominio instaurato con le cose ed il mondo grazie al primato del metodo e dell’atteggiamento oggettivante che lo caratterizza sta per il riconoscimento di un *vincolo* di appartenenza effettivo; e tale in quanto radicato nel modo d’essere *fondamentale* sia dell’essere dell’uomo che dell’essere della *verità*, ossia la loro essenziale storicità. Non si palesa forse nel significato di tale vincolo la forza della precedenza rappresentata dalla verità heideggerianamente intesa? Lo sforzo di dire con *verità* le cose del mondo da parte dell’uomo non si concretizza forse proprio a partire dal riconoscimento di questa radicale compromissione ontologica? Solo così sembra possibile infatti comprendere che cosa voglia intendere Gadamer – trattando dell’esperienza estetica autentica - alludendo ad un appello vincolante dal quale può però scaturire “*il più libero gioco delle nostre facoltà conoscitive*”<sup>57</sup>. Tale libertà rappresenta la libertà *per* la verità. La libertà per l’uomo di orientare il proprio *pensare* alla sua possibilità più propria; quel senso della possibilità per cui ne va del *suo stesso essere*, dell’autenticità del suo stare al mondo. Ancora, solo se si è compreso il senso di questa *compromissione* dell’uomo rispetto alla storia e alla sua possibilità di essere dischiusa a partire dalle cose, si può interpretare il *parlare puro* a cui allude Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* come il *parlare più compromesso*<sup>58</sup>, poiché

---

<sup>56</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 131

<sup>57</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 75

<sup>58</sup> Avendo già avuto modo di alludere all’importanza che riveste la poesia nelle riflessioni di Martin Heidegger sul linguaggio, possiamo provare a ragionare su come tale primato si rapporti con la centralità del linguaggio in Gadamer. Se confrontiamo l’affidamento alla dimensione poetica del modo di essere precedente dell’essere da parte del maestro e l’edificazione dell’ermeneutica filosofica come disciplina da parte dell’allievo, possiamo essere portati a pensare che Gadamer abbia fatto un passo avanti in seno al movimento di comprensione rispetto alla *Cosa*. All’universalità della

implicato nella sua possibilità più propria alla sua *destinazione* essenzialmente linguistica, umana, al suo *destino di verità*.<sup>59</sup>

A tal proposito vale la pena aprire una breve parentesi sul rapporto tra *precedenza* e *destinazione* che emerge dal dispiegarsi concreto della nozione di verità heideggeriana, poiché ci permette di provare a dare una descrizione non fuorviante di ciò che il filosofo di *Essere e Tempo* intende parlando di ciò che è l'*originarietà*. Riguardo a tale termine troviamo necessario fare alcune precisazioni: lo sguardo rivolto a tale carattere dell'essere può far pensare, di primo acchito, al tentativo di *ritornare* ad un'ormai perduta *autenticità* del legame uomo-essere; ma se le cose per Heidegger stessero così, la verità non tornerebbe forse ad esser posta come un dover-essere? Ed il linguaggio, ancora una volta, non avrebbe la funzione di *luogo* per eccellenza in cui questo dover-essere possa essere innestato? Quando egli ci indica che il *linguaggio* è la *dimora dell'essere*, non è certo questa la chiave interpretativa giusta per comprenderlo. Se infatti rispettiamo la portata veritativa dei suoi enunciati, non possiamo che riconoscere nella caratterizzazione di *originarietà* un tentativo di rispondere dell'esigenza di mantenere ciò che è verità nella sfera di *precedenza* che le pertiene, ma ciò senza che essa venga neppure per un attimo svincolata dal suo carattere di *chiamata*, o - per dirla con Gadamer - di dialogicità. Vale a dire che essa va costantemente riconosciuta nella sua essenziale *destinazione* umana. Solo in tal modo è possibile tenere ferma la dimensione *teleologica* rappresentata dalla verità dell'essere per l'uomo, senza che ciò comporti una caratterizzazione di *dover-essere*, ossia un orizzonte metodologico. Con ciò si vuole intendere che non è tanto il percorso che volge ad essa ad essere interessato dalla finalità che la verità rappresenta per l'uomo; con più chiarezza, non si tratta di realizzare un aulico ritorno ad un equilibrio fondamentale che si è fratturato lungo il corso della storia della civiltà occidentale, ponendo così un vincolo ideale al pensiero che voglia avvicinarsi all'*autenticità* della *Cosa*. L'*originarietà* in questione ha il merito di tenere assieme la possibilità dell'uomo di riconoscere il carattere di responsabilità che caratterizza la sua *posizione*, la sua compromissione, e il carattere di precedenza come *co-appartenenza* per cui sta la verità della *Cosa*. Non c'è un'*originarietà* da guadagnare, ma piuttosto un'*effettività* da dispiegare in quanto sempre già stata. Non va messo da parte come queste considerazioni siano oltretutto in armonia con quanto abbiamo affermato circa

---

poesia guadagnata dall'indagine heideggeriana egli fa subentrare l'universalità dell'ermeneutica e del compito che essa persegue, mostrando con forse maggior concretezza gli aspetti *quotidiani* ed *effettivi* di tale caratterizzazione. D'altra parte non ci si deve trarre in inganno ritenendo che la *poesia* per come intesa da Heidegger rimandi alla sfera di ciò che *non è prosa*. Egli stesso precisa la questione in *Unterwegs zur Sprache*, mostrando come la *poeticità* in questione stia per quel parlare puro che abbiamo visto essere interpretabile come *il più compromesso* in quanto *iniziante*. La dialogicità del mondo in Gadamer starebbe per quella poeticità che per Heidegger va ricercata ascoltando la "*poesia dimenticata*" nel nostro parlare quotidiano. Cfr pag. 28 del presente lavoro e MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pagg. 41-42

<sup>59</sup> Si noti come nel testo in lingua originale di *Essere e Tempo* l'utilizzo del termine *Geschick* rimandi sia al significato di *destino* che di *destinazione*

l'autentico significato della pretesa di universalità dell'ermeneutica filosofica di Gadamer. Anche in quel momento abbiamo infatti sottolineato come il riconoscimento di un'universalizzabilità delle situazioni particolari stia per la possibilità che esse hanno di essere riconosciute nella loro possibilità più propria, il loro riferimento alla verità.

Ed è tornando a *che cos'è verità* per Gadamer, che comprendiamo anche come tutto ciò rappresenti un vero e proprio punto di riferimento pratico per un proficuo rivolgersi della filosofia alla storicità delle cose. Vedremo infatti alcune indicazioni preziose che ci permetteranno di spostare l'attenzione ad un altro livello del discorso ermeneutico. Resta infatti da capire in che modo tutte queste considerazioni possano fare da sfondo ad un effettivo procedere del pensiero, ossia in che modo tutto questo porti allo sviluppo di un approccio filosofico concreto, potremmo dire *pratico*, che prenda sul serio quanto guadagnato seguendo le indicazioni heideggeriane.

Quando vogliamo comprendere delle proposizioni che la tradizione ci ha trasmesso, allora avanziamo delle osservazioni di natura storica, dalle quali deve emergere quando e come sono state pronunciate queste proposizioni, quale ne è l'autentico sfondo motivazionale e, pertanto, quale ne è il senso autentico. [...] Il nostro atteggiamento nei confronti della tradizione, infatti, non si accontenta del fatto che vogliamo comprendere quest'ultima accertandone il senso attraverso la ricostruzione storica. Questo può farlo il filologo [...]. L'autentica filologia non è soltanto storiografia e questo perché, in realtà, la stessa storiografia è una *ratio philosophandi*, una via per arrivare a conoscere la verità.<sup>60</sup>

È pressoché indubbia, arrivati a questo punto, l'urgenza di una cooperazione tra le considerazioni filosofiche di più ampio respiro e l'approccio determinato di chi si occupa di storia, in special modo di *storiografia*. Ed è riconoscendo come la storicità della *Cosa* rappresenti ciò che coinvolge primariamente l'uomo nel suo vincolo all'essere che Gadamer può affermare quanto segue:

Non si tratta dunque, nella storiografia, solamente di effettuare una ricostruzione, di render contemporaneo ciò che appartiene al passato. L'autentico enigma del comprendere è che ciò che è stato così reso contemporaneo ci era già da sempre contemporaneo, in qualità di qualcosa che vuol valere come vero. Quella che sembrava essere mera ricostruzione di un senso passato si fonde con ciò che ci interpella immediatamente con la richiesta di esser assunto come vero. [...] Comprendersi reciprocamente significa piuttosto comprendersi a proposito di qualcosa e, corrispondentemente, comprendere il passato vuol dire prestargli ascolto in ciò che esso intende presentarci come valido. Per l'ermeneutica, il primato della domanda sull'enunciato significa che chi comprende una domanda la pone egli stesso. L'operazione ch'è propria delle scienze storiche dello spirito consiste nella fusione

---

<sup>60</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 132



fra l'orizzonte del presente e quello del passato. Ma, nel far ciò, esse non fanno che eseguire l'operazione che noi stessi, in quanto esistiamo, facciamo sempre.<sup>61</sup>

Nel tentativo di cogliere l'istanza pratica rappresentata dalle urgenze cui l'ermeneutica presta ascolto, si apre la via verso un'ulteriore chiarimento circa la dialogicità del mondo, che renderà possibile iniziare ad affrontare più da vicino il tema della comprensione.

### 1.3 La comprensione come pratica ermeneutica

*"[...] non si trattasse invece di prendere coscienza di ciò che soprattutto rende possibile il conoscere stesso, il domandare stesso, il pensare stesso."<sup>62</sup>*

Abbiamo poc'anzi visto come il riconoscimento dell'estrema rilevanza rappresentata dalla storicità per un approccio filosofico maggiormente autentico, più vicino quindi alla *Cosa*, non si esaurisca nell'estrazione filologica degli elementi utili a comporre un *quadro* della storia degli oggetti. La questione per Gadamer è infatti ben più delicata. Non è sufficiente riconoscere negli enunciati la domanda di cui essi rappresentano la risposta, ma è necessario compiere un passo avanti - che può essere definito in un certo senso un *passo indietro* - constatando come *comprendere* un enunciato significhi, per colui che vi presta ascolto, porsi in prima persona la domanda cui esso si riferisce. A ciò va aggiunta poi l'indicazione, apparentemente problematica, circa il fatto che la comprensione, come *operazione* che rende contemporaneo qualcosa di passato, sia al contempo qualcosa di *già sempre* contemporaneo all'interprete. Stando a ciò si potrebbe ritenere che l'approccio ermeneutico - assumendo che sia sul fenomeno della comprensione che esso riposi - si limiti ad esplicitare elementi significanti appartenenti però ad uno svolgimento già da sempre avvenuto, una concatenazione di significati in cui il carattere di *già stabilito* contribuisca a conservare la peculiarità e la fondatezza del *sensu* complessivo. Ma è proprio della possibilità dell'edificazione di tale *sensu* complessivo che ne va all'interno dell'ermeneutica filosofica; e non è certo questo ciò che Heidegger aveva inteso parlando di interpretazione utilizzando il termine

---

<sup>61</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pagg. 131-132

<sup>62</sup> HANS-GEORG GADAMER, *HsW*, pag. 23

*Auslegung*.<sup>63</sup> In tale operazione ne va del senso del mondo, della sua possibilità più propria, quindi del mondo stesso e non da ultimo di tutto ciò che vi co-appartiene.<sup>64</sup> Quello che vuole dirci Gadamer è dunque senz'altro qualcosa *di meno*: al carattere vincolante di quell'operazione che è il comprendere - che richiama ancora una volta la *precedenza* della pretesa di verità heideggeriana - non va data una caratterizzazione meramente rassicurante, fondativa. Anzi, il fatto stesso di riconoscersi come interpreti all'interno di un orizzonte di comprensione reca con sé, fin da subito, la possibilità (e tutta l'effettiva concretezza) della situazione di *incomprensione*, e tutta la tragicità della possibilità del fallimento della tensione comprendente che voglia porvi rimedio. Se il carattere principale messo in luce dal fenomeno del comprendere fosse la semplice precedenza di tale operazione rispetto a colui che presta ascolto, ad essere centrale sarebbe l'urgenza di mettere al riparo dalla manipolazione arbitraria del soggetto il mondo, la quale, però, senza l'aggiunta di un carattere *responsabilizzante* come quello indicato da Gadamer, resterebbe un mero dover-essere continuamente posto, bisognoso di giustificazioni ulteriori. Molto semplicemente, così come il fenomeno della verità heideggerianamente inteso va compreso nel suo carattere sia di precedenza, ma anche di *appello*, ciò che Gadamer chiama *Verstehen* va visto nel suo aspetto sia vincolante che libero, nel suo essere orizzonte sia effettivo che sempre *possibile*, ontologico dunque, senza mai cessare di essere linguistico. A nostro avviso è solo scorgendo la continua tensione che caratterizza i termini ora emersi che si dà la possibilità di penetrare nella *vita pratica* dell'ermeneutica filosofica. Proprio in quanto essa fa leva su un approccio *comprendente*, in cui va continuamente mantenuta in atto un'operazione di *fusione*<sup>65</sup> tra orizzonti storici e situazioni determinate, tra *udire* e *agire*, è possibile coglierne la fertilità critica, il suo rivolgersi all'interprete nella sua possibilità di essere

---

<sup>63</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pag. 187: "Il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, la previsione e la pre-cognizione. *Poiché comprensione e interpretazione rappresentano la costituzione dell'essere del Ci, il senso deve essere concepito come la struttura formale-esistenziale dell'apertura propria della comprensione. Il senso è un esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta «dietro» o che vaga in qualche «regno intermedio». Solo l'Esserci «ha» senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo è «riempibile» attraverso l'ente in essa scoperto. Solo l'Esserci, quindi, può essere fornito di senso [sinnvoll] o sfornito di senso [sinnlos]. Ciò significa che l'essere dell'Esserci e l'ente aperto con esso possono o essere afferrati nella comprensione o sfuggire nell'incomprensione.*"

<sup>64</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, op. cit., pagg. 36-37. "Se intendiamo il pensiero come ciò che distingue l'uomo, allora diventiamo consapevoli di un coappartenere che riguarda uomo ed essere. Subito ci vediamo incalzati da ovvie domande: che cosa significa essere? Chi o che cosa è l'uomo? Chiunque veda facilmente che senza una risposta soddisfacente a queste domande ci viene a mancare il terreno su cui poter stabilire qualcosa di attendibile riguardo al coappartenere di uomo ed essere. Ma finché domandiamo in questo modo restiamo prigionieri del tentativo di rappresentare il «co-», l'«insieme» di uomo ed essere, come una correlazione, e di sistemare e spiegare quest'ultima partendo o dall'uomo o dall'essere, sicché i punti d'appoggio per tale correlazione sono costituiti dai concetti tradizionali di uomo e essere. Che cosa accadrebbe se, anziché continuare a rappresentarci soltanto un coordinamento (Zusammenordnung) tra i due per realizzarne l'unità, per una volta ci chiedessimo se e come in questo «insieme» non sia in gioco anzitutto un'appartenenza reciproca (ein Zu-einander-Gehören)?"

<sup>65</sup> Lo stesso Gadamer ne indica, in *Verità e Metodo*, il carattere di *compito* per l'ermeneutica. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 356-357

tale, dicendogli dunque qualcosa sull'essere a cui si rivolge rimettendolo al contempo alla sua responsabilità rispetto ad esso.<sup>66</sup>

È interessante poi notare come sia a partire dall'esperienza *quotidiana* del nostro parlare che sia possibile scorgere tutti gli elementi portanti della nozione gadameriana di comprensione, senza dover ricorrere ad ambiti più peculiarmente riguardanti la ricerca storiografica. Anzitutto a partire dal carattere vincolante dell'orizzonte storico in cui l'uomo sta. Tale orizzonte, che abbiamo visto stare per l'*universalità* del fenomeno del *comprendere*, viene rilevato da Gadamer, lungo il percorso di *Verità e Metodo*, a partire dall'esperienza estetica dapprima, e dall'ermeneutica storica poi, seguendo un andamento dell'indagine *fenomenologico*. La peculiarità guadagnata dalla ricerca grazie a questo atteggiamento rispettoso della precedenza della *cosa* del discorso consiste proprio nell'emergere di un'*universalità* non meramente posta come obiettivo o come criterio metodologico dell'approccio ermeneutico, bensì come caratterizzazione che si impone da sé nella sua pretesa di essere edificata; e ciò, aggiungiamo, può essere visto come un'attenzione particolare prestata dal filosofo alla messa in pratica della nozione veritativa del maestro, e quindi, ancora una volta, al carattere di precedenza delle questioni che si impongono al pensiero.<sup>67</sup>

Prima di chiarire questo aspetto e di proseguire con il tema della comprensione va fatta a nostro avviso una particolare riflessione sulla tensione all'universale che abbiamo visto essere presente nell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer, e che ora inizia ad emergere nella sua specificità: in essa è riconoscibile infatti il tentativo di edificare un approccio filosofico che nel trattare eminentemente ciò che è linguistico non può per questo motivo essere tacciato di trattare solo il versante *formale* o *espressivo* delle questioni, e di non occuparsi di ciò che è *fattuale*, *effettivo*, creando una sorta di *metafisica della parola*.<sup>68</sup> Il valore che acquista il regno di ciò che è linguistico grazie al suo legame con il mondo, con le cose e con il loro tempo, con l'essenziale *storicità* dell'essere, deve mettere in guardia da frettolosi giudizi su quello che è l'approccio dell'ermeneutica come disciplina filosofica. Ad un lettore attento e recettivo rispetto agli echi heideggeriani di *Verità e Metodo* infatti non

---

<sup>66</sup> Può essere utile notare la similarità che tale tentativo di dispiegare il carattere pratico della comprensione presenta con il ri-orientamento delle dimensioni temporali operato da Heidegger, e con le esigenze di cui esso risponde. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 65, pag. 387: "La decisione anticipatrice apre la rispettiva situazione del Ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggenze, dell'utilizzabile che effettivamente incontra dentro il mondo. Il deciso esser-preso l'utilizzabile della situazione, cioè l'attivo lasciar venire incontro ciò che si presenta nel mondo, è possibile solo in una presentazione di questo ente. Solo come presente nel senso della presentazione, la decisione può essere ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie."

<sup>67</sup> Le caratteristiche dell'universalità riferibile all'ermeneutica saranno chiarite nel seguito dell'indagine, soprattutto quando confronteremo la filosofia di Gadamer con l'eredità hegeliana; alcuni elementi di questo confronto, soprattutto riguardo al tema dell'universalità e della sua messa a tema presso l'idealismo tedesco, sono introdotti da Gadamer già nelle primissime pagine di *Verità e Metodo*. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. XLVI-XLVII, pagg. 40-44

<sup>68</sup> Habermas definisce la concezione di linguaggio di Gadamer un "idealismo della linguisticità", come ci indica Roberto Racinaro, curatore del volume HANS-GEORG GADAMER – JÜRGEN HABERMAS, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises*, op. cit., pag. 20

sfugge come non sia soltanto nell'ultima parte dell'opera ad essere in questione la portata ontologica del linguaggio. Un buon esempio che ci permette di cogliere tale relevantissima sfumatura si trova nella prima parte, in cui viene sviluppata la critica alla *differenziazione estetica* e all'*estetica del puro gusto*, la quale si muove infatti in direzione del superamento di un approccio dicotomico, in cui il problema del rapporto oggettivo al mondo emerge dalla volontà di *depurare* il rapporto all'opera d'arte da tutto ciò che ne compromette la simbolica più pura, svincolata dal mondo concreto. Per Gadamer l'estetica kantiana del Genio "*non può nulla contro il fatto che solo quella bellezza che ci parla in modo significativo suscita il nostro interesse*"<sup>69</sup>; è solo dal momento in cui si dà un coinvolgimento *effettivo* rispetto all'opera d'arte che è possibile qualcosa come un'*esperienza estetica autentica*, e tale coinvolgimento promana da un legame al mondo la cui fisionomia non è comprensibile se non letta alla luce della sua provenienza heideggeriana. L'elemento "chiave" di questo approccio è infatti qualcosa che rimanda ancora una volta alla *precedenza* del rapporto tra l'uomo e il mondo, che qui si concretizza nel rapporto tra lo spettatore e l'opera d'arte, la quale *ci parla* rivolgendoci la sua *pretesa di verità*, risvegliando la *responsabilità* rispetto ad essa che già da sempre ci pertiene.

[...] Il linguaggio dell'arte è un linguaggio perentorio, che non si offre in modo vago e indeterminato a un'interpretazione affidata al mutare delle emozioni, ma ci si rivolge con un significato preciso. E il miracolo dell'arte è che questo appello perentorio non rappresenta un impaccio per il nostro sentimento, ma anzi apre proprio l'ambito del libero gioco delle nostre facoltà conoscitive.<sup>70</sup>

Esiste una *serietà* del modo in cui ci giunge l'appello della verità delle cose che ci vincola ad esso in modo tanto intimo da rappresentare la possibilità di un muoversi libero all'interno di esso. Il suo configurarsi come appello, quindi come linguaggio che proviene dal *passato* e si muove in quella fusione tra orizzonte presente e orizzonte passato che caratterizza la nostra posizione *ontologica* e il nostro ambito *pratico*, e che ha per ciò stesso la possibilità di essere messo in questione nel linguaggio ora, ne fa un ambito di massima *compromissione* per l'uomo, nella quale esso è implicato da un vincolo di appartenenza e, come abbiamo già detto, di *responsabilità*. È a partire da tale consapevolezza che l'indagine filosofica può, più nello specifico, dispiegarsi *ermeneuticamente*. La sfera estetica è per Gadamer una situazione paradigmatica in questo senso, ed è infatti da essa che *Verità e Metodo* prende le mosse, soprattutto al fine di restituire quel terreno che egli lamenta essere stato sottratto dalle Scienze della Natura alle Scienze dello Spirito; ma,

---

<sup>69</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 75. Si noti come anche in questa sede il problema della differenziazione estetica venga affrontata dall'interno, ossia come anche qui sia la *pretesa di verità* che si cela nella stessa estetica kantiana a portare Gadamer a delinearne la sua concezione di *esperienza estetica*

<sup>70</sup> *Ibidem*, pag. 77

vogliamo aggiungere, senza che con ciò sia espresso il bisogno di una legittimazione *particolare* se non quella che segue *semplicemente* dall'approccio guadagnato tramite il ri-orientamento del rapporto *uomo-mondo*.<sup>71</sup>

Vediamo dunque come lungo l'intero percorso che in *Verità e Metodo* Gadamer traccia attraverso la storia dell'ermeneutica, emerga il modo in cui la sua filosofia si dispiega concretamente; a tal proposito va sottolineato anche il carattere *esperienziale* dell'approccio all'opera d'arte che egli mette in rilievo attraversando la critica alla differenziazione estetica. Questa caratterizzazione funge infatti da campanello d'allarme che veicola la nostra attenzione verso il *movimento* e la *tensione* che stanno al centro dell'ermeneutica, caratteri che esemplificano e determinano il modo in cui la *comprensione* può essere definita l'elemento portante dell'intera trattazione, e chiave di volta per entrare nel pieno svolgimento di un'ermeneutica filosofica.<sup>72</sup> Gadamer stesso, nella prima sezione dell'opera, esplicita il legame tra comprensione ed esperienza dell'arte:

Vedremo che in tal modo si apre insieme la dimensione entro la quale si ripropone in modo nuovo il problema della verità di quel «comprendere» che perseguono le scienze dello spirito. [...] Per preparare la via all'impostazione di tale problema sarà utilissimo esaminare la questione della verità dell'arte, giacché l'esperienza dell'opera d'arte implica un comprendere, ed è quindi essa stessa un fenomeno ermeneutico, certo non nel senso di un metodo scientifico. Piuttosto, il comprendere appartiene così radicalmente all'esperienza che incontra l'opera d'arte, al punto che solo in base allo *status* ontologico dell'opera d'arte si può chiarire tale appartenenza.<sup>73</sup>

È lecito a questo punto, e persino doveroso, mettere in questione il rapporto tra *comprendere* e *spiegare*. Vien da sé che parlando di ermeneutica filosofica anche in termini di *approccio* ci si possa chiedere se la via della comprensione rappresenti una sorta di *opzione* rispetto alla via dello spiegare. Ciò sembra oltretutto in armonia con il modo in cui Gadamer oppone dicotomicamente Scienze della Natura e Scienze dello Spirito, rispondendo all'esigenza diltheyana di dare un legittimo spazio al lavoro di chi filosofando dia il rilievo che spetta alla storicità. D'altro canto, le

---

<sup>71</sup> Questa precisione risulta necessaria nel momento in cui si voglia intendere la differenza tra i due ambiti, assieme a Gadamer, non tanto come opzionalità di un approccio, quanto piuttosto come differenziazione dal punto di vista dell'orizzonte cui i due ambiti si riferiscono ed il modo in cui essi vi co-appartengono, dispiegando tale rapporto. Se poi la retorica gadameriana a volte mostra una certa perentorietà (seppur in misura decisamente minore rispetto al maestro), soprattutto nel trattare il rapporto tra la legittimazione delle Scienze della Natura e le Scienze dello Spirito, riteniamo che questo non precluda il nostro tentativo di dispiegare quelli che sono gli intenti alla base del suo lavoro filosofico, e dunque la portata di verità del suo tentativo di *applicare* l'ontologia del maestro

<sup>72</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 130-131. "L'esperienza dell'arte è la prima ad ammettere che non può racchiudere in una conoscenza conclusa e formulata tutta la verità di ciò che esperisce. In questo campo non si dà progresso lineare né definitiva esplicitazione di ciò che è contenuto in un'opera d'arte. L'esperienza dell'arte lo sa bene da se stessa. [...] Nell'esperienza dell'arte vediamo attuarsi un'esperienza che modifica realmente chi la fa, e poniamo il problema dell'essere proprio di ciò che viene in tal modo esperito. così possiamo sperare di comprendere meglio che verità sia quella che qui ci viene incontro."

<sup>73</sup> Ibidem, pag. 131

urgenze che abbiamo visto muovere il nucleo di questioni che fanno della sua ermeneutica un'ontologia, non sembrano portare in questa direzione, anzi. Nella loro appurata origine heideggeriana esse richiedono che il fenomeno del comprendere sia rivisto alla luce dell'ontologia del maestro; anzitutto poiché vi è differenza tra il parlare in termini di *opzionalità* piuttosto che di *possibilità*, ed abbiamo visto come gli elementi che compongono la visione che Gadamer offre del fenomeno del comprendere siano introdotti a partire dall'esigenza di mantenere *aperta* la possibilità dell'agire responsabile all'interno della tensione tra vincolo storico e futuribilità, tra udire ed interpretare. E non può trattarsi evidentemente di una mera opzione quando ne va della possibilità stessa del legame all'*essere*, ossia della sua possibilità più propria.<sup>74</sup> In che modo è dunque concepibile l'approccio comprendente sulla base della *possibilità* heideggerianamente intesa?

Va detto che tale tematica necessiterebbe di una trattazione a sé stante, poiché si tratta di uno degli aspetti più interessanti della filosofia di Heidegger, all'interno della quale si muovono tutti gli elementi principali della sua opera. Accontentiamoci per il momento di rilevare come in *Essere e Tempo* lo stretto legame tra effettività e possibilità non permetta di ridurre la questione alla luce della dicotomia, di stampo tradizionale, tra i termini *necessario* e *possibile*.<sup>75</sup> Come già è sospettabile da quanto abbiamo detto sulla concezione di *originarietà* heideggeriana<sup>76</sup>, in cui a venire alla luce è stata la complessità del carattere al contempo *vincolante* ed *aprente* del legame all'essere, il *possibile* assume quella sfumatura di *destinalità* che è tradizionalmente propria di ciò che viene chiamato *necessario*; ma andiamo per gradi.

Ciò che per Heidegger è il *possibile* va inteso a partire da ciò che vi è di autentico nella sua *versione* quotidiana e ordinaria, e, ciò che maggiormente ora ci interessa, è che egli ne tratta l'intimo legame con la *comprensione primaria* nel paragrafo 31 di *Essere e Tempo*:

Il fatto che interpretiamo la comprensione come un esistenziale fondamentale sta a significare che questo fenomeno è concepito come modo fondamentale dell'*essere dell'Esserci*. Invece la «comprensione» nel senso di *un* possibile modo di conoscere fra altri, distinto, ad esempio, dallo «spiegare», dev'essere interpretata,

---

<sup>74</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, op. cit. pag. 177: “Che l'Esserci, esistendo, sia il suo Ci, significa in primo luogo: il mondo «ci» è, e il suo esser-ci è l'in-essere. Tale in-essere, a sua volta, «ci» è come ciò in-vista-di-cui l'Esserci è. Nell'in-vista-di-cui, l'essere-nel-mondo esistente è aperto come tale, e questa apertura fu da noi definita comprensione. Nella comprensione dell'in-vista-di-cui è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L'apertura della comprensione, in quanto apertura dell'in-vista-di-cui e della significatività, concerne cooriginariamente l'intero essere-nel-mondo. La significatività è ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale. Che l'in-vista-di-cui e la significatività siano aperti dell'Esserci, significa che l'Esserci è un ente per il quale, in quanto essere-nel-mondo, ne va di se stesso.”

<sup>75</sup> Cfr. *Ibidem*, pag. 398. “La comprensione, intesa in senso originariamente esistenziale, significa: essere-progettante per un poter-essere in-vista-di-cui l'Esserci sempre esiste. La comprensione apre il proprio poter essere in modo tale che l'Esserci, comprendendo, sa sempre in qualche modo ciò di cui esso è all'altezza. Ma questo «sapere» non è la scoperta di un fatto, bensì il mantenersi in una possibilità esistente.”

<sup>76</sup> Cfr. pag. 30 del presente lavoro

unitamente allo «spiegare» stesso, come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l'essere del Ci in generale.<sup>77</sup>

Heidegger chiarisce, fin dall'inizio del paragrafo, che quando è della comprensione primaria che si tratta, occorre rileggere le determinazioni quotidiane di tale fenomeno come derivati della sua caratterizzazione autentica. Seguendo tale indicazione, l'attenzione non ricade più sull'opposizione tra i due termini, ma sulla *tensione* che li rende esse stesse *possibilità effettive* per l'essere dell'Esserci.

L'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma è primariamente un esser-possibile. L'Esserci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità. L'esser-possibile essenziale dell'Esserci riguarda le modalità già esaminate del prendersi cura del «mondo» e dell'aver cura degli altri e, in tutto ciò e già sempre, il poter essere in rapporto a se stesso, l'in-vista-di-sé. L'esser-possibile che l'Esserci esistenzialmente sempre è si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa «accadergli». Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria. Come l'esistenzialità in generale, innanzi tutto essa può soltanto essere preparata come problema. Il terreno fenomenico per coglierla è offerto dalla comprensione in quanto poter-essere *aprente*.<sup>78</sup>

Heidegger chiarisce in questo passaggio il senso della *possibilità* dalla quale si rende coglibile la comprensione nella sua autenticità. Solo chiarendo il senso esistenziale, e quindi l'autenticità da cui derivano le interpretazioni ordinarie, quotidiane, di ciò che si dice possibile, emerge il senso della possibilità come non subordinata a ciò che è detto essere necessario e reale. Vale a dire, esiste un modo di concepire la possibilità per Heidegger in cui non ne va tanto delle determinazioni particolari che sono possibili per l'essere dell'Esserci quanto ne vada dell'intera complessità di condizioni di possibilità che lo rendono aperto al possibile in quanto tale. È infatti la caratterizzazione *aprente* del poter-essere di cui ne va nella comprensione autentica a permettere a Heidegger di parlare della comprensione come *progettualità* dell'Esserci, nella quale, va aggiunto, tanto l'irrelevanza del mettere a tema la specificità del *rispetto-a-cui* del suo essere *progetto*, quanto il suo essersi *già da sempre* (fintanto che è) progettato, sono gli elementi che permettono di conservare il significato della possibilità nella sua *tensione ontologica*. E sottolineiamo il carattere ontologico di tale tensione in quanto essa mostra la sua fisionomia rispettando l'urgenza di conservare assieme la valenza vincolante, precedente, della situazione dalla quale si dà la possibilità

---

<sup>77</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pagg. 176-177

<sup>78</sup> *Ibidem*, pagg. 177-178

di dispiegare il legame autentico all'essere, senza che venga però al contempo mai meno il suo carattere di apertura. La ricomprensione della dicotomia tra *effettivo* e *possibile* sotto le condizioni di possibilità di questo stesso rapporto, permette a Heidegger di affermare che “*soltanto perché l'essere del Ci riceve la sua costituzione dalla comprensione e dal carattere di progetto di essa, soltanto perché esso è ciò che diviene o non diviene, esso può, comprendendo, dire a se stesso: «Divieni ciò che sei!»*”.<sup>79</sup>

E questo elemento aggiuntivo ci dà ulteriore conferma riguardo al fatto che la via intrapresa da Gadamer nell'edificare la sua ermeneutica filosofica come pratica non si allontani, bensì riposi, nell'ontologia fondamentale del maestro, e anzi, ne rappresenti un dispiegamento efficace. Infatti, la concezione aperta di effettività espressa in queste parole heideggeriane fa venire alla luce tutta la fertilità pratica dell'intreccio ontologico tra passato e futuro, tra gettatezza e progettualità, tra i due termini fondamentali dell'essere dell'Esserci che sono il *provenire-da* e l'*essere-per-la-morte*. Se la sottolineatura fondamentale va fatta nei termini di quella che è l'*Erstreckung*<sup>80</sup>, ossia il *fra-nascere-e-morire* di cui Heidegger tratta nella seconda sezione di *Essere e Tempo*, non si può che valorizzare la tensione, il legame stesso tra i termini che delimitano quella che con Gadamer possiamo chiamare *situazione ermeneutica*. E va oltretutto aggiunto che questa precisazione viene fatta da Heidegger nel momento in cui urge la rilettura dell'analitica dell'Esserci alla luce del fenomeno della temporalizzazione, e all'esigenza di ricondurre l'indagine sulla scia di quella *continuità della vita* che è esigita dalla possibilità di *essere-un-tutto-autentico* da parte dell'Esserci.

Tutti gli sforzi dell'analitica esistenziale tendono al solo fine di trovare la possibilità di rispondere al problema del senso dell'essere in generale. L'elaborazione di un *problema* del genere richiede la delimitazione del fenomeno in cui qualcosa come l'essere si rende accessibile, cioè della *comprensione dell'essere*. Ma questa fa parte della costituzione d'essere dell'Esserci. Solo quando questo ente sarà stato interpretato adeguatamente nella sua originarietà, sarà possibile cogliere la comprensione dell'essere implicita nella costituzione del suo essere e, su questo fondamento, porre il problema dell'essere afferrato in quella comprensione e dei «presupposti» che essa porta con sé.<sup>81</sup>

Si chiarisce leggendo lo stesso testo heideggeriano come la via intrapresa dall'indagine risponda proprio di quelle istanze che seguono il riconoscimento della possibilità di instaurare un differente rapporto al mondo e alle cose, un modo di concepire il coinvolgimento con la verità dell'essere che non si esaurisca in vuote istanze metodologiche, corrispondentiste, ma che ne contenga al contempo

---

<sup>79</sup> Ivi

<sup>80</sup> Cfr. Ibidem, § 72

<sup>81</sup> Ibid., pag. 440



l'effettiva possibilità senza subire questa stessa effettività nel suo carattere *reale*.<sup>82</sup> E questo riguarda dunque un certo modo di considerare il fenomeno della comprensione in cui la dicotomia spiegare e comprendere viene ricompresa come opzione resa possibile solo a partire da una visione in cui la comprensione sia la possibilità stessa dell'instaurarsi di tale dicotomia.

Notiamo che non appena si sia iniziato a riflettere sul carattere *pratico ed esperienziale* della filosofia ermeneutica, vale a dire sul modo in cui essa prende sul serio il vincolo storico per cui sta l'essenziale linguisticità e dialogicità del mondo cui ci rapportiamo, l'analisi ha iniziato a mutare la sua fisionomia; e questo è avvenuto nel senso di uno spostamento dell'attenzione dal tentativo di custodire la sacralità rappresentata dalla precedenza del mondo come *già parlato* - ossia dallo sforzo di sottrarre la Cosa allo sguardo oggettivante dell'oggetto -, in direzione del tentativo di restituire un disegno del legame uomo-mondo. E questo sta a significare che ci stiamo muovendo verso la domanda fondamentale che concerne la possibilità per l'uomo di *rivolgersi* alla Cosa, di rapportarsi al mondo in modo *concreto e fertile*. Se difatti il lavoro di Gadamer ha mirato principalmente a rendere maggiormente *viva e esperibile* la filosofia del maestro, questo a nostro avviso è dovuto proprio a questa costante tensione messa in luce dal fenomeno fondamentale della comprensione. Egli, mettendone in luce continuamente gli aspetti quotidiani e ordinari, giunge a definirla come operazione che ogni giorno ciascuno di noi svolge, senza che per ciò stesso essa possa essere definita un'operazione *inautentica*. È solo nell'insistenza con cui si può ritenere che qui ne vada puramente di un *approccio conoscitivo* agli oggetti che compongono il mondo che si dà la possibilità di trascinarsi dietro la dicotomia spiegare-comprendere. È solo conservando tale dicotomia tramite una certa concezione del *linguaggio*, della *verità*, della *temporalità*, e non da ultimo della *possibilità*, che non si dà la fertile apertura per cui si possa dispiegare un ambito pratico per la filosofia heideggeriana.

L'ermeneutica filosofica di Hans-Georg Gadamer si fa strada all'interno della filosofia di Martin Heidegger aprendo nuovi sentieri ai tentativi di trovarvi una istanza pratica fertile. Il termine *comprensione* e il ruolo che gli viene affidato - soprattutto all'interno di *Verità e Metodo* - portano a ritenere che sia proprio tale fenomeno a dover essere considerato un modo di rapportarsi al mondo che possa dirsi rispettoso delle urgenze ontologiche fatte sin qui emergere dal lavoro heideggeriano; ma vediamo come si possa ricavare questo sospetto un passo alla volta.

---

<sup>82</sup> Cfr Ibid., pag. 313. "L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi alla morte in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli come possibilità. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di anticipazione della possibilità. Ma questo comportamento non cela in sé un avvicinamento al possibile? E tale avvicinamento al possibile non si risolve, alla fine, nella sua realizzazione? No, perché questo avvicinamento non mira alla disponibilità di un reale prendendosene cura; qui, nell'avvicinarsi comprendente, la possibilità del possibile può soltanto diventare «più grande». La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà."

La prima riflessione importante da fare riguarda la nozione di *fusione di orizzonti*, tema che all'interno di *Verità e Metodo* mostra tutta la semplicità del legame tra storicità e comprensione.

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

Il compito dell'ermeneutica consiste nel non lasciare che questa tensione venga coperta e obliata in un malaccorto atto di livellamento dei due momenti, ma venga invece consapevolmente esplicitata. Per questo, l'atto ermeneutico implica necessariamente la delimitazione di un orizzonte storiografico che si distingue dall'orizzonte del presente. [...] Il progetto di un orizzonte storiografico è dunque solo una fase dell'atto del comprendere, e non si irrigidisce nella definitiva estraneità di una coscienza passata, ma viene raggiunto proprio partendo dal peculiare orizzonte interpretativo del presente. Nell'atto della comprensione si realizza una vera fusione di orizzonti, per cui l'orizzonte storiografico, mentre si costituisce, anche viene superato. Abbiamo detto che questa fusione, in quanto atto deliberato e consapevole, è il compito della coscienza della determinazione storica. [...] il problema centrale di ogni ermeneutica.<sup>83</sup>

La questione principale sollevata in questo passaggio riguarda il rapporto tra l'orizzonte del presente e quello del passato, problematica che abbiamo già avuto modo di mettere in luce parlando di quella che è la *situazione ermeneutica*. Viene qui in chiaro come il rapporto tra le dimensioni temporali - in cui non da ultimo emerge ciò che con Gadamer abbiamo chiamato *verità* - non ha solamente carattere di precedenza e di condizione di possibilità di un *avvicinamento* alla Cosa, bensì è anche qualcosa di intimamente legato all'azione, al farsi di tale legame come *fusione* di orizzonti. L'utilizzo del termine *orizzonte* ha per il filosofo il pregio di rimandare alla "*maggior ampiezza di prospettiva che l'interprete deve possedere*"<sup>84</sup>, e di mettere in luce quindi il modo in cui l'universalità che è propria della tensione comprendente esiga un punto di vista sulla storia che si distingua da quanto avviene all'interno delle scienze storiche di stampo moderno. Ciò che ci interessa maggiormente ora è la caratterizzazione *pratica* espressa dalla nozione di fusione, tanto da essere posta come uno dei compiti principali di un'ermeneutica filosofica. Non è un caso se infatti Gadamer prosegue l'indagine trattando proprio del problema dell'*applicatio*, e dell'importante contributo che l'etica di Aristotele rappresenta per il chiarimento del ruolo dell'esperienza concreta per la filosofia; a tal riguardo sono precisamente i concetti di *phronesis* e di *epieikeia* - equità - a

---

<sup>83</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 356-357

<sup>84</sup> *Ibidem*, pag. 355

fare la differenza per il pensiero gadameriano.<sup>85</sup> È infatti in questa ripresa del pensiero del filosofo della *Metafisica* che ci viene illustrato il modo in cui è possibile trattare un testo della tradizione in modo autenticamente *ermeneutico*: il lavoro che impegna Gadamer, durante il suo intero percorso filosofico, sui testi di Platone e Aristotele - in special modo riguardo all'etica su cui il loro pensiero riposa - si sviluppa come un tentativo di far emergere la portata veritativa che tali testi offrono all'orizzonte problematico in cui si muove la filosofia contemporanea, un esempio concretissimo, dal punto di vista della sua filosofia, sul cosa significhi edificare una fusione di orizzonti.<sup>86</sup> E questo appunto è solo un esempio che aiuta a riconoscere come in ogni tensione comprendente si apra la possibilità di un'azione che risponda delle esigenze avanzate dalla Cosa cui ci rivolgiamo.

La sottolineatura che nell'ultimo passaggio riportato viene fatta rispetto alla *tensione* da cui abbiamo visto scaturire l'esigenza di dare la fisionomia di un compito pratico a tale fusione di orizzonti non deve essere trascurata nella sua vicinanza alle indicazioni di Heidegger.<sup>87</sup> Mettere l'accento sulla tensione tra i differenti orizzonti che "compongono" la *situazione* ermeneutica significa superare l'attitudine dicotomica che è propria dello sguardo moderno, e quindi far scaturire la possibilità di una pratica, di un andamento dell'indagine, *dalla vicinanza* e non *dalla distanza* tra i termini della questione. Da una vicinanza, ricordiamo, che si conserva nel sacrale vincolo della distanza, del nascondimento. Assumere di dover compiere una fusione di orizzonti a causa della distanza che intercorre tra passato, presente e futuro di colui che voglia comprendere è ben

---

<sup>85</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 223 e segg. Già all'interno dell'analisi che Gadamer compie dell'ermeneutica di Schleiermacher emergono i tratti dell'esigenza di non sottovalutare la vicinanza della comprensione con il processo di cui essa rappresenta la stessa possibilità di parteciparvi attivamente per l'uomo. "Ma la questione è se si possa fare una tale distinzione tra il mettersi al livello lettore originario e il comprendere vero e proprio. In realtà, l'ideale condizione preliminare del mettersi al livello del lettore originario non si può realizzare prima della vera e propria operazione della comprensione, ma è indissolubilmente intrecciata con questa." Per quanto riguarda invece l'analisi della *phronesis* e dell'*equità* come correttivo della giustizia in Aristotele cfr. pagg. 363 e segg. "Il compito della decisione morale è proprio quello di trovare ciò che è giusto nel caso concreto, cioè saper vedere concretamente ciò che è giusto nella situazione determinata e attenersi ad esso. Anche chi agisce moralmente deve dunque saper cogliere l'occasione favorevole e scegliere i mezzi adeguati, e la sua azione deve avere una guida proprio come quella dell'artigiano. [...] Se si riflette, ci si accorge subito che l'applicazione delle leggi comporta una peculiare problematicità giuridica. La situazione dell'artigiano è tutt'altra. Disponendo del progetto e delle regole dell'esecuzione, quando si mette concretamente all'opera può darsi che sia costretto ad adattarsi a determinate condizioni reali [...]. Quando così ci si stacca dalla legge non si fanno dunque delle «riduzioni» della giustizia, ma anzi si trova ciò che è più giusto."

<sup>86</sup> Non si dimentichi come Gadamer, durante il suo percorso formativo, abbia deciso di occuparsi di filologia; osservazione che mette in luce quanto debba essere stato determinante, nell'edificazione della sua teoria ermeneutica, l'affrontare il problema della portata veritativa dei testi della tradizione, e questo grazie soprattutto alla fisionomia che in quel periodo stava assumendo il suo rapporto con Heidegger. A tal proposito cfr. JEAN GRONDIN, *Gadamer, una biografia*, op. cit., pagg. 189, 197 e segg.

<sup>87</sup> Ci si chiede se il trattamento che la questione *comprensione* riceve da Gadamer non possa rappresentare un tentativo di rispondere a quanto Heidegger lascia come domanda aperta nella conclusione del saggio *Il Linguaggio*, contenuto in MARTIN HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pag. 43. *L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza. Non ha alcuna importanza proporre una nuova concezione del linguaggio. Quel che solo conta è imparare a dimorare nel parlare del linguaggio. Perché ciò sia possibile, è necessario un continuo esame di se stessi per vedere se e fino a che punto siamo capaci di un autentico corrispondere: di prevenire la Chiamata permanendo nel suo dominio. Poiché: L'uomo parla soltanto in quanto corrisponde al linguaggio. Il linguaggio parla. Il suo parlare parla per noi nella parola detta."*

differente dal riconoscere che la fusione di orizzonti è qualcosa che quotidianamente ciascuno di noi fa in conseguenza del vincolo di responsabilità e di *co-appartenenza* con ciò che è storico. Nel primo caso l'ambito pratico si apre con la fisionomia del *dover-essere*, del *non ancora avvenuto*, del tentativo di avvicinamento a partire dalla più grande distanza; nel secondo caso l'ambito pratico deriva direttamente, e in modo *semplicemente consequenziale*, dal riconoscimento di una precedente vicinanza, di un'intima affinità tra uomo e mondo che non ha bisogno di essere *posta* in quanto *già da sempre avvenuta* in quella sacrale distanza che è l'originarietà storica del linguaggio, e che sta per la possibilità del raccoglimento e della fertile futuribilità resa possibile dal suo essere costantemente *apertura*. È leggendo i paragrafi 74 e 75 di *Essere e Tempo* che è possibile riconoscere l'origine heideggeriana di questa visione della situazione ermeneutica. In tale sede infatti Heidegger mostra come nel carattere *finito* della temporalizzazione autentica emerga la destinalità del rapporto con la storia, e come quest'ultima - considerata autenticamente come *storicità* - rappresenti sì un irretimento, un coinvolgimento fondamentale dell'uomo nella sua essenziale finitezza, ma come "*ritorno della possibilità*", e quindi ancora come *apertura*.

La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino*. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta. [...]

Se l'Esserci, anticipando la morte, la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella *ultrapotenza* della sua libertà finita e in quest'ultima, che «consiste» sempre soltanto nell'aver-scelto la scelta, può assumere su di sé l'*impotenza* dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta.<sup>88</sup>

In questo passaggio ci viene chiarito ulteriormente il prezioso contributo rappresentato dalla nozione di possibilità heideggeriana, in cui ne va del superamento, e della conseguente ricomprensione, della mera *opzionalità*. L'intera portata del ri-orientamento delle dimensioni temporali messo in atto dalla filosofia di Heidegger viene così fertilmente custodito dall'ermeneutica gadameriana, che intende dispiegare in tutta la sua effettività la portata di verità di tale disegno. Si tratta a nostro avviso di una concretizzazione che non intende tanto rinvenire nella filosofia di *Essere e Tempo* una giustificazione del proprio movimento, quanto invece consegua semplicemente dal riconoscimento della sua veracità.

---

<sup>88</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit. pagg. 452-453

Solo perché l'esistenza è sempre e soltanto in quanto effettivamente gettata, la storiografia aprirà la silenziosa forza del possibile in modo tanto più efficace quanto più semplicemente e concretamente essa comprende e «soltanto» espone l'esser-stato-nel-mondo a partire dalla sua possibilità. [...]

Il tema della storiografia non è né l'accadimento singolo né un universale che si libra sopra di esso, ma la possibilità essente-stata in modo effettivamente esistente. Questa non è ripetuta come tale, cioè non è compresa in modo storiograficamente autentico, se è deformata a pallido modello ultratemporale. Solo la storicità effettiva e autentica può, come destino deciso, aprire la storia essente-ci-stata in modo tale che, nella ripetizione, la «forza» del possibile irrompa nell'esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'ad-venire dell'esistenza.<sup>89</sup>

Si riconosce facilmente in questo passaggio, in cui citiamo il paragrafo 76 di *Essere e Tempo*, l'ambito di riferimento della nozione di fusione di orizzonti gadameriana, e il motivo in conseguenza del quale essa si sviluppa come qualcosa che, per dirla assieme a Heidegger, “irrompe nell'esistenza effettiva”, e dispiega quindi in modo pratico una visione che si distingue tanto da un dover essere, quanto da una mera differenziazione nell'atteggiamento conoscitivo.

Il fatto che questo nucleo di problemi non si riduca ad una questione di attitudine rispetto al mondo e al modo in cui ci è data estrinsecamente la possibilità di rapportarci ad esso ci spinge a chiederci in che modo e in che senso la comprensione gadamerianamente intesa non vada considerata come qualcosa che riguarda solo l'essere *linguistico* dell'uomo come possibilità *espressiva*. Come dovrebbe essere già chiaro da quanto sin qui considerato, infatti, il legame che emerge dalla tensione tra storicità e linguaggio è proprio quell'elemento che rende la questione della comprensione il problema centrale di un'ermeneutica filosofica e, al contempo, ci dà altri elementi che ci consentono di continuare a parlare di *ermeneutica come ontologia*. Vediamolo direttamente nel testo di *Verità e Metodo*:

Il fatto che l'essenza della trasmissione storica si caratterizzi come qualcosa di linguistico ha delle conseguenze sul piano ermeneutico. La comprensione di ciò che è tramandato nel linguaggio possiede, rispetto a ogni altro tipo di trasmissione storica, una peculiare posizione di privilegio. [...] la sua apparente mancanza di immediatezza non è un difetto; in questa apparente mancanza, nella astratta estraneità di ogni «testo» si esprime la preliminare appartenenza di ogni fatto linguistico alla comprensione. La trasmissione in parole è tradizione nel senso più autentico, cioè non è semplicemente qualcosa che sia rimasto come un resto che il passato ci lascia da studiare e chiarire. Ciò che ci viene incontro nella tradizione in parole non è semplicemente qualcosa che sia rimasto come un resto che il passato ci lascia da studiare e chiarire. Ciò che ci viene incontro nella tradizione in parole non è semplice resto, ma è qualcosa che ci è «trädito», consegnato, cioè qualcosa che ci viene detto [...].

È dunque di fronte ai testi scritti che si pone l'autentico compito ermeneutico. Lo scritto è una forma di autoestraniamento. Il superamento di esso, cioè la lettura del testo, è il compito più alto della comprensione.

---

<sup>89</sup> Ibidem, pagg. 463-464

Persino la pura consistenza di segno di un determinato scritto si può vedere e articolare correttamente solo in quanto si è in grado di ritrasformare il testo in linguaggio vivo.<sup>90</sup>

Nella terza sezione di *Verità e Metodo* Gadamer illustra lo stretto legame che emerge dal rapporto tra linguaggio e comprensione. Avendo individuato in precedenza nel processo di fusione di orizzonti la peculiarità dell'“oggetto” che interessa colui che intenda *comprendere*, e dunque dopo aver ricondotto il rapporto tra soggetto e oggetto all'intreccio *storico* che lo precede, la linguisticità emerge come tratto essenziale dello svolgersi pratico del compito dell'ermeneutica. Mettere chiarezza riguardo a tale aspetto, all'essere linguistico che interessa tanto l'uomo quanto l'oggetto di ogni conoscenza, significa per Gadamer indagare sul *modo* in cui si dà la possibilità di dischiudere la storicità degli oggetti, della Cosa, avvicinandosi ad essa sulla scia del reciproco riferirsi ad un orizzonte storico presente e passato. Egli ci invita così a riflettere, e ora in modo maggiormente determinato, sull'effettività del rapporto di *co-appartenenza* uomo-mondo, che si mostra come tale nel linguaggio, inteso però come *vivo*.<sup>91</sup> Vediamo così una proficua possibilità di comprendere come l'insieme di quegli elementi che abbiamo ricavato tanto dai testi dell'allievo, quanto da quelli del maestro, si muovano compattamente in una direzione fertile alla pratica. Che la comprensione sia l'elemento principale del concretarsi ermeneutico della filosofia heideggeriana significa che è attorno al linguaggio, e non da ultimo all'interpretazione, che la nostra attenzione deve tornare a soffermarsi.

Ciò che ancor di più interessa lo svolgersi della presente indagine è il continuo rimarcare da parte di Gadamer, lungo la trattazione di questa sezione, la valenza *ontologica* di tale centralità del linguaggio, sia mostrando le differenze che intercorrono tra la sua concezione e l'oggetto delle moderne filosofie del linguaggio<sup>92</sup>, sia approfondendo ulteriormente il legame tra interpretazione e comprensione:

---

<sup>90</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 448-449

<sup>91</sup> Come ci suggerisce il riferirsi da parte dello stesso Gadamer alle posizioni nietzscheane sul rapporto tra storia e *vita* (vedi HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 356) si rimanda ad un confronto con FRIEDRICH NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. a cura di Sossio Giometta, *Sull'Utilità e il Danno della Storia per la Vita*, Adelphi, Milano 1973-74. Gadamer, in particolare, scrive: “Dire, con Nietzsche, che la coscienza storica è caratterizzata dal fatto che ci insegna a collocarci nei più diversi orizzonti, è sbagliato. Chi opera questa totale dimenticanza di sé stesso dimostra proprio di non avere un orizzonte storico, e la critica di Nietzsche sul pericolo che la storia rappresenta per la vita non colpisce, in realtà, la coscienza storica come tale, ma l'estraniamento a cui essa va incontro quando scambia i metodi della scienza storica moderna per la propria essenza.”

<sup>92</sup> Cfr. HANS GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 461-2-3. “L'intima unità di pensiero e linguaggio è il presupposto da cui anche la linguistica parte. Solo su questa base essa è diventata una scienza. solo perché sussiste una tale unità ha senso l'atto di astrazione con cui lo studioso prende ad oggetto il linguaggio come tale. Solo perché seppero mettere il linguaggio in rapporto con i pregiudizi convenzionali della teologia e del razionalismo, Herder e Humboldt furono in grado di riconoscere le lingue come modi di vedere il mondo. Riconosciuta l'unità di pensiero e linguaggio poterono giungere a confrontare con i diversi modi di configurarsi di tale unità. Noi partiamo qui dallo stesso riconoscimento, ma per fare il cammino opposto. Cerchiamo infatti, al di là di tutte le differenze delle lingue, quella unità indissolubile

Abbiamo scoperto la funzione universale del linguaggio nel corso della nostra analisi del fenomeno ermeneutico. In quanto il fenomeno ermeneutico si svela nella sua linguisticità, viene ad assumere esso stesso un significato universale. Comprendere e interpretare sono ordinati specificamente alla comunicazione linguistica. Ma essi vanno anche al di là di questi limiti, non solo perché anche i prodotti culturali non linguistici esigono di essere compresi in questa forma, ma anche perché, più fondamentalmente, tutto ciò che rientra nell'ambito della intelligibilità deve essere accessibile alla comprensione e all'interpretazione. Della comprensione vale ciò che vale del linguaggio. Entrambi non si possono intendere solo come un *factum* che può divenire oggetto di un'indagine empirica. Entrambi non sono mai semplici oggetti, ma abbracciano e comprendono in sé tutto ciò che, in generale, può divenire oggetto.<sup>93</sup>

A partire da queste considerazioni Gadamer mostra di voler dare al linguaggio la portata ontologica che è propria della possibilità che esso reca con sé di *aprire mondo*, vale a dire ciò che abbiamo chiamato il *dischiudere* la storia di cui gli *oggetti* sono *impregnati*, di cui restano intessuti a dispetto di, ma anche grazie a, il loro essere stati individuati come tali, nel loro cioè processo di "oggettivazione". È dal momento stesso in cui le cose del mondo si rivolgono alla nostra attenzione di interpreti e di *soggetti comprendenti* che si dà la possibilità per esse di essere fissate e delimitate nel loro essere *oggetti di conoscenza*, ed è proprio nel riconoscimento della fusione di orizzonti che sempre avviene in questo procedimento, come processo che accompagna immanentemente il nostro essere-nel-mondo, che viene in luce la possibilità di porre al centro la concreta universalità<sup>94</sup> rappresentata dal regno di ciò che può dirsi linguistico, soprattutto nell'avvicinamento tra mondi differenti che avviene nella fusione. Ci sembra questo il processo che Gadamer vuole evidenziare quando afferma che "*l'esperienza ermeneutica è il mezzo attraverso cui la ragione si sottrae alla prigionia del linguaggio, e tale esperienza si costituisce a sua volta come linguaggio*".<sup>95</sup> E questo viene illustrato ancor più approfonditamente, soprattutto nella sua portata ontologica, tramite l'affiancamento della pretesa di verità delle *immagini* a quella dei testi della tradizione più propriamente definibili come *scritti*; in conseguenza di ciò è infatti comprensibile come la prima sezione di *Verità e Metodo* si occupi dell'analisi proprio della portata veritativa dell'opera d'arte e dell'esperienza estetica.<sup>96</sup> E Gadamer insiste infatti nel ricondurre tale terreno di indagine alla

---

*di pensiero e linguaggio che abbiamo incontrato nel fenomeno ermeneutico come unità di comprensione e interpretazione.*"

<sup>93</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 464

<sup>94</sup> Avremo modo, nella seconda parte del lavoro, di approfondire il senso secondo cui possiamo qui parlare di qualcosa come un'*universalità concreta*

<sup>95</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 462

<sup>96</sup> Cfr. *Ibidem*, pagg. 177 e segg. "[...] si fa evidente che l'arte, in generale e in un senso universale, apporta una crescita nell'essere in quanto gli conferisce il carattere di immagine. Parola e immagine non sono semplici aggiunte illustrative, ma fanno sì che ciò che esse rappresentano sia davvero completamente ciò che è."

*dialettica domanda e risposta*, a quella dialogicità del mondo in cui l'uomo è già da sempre irretito; e questo aggiungiamo, facendo emergere come suo interesse sia indagare non tanto la *forma* del linguaggio - tema che egli indica come oggetto principale delle moderne filosofie del linguaggio e della linguistica -, quanto piuttosto la sua *vita* "nel suo concreto svolgimento".<sup>97</sup> La caratterizzazione dialettica che egli dà alla linguisticità che il mondo esprime, l'intima unità che si offre all'uomo tra *parola* e *cosa*, intende proprio stare per il processo stesso dal quale consegue questa intimità. Non si tratta, più chiaramente, di analizzare la mera *forma* con la quale avviene lo scambio linguistico e tramite cui la parola può essere definita *espressione*; non ne va qui della modalità con cui un evento diventa un fatto linguistico o può diventarlo. Ciò che è rilevante per Gadamer è riconoscere come la portata *ontologica* del mondo *consista* proprio di quel continuo processo di fusione di orizzonti che *avviene* quotidianamente, riconoscibile nei suoi tratti fondamentali più chiaramente nell'esperienza del testo letterario e nello scambio linguistico ordinario, ma non da ultimo anche in quella che è l'esperienza estetica.

È solo constatando ciò, che possiamo considerare assieme a Gadamer la portata di verità di determinati eventi, tanto quelli storici quanto quelli quotidiani, riferendoci alla loro possibilità di *aprire mondo*. Con questo viene infatti sottolineato come l'orizzonte di *irretimento* in cui accade il dialogo - e in cui si mostra la dialogicità propria del mondo e la fusione che continuamente in esso avviene - non stia che per la *situazione ermeneutica* in tutta la sua consistenza ontologica, a partire dalla quale è di conseguenza possibile parlare di un *mondo* che si mostra tale nella sua stessa dialogicità. Dal momento in cui il linguaggio che noi parliamo o, più semplicemente, il modo in cui continuamente *interpretiamo*, ci richiede uno sforzo comprendente - ad esempio quando si incontra un linguaggio *altro*, o si affronta una situazione inconsueta - è qui che il nostro stesso mondo si modifica assieme allo sforzo di comprensione che mettiamo in atto. Vale a dire, il nostro mondo di riferimento si apre alla possibilità di mutare fisionomia e di accogliere contenuti sempre *nuovi*, espandendo il suo essere nel momento stesso in cui accoglie tale possibilità nella sua portata di verità.

Proprio perché la verità contenuta nel *logos* non è la verità della pura apprensione (del *voεiv*), non è puro e semplice lasciar apparire l'essere, ma sempre colloca l'essere in una certa prospettiva, gli attribuisce e predica qualcosa - proprio per questo non è la parola (*όvoμα*) ma il *logos* il portatore della verità (e anche, naturalmente, della non verità).<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Ibid., pag. 465

<sup>98</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 473



Un proficuo esempio - che ci permetta di cogliere più intimamente questa visione del linguaggio come declinazione concreta della nozione di verità gadameriana - potrebbe essere tratto da quella che è l'esperienza del mondo delle persone disabili. Quando si stringono delle amicizie, o si entra in contatto per altre ragioni, con delle persone che quotidianamente vivono situazioni di disabilità, che affrontano quelli che dal nostro punto di vista possono essere definiti *ostacoli*, si verifica una sorta di incontro tra mondi differenti. E quello che ci importa sottolineare qui è come tale incontro tra mondi sia dato da una reciproca tensione comprendente, attraverso la quale noi entriamo in contatto con elementi che nell'effettività della nostra esistenza *non esistono* se non come possibilità ipotetiche negative. Così, ciò che dal nostro punto di vista rappresenta un ostacolo da togliere, come ad esempio una barriera architettonica, dal punto di vista del disabile rappresenta una situazione quotidiana; seguendo l'esempio della barriera, essa rappresenta un limite al raggio d'azione, una sorta di confine che avanza verso la persona disabile con la forza di qualcosa che vuole chiudere la sua possibilità di esperire il mondo. È la consapevolezza del fatto che per persone non affette dalla sua stessa disabilità essa non rappresenti affatto un ostacolo che la rende tale, o ancora, è l'incontro che avviene con un *mondo altro* ciò che permette al disabile di mettere in campo gli strumenti per superare gli ostacoli e, non da ultimo, per concepire il bisogno di un'assistenza come un carattere essenziale della propria esperienza concreta, e che non rappresenta tanto uno scacco per la propria libertà, quando una particolare condizione per la quale è ancor più evidente il continuo scambio contenutistico tra mondi, che, di fatto, avviene quotidianamente per tutti come *dialogicità*. A sostegno di ciò, la particolare ricchezza che proviene dall'amicizia con persone che vivono situazioni di disabilità è qualcosa che travolge la quotidianità della nostra esistenza, riempiendo il *mondo* in cui viviamo di nuove prospettive e punti di vista che, altrimenti, resterebbero nascosti.<sup>99</sup>

Gadamer ci mostra così tutta la consistenza ontologica della possibilità per l'uomo di mettersi all'ascolto di ciò che avanza una pretesa di verità nei suoi confronti, di ciò che cioè rappresenta per lui *risposta* ad una *domanda*, e a sua volta una *domanda* dalla quale le sue *risposte* possono riacquisire fertilità. Si tratta qui proprio della possibilità di far vivere il linguaggio nel suo essere ontologia.

Non si può pensare che l'esperienza sia dapprima senza parole, e che attraverso l'atto della denominazione diventi in un secondo tempo oggetto di riflessione, come se fosse sussunta sotto l'universalità della parola. È invece costitutivo dell'esperienza stessa cercare e trovare le parole che sappiano esprimerla. Si cerca la parola

---

<sup>99</sup> Da questo punto di vista l'ermeneutica filosofica non può dispensarsi dal compito di dare il proprio contributo, dialogando con esse, alle teorie pedagogiche e della valutazione che accolgono la problematica della disabilità all'interno del loro campo d'azione. A questo proposito si rimanda alla seconda parte del presente lavoro, che sarà incentrata sul rapporto dell'ermeneutica con l'attualità delle problematiche di cui si occupa

giusta, cioè la parola che è appropriata veramente alla cosa<sup>100</sup>, di modo che in essa la cosa stessa si esprima. Anche se escludiamo che ciò indichi un semplice rapporto di riproduzione imitativa, resta vero che la parola «appartiene» in qualche modo alla cosa stessa, e non è qualcosa come un segno accidentale legato esteriormente alla cosa.<sup>101</sup>

L'importanza che viene attribuita al linguaggio come *apertura di mondo* richiede che ci si intenda su a che cosa si riferisca Gadamer quando parla di *mondo* e di *visioni del mondo*. Si potrebbe infatti ingenuamente pensare che alla base di questa terminologia riposi ancora la convinzione che nel linguaggio l'uomo tenda a esprimere il mondo in cui vive, la propria visione soggettiva di esso, e che quindi quando parliamo di *ampliamento* e di *apertura* si voglia intendere un processo in cui il soggetto rielabora la propria visione alla luce dell'incontro con la visione di altri. In *Verità e Metodo* egli ci illustra invece la sua idea del rapporto tra linguisticità e mondo coerentemente con quanto abbiamo visto essere l'eredità che egli raccoglie dal maestro Martin Heidegger. Vediamo direttamente nel testo in questione come il filosofo approfondisca questa tematica sulla scia delle indicazioni di Wilhelm von Humboldt:

Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l'uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un *mondo*. Per l'uomo, il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio. [...] il linguaggio non ha da parte sua alcuna esistenza autonoma rispetto al mondo che in esso si esprime. Non solo il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo. L'originario carattere umano del linguaggio significa dunque, insieme, l'originaria linguisticità dell'umano essere-nel-mondo.<sup>102</sup>

#### E ancora, sulla nozione di *visione del mondo*

Ogni visione del mondo ha di mira l'essere in sé del mondo. Tale essere in sé è la totalità a cui l'esperienza linguisticamente strutturata si riferisce. La molteplicità di tali visioni del mondo non significa affatto una relativizzazione del «mondo». È vero invece che il mondo non è qualcosa di distinto dalle visioni entro le quali si presenta.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Cfr. nota 87

<sup>101</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 479

<sup>102</sup> *Ibidem*, pag. 507

<sup>103</sup> *Ibid.*, pag. 512. Il paragrafo di *Verità e Metodo* in questione si intitola *Il linguaggio come esperienza del mondo*, e facciamo notare guardando il testo originale come qui con *visione del mondo* venga tradotto il termine *Weltansicht* che non va confuso con il ben più noto *Weltanschauung*. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *GW1*, pag. 451

Gadamer spiega con estrema chiarezza in questi passaggi come nella sua concezione di linguaggio ne vada proprio dell'orizzonte ontologico per cui sta il mondo. E, cosa ancora più importante, egli mostra e decostruisce i luoghi comuni della nozione di *visione del mondo*, eliminando così la possibilità di tacciare la sua ermeneutica di conservare caratteristiche proprie di ciò che vuole criticare. Se infatti centrale vuole essere nella sua filosofia la carica ontologica di ciò che è linguistico, egli non può rischiare di proporre una visione in cui la stretta connessione tra linguaggio e mondo conservi una caratterizzazione esclusivamente *formale* o *espressiva*.

La linguisticità della nostra esperienza del mondo precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente. *Il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo diventa oggetto del linguaggio.* Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio, che coincide col mondo. La linguisticità dell'esperienza umana non implica in sé l'oggettivazione del mondo.<sup>104</sup>

Prima ancora del *riconoscimento* e dell'*enunciazione* di ciò che è, si dà un coinvolgimento dell'uomo nel suo rapportarsi al mondo, e tale coinvolgimento ancora una volta altro non è che *linguisticità, dialogicità*, ciò che permette l'instaurarsi di tale rapporto come *comprensione*. E, sempre sulla scia di quanto abbiamo messo in luce fin dall'inizio del presente lavoro, è ad una logica *oggettivante* che in questo modo Gadamer riesce a sottrarre le cose del mondo, e, non meno rivelante, con ciò il mondo stesso. A queste considerazioni seguono poi, alcune precisioni riguardanti un certo senso in cui si possa attribuire comunque qualcosa come un'*obiettività* al linguaggio. Quest'ultima non va confusa, come ci dice il filosofo, con l'*obiettività* propria della scienza - i cui caratteri principali sono già stati rilevati in precedenza - e va vista nel suo configurarsi come tale in nome del suo essere qualcosa che non si dà da sé, bensì che avviene come *operazione*, permessa e caratterizzata essenzialmente dalla *distanza* di cui vive il rapporto linguistico al mondo.<sup>105</sup> Tale distanza emerge ora proficuamente, e non a caso, vista la sottolineatura che abbiamo posto sulla *tensione* che caratterizza quello spazio in cui si dà una differenziazione tra *autenticità* e *inautenticità* di una certa esperienza. In queste pagine di *Verità e*

---

<sup>104</sup> Ibid., pagg. 514-515

<sup>105</sup> Cfr. Ibid., pag. 518. “*La distanza che sussiste nel rapporto linguistico al mondo non produce come tale senz'altro quella obiettività che le scienze della natura realizzano mediante l'eliminazione degli elementi soggettivi del conoscere. La distanza e l'oggettività del linguaggio è bensì anch'essa un'operazione che va compiuta, che non avviene da sé. Sappiamo quanto contribuisca a dominare un'esperienza il fatto di formularla in parole. È come se la sua incombente e pressante immediatezza fosse respinta lontano, ridotta alle sue giuste proporzioni, resa partecipabile e quindi anche esorcizzata. Un tale dominio dell'esperienza è però qualcosa di chiaramente diverso dall'elaborazione a cui la sottopone la scienza, che la oggettivizza e la mette a disposizione per gli scopi più vari. Quando uno scienziato conosce le leggi di un certo processo naturale egli lo ha in sua mano. Questo non è affatto il caso dell'esperienza naturale del mondo che accade nel linguaggio. Parlare non significa affatto rendere disponibili e calcolabili le cose.*”

*Metodo* emerge infatti di continuo quell'approccio che abbiamo rilevato nel trattamento che Heidegger riserva alla dicotomia *spiegare-comprendere*.

#### 1.4 Una rilettura alla luce della tensione ermeneutica

*“Sarebbe il compito di un'ermeneutica davvero adeguata alla nostra esistenza storica quello di dispiegare queste connessioni di senso tra linguaggio e colloquio: connessioni che, intrecciando un gioco reciproco, conducono al di là e al di sopra di noi.”<sup>106</sup>*

Tutta la rilevanza dell'analisi heideggeriana riguardante il fenomeno della comprensione può essere quindi colta nell'ermeneutica gadameriana attraverso il modo in cui essa stessa si dispiega. Alla luce di quanto abbiamo illustrato sulla comprensione heideggerianamente intesa è infatti possibile ripercorrere quanto, a partire dalla problematica riguardante cosa sia verità, abbiamo sinora analizzato, offrendone una visione forse più chiara ed organica, cercando di valorizzare e di comprendere, soprattutto, l'importanza che riveste la *distanza* in termini di *tensione*. Ci sembra infatti che sia proprio quando Gadamer parla di questo elemento che ne vada di quell'operatività che riconosce la consistenza ontologica dell'intreccio linguaggio-mondo, e che questa, se letta alla luce della sua origine heideggeriana, stia per la possibilità stessa del darsi *pratico* di tale intreccio. Da questo punto di vista è di qualcosa come di una *performatività* che occorre parlare e su cui ancora vale la pena riflettere.

Il primo tema che abbiamo affrontato è stato quello del rapporto tra linguaggio e verità: alla concezione di verità come *corrispondenza* abbiamo opposto una visione di tale fenomeno basata su qualcosa come una *pretesa*, una richiesta di messa a tema e di valorizzazione che proviene dalle cose stesse e dal modo in cui nel *già detto* esse vivono. Da questo punto di vista abbiamo ampiamente sottolineato come da una visione del linguaggio come *luogo* esclusivo della verità si dia la possibilità di trapassare in una concezione che vede invece nel linguaggio un orizzonte di

---

<sup>106</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pag. 133

accoglienza di tale verità della Cosa.<sup>107</sup> Con ciò si è voluto intendere che la linguisticità del mondo di cui trattano Gadamer e Heidegger si mostra come il terreno entro il quale si dà la possibilità per l'uomo di cogliere quella *vicina distanza* e *distante vicinanza* con il Mondo, in conseguenza del riconoscimento della quale si apre la possibilità della *Cura autentica*. La verità gadamerianamente intesa viene così ad essere intimamente legata a quella *Zusammengehörigkeit* che abbiamo incontrato in Heidegger, e di conseguenza l'accento va a posarsi sul fenomeno dell'*udire* (*das Hören*), che valorizza al contempo il carattere di *precedenza* della verità dell'essere ed il modo quotidiano in cui si dispiega il vincolo di responsabilità che essa rappresenta per l'uomo.<sup>108</sup>

Assieme a ciò abbiamo oltretutto accennato ad un confronto tra il trattamento che Heidegger riserva alla dimensione poetica - il carattere universale della poesia - e la centralità che l'essenziale dialogicità del mondo occupa all'interno della filosofia di Gadamer - il carattere universale dell'ermeneutica.<sup>109</sup> Ciò che per il momento ci accontentiamo di riproporre è la semplice

---

<sup>107</sup> A tal proposito vale la pena confrontare questo carattere *accogliente* del linguaggio con quanto viene affermato in MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, tr. it. a cura di Franco Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995. A pagg. 31 e 32, proprio nell'incipit dell'opera, Heidegger afferma: “[...] nel pensiero l'essere perviene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. Il pensiero non si fa azione solo per il fatto che da esso scaturisce un effetto o una applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere. Il pensiero porta a compimento questo lasciare.” Affrontando questo testo è possibile inoltre indagare l'origine della caratterizzazione *umana* che Gadamer attribuisce alla linguisticità del mondo. Dice infatti Heidegger a pagg. 60 e 61: “Ma come nell'*humanitas* dell'*homo animalis* resta nascosta l'*e-sistenza*, e con essa il riferimento della verità dell'essere all'uomo, così l'interpretazione metafisica del linguaggio sul modello «animale» ne occulta l'essenza che gli è propria secondo la storia dell'essere. In conformità con questa essenza il linguaggio è la casa dell'essere fatta avvenire come propria (*ereignet*) e disposta dall'essere. Perciò occorre pensare l'essenza del linguaggio partendo dalla sua corrispondenza all'essere, e intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano. Ma l'uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo *e-siste*, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola.”

<sup>108</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *ÜdH*, pag. 200. “*Quel che qui ci interessa è il modo in cui si realizza l'ascolto. Non è semplicemente la registrazione di quel che una macchina può registrare. È la parola che ha raggiunto l'altro nel suo comprendere. Una tale parola richiede la risposta. In tal senso anche un discorso davanti a un grande pubblico è un dialogo portato avanti attraverso tante risposte silenziose. Come in ogni dialogo, anche qui ci si avvicina l'uno all'altro in una reciprocità, ovvero ci si confronta con l'altro. È questa una delle esperienze basilari della nostra convivenza umana: colui a cui è rivolta la parola deve comprendere ascoltando e colui che parla viene accolto dalla silenziosa risposta dell'ascolto. [...] Non significa dunque in nessun modo che comprendendosi reciprocamente si debba sempre essere d'accordo. Piuttosto questo nesso tra ascoltare e comprendere è in verità il libero aprirsi alla dimensione dell'altro.*”. Riguardo al legame tra *co-appartenenza* e *fenomeno dell'udire*, cfr. anche MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pag. 201: “*Lo stare a sentire è l'aprimiento esistenziale dell'Esserci in quanto con-essere all'altro. Il sentire costituisce addirittura l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé. L'Esserci sente perché comprende. Poiché comprende a partire dal suo essere-nel-mondo con gli altri, l'Esserci è, rispetto al con-Esserci e a se stesso, nella soggezione dello «star a sentire» [hörig], e in tale soggezione appartiene loro [zugehörig]. [...] In quanto essenzialmente comprendente, l'Esserci è già, innanzi tutto, presso ciò che comprende.*”

<sup>109</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *HsW*, pagg. 23-24: “*L'ultimo Heidegger però si trova in una situazione molto più difficile. Non solo le consuetudini linguistiche e di pensiero altrui, ma anche le proprie, determinate dalla tradizione del pensiero occidentale, si rivelano consuetudini che cercano di spingerlo costantemente fuori direzione rispetto al proprio problema. [...] Heidegger si ingegna con violenza. Egli forza la comprensione naturale delle parole consuete e impone loro un nuovo senso, spesso richiamandosi a connessioni etimologiche che nessuno avverte. Ne scaturiscono*

opposizione tra una concezione *espressiva* del linguaggio, per la quale l'accoglienza del mondo che si verifica nelle parole è qualcosa di *esteriore* rispetto alla partecipazione umana, uno strumento *già dato* di cui esso può servirsi per riferirsi *correttamente* alle cose del mondo, ed una visione invece che, compiendo un passo indietro - nei termini delle pretese conoscitive e strumentalizzanti dell'uomo - arretra in direzione della possibilità stessa dell'instaurarsi di tale tipo di rapporto, andando così a decostruire l'assolutizzazione della volontà esplicativa tipica dell'uomo moderno e riportando al contempo l'attenzione sulle sue condizioni di possibilità, sullo svilupparsi cioè del linguaggio come esigenza di accoglienza che segue semplicemente e *interiormente* - poiché contribuisce attivamente a edificarla - l'intimità del rapporto uomo-mondo. A ciò si può accompagnare il differente modo in cui Heidegger tratta il fenomeno della temporalità: rispetto alla mera cronologia, al tempo *degli orologi*, è infatti possibile guardare l'intrecciarsi delle dimensioni temporali come valorizzanti - in termini di *vitalità* e di *consistenza ontologica* - ciò che è *passato*. Ad una morte del passato come *già stato e non più presente* egli oppone la *futuribilità* di tale dimensione che si dà nel coinvolgimento dell'uomo in un flusso *vitale* di domande e risposte, che rappresenta l'orizzonte pratico in cui l'essere dell'Esserci emerge nel suo carattere di *progetto gettato*. In seno a tale ricomprensione della temporalità, che diviene *temporalizzazione* proprio alla luce dell'*operatività* e della *performatività* che il riconoscimento dell'appartenenza ad un orizzonte storico reca con sé, si rende possibile il passaggio da una concezione della storia come oggetto di studio della storiografia, in cui ciò che proviene dal passato viene concepito come mero *resto* da analizzare e restituire nel suo statuto di testimone di un altro tempo, ad una visione dell'orizzonte storico come direttamente coinvolgente l'uomo nel suo processo di costruzione, in nome di quel rapporto veritativo che emerge dalla linguisticità fondamentale del mondo. Ciò che proviene dal passato avanza infatti come possibile *domanda* cui il nostro essere essenzialmente *linguistico, dialogico, risponde*.

A corollario di queste opposizioni è possibile anche offrire un confronto tra il modo in cui, abbracciando i guadagni del ri-orientamento operato dall'ermeneutica filosofica, derivi una differenziazione nell'andamento di un'indagine. Se c'è stato modo di riconoscere nell'esposizione delle posizioni di Gadamer, quanto in quelle del maestro, un andamento che può essere definito *fenomenologico*, questo dipende dal modo in cui viene costruita la relazione *conoscitiva* all'*oggetto*. Già nel riconoscimento del suo carattere di fenomeno, che va quindi osservato nel suo dispiegarsi automanifestativo, si presenta un'alternativa valida allo sguardo oggettivante sul reale proprio della scienza moderna e del suo *metodo* d'indagine; ma, come già ha notato Paul Ricoeur in *Tempo e*

---

*modi di parlare di estremo manierismo, provocazioni nei confronti delle nostre aspettative linguistiche. È proprio necessario? I linguaggi naturali, nella loro universale duttilità, non offrono forse sempre una via per dire ciò che si deve dire? E ciò che non si lascia dire, non è pensato in modo insufficiente?"*

*Racconto*, anche in seno alla fenomenologia è possibile riconoscere una differenziazione fondamentale, quella tra *fenomenologia pura* e *fenomenologia ermeneutica*.<sup>110</sup> Come il filosofo francese ci indica, a fare la differenza è l'introduzione della tensione *interpretativa* e *comprendente* in seno al rapporto con il *fenomeno*, che non vuole più essere un semplice *sguardo*, un *osservare passivo* lo svolgersi distaccato del fenomeno. Il senso della *distanza* che abbiamo visto essere elemento portante presso l'ermeneutica filosofica si declina infatti in senso *attivo* grazie all'attenzione che viene data alla portata di verità del fenomeno dell'*udire*. Ancora una volta ne va del coinvolgimento responsabile dell'uomo nel processo di edificazione di quella *fusione di orizzonti* che caratterizza il nostro essere-nel-mondo, il nostro essere *comprensione*. Possiamo a tal proposito aggiungere un'ulteriore caratterizzazione di questa differenza di approccio: quella tra una fenomenologia in cui centrale è l'*essere trainati* dal complesso causale *efficiente* e *formale* - in cui forse non ci si è distanziati a sufficienza dal bisogno di ricercare *giustificazioni conoscitive* - ed una fenomenologia che riposa invece sull'*essere sospinti* da una causalità *finale, teleologica*. Vale la pena, a questo proposito, analizzare un passaggio di *Verità e Metodo* in cui Gadamer situa l'idea di teleologia all'interno dell'orizzonte comprendente dell'ermeneutica:

Il pensiero più antico teneva il giusto conto di questo fatto nella universale funzione ontologica che assegnava all'idea di teleologia. Nella relazione al fine, le tappe intermedie attraverso cui qualcosa viene realizzato si rivelano come non solo casualmente appropriate allo scopo, ma vengono scelte e assunte in modo preordinato in quanto mezzi corrispondenti all'obiettivo da raggiungere. La subordinazione dei mezzi al fine è dunque qualcosa di precedente. Noi la chiamiamo finalit  e, com'  noto, non solo l'operare dell'uomo   finalistico in questo senso, ma anche l  dove non   questione di esplicita posizione di fini e di scelta di mezzi, come in tutti i comportamenti vitali,   vero che essi possono venir pensati solo in base all'idea di finalit , come un reciproco accordarsi di tutte le parti tra di loro. Anche qui il rapporto che lega il tutto   pi  originario delle parti. [...] il concetto di conoscenza, alla luce dell'idea di finalit , si definisce come il naturale essere ordinato dello spirito dell'uomo alla natura delle cose.<sup>111</sup>

E, ancor pi  rilevante, queste considerazioni seguono direttamente nel testo alcune indicazioni su quella che   la *Zugeh rigkeit*, l'*appartenenza* che presso gli antichi "*indica il rapporto trascendentale tra essere e verit , che vede la conoscenza come un momento dell'essere stesso e non anzitutto come un fatto del soggetto*".<sup>112</sup> La caratterizzazione della fenomenologia come *teleologica* che   in gioco nell'ermeneutica di Gadamer esplica precisamente quell'aspetto

---

<sup>110</sup> Cfr PAUL RICOEUR, *Temps et Récit III. Le temps racont *, Seuil, Paris 1985, tr. it. a cura di Giuseppe Grampa, *Tempo e Racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, cap. 3

<sup>111</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 524-525

<sup>112</sup> Ivi

*performativo*, già da sempre operativo nell'intreccio che irretisce l'uomo nella storicità, in quella tensione che vogliamo ancora richiamare nel suo carattere di *dialettica domanda-risposta*.

Nel proporre queste visioni oppostive, che di primo acchito potrebbero ancora sembrare delle alternative dicotomiche, si vuole evidenziare invece come lo svilupparsi della differenza tra le une e le altre si muova esattamente in vista dello stesso orizzonte comune. Avendo avuto modo di affrontare, seppur per sommi capi, la nozione di *possibilità* heideggeriana, non ci è difficile scorgere in tale configurazione delle posizioni filosofiche gadameriane la sua origine. Non ne va qui tanto del riconoscimento di *differenze* che sussistono tra un certo taglio prospettico sulle questioni ed un altro, quanto, molto più concretamente, ne vada dell'*operatività* che deriva dal *coinvolgimento* diretto nella tensione tra queste opposizioni; più chiaramente, siamo qui di fronte ad un *fare la differenza* che non è tale se non si mostra come *orizzonte pratico*, come *possibilità aperta* che consegue l'ascolto del richiamo vincolante che ci è rivolto dall'*essere stesso*. Che significa però questo se non che l'ermeneutica filosofica edifica la propria pretesa di universalità in base all'universalizzabilità stessa dell'esperienza? È infatti semplicemente in conseguenza della riconduzione dei fenomeni quotidiani ed effettivi - che per Heidegger sono il piano dell'inautenticità, o dello svolgersi esistente - alle loro condizioni di possibilità, nonché al modo in cui si apre per essi la possibilità di esservi ricondotti, che emerge qualcosa come una *differenza* - con quello cioè che è il piano dell'autenticità, o della reinterpretazione esistenziale. La differenza e quindi la strutturazione dicotomica va vista perciò nel suo emergere come *tensione* entro la quale va riconosciuto l'orizzonte pratico dell'ermeneutica, come semplice conseguenza della sua consistenza ontologica. Con ciò va sottolineato che il parlare di *piani differenti*, soprattutto in seno all'analitica esistenziale svolta in *Essere e Tempo*, può essere alquanto fuorviante, poiché sembra riproporre una strutturazione gerarchica del mondo giustificata da una certa pretesa conoscitiva nei confronti di esso. A tal proposito occorrerebbe meglio riflettere su quella che abbiamo chiamato *performatività* dell'orizzonte storico e linguistico dell'uomo, e sul carattere *operativo* ed *esistenziale* che in base a ciò la filosofia ermeneutica acquista. Non a caso, nella seconda parte del presente lavoro ci occuperemo dell'esigenza di cui risponde il carattere di *movimento* della dialettica domanda-risposta, - che emergerà soprattutto dal confronto con altri pensatori - dal momento che ci siamo resi consapevoli del ruolo centrale che la linguisticità occupa nel dispiegarsi dell'ontologia ermeneutica.

Detto ciò, non ci dispensiamo però dal dare voce ad altre perplessità che potrebbero essere emerse lungo questa ricostruzione del lavoro di Hans-Georg Gadamer, prima tra tutte la fisionomia della linguisticità che stiamo a poco a poco affrontando. Come può il fenomeno della comprensione non ridursi meramente a ciò che ha forma *linguistica*, o tutt'al più *estetica*, e rappresentare invece,



proprio a partire dalla portata di verità espressa da tali esperienze, un orizzonte ontologico fondamentale? E che conseguenze ha il dispiegarsi del vincolo tra comprensione ed esperienza nel fenomeno della verità rispetto al mirare dell'indagine ad un rapporto autentico all'essere? Avendo parlato di *orizzonte pratico*, che ne è della fisionomia del rapporto tra ciò che chiamiamo *etica* e *l'ontologia*?

È nel sollevare questo ordine di questioni che si pone per noi la necessità di confrontare l'ermeneutica filosofica di Gadamer con la filosofia del suo tempo: anzitutto con l'eredità hegeliana che essa accoglie, ma anche con la filosofia di Theodor W. Adorno, la quale, valorizzando l'elemento *negativo*, e quindi il vero e proprio *movimento* della dialettica, presenta degli intenti non dissimili da quelli gadameriani.<sup>113</sup> La pretesa di universalità che caratterizza il compito ermeneutico non può mancare, e di fatto non manca - né in *Verità e Metodo*, né in altri scritti di Gadamer sulla caratterizzazione dialettica della linguisticità ermeneutica - del continuo confronto con la filosofia hegeliana. È giunto quindi il momento di dare spazio a tali confronti.

Per quanto riguarda invece il legame tra linguaggio e essere, e dunque sull'ampliamento che l'interpretazione dei fenomeni linguistici - come *espressività* e *forma* - guadagna, vi sono dei luoghi in cui Gadamer ci mostra i sentieri da percorrere al fine di sondare tutta la concretezza e la *fisicità* su cui può contare la sua concezione di linguaggio. Ci occuperemo tal proposito di un saggio risalente al 1992, che appare in traduzione italiana con il titolo di *Parola e immagine: «così vere, così essenti»*.<sup>114</sup> Sarà già in tale sede che emergerà infatti - e di certo non a caso - il contributo della dialettica hegeliana.

---

<sup>113</sup> La dialettica *negativa* di cui tratta Theodor Adorno pone infatti al centro del suo movimento la *tensione al non-identico*, che indica un tentativo di avvicinamento alla *Cosa*, all'*essere*, che sia libero dalla coattività del *pensiero identificante*; è quest'ultimo che, a partire dalla messa a tema che ne offre l'Illuminismo, non ha permesso l'instaurarsi di un rapporto con il mondo che non ne stringa la consistenza ontologica sotto il dominio del pensare *concettuale*. Cfr. THEODOR. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, tr. it. a cura di Carlo Alberto Donolo, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 1970

<sup>114</sup> Cfr HANS-GEORG GADAMER, *WuB*

## **SECONDA PARTE**

### **Il linguaggio come sentiero dell'essere**

## 2.1 Il dialogo dell'ermeneutica con la dialettica di Hegel

“Se si lascia parlare il linguaggio e si ascolta ciò che dice, allora non solo si ascolta qualcosa di diverso da ciò che Hegel intende elevare alla dignità di concetto nella intera dialettica della sua Logica, ma ci si trova anche immediatamente coinvolti in una dimensione in cui la proposizione discussa non è più tanto un'asserzione sull'essenza quanto il linguaggio dell'essenza stessa.”<sup>115</sup>

L'esigenza di confrontare il lavoro di Gadamer con l'universo della *dialettica* è qualcosa che può essere già stato suggerito da quanto emerso nella prima parte del presente lavoro; la portata veritativa della filosofia hegeliana che emerge nella sua ermeneutica filosofica è infatti elemento facilmente riconoscibile ed espresso più volte dallo stesso autore. È giunto ora il momento di mettere in luce alcune delle sue caratteristiche, e di vedere come esso presenti, pur nella sua organicità, diverse sfaccettature, a seconda dell'esigenza di cui risponde e della visione che ce ne offre Gadamer.

Anzitutto rileviamo il contributo del sistema hegeliano all'esposizione che Gadamer fa della tensione all'universale propria dell'ermeneutica, sulla scia di sottolineature che abbiamo già accennato.<sup>116</sup> Com'è visibile sia in *Verità e Metodo* che in altri testi del filosofo<sup>117</sup>, il riferirsi all'universalità che concerne la dialettica di Hegel torna utile a Gadamer per chiarire il rapporto tra *particolare* e *generale*, tra *apertura* e *fissazione* che caratterizzano il modo in cui è stato concepito lungo la storia della filosofia lo scarto tra sapere e verità, tra conoscenza ed essere; ma cerchiamo di cogliere il nocciolo della questione a partire da alcuni esempi. All'inizio di *Verità e Metodo* viene intrapreso un cammino di *chiarificazione storica* - come ci indica lo stesso autore - dei concetti di *cultura* (la Bildung), di *senso comune* (il Sensus Communis), di *giudizio*, di *gusto* e di *Erlebnis*, all'interno dei quali è ben visibile la differenza che il contributo hegeliano rappresenta per il

---

<sup>115</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 151

<sup>116</sup> Cfr. pag. 46

<sup>117</sup> In particolare ci occuperemo di testi in cui Gadamer si è confrontato in modo più esplicito con quella che è l'eredità hegeliana che egli accoglie nella sua ermeneutica filosofica. A questo proposito ci riferiremo ad alcuni saggi presenti in HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, nonché di uno scritto dedicato alla fisicità dell'immagine, Id., *WuB*, e ci avvarremo delle indicazioni che il filosofo ci fornisce lungo la trattazione di *Verità e Metodo*, Id., *WuM*

coglimento del significato *più autentico*<sup>118</sup> che tali concetti offrono. Partiamo dal concetto di cultura come *Bildung*:

Riconoscere il proprio nell'estraneo, familiarizzarsi con esso, è questo il movimento essenziale dello spirito, il cui essere consiste esclusivamente nel ritornare a sé dall'altro. In questo senso, ogni cultura teoretica, anche lo studio di lingue straniere e dei relativi mondi di rappresentazioni, non è altro che la prosecuzione di un processo di formazione che comincia molto prima. 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. [...] Risulta quindi chiaro che non è l'estraniamento come tale, ma il ritorno presso di sé – il quale suppone 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.<sup>119</sup>

Nonostante Gadamer subito dopo affermi come la soluzione hegeliana non soddisfi l'esigenza di conservare l'essenza oggettiva che si dà nel processo della *formazione*, vista la sua dissoluzione alla luce del *sapere assoluto* della filosofia, possiamo scorgere in questa esposizione del contributo hegeliano la caratterizzazione dell'universalità che si dà nella cultura, che “*non è quella del concetto o dell'intelletto. Non c'è un particolare che si determina in base a un universale, né c'è qualcosa che venga rigorosamente dimostrato.*”<sup>120</sup> L'universalità in questione è quella dei punti di vista di “*possibili altri*”, osservazione che conduce Gadamer ad analizzare la nozione di *Sensus Communis*, declinazione resa possibile dal riconoscimento dell'esistenza di un processo di formazione di una *coscienza generale* – che nell'edizione originale dell'opera leggiamo come *allgemeiner Sinn*<sup>121</sup> – alla cui edificazione partecipano i punti di vista universali in questione.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Si intende, utilizzando questo termine, sottolineare come ciò che assume rilievo nell'analisi di questi concetti è la portata di verità che essi esprimono nell'utilizzo che ne è stato fatto lungo la tradizione occidentale. Gadamer ci offre così un prezioso esempio di come si possa dischiudere la storia che i concetti conservano al loro interno, e come in questa operazione ne vada della loro futuribilità, alla luce di ciò che in essi rappresenta un'esigenza *insoddisfatta*, vale a dire una domanda a cui ancora non è stata data risposta

<sup>119</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 37. Si vedano anche pagg. 35-36: “*È stato proprio Hegel a elaborare con il massimo rigore il concetto di cultura. [...] La cultura come innalzamento all'universalità è [...] un compito dell'uomo, che esige il sacrificio della particolarità all'universale. [...] Nella Propedeutica questa essenza della cultura morale che consiste nell'esigere da sé la realizzazione dell'universale [tramite il lavoro come costruzione della cosa] viene chiarita in una serie di esempi. [...] Già in questa descrizione della Bildung morale che Hegel dà è facile vedere la determinazione fondamentale dello spirito inteso come qualcosa di storico, e cioè il suo conciliarsi con sé stesso, il riconoscersi nell'altro.*”

<sup>120</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 40

<sup>121</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *GW1*, pag. 26. “*Was dem menschlichen Willen seine Richtung gebe, meint Vico, sei nicht die abstrakte Allgemeinheit der Vernunft, sondern die konkrete Allgemeinheit, die die Gemeinsamkeit einer Gruppe, eines Volkes, einer Nation oder des gesamten Menschengeschlechtes darstelle.*”

<sup>122</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 37

L'apertura rappresentata dalla *processualità* che è propria del movimento dell'autocoscienza in Hegel sembra essere ciò che della sua universalità maggiormente interessa in questa sede Gadamer, come ci suggerisce anche quanto egli afferma, seguendo alcune indicazioni di Giambattista Vico, riguardo all'importanza del *sensus commune* nell'ambito delle Scienze dello spirito:

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.<sup>123</sup>

Il modo in cui Gadamer intende far tesoro della lezione hegeliana sembra declinarsi secondo l'aspetto *concreto* che l'apertura all'*altro* rappresenta nella visione della formazione, della cultura come processo. È infatti valorizzando le realtà comunitarie – persino globali – come qualcosa in cui l'uomo, rivolgendovisi, possa riconoscere un *processo di formazione* di cui esso stesso è partecipe, che si può a buon ragione parlare di una nozione di universalità che miri ad essere *viva*, non edificata a discapito della concretezza dei casi particolari. Ci si chiede però come si possa considerare questa *circolarità* dell'ambito dell'universale concreto come qualcosa di direttamente riconducibile all'eredità hegeliana, dal momento che Gadamer stesso ci confessa come l'esito del movimento dialettico nel sapere assoluto della filosofia mini il tentativo di considerare a pieno titolo e di non soffocare, afferrandola, la preziosa concretezza del mondo oggettivo. Allo stesso modo, ci si potrebbe però domandare in che modo la processualità che è in gioco nel movimento hegeliano abbia a che fare con quella tensione e con quell'operatività che abbiamo visto essere fondamentale per l'ermeneutica filosofica. Tale osservazione non verrebbe infatti avanzata a caso, dal momento che è possibile situare la gadameriana *dialettica domanda-risposta* al centro delle questioni poste alla fine della sezione precedente del nostro percorso. Ma occorre avanzare per gradi.

L'analisi storica di Gadamer continua poi con il considerare il giudizio ed in special modo quello che riguarda il *gusto* ed il *buon gusto*, ambiti in cui si rende ancor più visibile l'esigenza di formulare un'universalità concreta:

Di fronte alla tirannide rappresentata dalla moda, il gusto sicuro conserva una specifica libertà e superiorità. La sua specifica e peculiare forza normativa consiste proprio nel suo sapersi sicuro del consenso di una comunità ideale. Di contro alla normatività che la moda pretenderebbe di imporre al gusto, si fa così valere l'idealità del

---

<sup>123</sup> Ibidem, pag. 44

buon gusto. Ne consegue che il gusto conosce qualcosa, naturalmente in un modo che non si lascia separare dall'atto concreto in cui esso si esercita, né si lascia riportare a regole o concetti. [...] Il giudice non applica solo *in concreto* la legge, ma con la sentenza che pronuncia porta uno sviluppo del diritto. Come il diritto, anche il costume morale si sviluppa costantemente a causa della produttività del caso particolare. [...] il giudizio del caso concreto non si limita ad applicare la regola a cui si conforma, ma contribuisce a determinarla, completarla e correggerla.<sup>124</sup>

Si nota qui chiaramente quale sia il contributo rappresentato dall'aspetto *particolare e concreto* rispetto all'edificazione di qualcosa come una *conoscenza generale* (esaustiva in quanto mira ad essere universale<sup>125</sup>). L'autore, infatti, ricava dalle esigenze stesse che presenta l'ambito di indagine delle Scienze dello Spirito – quelle cioè che hanno occupato la nostra indagine preliminare, e che sono state indicate come prettamente *ontologiche* – la necessità di valorizzare il movimento *estraneante* della dialettica hegeliana; e aggiungiamo, è a partire da questa affinità che viene data una specifica attenzione al *processo* che contribuisce ad edificare l'universalità dell'ermeneutica. Ancor più importante è che a partire da questo aspetto, fortemente incentrato sulla concretezza dell'*esperienza*, egli consideri la storia del concetto di *Erlebnis*, per sondarne la possibilità di contribuire all'indagine.<sup>126</sup> Egli, mostrandone l'insufficienza nel rispondere all'esigenza di dare spazio alla processualità e all'operatività del rapporto tra uomo ed essere, illustra come sia possibile renderlo un concetto maggiormente *vivo* alla luce del *movimento* che lo inserisce in qualcosa come la *continuità di una vita*. Questo è reso visibile nell'analisi che viene fatta dell'*Erlebnis* estetico:

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. [...]

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.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> Ibid., pagg. 63-64

<sup>125</sup> Sarà chiarito in seguito come presso Gadamer la questione di una tensione all'*esaustività* sia tematizzata rispetto ad una presunta possibilità di mirare a qualcosa come a una *completezza*. Vedremo a tal proposito, soprattutto presso HANS-GEORG GADAMER, *WuB*, come egli si riferisca con ciò a qualcosa che ha piuttosto il carattere di un *compimento*

<sup>126</sup> Sul ruolo dell'*Erlebnis* nella formulazione della concezione di esperienza estetica gadameriana cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. da 91 a 131

<sup>127</sup> Ibidem, pag. 97. Particolarmente interessante può essere, al fine di cogliere al meglio il significato di queste parole di Gadamer, leggere quanto nella pagina precedente egli dice di aver tratto dall'insegnamento di Georg Simmel riguardo il significato di un'esperienza come quella dell'*avventura*: "L'avventura non è affatto solo un episodio. Gli episodi sono momenti che si aggiungono meccanicamente l'uno all'altro, senza un intimo nesso, e che non hanno un significato stabile proprio perché non sono altro che episodi. L'avventura, invece, rompe bensì il corso normale delle cose, ma è legata positivamente e significativamente a quell'insieme che essa viene a rompere. L'avventura fa venire in luce così la vita nella sua totalità, nella sua ampiezza e forza. In ciò risiede il fascino dell'avventura. Ci sottrae ai

Si fa sempre più evidente come in *Verità e Metodo* il riferimento alla filosofia hegeliana sia imprescindibile, sia nei suoi aspetti più direttamente definibili come *ispiratori*, sia per ciò che invece potrebbe essere definito più correttamente come *problematico*. Infatti, se rileviamo come per Gadamer sia anzitutto importante ricercare - in tal caso nell'esperienza dell'arte - una posizione che valorizzi *la realtà storica* cui l'uomo primariamente appartiene, e "*che non pretenda all'immediatezza*"<sup>128</sup>, il riferimento a Hegel non è toglibile nella sua pertinenza; con ciò si intende infatti riferirsi al movimento dialettico tramite cui lo *spirito* media se stesso, affrontando le contraddizioni che emergono dall'alterità in cui si getta, per poi ritornare a sé arricchito di quello stesso processo, il quale sta per un'esperienza conoscitiva che mira ad essere *completa e compiuta*. La filosofia hegeliana, in questo aspetto, rappresenta un importante contributo al tentativo gadameriano di rendere l'incremento ontologico rappresentato dalla *esperibilità* della verità dell'essere. Se quest'ultima infatti si muove, sulla scia delle indicazioni heideggeriane, come qualcosa che avanza una pretesa nei confronti dell'uomo - il quale, sulla base dell'irritamento che lo coinvolge *storicamente*, si apre alla possibilità effettiva di sviluppo della *co-appartenenza* con esso - il guardare da parte di Hegel alla conoscenza come esperienza tutta *calata* nella realtà oggettiva della contraddizione, potrebbe aver rappresentato una altrettanto valida ispirazione per l'ermeneutica quanto abbiamo visto esserlo la filosofia di Heidegger. Dal punto di vista della problematicità di tali rimandi, invece, rileviamo soprattutto nell'utilizzo di termini come *soppresso*, *superato*, *aufgehoben*, che un movimento di ritorno a sé come quello che costituisce il sapere assoluto hegeliano rechi in sé - cosa che d'altra parte abbiamo già osservato - la possibilità della conclusiva *svalutazione* dell'elemento oggettivo, anche nel suo aspetto di Cosa. Se infatti per Gadamer, come per Heidegger, è fondamentale il superamento dell'atteggiamento oggettivante che caratterizza la coscienza metodologica moderna, questo non avviene come mero *toglimento* dell'elemento che viene esperito come *estraneo* dal soggetto conoscente, il quale di conseguenza riposizionerebbe se stesso al centro del fenomeno conoscitivo.

A tal proposito è oltremodo interessante confrontare la *tensione conoscente*, così come si presenta in Hegel, con il tentativo *comprendente* gadameriano. Hegelianamente parlando, è alla luce della consapevolezza di se stesso che acquista lo spirito uscendo di sé che il superamento dell'oggettività rappresenta un *inveramento* del movimento della storia, e dunque un arricchimento in termini

---

*condizionamenti e alle limitazioni che dominano la 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>128</sup> Cfr. *Ibidem*, pag. 127

conoscitivi; in tal senso l'utilizzo del verbo tedesco *tilgen*, che contiene in sé l'idea della *conservazione* oltre che del *superamento*, rappresenta l'aspetto più rilevante della dialettica tripartita hegeliana. Gadamerianamente, invece, abbiamo visto che l'incontro con quella che è la *fatticità* di heideggeriana memoria, porta fin da subito ad un sovvertimento nella fisionomia del rapporto soggetto-oggetto. Il modo in cui Gadamer vuole rendere merito all'ontologia del maestro lo porta infatti a porre sì al centro della sua indagine l'affinità tra il movimento dell'essere ed il movimento dell'uomo che vi presta ascolto, ma la dimensione della *co-appartenenza* – cui ci siamo a più riprese riferiti, delineandola a partire da differenti direzioni – rappresenta un orizzonte in cui non è più possibile parlare in termini dicotomici senza con ciò rischiare di perdere di vista l'obiettivo ontologico fondamentale, quello cioè di lasciar parlare la verità dell'essere nel linguaggio, senza sovrapporvi schemi gnoseologici e metodologici. Ed è Gadamer stesso a voler puntualizzare la sua posizione rispetto a questa nostra osservazione nella terza sezione di *Verità e Metodo*, ove egli mostra il carattere dialettico del legame di *appartenenza* - cui sta dietro il fenomeno dell'*udire* e che si esplica come *comprensione* -, avendo cura di tracciarne un confronto con la dialettica hegeliana:

La sua dialettica [di Hegel] delle determinazioni concettuali e quella delle forme del sapere ripetono e sviluppano in maniera esplicita la totale mediazione di essere e pensiero che costituiva l'elemento naturale del pensiero greco. In quanto la nostra teoria ermeneutica vuol riconoscere la vera portata dell'intrecciarsi di interpretazione e accadimento, essa non si ricollega solo a Hegel, ma è condotta a risalire fino a Parmenide. Con questo riferire il concetto di appartenenza, che abbiamo ricavato dallo studio delle aporie dello storicismo, al quadro generale della metafisica, non intendiamo riprendere la dottrina classica dell'intelligibilità dell'essere o semplicemente applicarla al mondo storico. Una simile posizione sarebbe una pura ripetizione di Hegel, che non potrebbe sussistere [...] soprattutto da che l'esperienza della storiografia non si lascia più guidare dall'idea di una storia della salvezza. È 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.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 526-527. A proposito dell'universalità dell'ermeneutica in rapporto al fenomeno dell'udire, e quindi con particolare riguardo al legame di appartenenza da cui scaturisce cfr. pagg. 528-529: "Se vogliamo definire correttamente il concetto di appartenenza (*Zugehörigkeit*) che qui è in questione dobbiamo prestare attenzione alla peculiare dialettica che caratterizza il fenomeno dell'udire (*Hören*). Non solo perché chi ode è qualcuno che, per dir così, è interpellato. Piuttosto, è importante rilevare che colui che è interpellato non può non udire, che lo voglia o no. [...] Non c'è nulla che non possa divenire accessibile all'udito mediante il linguaggio. Mentre tutti gli altri sensi non hanno alcuna partecipazione immediata all'universalità della esperienza linguistica del mondo, ma danno accesso solo ai loro campi specifici, l'udito è una via verso il tutto, perché ha la facoltà di ascoltare il logos. [...] Il linguaggio, di cui l'udito partecipa, è universale non solo nel senso che ogni cosa può in esso trovare espressione. Il senso dell'esperienza ermeneutica è piuttosto che il linguaggio, rispetto ad ogni altro tipo di esperienza, dischiude una dimensione completamente nuova, la dimensione della profondità dalla quale la parola del passato giunge alla vita presente."



Ci sono diversi elementi significativi in quest'ultimo testo riportato, che vale la pena considerare uno alla volta nel procedere della presente indagine. Anzitutto notiamo un ampliamento all'intera tradizione dialettica occidentale dell'affinità che l'ermeneutica presenta con il movimento attraverso le determinazioni oggettive del pensiero; e tale suggerimento di Gadamer, oltretutto, si mostra qui come risposta all'esigenza di *aprire* il sistema filosofico hegeliano, per sottrarlo alla sua tendenza escatologica, e dunque – ancora una volta – al suo esito speculativo. Ci spiega inoltre Gadamer come nel tentativo hegeliano di tematizzare la storia universale come dispiegamento del movimento dialettico avvenga una “*sovrapposizione al mondo storico di un modello conoscitivo*”, cosa che avviene nella modalità sì del porre come fine ultimo il superamento dell'oggettivazione indebita del mondo, ma come mera esigenza conoscitiva, e non come “*necessità imposta dal contenuto stesso*”. Il rischio di perdere di vista l'intento ontologico, sembra dunque minare la possibilità di riprendere la dialettica hegeliana nella sua interpretazione ordinaria. Questa differenziazione si mostra dunque come fondamentale, in quanto riconosce ancora una volta l'intoglibile intreccio tra esperienza concreta, accadimento ed interpretazione; intreccio in cui, ricordiamo, ne va della possibilità stessa del legame fondamentale tra comprensione ed essenziale storicità dell'essere.

Poche pagine più avanti, Gadamer puntualizza anche una differenza che potremmo definire come ben più marcata, tra la dialettica di cui ne va nell'ermeneutica, e quella che interessa il lavoro hegeliano:

Tuttavia, l'analogia tra la dialettica ermeneutica e la dialettica filosofica, che sembra si istituisca in base alla costruzione dialettica della individualità in Schleiermacher e alla costruzione dialettica della totalità in Hegel, non è un'analogia autentica. Una tale connessione dimentica infatti l'essenza dell'esperienza ermeneutica e la radicale finitezza che ne sta alla base. È vero che l'interpretazione deve cominciare da qualche punto. Ma il suo punto di partenza non è arbitrario. Anzi, non è un vero e proprio inizio. Abbiamo visto che l'esperienza ermeneutica implica che il testo da interpretare è dato sempre in una situazione che è definita dall'esistenza preliminare di certe opinioni e di certi giudizi. Questo non rappresenta una deplorabile occasione di travisamento, che pregiudichi la purezza della comprensione, ma la condizione della sua possibilità, quella che noi abbiamo chiamato la situazione ermeneutica. Solo perché tra l'interprete e il suo testo non sussiste un'ovvia e prestabilita armonia un testo può essere oggetto di una vera esperienza ermeneutica. Solo perché il testo deve essere trasformato, da qualcosa di estraneo, in qualcosa di familiare, l'interprete ha qualcosa da dire. [...]

La dialettica di domanda e risposta precede dunque sempre la dialettica dell'interpretazione. È essa che determina il carattere di evento della comprensione.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 539

Vediamo bene qui che per chiarire ulteriormente la posizione critica di Gadamer rispetto alla dialettica, sono necessari diversi passaggi: in primo luogo occorre comprendere in che senso occorra dare un rilievo ed un'urgenza diversi alla messa a tema del fenomeno della storicità, il quale sembra essere proprio quella caratterizzazione essenziale dell'essere che Gadamer non è disposto a vedere schiacciata dagli intenti conoscitivi della logica hegeliana<sup>131</sup>; in secondo luogo dovremo riferirci in modo più ampio a quella che è la *storia della dialettica*, vale a dire sondare il modo in cui la dialettica hegeliana si rapporta alle sue presunte origini greche.

Oltre ciò, teniamo aperto sullo sfondo un punto interrogativo circa la possibilità di rinvenire un senso in cui si possa considerare la dialettica, visto il ruolo comunque centrale che ne viene dato da Gadamer - soprattutto nell'ultimo passo citato -, avvicicabile in un qualche senso a ciò che di *Essere e Tempo* abbiamo visto essere eredità accolta dall'ermeneutica filosofica.<sup>132</sup> Ci interroghiamo cioè, su una sua possibile interpretazione *autentica*.

Alcuni elementi del rapporto tra la concezione hegeliana di storia universale e la visione della storicità gadameriana sono già stati presentati; ci sono d'altra parte altri luoghi in cui Gadamer ha esposto, ben più esplicitamente che in *Verità e Metodo*, la sua posizione nei confronti della dialettica hegeliana. Ci riferiremo pertanto ad una raccolta di saggi e lezioni, uscita con il titolo *La Dialettica di Hegel*, ed in particolare, vista l'urgenza di fare un po' di chiarezza sulla questione della storicità, consideriamo un testo qui presente, che risale al 1939, e che leggiamo in traduzione italiana con il titolo *Hegel e lo spirito storico*.<sup>133</sup>

Gadamer in tale sede affronta fin da subito la questione del rapporto tra la portata eterna ed universale cui la filosofia nel suo intento *conoscitivo* mira, ed il carattere ineliminabile dell'irretimento storico per cui sta la essenziale situazione temporale – ermeneutica – dell'uomo; da tale punto di vista, come abbiamo già avuto modo di osservare, la verità rappresenta una questione da cui si aprono differenti problemi, soprattutto per il carattere apparentemente *paralizzante* che tale situazione rappresenta per lo spirito. Da questo punto di vista il sistema hegeliano, nella sua portata universale, vale come momento a partire dal quale non è più possibile evitare, facendo filosofia, di

---

<sup>131</sup> E questo forse proprio in nome, anzitutto, del legame essenziale con il linguaggio, per cui solo si dà la possibilità di far *vivere* la storicità delle parole nel loro provenire dall'essere. A ciò si aggiunge il legame con l'operatività della fusione di orizzonti, in cui la nozione di temporalità heideggeriana non è escatologica bensì orientata rispetto alla futuribilità – grazie alla caratterizzazione di *progetto gettato* dell'Esserci –, e quindi vicina ad una visione teleologica della fenomenologia heideggeriana

<sup>132</sup> Si tenga presente a tal proposito il saggio di Gadamer *L'eredità di Hegel*, presente in HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, da pag. 155 a 170. In tale sede sembra tentare egli stesso di avvicinare quanto il suo lavoro accoglie dell'ermeneutica della fatticità heideggeriana con il movimento dialettico che caratterizza lo spirito hegeliano. Anche in *Verità e Metodo*, come abbiamo già avuto modo di suggerire, si palesano spesso delle interpretazioni del contributo hegeliano che lo accostano volentieri, ad esempio, alla figura della *co-appartenenza*. Si veda a tal proposito HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pagg. 526-527

<sup>133</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pagg. da 108 a 121

non considerare tale essenziale storicità dell'essere dell'uomo.<sup>134</sup> Lo stretto legame tra indagine filosofica e storia si mostra in Hegel come una “*totale compenetrazione*”, la quale fa della *Fenomenologia dello Spirito* una vera e propria “*scienza del divenire del sapere*”.<sup>135</sup> A questo proposito l'elemento storico ci sembra essere indicato da Gadamer come ciò che porta a valorizzare, all'interno della circolarità del sistema hegeliano, il carattere di *processualità* e di *sviluppo* dell'intero di cui è dispiegamento.<sup>136</sup> Possiamo facilmente comprendere come per Gadamer sia rilevante puntualizzare questa caratterizzazione storica dello spirito, la cui stessa storia viene così ad appartenere in modo indissolubile ed ineliminabile alla sua *automanifestatività*.

D'altro canto – seguendo il testo in questione – in tale disegno emerge la portata di verità di una presunta *violenza* che Gadamer sospetta esser stata fatta da parte di Hegel alla storia. Questo è da parte nostra comprensibile, soprattutto alla luce dell'utilizzo da parte dell'autore di una terminologia che abbiamo già visto non essere in armonia con i guadagni rappresentati dall'ontologia heideggeriana: egli infatti definisce il lavoro hegeliano come una “*fondazione storica della filosofia*”.<sup>137</sup> Chiaramente, quello che si vuole qui comunicare è che il pur fondamentale riconoscimento da parte di Hegel della rilevanza dell'orizzonte storico non va di pari passo con il modo in cui tale rilevanza si presenta nel suo sistema filosofico. Si noti, confrontando la questione con quanto abbiamo rilevato circa la centralità della storicità per l'ermeneutica – e soprattutto per il suo dispiegarsi pratico –, come già la nozione di *sistema*, soprattutto se ricollegata al termine *fondazione*, ci porti verso un terreno in cui la storia potrebbe essere vista come *ragione fondativa, sufficiente*, caratterizzata perciò dal fatto di essere una sorta di strumento giustificatore del percorso intrapreso dal filosofo della *Fenomenologia*.<sup>138</sup> Accanto a ciò va notato in prima battuta come sorga spontaneo interrogarsi riguardo al rapporto tra movimento dialettico come *immanente sviluppo del pensiero* e dialettica come *metodo*, come elemento che rimanda ad una certa *rigorosità logica*. Strada facendo emergerà anche un tentativo di interpretare questa perplessità. In secondo luogo, vediamo come è lo stesso Gadamer a mostrarci ancora una volta la sua posizione rispetto alla sistematicità che caratterizza la *storia filosofica della filosofia* di Hegel:

---

<sup>134</sup> Gadamer in particolare ci illustra come il tentativo di togliere, in un tentativo obliante e purificatore, l'influenza determinante della storicità si sia presentato o come svalutazione dell'elemento storico all'interno della filosofia, e quindi come ridimensionamento della portata di verità della filosofia stessa (assieme al rischio rappresentato dall'opzione relativista), o come assolutizzazione di tale elemento, che all'interno dello storicismo ha portato a “*dissolvere la filosofia in una disciplina della più generale scienza storica*”. Cfr. Ibidem, pag. 109

<sup>135</sup> Ibid., pag. 110

<sup>136</sup> Cfr. Ibid., pag. 115. “*Anche per il lettore di Hegel si dimostra la verità di quanto egli ha insegnato, e cioè che il vero è l'intero, l'essere che si compie attraverso il proprio sviluppo.*”

<sup>137</sup> Ibid., pag. 111

<sup>138</sup> Si confronti a tal proposito il primo capitolo della prima parte del presente lavoro

Riesce Hegel a rendere giustizia alla storia? E non si pone egli come colui che comprende e porta a compimento la storia, al di fuori della sua propria storicità?<sup>139</sup>

La *pretesa di compiutezza* della filosofia hegeliana potrebbe forse essere propriamente ciò che vota al fallimento il suo tentativo di rendere la storia il vero “oggetto” autodispiegantesi nel movimento dialettico? Vale a dire, forse il sistema hegeliano, nonostante la sua tendenza a *comprendere* il movimento storico, finisce effettivamente per escludere ciò che è *autenticamente* storico proprio in quanto pretende di fornirne un’immagine *compiuta*? Abbiamo infatti già notato, in *Verità e Metodo*, come la caratterizzazione *escatologica* della dialettica sia uno di quegli elementi che Gadamer rifugge con più insistenza.

Possiamo riflettere sul legame di questa critica con l’impostazione conoscitiva che Hegel dà della dialettica; infatti, una storia della filosofia che vuole essere sviluppata come una *storia della salvezza* avanza delle pretese metodologiche particolari rispetto al suo stesso svolgimento, ed in tal modo essa apporta una sorta di *inquinamento metodologico* al lasciar manifestare che abbiamo visto essere fondamentale per portare avanti coerentemente una nozione veritativa che tenga conto in modo autentico l’essenziale storicità dell’essere. D’altra parte, nonostante la perentorietà con cui può essere perseguita tale critica, Gadamer ci offre – nel proseguimento del testo che stiamo analizzando – un tentativo di comprendere l’esigenza da cui nasce tale impostazione del movimento dialettico. Dopo aver illustrato come il concetto di *sviluppo* in Hegel sia problematicamente collegato al paradigma della *vita organica*<sup>140</sup> (in cui non si danno la stessa *libertà* e la stessa *azione* che caratterizzano l’elemento autenticamente storico) egli ci dà delle indicazioni per comprendere la verità che parla nella escatologia hegeliana:

L’autointerpretazione storica delle proprie azioni da parte della coscienza del presente viene sempre corretta dal foro della storia universale. Nessuno significa veramente di fronte alla storia quel che egli pensa di sé. [...] il tentativo di comprendere la storia nella forma del concetto, intrapreso da Hegel, porta alla cessazione della storia. Perlomeno un tale sapere della storia nella forma concettuale si separa, come è chiaro, dal mondo di

---

<sup>139</sup> Ibidem, pag. 111

<sup>140</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pagg. 112-113. “Ma se vogliamo pensare, con Hegel, sino in fondo il concetto di sviluppo che è alla base di questo schema, e se sviluppiamo le conseguenze di questa riflessione, vediamo che è problematico che tutto questo possa ancora chiamarsi «storia». Il concetto di «sviluppo» è in sé una categoria della vita organica. Ciò che si sviluppa è già insito nel seme o nel bocciolo. [...] La necessità infatti che Hegel riconosce ad un tale sviluppo, e che egli pretende di concepire, è certamente adeguata alla vita organica, ma non alla storia, in cui l’azione e la libertà creatrice sanno produrre sempre qualcosa di inconcepibilmente nuovo. [...] La critica ad Hegel avrebbe dovuto difendere non soltanto la libertà creativa dell’uomo, ma anche la libertà storicamente creativa di Dio contro l’interpretazione anticheggiante della storia da parte di Hegel (che piega la concezione della storia alle categorie della vita organica)”

quelle possibilità storiche che sole possono aprire il mondo dell'azione. Si tratta di una storia che ha chiuso i conti con il proprio futuro. [...]

In questo passaggio possiamo notare il nocciolo della questione critica che Gadamer avanza ad Hegel, ma possiamo anche scorgervi ciò che invece rappresenta la portata veritativa di questa presunta *chiusura della storia*. Come già Gadamer in altri luoghi ha avuto modo di far notare<sup>141</sup>, la questione della storia universale in Hegel è collegata all'esigenza di una *continuità*. Una *continuità* che ci sembra in questo passaggio rappresentare una sorta di correttivo all'operazione di fusione di orizzonti in cui si muove il comprendere. E infatti non è difficile imbattersi in luoghi gadameriani in cui emerge l'esigenza di inserire in un quadro più ampio quella che è l'operatività che l'ermeneutica riconosce all'esperienza del comprendere; ed è forse proprio questo carattere *esperienziale* della verità a richiedere che essa rientri in un quadro più ampio, vale a dire un *riferimento* che abbia l'aspetto di un orizzonte di confronto *stabile*, che permetta di non disperdere differenti piani d'azione che potrebbero rischiare di perdersi in compartimenti *stagni*?

A tal proposito torna utile tornare per un attimo a Heidegger, per comprendere appieno quale esigenza si incontri nel delinarsi di qualcosa come una *storia universale*, ed in che modo tale tematica possa far dialogare in modo più fruttuoso Hegel e Gadamer. Nel già citato paragrafo 75 di *Essere e Tempo* egli si interroga infatti proprio su quali siano le condizioni di possibilità del *perdersi* dell'Esserci, che è tale da richiedere qualcosa come un *raccoglimento* in un'*unità complessiva*.<sup>142</sup> Heidegger ricollega dunque tale situazione alla *costanza estesa* – la decisione del se-Stesso contro l'incostanza della dispersione –, la quale tiene assieme in *stabilità* le esperienze fondamentali della *nascita*, della *morte* e del *fra* (la tensione che si estende tra le due), in modo che in questa stabilità l'Esserci sia “*nell'attimo per il mondanamente-storico della sua rispettiva situazione*”.<sup>143</sup> Il problema che sta alla base di questa formulazione si esprime così nell'esigenza di porre qualcosa come una continuità delle esperienze che il soggetto vive, in modo che la *decisione* possa mostrare il suo carattere autentico, ossia il suo ruolo all'interno del fenomeno della temporalità autentica; e questa indicazione non ci porta distanti dagli intenti gadameriani, proprio in

---

<sup>141</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER – JÜRGEN HABERMAS – AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit.

<sup>142</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pag. 459. “*Il problema non può essere formulato così: «Mediante che cosa l'Esserci reperisce l'unità della continuità per connettere successivamente la serie ordinata delle 'esperienze vissute' passate e future?» Ma deve invece essere posto così: «In quale dei suoi modi di essere l'Esserci si perde in modo che, per così dire, deve successivamente raccogliersi dalla dispersione ed escogitare per tale raccoglimento un'unità complessiva?» La dispersione nel Si e nel mondanamente-storico si è rivelata in precedenza come una fuga davanti alla morte. Questa fuga davanti a... mostra l'essere-per-la-morte come una determinazione fondamentale della Cura. La decisione anticipatrice porta questo essere-per-la-morte nell'esistenza autentica. Sarà forse in questa storicità che è riposta l'estensione dell'esistenza totale, estensione originaria, indispersa, e non bisognosa di continuità?»*

<sup>143</sup> Ivi

quanto abbiamo visto riflessa nella sua stessa filosofia quel movimento di temporalizzazione che permette – come abbiamo visto in precedenza in questo stesso paragrafo di *Essere e Tempo* – il ritorno della *possibilità*, e con ciò quella futuribilità che rende un'esperienza attiva il rivolgersi al passato.<sup>144</sup>

Sulla base di questa precisazione è maggiormente comprensibile in che senso vogliamo ora aprire la critica che Gadamer rivolge ad Hegel nella sua possibilità di rispondere in maniera più *autentica* all'esigenza che essa esprime. Vale a dire, se la chiusura della storia in Hegel è stata determinata dall'esigenza di riunificare l'esperienza che lo spirito svolge nell'incontro-scontro con la contraddittorietà determinata del mondo in un escatologico *ritorno presso di sé*, prima ancora di comprendere in che senso ciò avvenga nella dialettica, ed in che modo sia possibile recuperarne l'importanza senza portarsi dietro tale problematica, vogliamo far notare come in Gadamer stesso tale esigenza si esprima a più riprese. Ci chiediamo, in conseguenza di ciò, se Gadamer riesca a rispondere di tale esigenza senza con ciò perdere la presunta portata ontologica che la dialettica rappresenta per l'ermeneutica. Non dobbiamo infatti mettere da parte tutta la rilevanza che l'esperienza *estraneante* dello spirito ha nella valorizzazione dell'elemento *oggettivo*, visto che il presente lavoro ha mirato proprio a mettere in luce la concretezza e la portata veritativa di un'esperienza più autentica della Cosa. È oltretutto nel proseguimento del saggio che stiamo analizzando che Gadamer si riferisce esplicitamente all'esperienza dello spirito *fuori di sé* come un'esperienza che va colta nella sua fruttuosità, e a partire dalla quale è possibile vivificare il concetto di *totalità* che si esprime nella dialettica hegeliana:

Non si tratta dunque del fatto che il concepire la storia universale dello spirito, o perlomeno ciò che le è più interiore, la storia della filosofia, sia accessibile o precluso, quanto piuttosto di comprendere che cosa è lo spirito, e che egli si realizza solo sulla base del suo divenire attivo. Proprio questo ci può insegnare la *Fenomenologia*, dopo che abbiamo imparato a vedere in essa ciò che v'è. L'esperienza dello spirito, la via della sua alienazione ed estraneazione, gli dà anzitutto un contenuto, e guadagnare se stesso in questo suo contenuto, questo è lo spirito. Egli non è affatto al di sopra dei contrasti della coscienza, come potrebbe di fatto essere nella riflessione formale, perché può pensare ogni contraddizione. Questo vien detto in verità in Hegel, ma è giusto solo se si sa già che cosa sia lo spirito ed il pensare per Hegel. Non nel previo sapere della propria superiorità, come l'infinita capacità della riconciliazione, lo spirito è spirito [...]. Solo con il fatto che egli fa l'esperienza dei reali contrasti, egli acquista continuamente l'infinità della sua potenza. Ma questa esperienza non si compie all'interno dei confini della ragione teoretica. Soltanto nel fare ci si dischiude l'essere [...].<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Cfr. Ibidem, pag. 460. “La decisione, in quanto destino, è la libertà per la rinuncia a questo o a quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione. Ciò non interrompe la costanza dell'esistenza, ma al contrario la riconferma nell'attimo. La costanza non nasce dall'aggiungersi successivo di «attimi»; questi, al contrario, scaturiscono dalla già estesa temporalità della ripetizione essente-stata ad-veniente.”

<sup>145</sup> HANS GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 115

Vediamo così esposto dallo stesso Gadamer ciò di cui ne va all'interno del movimento dialettico che caratterizza la *fenomenologia* dello spirito, vale a dire tutta la portata ontologica del cammino intrapreso in direzione del *contenuto*. E questo non ci porta poi così distanti dal nostro tema fondamentale, che ricordiamo essere quello del linguaggio in Gadamer. È infatti sulla base della concezione fortemente ontologica della linguisticità che caratterizza il mondo-in-cui-siamo ed il modo in cui siamo costantemente, quotidianamente, in rapporto ad esso, che è possibile scorgere il collegarsi dell'esperienza *linguistica* della contraddizione all'incremento che in essa si verifica. Vale a dire, solo avendo una certa familiarità con l'ontologia ermeneutica di Gadamer è possibile evitare di sovrapporre delle mere istanze metodologiche al sentiero comprendente che ci conduce in direzione dell'ascolto della Chiamata che ci irretisce nella storicità dell'essere.

Ritorniamo però subito al tema della *chiusura* della storia, e notiamo come sulla scia dell'esigenza di una *continuità* che riunifichi la fruttuosità delle singole esperienze concrete - ovvero in un orizzonte che non le lasci decadere in compartimenti stagni -, Gadamer parli di qualcosa come di una *compiutezza*, nel saggio di cui già avevamo previsto la trattazione nella conclusione della prima parte del presente lavoro.

In *Parola e Immagine* Gadamer analizza quella che è la portata veritativa dell'immagine – in riferimento all'esperienza estetica – e della parola – con particolare riguardo all'esperienza religiosa del verbo –, cercando di mettere in luce tutta la consistenza ontologica di tali elementi. Rileviamo anzitutto come nel testo in questione Gadamer affronti l'argomento sulla base di quella contemporaneità che abbiamo incontrato nell'aprirsi della *possibilità autentica*, in cui il carattere pratico della comprensione si presenta come *fusione di orizzonti*; in particolare, egli ci offre un approfondimento di tale questione dal punto di vista *temporale*, confermando quanto abbiamo già osservato sul suo riferirsi ad una concezione di tale fenomeno fortemente debitrice nei confronti dell'elaborazione heideggeriana:

Ma qual è il tempo di questa contemporaneità? Qual è il nostro presente? Lo sapremo mai? La parola *Gegenwart* (presente) indica che è in gioco già il futuro. In quanto è ciò che viene, il futuro è sempre quel che è atteso ora (*das Gegenwärtige*), che ci attende e che noi attendiamo. Tutte le attese si basano, però, come tali, sull'esperienza. Ogni presente non si limita solo a dischiudere un orizzonte di futuro, bensì mette in questione anche l'orizzonte del passato. Eppure non si tratta tanto di memoria e di ricordo retrospettivo, quanto piuttosto di esperienza presente.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuB*, pag. 123

Possiamo notare così, come già la concezione di temporalità su cui riposa l'ermeneutica di Gadamer presenti gli elementi che permettono di concepire l'esperienza *aprente* dell'arte – nonché della parola – come riferita ad una forma di verità esperienziale in un certo senso *riunificata* dal primato della futuribilità di stampo heideggeriano. Ma in che senso tale riunificazione non ha carattere *conclusivo, escatologico*, pur mantenendosi in un movimento che abbiamo visto essere *teleologicamente* orientato nella sua tensione rispetto alla precedenza dell'essere che viene al linguaggio, e che si dischiude concretamente nel suo *sviluppo storico e linguistico*?

A questo punto Gadamer non può dispensarsi dall'interrogare a questo proposito la filosofia degli antichi, in particolare riguardo al rapporto tra *bello, buono e vero* presso Platone ed il modo in cui tali elementi vengono ripresi da Aristotele. Prima di occuparci del confronto con l'ontologia dei greci, per il quale verrà in nostro aiuto anche il saggio di apertura de *La dialettica di Hegel*, che appare con il titolo *Hegel e la dialettica antica*, torniamo però a concludere quanto stavamo mettendo in luce della lezione sulla *storicità dello spirito*, in quanto ci sono alcune altre indicazioni con le quali Gadamer puntualizza il debito della sua filosofia nei confronti della dialettica hegeliana. Aggiungiamo che tali puntualizzazioni ci porteranno ad ogni modo nella stessa direzione delle problematiche poc'anzi sollevate; non dimentichiamo infatti che al centro del nostro domandare abbiamo posto la questione della *compiutezza*.

Dopo aver messo in luce la rilevanza ontologica dell'esperienza estraneante dello spirito, Gadamer ci confessa come sia rinvenibile nel più giovane Hegel una formulazione di tale *concreto* sviluppo molto più in linea con le esigenze di cui risponde la sua ermeneutica filosofica di quanto non lo sia quella che emerge nel sistema elaborato dallo Hegel più maturo; ma leggiamo direttamente il testo in questione:

Cogliere questo movimento dello spirito verso se stesso, e con ciò la storicità dello spirito della sua concreta pienezza, è ciò che possono insegnarci gli scritti giovanili di Hegel, che, con l'arditezza della prima presa di coscienza di sé, ci pongono dinnanzi il tutto della sua ultima verità nello spirito dell'amore. [...] Colui che ama dimentica se stesso, si pone al di fuori<sup>147</sup> della propria esistenza, vive per così dire nell'altro. Con queste prime espressioni Hegel affronta già il suo più proprio tema, poiché in questa analogia di ragione ed amore sono implicite entrambe le cose, la loro concordanza ma anche la loro differenziazione. L'universalità dell'amore non è l'universalità della ragione. Hegel non è Kant. Nell'amore v'è un Io ed un Tu, anche se questi si possono dare l'un l'altro con dedizione. L'amore è il superamento dell'estraneità tra l'Io ed il Tu, una estraneità che esiste sempre, e che deve esservi, perché l'amore possa essere vivo. Nella ragione invece l'Io ed il Tu sono interscambiabili e rappresentano la stessa cosa. Ed inoltre: proprio per questo l'amore non è una astratta, ma una concreta universalità, cioè non ciò che tutti sono (come esseri razionali), ma come ciò che sono l'Io ed il Tu, ed

---

<sup>147</sup> Si suggerisce a tal proposito di confrontare questa indicazione con il carattere *e-statico* dell'essere heideggeriano. L'essenziale storicità che lo caratterizza, infatti, riposa su una concezione della temporalità che valorizza le dimensioni temporali proprio in questa loro caratterizzazione *aperta*



in verità in modo tale che ciò non è né l'Io né il Tu – ma il Dio che appare, cioè lo spirito comune, che è più che il sapere dell'Io ed il sapere del Tu.<sup>148</sup>

Vogliamo ora suggerire come il riferirsi da parte di Gadamer allo Hegel *dell'amore* ci aiuti nel nostro tentativo di dare una fisionomia a quel particolare rapporto tra *uomo* e *mondo* che abbiamo sinora fatto emergere dalla dimensione della *co-appartenenza*, e non da ultimo dal dispiegarsi a partire da essa del fenomeno della comprensione all'interno della concezione ermeneutica della linguisticità. Cercavamo infatti un modo per renderci più familiare il modo in cui il rapporto tra uomo e mondo si realizza, diversificandosi da un mero avvicinamento tra soggetto conoscente ed oggetto da conoscere, e siamo giunti così a proporla nel suo carattere di *tensione comprendente*. E vediamo in queste pagine riconoscere il contributo dell'esperienza concreta che lo spirito incontra nell'uscire dall'autoreferenzialità dell'*in sé* – senza che il ritorno presso di sé che ne consegue rappresenti un afferrare il reale per ricondurlo al *per sé*. Vista a partire dalla fisionomia dell'amore, così come ce lo descrive Gadamer, il rapporto al mondo si delinea esclusivamente promanando dalla *tensione* di cui vive lo stesso legame di *co-appartenenza*, il quale non entra in gioco se non nel suo stesso dispiegarsi effettivo. Si incontra qui un'immagine del modo di essere *performativo* del vincolo alla Cosa che a nostro avviso rende maggiormente evidente cosa significhi parlare di *performatività* in rapporto alla storicità. Se quest'ultima infatti è stata caratterizzata nella sua portata veritativa come situazione che irretisce e trascina a sé l'uomo - in nome di un'appartenenza ineludibile – e che al contempo rappresenta però un'*apertura* – alla luce della partecipazione attiva del singolo nell'edificazione di questo stesso orizzonte di appartenenza – l'esperienza dell'amore sembra caratterizzarsi in modo molto simile. Per dirla più chiaramente, quando si vive un amore, ossia quando *si ama*, ci si sente trascinati da qualcosa che ci precede, che ci sconvolge sia con la sua forza positiva e gioiosa, sia con il suo impeto destabilizzante; esso ci porta a compiere un movimento di approssimazione verso l'*altro* che è al contempo un lasciarsi coinvolgere *attivo* dalla realtà comune che in tale approssimazione si va formando. E infatti, quando capita improvvisamente, di vedere la propria vita cambiare sotto la rosea luce di un rapporto d'amore appena iniziato, viviamo una condizione di stupore nei confronti di noi stessi, vediamo concretamente il nostro mondo *aprirsi* (a nuove abitudini ad esempio) senza che ciò derivi da un dover essere che ci poniamo da noi stessi per *adeguarci* all'altro. Il nostro mondo cambia, assieme a quello dell'altro, ed improvvisamente ci troviamo a vivere una situazione che difficilmente possiamo sottrarci dal definire come *eccezionale* - pur nel suo dispiegarsi quotidiano -, e *quotidiana*

---

<sup>148</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 116

- nell'incisività e nella pregnanza che la sua eccezionalità produce. È interessante notare come tali osservazioni si avvicinino non poco a quelle note pagine aristoteliche in cui il principio del filosofare è associato allo θαυμάζειν, a quel *meravigliarsi* che possiamo intendere come lo stupore – e al contempo il *timore*<sup>149</sup> – che suscita l'aprirsi del mondo nella nostra tensione quotidiana verso di esso: vi siamo, già da sempre, vincolati da una relazione di *co-appartenenza* tale che l'aspetto *eteronomo* che esso mostra nei nostri confronti ci coinvolge e ci sconvolge con la perentorietà con cui esso si impone come *mondo-in-cui-siamo*.<sup>150</sup> L'essere essenzialmente ed attivamente parte di qualcosa che fin dal momento della nostra nascita si mostra come *altro*, nella sua pur sempre *ospitale ostilità*, questo ci fa pensare che il modo di darsi del rapporto ad esso assuma le sembianze della possibilità di un rapporto d'amore, così come l'abbiamo fin qui delineato. E questo può essere notato anche come in armonia con quanto abbiamo precedentemente detto riguardo al *fare la differenza* di cui ne va nel delinearci dell'*autenticità* del rapporto uomo-mondo: sta a noi infatti disvelare, nel nostro quotidiano sviluppare tale rapporto, in che misura la Chiamata della Cosa venga riconosciuta in quella *distanza* con cui il mondo si impone nei nostri confronti, una distanza temporale e spaziale rispetto ai *desiderata* particolari che le rivolgiamo. Vogliamo dire che la vicinanza del mondo all'uomo non è un che di scontato, non è la premessa *data* che apre il nostro fertile operare in esso, tanto quanto nell'amore non possiamo dare per scontato nulla di quanto dall'altro ci proviene, visto che nel suo svilupparsi come *terreno comune* l'amore non è certo il mero soppesare continuo di ciò che viene dato o che viene ricevuto reciprocamente, ma è il carattere spontaneo e familiare di quel continuo modificarsi di tale terreno, che nel rapporto di coppia si *costruisce* e si *abita* insieme.<sup>151</sup> Sta a noi il *fare la differenza* rispetto al mondo nel senso che sta a noi rivolgerci ad esso con l'atteggiamento amorevole di chi sa ascoltare l'altro come possibilità che irretisce noi medesimi, che penetra fertilmente nel nostro agire e vivere quotidiano, con la forza della *distanza* che ci incalza nella concreta e continua possibilità dell'*avvicinamento* come apertura effettiva e fattuale del nostro essere-nel-mondo. È infatti della nostra stessa esistenza che ne va in questa distanza, dell'accoglienza della nostra possibilità più propria. E questo si mostra anche ed essenzialmente nel nostro parlare una lingua *già parlata da altri*, nel nostro crescere come parlanti accogliendo la possibilità che la lingua che ci è affidata ci offre, nella sua distanza, persino nell'utilizzo immediato e strumentale che ne facciamo. Essa ci offre la possibilità di *udire* la

<sup>149</sup> A tal proposito varrebbe la pena operare un confronto con quella che è la portata veritativa dell'*angoscia* in Heidegger. Si veda MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 40

<sup>150</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. a cura di Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano 2009, pag. 287. (Libro A, da 982b). "Infatti, gli uomini sia ora che nel tempo primo hanno incominciato a filosofare per il fatto di meravigliarsi, da principio meravigliandosi di quelle fra le cose strane che erano a portata di mano, in seguito, procedendo a poco a poco in questo modo, sollevando problemi anche su cose di maggiore importanza: per esempio, sulle affezioni della luna, su quelle concernenti il sole e gli astri e sulla genesi del tutto."

<sup>151</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Costruire, Abitare, Pensare*, in *Saggi e Discorsi*, op. cit.

Chiamata che proviene dalla nostra stessa storicità, che ci chiede di essere riconosciuta nella distanza da cui proviene e di essere conservata come tale, di non essere cioè violentemente trainata verso di noi dai nostri desideri immediati – anche e soprattutto conoscitivi – e dall’esigenza di approssimazione ad essa; in tutti questi atteggiamenti particolari, infatti, ma soprattutto nell’effettiva portata di verità che il delinearci storico dell’opposizione soggetto-oggetto ha messo in luce, si mostra il suo ineludibile carattere *performativo*, per il quale nella stessa violenza che opponiamo al mondo volendocelo avvicinare, esso ci risponde espandendo e dilatando la sua *amorevole distanza*, mantenendo sempre aperta per noi la possibilità sia del ricambiare che della violenza più inaudita. A nostro avviso è questo che Gadamer porta all’evidenza riconoscendo nell’amore hegeliano la costruzione di un’*universalità concreta*. Egli ci scorta lungo il cammino dell’essere a partire da un’esperienza quotidiana ed eccezionale che ciascuno di noi nella vita incontra; ci invita cioè ad esperire il movimento dialettico che caratterizza il nostro essere-nel-mondo non come qualcosa che si muove in direzione di esso, ma come il *farsi stesso* del mondo come *co-appartenenza*.<sup>152</sup>

Sulla scia di questo concretissimo esempio possiamo ora iniziare a cogliere che cosa possa rappresentare la *compiutezza* che fa la differenza in Gadamer rispetto alla *completezza* e alla *chiusura* della dialettica dello Hegel maturo. Riprendendo il filo di quanto egli ci espone riguardo all’amore hegeliano, cerchiamo di cogliere anzitutto la fisionomia della *continuità* che è esigita dalla portata esperienziale dal movimento dialettico:

La riconciliazione con se stesso è piuttosto la vitalità dello spirito, è ciò che soltanto ci rende liberi, liberi per le esigenze del momento, liberi per la produzione del futuro. [...] Solo colui che assume su di sé il proprio condizionamento (*Geschick*) come suo proprio destino (*Schicksal*) può riguadagnare se stesso da tutto il resto. Il sapersi infinitamente mediare è ciò che in realtà caratterizza lo spirito nella sua vitalità. [...] È una straordinaria intuizione quella in cui Hegel ha visto qui insieme l’amore come il continuo superamento dell’estraneo nel Tu e la forza dello spirito che supera il destino. [...] L’amore è un tale superamento di tutte le divisioni, in cui i divisi divengono continuamente «più ricchi». [...] Hegel marca questo essere dello spirito come crescere in se stesso

---

<sup>152</sup> Vale la pena a tal proposito citare un passaggio di MARTIN HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, in *Saggi e Discorsi*, op. cit., pagg. da 85 a 95. Nella prima pagina Heidegger ci suggerisce infatti qualcosa di molto simile a quanto appena illustrato: “[...] l’uomo è ritenuto quell’essere che può pensare. A giusto titolo, del resto. Infatti l’uomo è l’animale (*Lebewesen*) razionale. E la ragione, la ratio, si dispiega nel pensare. In quanto animale razionale, l’uomo deve essere in grado di pensare se solo lo vuole. Tuttavia, può darsi che l’uomo voglia pensare eppure non possa. In definitiva, con questo voler pensare egli vuole troppo, e perciò può troppo poco. L’uomo può pensare nella misura in cui ne ha la possibilità (*Möglichkeit*). Solo che questa possibilità non ci garantisce ancora che noi ne siamo capaci (*vermögen*). Esser capaci di qualcosa significa: lasciare che questo qualcosa acceda a noi nel suo essere, custodire costantemente questo accesso. Tuttavia, noi siamo capaci sempre solo di ciò che ci piace (*mögen*), di ciò a cui siamo attaccati, in quanto lo lasciamo venire a noi. Ciò che amiamo, che ci piace veramente, è solo ciò che di per se stesso già prima ci ama, e ci ama nella nostra essenza, in quanto ha un’inclinazione per essa. Da questa inclinazione, la nostra essenza si trova reclamata (*in den Anspruch genommen*). L’inclinazione è «rivolgere la parola» [*Zuspruch*: anche, alla lettera, conforto, incoraggiamento]. Questa parola si rivolge a noi in relazione alla nostra essenza, ci richiama all’essenza e ci mantiene in essa.”

rispetto all'essere della natura, alla quale appartiene invece la forma della ripetizione dell'uguale.<sup>153</sup> E di nuovo, in connessione con problemi teologici, riallacciandosi alla dottrina trinitaria del Vangelo di Giovanni, Hegel sviluppa infine l'essenza della comunione dell'amore, com'essa sussiste tra padre e figlio, cioè come un rapporto vivente di spirito a spirito, in cui non sussiste più un solco della oggettività, ma un tutto in cui ogni parte può essere di nuovo il tutto stesso.<sup>154</sup>

Possiamo notare in questa lettura gadameriana dell'amore hegeliano un'indicazione importante sul modo in cui la *circularità* del movimento dialettico possa essere *vivificata* da un guardare *diversa* alla concretezza che in esso emerge. Alla luce di quanto in altri luoghi Gadamer suggerisce riguardo alla centralità del *divenire*, ossia al modo autentico in cui si dà l'essere – la sua esperibile consistenza ontologica –, possiamo provare a vedere la circolarità della dialettica come emergente dalla sua stessa *tensione*.<sup>155</sup> Infatti, non possiamo ingenuamente pensare che una volta riconosciuta la “*leggerezza speculativa*” che “*dialetticamente ripercorre*”<sup>156</sup> il concreto movimento dello spirito hegeliano - nell'interezza del suo mostrarsi come *sistema* - sia necessario sostituire tale visione circolare con un'immagine che ne prenda radicalmente le distanze. Si potrebbe essere infatti tentati dal proporre, in sostituzione della temporalità circolare ed escatologicamente orientata, una visione più prossima a quella che abbiamo visto emergere in *Essere e Tempo*, e dunque improntata sul carattere *progettuale* dell'essere dell'Esserci. In tal modo si sarebbe cioè tentati di proporre un'immagine, piuttosto, *lineare*, in cui si renda per ciò stesso visibile l'estendersi dell'esistenza heideggerianamente intesa dal *provenire-da* all'*essere-per-la-morte*, dal riconoscimento della sua essenziale finitezza, all'apertura rappresentata dalla centralità della *futuribilità*; va d'altra parte da sé che se è stata sufficientemente chiara la nostra analisi dell'ontologia di Heidegger, soprattutto nell'affrontare quella che è la sua concezione di *possibilità* e di *originarietà* - nonché la compenetrazione tra dimensioni temporali per cui sta il primato del futuro -, tale immagine risulta di per se stessa limitativa. Non sarebbe infatti così in parte occultata tutta la rilevanza che la *gettatezza* assume nel suo legame con la *progettualità* dell'essere dell'Esserci? E come sarebbe stato possibile, per Gadamer, tenere assieme il debito che egli esprime nei confronti dell'eredità hegeliana con tutti questi elementi che egli condivide con il suo maestro? Chiaramente, occorre guardare alla circolarità hegeliana, e alla sua possibilità di essere *rivitalizzata*,

---

<sup>153</sup> Riteniamo che la dicotomia natura-storia sia trattabile parimenti a quanto abbiamo osservato nel quarto capitolo della prima parte del presente lavoro su altre opposizioni affrontate. Avremo modo di approfondire ulteriormente la questione nel prossimo capitolo e in fase conclusiva. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 77. Qui è infatti presente un confronto con la filosofia di Dilthey e Paul York von Wartenburg, in cui la critica di Heidegger sembra proprio concentrarsi sulla sua concezione del rapporto tra natura e storia

<sup>154</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 118

<sup>155</sup> Si veda ad esempio il modo in cui presso HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 33 egli lamenti lo spostamento dell'attenzione sul *risultato* anziché sul *processo*, proprio a causa dell'“*appiattire il divenire sull'essere*”

<sup>156</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 120

alla luce delle indicazioni che ci fornisce lo stesso Gadamer, le quali ci portano in direzione del *farsi stesso* di tale circolarità, ossia *del processo, dell'operatività, della tensione* che stringendo assieme passato, presente e futuro nell'attività *temporalizzatrice* dell'essere dell'Esserci, permette di vedervi non tanto una differenza tra immagine circolare o lineare, quanto invece il continuo *approssimarsi e compenetrarsi* dell'una nell'altra.<sup>157</sup> Egli stesso scrive, concludendo la sua lezione sulla storicità dello spirito:

Hegel non può esimerci dalla risposta alla questione delle questioni, quella della storicità della filosofia, ma egli ci insegna che la storicità dello spirito non è tanto la minaccia alla sua libertà, quanto la fondazione della sua più propria possibilità. Ed inoltre: il concetto hegeliano dello spirito deve essere inteso sulla base dell'esperienza della storia. Che cosa sia lo spirito dobbiamo però impararlo da ciò che il giovane Hegel vede nell'amore. [...] Lo spirito ha nella espressa riappropriazione della sua storia il suo contenuto, appunto perché egli lo ricongiunge con il proprio futuro. Non la deduzione della storia universale o della storia della filosofia dall'alto del concetto assoluto è la dottrina vivente che Hegel ci insegna, ma il compito che sempre nuovamente si pone di ricongiungerci con la nostra propria storia, sia nella vita dell'individuo, che del tutto.<sup>158</sup>

Vediamo qui come sia proprio la *concretezza* dell'esperienza di cui si apre la possibilità nella storicità, a rappresentare per Gadamer uno dei punti fondamentali della sua visione della dialettica hegeliana. Una visione che si muove sulla scia della tensione circolare che caratterizza l'esperienza nel mondo dello spirito, ma che si mostra consapevole dell'essenziale *fatticità* che caratterizza l'essere-nel-mondo e dell'ineludibile carattere *effettivo* della possibilità a cui l'*essere* come *divenire* ci sembra restituire importanza. Vista a partire da queste osservazioni, la posizione di Gadamer sembra edificarsi su di un terreno in cui le esigenze cui rispettivamente rispondono la filosofia hegeliana e l'ontologia del maestro si incontrano in un *progetto* filosofico che le vede in un costante e fruttuoso dialogo; ancora una volta, il filosofo di *Verità e Metodo* ci dà un concreto esempio di quel *tessere* gli orizzonti storici che rende performativo il nostro essere ed abitare la *linguisticità*, la *dialogicità* del mondo.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Vogliamo suggerire come tramite una visione *temporalizzatrice* di stampo heideggeriano si possa vedere il muoversi nel mondo dell'uomo come un continuo recupero del passato, vivificato dalla progettualità quotidiana, effettiva, che diviene così autentica alimentando al contempo la co-appartenenza in cui è irretita, gettata

<sup>158</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pagg. 120-121

<sup>159</sup> Sulla scia di questi suggerimenti si veda il testo che appare con il titolo *Hegel e Heidegger* in *Ibidem*, pagg. 153-154. "Il pensiero dipende dal fondamento del linguaggio in quanto il linguaggio non è un semplice sistema di segni per comunicare informazioni. Il linguaggio in senso profondo non è caratterizzato da quel fatto che sembra condizionare ogni dire: dal fatto cioè che prima di dire si deve sapere quel che deve essere detto. Nel rapporto linguistico col mondo quel che sta in primo piano non è il soggetto dicente, ma quel-che-ha-da-essere-detto; e questo che-ha-da-essere-detto può trovare espressione solo attraverso la struttura linguistica del nostro essere nel mondo. Ma con ciò appunto il parlare supera costantemente la rigida struttura linguistica in cui ci troviamo. Per esempio, nell'incontro con le lingue straniere, e, in particolare, con le lingue di formazione storica totalmente diversa, ci viene offerta un'esperienza del mondo che ci manca e per la quale ci mancano le parole. Ma si tratta pur sempre di linguaggio."

Ricordando come tale dialogicità del mondo si esprima per Gadamer nella *dialettica domanda-risposta*, non possiamo più rimandare il confronto con la dialettica degli antichi, in quanto è su questo fronte di indagine che possono emergere altri elementi della visione gadameriana della filosofia hegeliana e, non meno importante, questo confronto ci aiuterà a meglio comprendere il suo recupero del *divenire* e del significato *aperto* che il movimento dialettico, visto come *compimento*, acquista.

Riprendendo il filo di *Parola e immagine*, è possibile ora mostrare in che modo Gadamer illustri, proprio a partire dal movimento che abbiamo visto essere elemento centrale nella dialettica della *Fenomenologia*, tutta la concretezza sia dell'*esperienza* estetica, che di quella linguistica; è infatti tutta la ricchezza ontologica di cui ne va nell'incontro con l'immagine e con la parola che permette al filosofo di mettere in luce il dispiegarsi quotidiano del rapporto veritativo uomo-mondo e di mostrare al contempo il carattere di *compimento* che in esso può essere messo in rilievo.

[...] la coerenza interna del cammino del pensiero greco congiunge più strettamente Platone ed Aristotele ed è proprio questo nesso che risulta illuminante quando ci chiediamo che cosa faccia sì che l'arte sia arte [...]. Non è il rapporto tra copia e originale che è qui in gioco. Le opere d'arte hanno un rango ontologico elevato e ciò risulta dall'esperienza che facciamo dell'opera d'arte: viene fuori (*es kommt heraus*) e questo ciò che chiamiamo verità.<sup>160</sup>

Notiamo anzitutto come la visione che Gadamer vuole offrire della portata di verità dell'arte si accordi con una sua certa lettura della continuità che sussiste tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele – argomento che ricordiamo, ha interessato il suo cammino di maturazione filosofica alla fine degli anni '20.<sup>161</sup> L'avvicinamento tra i due filosofi rappresenta per il giovane Gadamer un momento di parziale emancipazione dalla filosofia del maestro Martin Heidegger, nel quale l'importanza del pensiero aristotelico in parte oscura quella che è l'estrema rilevanza che può essere data all'elemento dialettico presente in Platone, soprattutto nella sua possibilità di essere avvicinato al ruolo dell'*etica* nella filosofia di Aristotele. D'altra parte, come abbiamo già avuto modo di suggerire, che l'avvicinamento alla dialettica possa rappresentare effettivamente un allontanamento dalla pretesa di verità delle indicazioni heideggeriane, è cosa tutta da mettere in questione. Possiamo ancora tenere aperto un interrogativo, infatti, sul ruolo che la dialettica svolge nel nostro guardare all'ermeneutica come *inveramento* e *concretizzazione* dell'ontologia heideggeriana.

Continua Gadamer:

---

<sup>160</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuB*

<sup>161</sup> A proposito della lettura che Gadamer presenta dell'*etica dialettica* di Platone nel suo scritto per l'abilitazione del 1928 cfr. JEAN GRONDIN, *Gadamer, una biografia*, op. cit., pagg. 214 e segg.

Platone compie dunque un passo decisivo rispetto ai pitagorici integrando l'antica opposizione pitagorica tra limitato e limite con un terzo genere di essere che chiama il «venire all'essere» [γένεσις εἰς οὐσίαν]. [...] Quasi per dare a ciò [al superamento della separazione reale tra mondo fenomenico e mondo delle idee] maggior rilievo, Platone muta l'espressione e, in luogo di «venire all'essere» dice addirittura «essere divenuto» [γεγενημένη οὐσία]. In tal modo sottolinea ancor di più l'unità di divenire ed essere. [...] mira più che mai a mostrare ovunque che, presente nella struttura del mondo, come nella pratica della vita, è ciò che è mescolato [...]. Il divenire non è più visto come mero non-essere, ovvero come divenire-altro, ma significa piuttosto venire ad essere. È questo il nuovo passo che trova espressione nel *Filebo*. Il passo dal divenire all'essere lascia all'essere qualcosa del suo esser divenuto. Lo si può osservare già nel dettato del *Filebo*. L'essere viene fuori dal divenire. [...] Aristotele ha dovuto compiere solo un passo in più rispetto a Platone per passare dal tema del «venire all'essere» a quello dell'essere del divenire.<sup>162</sup>

Il percorso che Gadamer traccia verso l'autentica portata veritativa dell'esperienza artistica ci conduce dunque verso quella valorizzazione del *divenire* che permette di porre al centro il *farsi stesso* della ricchezza ontologica che qui è in gioco. E questo è possibile ricollegando tale movimento, tale *incremento*, al concetto aristotelico di *enérghēia*:

In questo contesto Aristotele, con l'intento di fondare la propria *Fisica*, introduce il concetto di *enérghēia* [...]. Il termine *enérghēia* è evidentemente un neologismo aristotelico. [...] Così è costretto a definire il concetto attraverso l'analogia con quello di *dýnamis* (*Metafisica* Θ) che già Platone, nel *Sofista*, aveva preso dall'uso linguistico comune inserendolo nella discussione filosofica. Il concetto di *enérghēia* oscilla tra attualità, realtà e attività, e viene impiegato anche per determinare il concetto di *kínēsis*, di movimento. Con questa nuova espressione concettuale di *enérghēia* si dischiude un orizzonte problematico in cui potrebbe farsi nuova luce anche sul modo d'essere dell'opera d'arte.<sup>163</sup>

Il contributo del filosofo della *Metafisica*, visibile nell'indagine terminologica che egli offre al dibattito filosofico, porta nei pressi del riconoscimento di un terreno comune su cui i “*concetti aristotelici che pongono la questione intorno all'essere della motilità*” si innestano. Essi portano infatti nei pressi dell'idea di un *compimento*, in cui ne va tanto del movimento dell'*essere mosso* come “*non compiuto*”, “*in cammino*”, “*non ancora giunto al fine*”, “*ancora in divenire*”, tanto quanto ne va del *tutto* per cui sta l’*“intrattenersi presso ciò che è comune”* che viene qui presentato con le sembianze di una *continuità* esigita dalla caratterizzazione *teleologica* di questi stessi termini.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuB*, pagg. 133-134

<sup>163</sup> Ivi

<sup>164</sup> Ibidem, pag. 135

Ora, io credo che Aristotele descriva l'*enérgeia* con la parola che indica «nello stesso tempo» (*háma*) in modo da designare la contemporaneità immanente della durata. Non è la successione, ma è bensì la contemporaneità che caratterizza quel che possiede la struttura temporale dell'intrattenersi. Non è un eseguire questo e quello, prima questo poi quello, ma è piuttosto un tutto presente nel vedere, nel riflettere, nel contemplare, in ciò in cui si è immersi, ovvero, se prestiamo ascolto alla saggezza del linguaggio, «in cui si è assorti» (*in dem man aufgeht*). Aristotele presenta anche l'esempio della vita. Ed è in tal senso che anche noi diciamo che si «è in vita» (*am Leben ist*). Fintantoché si è in vita, si è tutt'uno con il proprio passato e il proprio futuro.<sup>165</sup>

Vediamo così come l'esigenza cui l'elaborazione aristotelica risponde va proprio nella direzione di ciò che già avevamo notato caratterizzare qualcosa come una *continuità* nell'ermeneutica filosofica di Gadamer, ossia il suo abbracciare la visione heideggeriana del fenomeno della temporalità autentica. Anche qui emergono, soprattutto nel ricollegare la lezione di Aristotele al dialogo e all'esperienza artistica, elementi che rimandano all'*irretimento*, al carattere di *precedenza* che anche nel dialogo si impone come *coinvolgimento diretto* dei parlanti; è sulla base di tali osservazioni che può esserci offerta una visione della *theoría*, dell'attività *contemplativa*, come di una pratica concreta e da valorizzare nel suo aspetto di coinvolgimento, persino *fisico*<sup>166</sup>:

Il senso originario della parola greca *theoría* è molto importante: la parola significa aver parte ad un atto festivo ed esserne presi. Contemplare non è qui dunque un mero essere spettatori. Per contro significa «essere completamente presi», indica cioè la più alta attività e realtà. [...] Chi partecipa così ad un culto, lascia «venire fuori» il divino che si manifesta come fosse un'apparizione corporea. [...] Si pensi, ad esempio, ai segreti sacri serbati nei culti misterici. È così che l'opera d'arte è qui ed è «così vera, così essente». Nell'atto del compimento si realizza il suo essere (*τέλος έχει*).<sup>167</sup>

Il riferimento al *compimento* sembra così fungere da rimando ad un orizzonte *comprendente* ma non *concludente*, che convoglia in sé la particolarità e singolarità delle esperienze veritative; è tale orizzonte di appartenenza che dà loro la possibilità stessa di poterle definire tali, cioè *vere* ed *essenti*, e questo rimando può essere fatto solo se la compiutezza in questione è concepita secondo

---

<sup>165</sup> Ivi

<sup>166</sup> Per un confronto con il carattere *fisico* della concezione di linguaggio gadameriana si vedano le efficaci indicazioni di Paltrinieri in GIAN LUIGI PALTRINIERI, *Significatività e corporeità nella filosofia linguistica di Mario Ruggenini*, in ROBERTA DREON - GIAN LUIGI PALTRINIERI - LUIGI PERISSINOTTO (a cura di), *Nelle parole del mondo, scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine 2011

<sup>167</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuB*, pag. 138



la stessa tensione *diveniente* che incontriamo nel concetto aristotelico di *enérgeia*. Questa sfumatura è oltretutto presente nel termine italiano *compimento*, in cui ne va tanto della tensione verso il fine dell'azione, quanto dello svolgersi della stessa, che spesso infatti indichiamo, nella preziosa quotidianità del nostro parlare, come *compiere una certa azione*, il che mette in luce proprio l'aspetto *esperienziale* del farsi dell'azione stessa, ed il suo riferirsi ad una certa *tensione* che ha carattere *continuativo* proprio alla luce della fisionomia di *orizzonte* che assume la sua portata veritativa. E questa osservazione è rinvenibile anche nel seguito dell'indagine, in cui Gadamer fa notare come qui ne vada ancora una volta di una certa *distanza*, la quale non è affatto data dallo spazio tra il nostro punto di vista e l'*opera* cui esso volge il suo sguardo; non si tratta affatto di una *distanza data* nell'offerirsi a noi dell'opera nella sua coinvolgente pretesa di verità, bensì una distanza che *si costruisce*, riconoscendola e conservandola in quel valore *sacrale* che essa ci offre nel suo essere la nostra stessa *dimora* – com'è visibile nella particolare *contemporaneità* con cui si sviluppa il nostro autentico rapportarci ad essa.<sup>168</sup>

Ci sono molti altri suggerimenti nel testo in questione con cui varrebbe la pena confrontarci<sup>169</sup>, ma limitiamoci a rilevare come Gadamer riconduca il *compimento* a quella che è l'*interpretazione autenticamente intesa*, perché ciò ci permette di completare quanto detto con la fisionomia che la linguisticità assume grazie a questa chiarificazione:

Heidegger ha detto una volta che ogni interpretazione deve chiarificare enfatizzando. Ed è, infine, sempre così quando ci si riferisce ad un compimento. Solo togliendo ogni oggettualizzazione isolatrice<sup>170</sup> l'interpretazione può servire al compimento stesso. Non senza cautela ho parlato del flusso della configurazione che accompagna la lettura e che nel testo linguistico si manifesta nell'intonazione appropriata, mentre nella musica si manifesta nel corretto fraseggio. Qui diviene nuovamente chiaro che cosa sia il compimento. Non si tratta appunto di un atteggiamento conoscitivo oggettivante. Piuttosto, è la molteplicità portata a compimento. È quanto Aristotele chiama *enérgeia*.<sup>171</sup>

Il riorientamento rappresentato dal guardare all'azione a partire dall'orizzonte in cui essa, nel suo svolgersi, si inserisce, rimanda ancora una volta alla *performatività* della storia, la quale, come orizzonte di appartenenza, si delinea come operazione di *fusione di orizzonti*. Solo a partire da ciò possiamo comprendere Gadamer quando, subito dopo, afferma che l'arte “è nel compimento così come il linguaggio è nel dialogo”; egli ci vuole suggerire, cioè, come sia solo riconoscendo la

---

<sup>168</sup> Cfr. Ibidem, pag. 139

<sup>169</sup> Cfr. ibidem pag. 142

<sup>170</sup> Noteremo più nello specifico nel prossimo capitolo, come in queste indicazioni di Gadamer sia già riconoscibile quel terreno di confronto che ci permetterà di avvicinare gli intenti della sua filosofia con quelli della *Dialettica Negativa* di Theodor Adorno. Quest'ultimo infatti delinea la sua concezione di linguaggio basandosi sull'immagine della *costellazione*, il cui carattere costitutivamente *plurale* si oppone proprio a quell'atteggiamento isolatore che caratterizza in modo ineliminabile il pensiero d'identità

<sup>171</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuB*, pagg. 143-144

portata ontologica dell'essenziale *dialogicità* del mondo che sia possibile intendere la *dialettica domanda-risposta* come qualcosa che permea e fertilizza integralmente la *co-appartenenza* uomo-mondo, permettendo infatti di cogliere la *semplicità* dell'essenziale *destinazione* umana che la linguisticità restituisce alla responsabilità dell'azione.

Detto ciò, quel che ci resta da sviluppare è il significato che quanto detto acquisisce per la riforma della dialettica hegeliana che Gadamer sembra proporci; abbiamo visto, infatti, come nello Hegel giovanile sia possibile guardare alla dialettica sottraendola dalla *completezza* che lo sguardo escatologico della maturità tende a conferirle; ma non abbiamo ancora esplicitato appieno come questo si colleghi direttamente alle differenze che possono essere messe in luce tra la dialettica hegeliana e quella platonica. Occorre pertanto occuparci di questo confronto.

In *Hegel e la dialettica degli antichi* Gadamer mostra come ci si sbaglia nell'intendere la dialettica hegeliana unilateralmente nel suo rispondere dell'esigenza *moderna* di essere riunificata come *esperienza del soggetto*.<sup>172</sup> È infatti già alla luce del carattere "oggettivo" che egli vuole restituire all'esperienza che lo spirito compie del mondo che è riconoscibile l'esigenza di recuperare la portata di verità della dialettica platonica e del contributo che l'*enérghēia* aristotelica può apportarvi.<sup>173</sup> Sottrarre la dialettica alla *tensione trascendentale* della filosofia hegeliana significa per Gadamer scoprirne il legame con il movimento *tutto reale* che essa rappresenta presso gli antichi. A partire da ciò la questione viene infatti ricondotta al rapporto tra *essere* e *divenire*, che nell'avvicinare Platone ed Aristotele abbiamo già visto condurre in direzione della messa a tema del *movimento concreto* che caratterizza il dispiegarsi *reale* della dialettica antica.<sup>174</sup> Tale la ricchezza presente nel dispiegarsi ontologico della dialettica presso i greci, tale la ricchezza che la *forza sintetica* avviluppa e costringe in quello *spiritualizzarsi* cui lo Hegel della maturità la sottopone:

Hegel adopera per la fluidificazione delle tradizionali categorie intellettive dell'ontologia la caratteristica espressione dello «spiritualizzarsi». Esse non debbono più intendere l'essere in opposizione all'autocoscienza, ma comprendere lo spirito come la vera e propria verità della filosofia moderna. Mentre essi, secondo la loro origine greca, sono dei concetti che debbono esprimere l'essere della natura, cioè ciò che esiste, e, a motivo della mobilità della natura, debbono frazionarsi nella dialettica, ora al contrario la loro negazione, la loro acutizzazione, che porta fino alla contraddizione, deve lasciar emergere la più alta verità dello spirito. Poiché l'essenza dello spirito consiste appunto nel tener fermo alla contraddizione e nel conservarsi in essa quale verità speculativa delle opposizioni, la contraddizione, che per il pensiero antico era la prova della sua nullità, diventa

<sup>172</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pagg. da 6 a 8

<sup>173</sup> Cfr. *Ibidem*, pagg. 13-14. "Anche se è impossibile pensare senza contraddizione in che senso il movimento debba essere Essere, tuttavia la dialettica del movimento, cioè la contraddizione a cui si perviene quando si vuole pensare il movimento come essere, non può impedire di ammettere il necessario coesistere del movimento con l'essere. [...] Il concetto della *enérghēia*, che Aristotele pensa come attualità, è però senza dubbio originariamente un concetto del movimento e indica il reale compimento contro la mera possibilità o capacità. [...] nel concetto della *Enérghēia*, che esprime l'essere, risuona evidentemente ancora qualcosa dell'essenza del movimento."

<sup>174</sup> Cfr. *Ibid.*, pagg. da 12 a 16

per la filosofia moderna qualcosa di positivo. La nullità del mero essere esistente, di ciò che viene espresso come essere, lascia risaltare la più alta verità di «ciò che è il soggetto o il concetto». Di tutto ciò non si riscontra nulla nella dialettica antica.<sup>175</sup>

Vediamo finalmente caratterizzata in modo più preciso la critica di Gadamer al momento *sintetico* della dialettica hegeliana: ciò che occulta e rende sterile tutto il prezioso contributo della dialettica degli antichi al sistema hegeliano è il suo eclissarsi nella quiete del *risultato positivo*. Scrive ancora Gadamer: “*Soltanto là dove viene pensata la compiuta mediazione di tutte le determinatezze, l’identità dell’identità o della non identità, nel concetto del concetto, ovvero nel concetto dello spirito, il movimento di questo progresso in se stesso può giungere alla quiete.*”<sup>176</sup> E nella dialettica degli antichi, ci illustra ancora il filosofo, manca proprio il momento della *positività della contraddizione*, in cui le determinazioni contraddittorie vengono riunificate nel Se stesso; cosa che Hegel invece ritiene essere presente già in Platone.<sup>177</sup> Interessante è notare come a ciò segua nel testo un’analisi dell’interpretazione hegeliana del *Sofista* platonico, in cui, ci indica Gadamer, non si può escludere una lettura *positiva* dell’esperienza della contraddizione. Questa starebbe, però, per l’orizzonte rappresentato dall’ambiguità del *Logos*, in cui si apre sia la possibilità determinata della funzione positiva che di quella negativa del nostro parlare: “*I «mezzi» del conoscere, parola, concetto, intuizione o immagine, opinione o veduta, senza i quali non è possibile alcun uso del Logos, sono in se stessi ambigui, in quanto ognuno di essi può spingersi avanti e così rivelare se stesso invece della cosa intesa.*”<sup>178</sup> Ogni filosofia, continua Gadamer, è *dialettica*, proprio in ragione di questo suo conservare, come orizzonte di possibilità di ogni singolo enunciato, la contraddizione. Solo in questo senso è possibile recuperarne il peso ontologico, connotandolo senza per ciò stesso porre una *fine* al suo incessante divenire. E con ciò risulta peraltro possibile tentare di illustrare il difficile rapporto che intercorre tra l’ideale della *rigorosità logica* ed il carattere *immanente* dello sviluppo del pensiero; è infatti proprio scindendo le dimensioni della *dialettica* e della *dimostrazione* che Aristotele, criticando con ciò Platone, porta a *compimento* l’idea che lo sviluppo conoscitivo del movimento dialettico resti sempre indefettibilmente indietro rispetto alla sua concreta comprensione. Si tratta d’altra parte di un terreno di indagine che possiamo lasciare aperto, e che meriterebbe di essere approfondito più efficacemente di quanto avvenga in tale sede.

Ci sia sufficiente, per il momento, recuperare tutta la forza *negativa* che viene espressa in questo recupero della concretezza ontologica, diveniente, della dialettica antica; ciò che a partire da queste

---

<sup>175</sup> Ibidem, pag. 15

<sup>176</sup> Ibid., pag. 19

<sup>177</sup> Cfr. Ibid., pagg. 20-21

<sup>178</sup> Ibid., pag. 25

constatazioni può infatti rappresentare per noi un interessante spunto di riflessione, è la rivalutazione da parte di Gadamer di quella che è la *cattiva infinità* – come egli stesso ci segnala nella *Prefazione all'edizione italiana di Verità e Metodo*.<sup>179</sup> Ricordando il nostro precedente tentativo di valorizzare la processualità della *circolarità* che è in gioco nell'ermeneutica<sup>180</sup>, possiamo concludere il confronto con Hegel facendo tesoro di quanto Aristotele ci indica nel paragrafo 6 del libro III della *Fisica*. Ne riportiamo di seguito una cospicua parte, in quanto egli ci espone qui la differenza tra *infinito attuale* e *infinito potenziale*, riportando l'attenzione su qualcosa come un *compimento* – il quale si differenzia in modo netto da qualcosa come una *compiutezza*, la quale prevede il sopraggiungere di una *fine*.<sup>181</sup>

È chiaro che l'infinito esiste, in diversi modi, nel tempo, nelle generazioni degli uomini, nella divisione delle grandezze. In senso generale, infatti, l'infinito esiste in questo modo: lo possiamo prendere in considerazione in quanto ogni parte è sempre diversa dall'altra. Ciascuna parte che viene assunta è però sempre qualcosa di finito, ma sempre nuova e diversa. E poiché «essere» si dice in molti modi, l'infinito non lo si deve assumere come una realtà individua, come se si trattasse di un uomo o di una casa, ma si dice che esso esiste, nello stesso modo in cui esiste una giornata o una lotta: in queste realtà l'esistenza non si dà come una certa sostanza, ma si presenta come realtà che esiste in quanto è sempre nella generazione e nella corruzione: ogni suo momento è finito, ma sempre diverso. [...]

Infinita è dunque quella grandezza della quale, rispetto alla quantità data, è possibile continuare a prendere una parte sempre nuova. Mentre, ciò al di fuori del quale non c'è nulla, questo è ciò che è compiuto e intero. In questo modo, infatti, viene definito l'intero: ciò che non manca di nulla; ad esempio, un uomo è un intero, oppure un forziere. E ciò è vero tanto nelle cose particolari, quanto anche in ciò che è considerato intero in senso generale: ad esempio, l'intero come ciò rispetto al quale nulla esiste al di fuori. Mentre ciò al di fuori del quale si dà qualcosa, manca di qualcosa e non è intero, per quanto infima sia la parte che gli manca. «Intero» o «compiuto» sono, o del tutto identici, o pressoché della stessa natura. Ma niente è compiuto se non ha un termine, mentre il termine è limite. [...]

L'infinito è infatti la materia della completezza propria della grandezza, un intero in potenza, mentre non lo è in atto, dal momento che è divisibile per sottrazione e inversamente per addizione, ed è intero e limitato non per

---

<sup>179</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. XLVII. “Della potenza concettuale del pensiero hegeliano ho cercato di servirmi senza perciò accettare le conseguenze sistematiche dell'idealismo speculativo. In un certo senso è dunque il punto di vista della cattiva infinità (che non è poi tanto cattiva) quello che ho inteso portare a una valutazione più giusta nella mie ricerche.”

<sup>180</sup> A tal proposito si suggerisce di riflettere sul carattere del *circolo ermeneutico*, in cui a fare la differenza, per contro ad una sua possibile caratterizzazione viziosa, è il movimento in cui si riconosce il nostro esservi situati. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 230. “In questo principio era sempre stato manifesto un circolo vizioso, dal punto di vista logico, giacché il tutto in base a cui il particolare deve essere compreso non può esser dato prima del particolare stesso [...] Visto nella sua struttura fondamentale, il comprendere è sempre un muoversi in tali circoli, per cui gli è essenziale il ripetuto andare e venire dalle parti al tutto e dal tutto alle parti. A ciò si aggiunge che il circolo si allarga continuamente, giacché il concetto del tutto è relativo, e l'inserimento in contesti sempre più vasti influisce continuamente sulla comprensione del particolare.”

<sup>181</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis, Milano 2007

sé, ma per altro. E esso non è contenente ma, in quanto infinito, è contenuto. E perciò, in quanto infinito, è anche inconoscibile.<sup>182</sup>

Leggendo ciò, ci è resa di certo più chiara e familiare la differenza che intercorre tra la infinita *tensione* che si esprime nella dialettica degli antichi, ed il movimento dialettico hegeliano - in cui il terzo momento *sintetico* “*costringe la consequenzialità del pensiero*”,<sup>183</sup> ciò viene ben esposto da Gadamer nel ricondurre il confronto all’ineliminabilità del carattere *diveniente* che viene conferito all’essere da Platone ed Aristotele, per il quale l’incremento ontologico continuo per cui sta il *venire all’essere* avanza l’esigenza di un orizzonte *di completezza* che non rappresenti al contempo un *termine* del processo diveniente medesimo. Notiamo, oltre ciò, come il passaggio si concluda con il carattere *inconoscibile* dell’infinito potenziale in questione, elemento che vorremmo fertilmente avvicinare a quell’esigenza di conservare *sacralmente*, in una al contempo *angosciante* e *rassicurante* distanza, la non obiettabilità definitiva del mondo-in-cui-siamo.<sup>184</sup>

Se è in una riforma della dialettica hegeliana che consiste il tentativo gadameriano di salvare la dialettica dal suo risultato positivo, non possiamo evitare di mettere in luce la somiglianza che essa presenta con quanto Theodor Adorno ha voluto sviluppare con la sua *Dialettica Negativa*. Prima di provare a presentare alcune considerazioni conclusive del lavoro sin qui svolto, vogliamo così offrire una sorta di appendice su questo *possibile* dialogo, in quanto proprio tra le pagine di questo importante volume del pensatore della *Scuola di Francoforte* vengono avanzate delle critiche all’ontologia heideggeriana, che rappresenteranno l’occasione per un interessante approfondimento. Con ciò non vogliamo certo porre al centro *questo* possibile dialogo piuttosto che altri; sarebbe infatti altrettanto plausibile sondare il terreno comune in cui si muovono la visione gadameriana della dialettica e la riforma della dialettica hegeliana proposta da Giovanni Gentile. Tra le pagine di questo importante custode dell’eredità hegeliana sono infatti rinvenibili temi in parte simili a quelli trattati dal filosofo di *Verità e Metodo*, primo tra tutti il carattere essenzialmente *diveniente* dell’essere, che nella *Teoria dello spirito come atto puro* risponde dell’esigenza di riorientare

---

<sup>182</sup> Ibidem, pagg. da 115 a 119

<sup>183</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 30

<sup>184</sup> Vogliamo suggerire, accanto a ciò, un breve passaggio da *L’Eredità di Hegel*, in cui Gadamer sembra stringere un legame tra la sua scelta di valorizzare la cattiva infinità e il suo abbracciare l’ermeneutica della *fatticità*. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pagg. 157-158. “*Così divenni avvocato della «cattiva infinità», in cui la fine è sempre di là da venire – che è per Hegel stesso certamente non soltanto una non verità, bensì anche una verità. In particolare, ciò che mi aveva ispirato era stata l’energia con cui Martin Heidegger aveva contrapposto alla fenomenologia trascendentale di Husserl e al suo programma di una nuova scienza della coscienza, al programma della ricerca sull’intenzionalità, il paradosso di un’ermeneutica della fatticità (Faktizität). Il fatto che proprio l’oscurità non chiaribile della nostra fatticità – ciò che Heidegger chiamava l’«esser-gettato» (Geworfenheit) – porta (e non solo delimita) il carattere di progetto (Entwurfscharakter) dell’esistenza umana non doveva conferire un nuovo peso alla storicità dell’esistenza e all’importanza della storia per la nostra esistenza.*”

ontologicamente il rapporto soggetto-oggetto, sottraendolo al risultato *calmo* in cui lo spinge il sistema hegeliano, permettendo di valorizzare la *serietà* con cui l'orizzonte storico si impone.<sup>185</sup> Lungi dal voler dare un'immagine riduttiva della questione, quello che si vuole qui intendere è che ciò che è stato chiamato l'*attualismo gentiliano* guadagnerebbe, grazie ad un proficuo confronto con Gadamer, una posizione più rilevante all'interno della tradizione filosofica europea, e ciò permetterebbe forse di comprendere le esigenze di cui risponde la sua ontologia, e di rafforzare così il suo sottrarsi alle accuse di *gnoseologismo*. È infatti anche a partire dal dibattito su una presunta impossibilità di edificare qualcosa come una *metafisica* di stampo classico – che vede al centro le critiche di Gustavo Bontadini alla filosofia di Gentile – che si possono accostare i due filosofi, entrambi tacciati in un certo senso di trattare la questione dell'essere da un punto di vista meramente *linguistico, conoscitivo*, e non debitamente *ontologico*.<sup>186</sup>

Riportiamo ora il tentativo di confronto con Adorno sottolineando ancora una volta il suo ineludibile carattere *possibile*. L'occasione che ce lo rende fruibile è qui infatti l'abbracciare da parte del filosofo della *Scuola di Francoforte* la potenza mediatrice e negativa della dialettica, interesse che si avvicina non poco alla riconosciuta esigenza gadameriana di sottrarre lo spirito al suo esito *assoluto, positivo*.

---

<sup>185</sup> Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003 (prima edizione 1916). Si veda in particolare la nota conclusiva del capitolo I, in cui Gentile riporta un suo *Frammento di una gnoseologia dell'amore*, nelle pagg. da 11 a 13. Ne riportiamo alcune significative parti qui di seguito: "Una concezione morale della vita non s'adagia su tale distinzione di una realtà da instaurare e una realtà effettuale da superare e correggere, anzi annientare nella sua immediatezza, se la distinzione non implica la superiorità dell'ideale sul reale. La quale superiorità, a sua volta, non sarebbe intelligibile, se i due termini del confronto appartenessero a due mondi separati e imparagonabili. L'ideale non sarebbe da più del reale, e non prevarrebbe mai, se non fosse esso stesso reale, e più reale del reale: cioè quella stessa realtà che è il reale, elevato a una più alta potenza, rispetto alla quale la primitiva realtà è solo apparente, impropria e falsa. [...] Se la vera realtà, per l'uomo che non astragga dal punto di vista morale, è non quella che c'è, ma quella che ci dev'essere, non è possibile intendere prima d'amare, e non sarà mai possibile amare se per amare si vuole intendere [...] Amare è volere: volere quell'intimità che è propria della realtà che vogliamo effettivamente realizzare, e però realizziamo: intimità all'animo nostro, al nostro cuore vibrante nel suo stesso slancio vitale verso il suo oggetto. [...] Insomma, l'oggetto dell'amore, qualunque esso sia, non preesiste all'amore, ma è da questa creato. Vano quindi cercarlo con l'intelligenza astratta, che presume di conoscere le cose come sono in se stesse. Su questa via non può trovarsi se non la mancanza di ciò che si ama ed è degno perciò d'essere amato. Si trova il difetto, il male, il brutto: ciò che non si amerà mai, perché, per definizione, è ciò che invece si odia."

<sup>186</sup> Cfr. GUSTAVO BONTADINI, *Gentile e la metafisica*, in SIMONETTA BETTI - FRANCA ROVIGATTI (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma 1977. Il volume in questione contiene gli atti del convegno tenuto a Roma, dal 26 al 31 maggio 1975, per il centenario dalla nascita di Giovanni Gentile, per iniziativa dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, d'intesa con la Fondazione Giovanni Gentile e con la Scuola Normale Superiore di Pisa

## 2.2 Dialoghi possibili: Adorno, Heidegger e Gadamer

“Nessuna cosa dove manca la parola”<sup>187</sup>

Theodor W. Adorno dedica un'intera sezione della sua *Dialettica Negativa* all'origine e agli esiti dell'ontologia fondamentale heideggeriana, specialmente nella prima parte dell'opera, la quale porta infatti il titolo *Rapporto con l'Ontologia*. In tale sede egli analizza anzitutto quegli elementi che Heidegger eredita dalla fenomenologia di Husserl, sottoponendoli a una *critica immanente*, e in secondo luogo delinea una critica più precisa all'ontologia in quanto tale, mirando a svelarne il sostanziale carattere ideologico. Ciò che si vorrebbe mettere in luce è quanto questo confronto non si chiuda in tale scansione dell'opera, ma si possa considerare *aperto*: è noto infatti il silenzio con il quale Heidegger rispose a tali critiche, e quanto Adorno continui a riferirsi a elementi dell'ontologia heideggeriana anche in altre parti dell'opera. A ciò si aggiunge poi il tributo che Adorno versa nei confronti dell'opera di Hans Georg Gadamer nel trattare la questione del linguaggio, facendone emergere un legame con la *storicità*. Si tratta quindi di mettere in luce come si sviluppi, all'interno della *Dialettica Negativa*, un rapporto *implicito* con Heidegger, in quanto riferito all'esperienza ermeneutica dell'ontologia dell'essere, la quale metterebbe in luce un'interpretazione di *Essere e Tempo* in qualche modo divergente da quella che Adorno *esplicitamente* delinea. Un dialogo tra Adorno e Gadamer alla luce degli elementi appena elencati si apre come possibilità fruttuosa di comprendere le critiche che il filosofo della *Scuola di Francoforte* muove a Heidegger.

Analizzeremo anzitutto alcuni elementi di tali critiche - mettendo in evidenza soprattutto le differenze nei metodi di indagine dei due filosofi - e prenderemo poi in considerazione alcune parti di *Essere e Tempo* rapportandole sia alle critiche mosse da Adorno che al loro contributo nella filosofia di Gadamer. Si vuole così anche cercare di comprendere se i temi gadameriani rinvenibili nella *Dialettica Negativa* siano elementi direttamente riconducibili all'ontologia fondamentale del maestro.

---

<sup>187</sup> HANS-GEORG GADAMER, *HsW*, pag. 21. Qui Gadamer cita direttamente il poeta ed amico George, il cui celebre verso è stato ripreso più volte da Heidegger

### 2.2.1 Fenomenologia e dialettica: metodo e obiettivi

Uno dei bersagli critici sui quali Adorno preme con più insistenza, e fin dalle prime battute, è il carattere *passivo* dell'approccio fenomenologico, esemplificato dalla figura *dell'intuizione categoriale*, che nella sua presunta declinazione heideggeriana si mostrerebbe come “*immediatezza del metodo priva di riflessione*”<sup>188</sup>. Si tratterebbe per Adorno di un atteggiamento conoscitivo diametralmente opposto a quello che rappresenta il programma della *Dialettica Negativa*, e che fin dai tempi della *Dialettica dell'Illuminismo* presenta una concezione *immanente* dell'indagine, basata sul ruolo *concreto* che la contraddizione riveste nel movimento dialettico. L'atteggiamento che Adorno attribuisce alla fenomenologia di Heidegger, ossia un rapporto con l'oggetto conoscitivo che pretende di arrivare alle *cose stesse* tramite un processo di depurazione dalla struttura concettuale del nostro conoscerle, e quindi di *metodologizzazione* della filosofia, pone come centrale un'immediatezza che finisce per affermare la dicotomia tra pensiero e pensato, immobilizzando il movimento dialettico. Si tratterebbe per Adorno, ad ogni modo, di un passo avanti che Heidegger fa rispetto al maestro Husserl<sup>189</sup>, anche se con esiti negativi: esso rappresenterebbe infatti la messa da parte di quello che è il *momento razionale*. Se nel maestro erano infatti messi a tema i problemi legati alla *legittimazione* del procedimento fenomenologico e dunque alla conoscenza come *realtà pre-ontologica*, Heidegger li elimina in favore del primato dell'*essere*. Quest'ultimo verrebbe così posto al di là sia dell'oggettivismo che del soggettivismo, depurato sia dal carattere astratto, che da quello individuale, rappresentando così un elemento assolutamente tautologico, assolutamente immediato, definibile “*solo tramite se stesso*” perché “*non sarebbe né afferrabile con concetti, né quindi «mediato», né si può indicare immediatamente secondo il modello della certezza sensibile*”<sup>190</sup>. Adorno si spiega tale *ritorno a un'ontologia* - che dal suo punto di vista si situa alle spalle del pensiero *critico* -, come il tentativo di soddisfare in modo rudimentale un *bisogno ontologico*, il quale consiste nella spinta a sciogliere le catene dell'autorità soggettivistica e di mettersi al riparo dalla dinamica storica, verso la quale ci si sente impotenti; al contempo, però, Heidegger si solleverebbe così dal sottoponimento a possibili critiche.

Per il filosofo della *Scuola di Francoforte* è l'eliminazione del carattere *determinato* e di *mediazione* della conoscenza a precludere presso Heidegger la possibilità dell'autoriflessione: è infatti l'attrito del pensiero identificante con le determinazioni a cui vuole aderire a mettere in moto il meccanismo dialettico, il quale, tramite l'emergere della contraddizione, si dispiega come *negazione determinata*. Se perciò viene meno quel carattere, non si dà la possibilità di una critica

---

<sup>188</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 54

<sup>189</sup> Adorno ci indica che questo passo avanti era tacitamente già stato avanzato da Husserl, anche se le sue riserve ne hanno impedito il dispiegamento. Cfr. *Ibidem*, pagg. 60-61

<sup>190</sup> *Ibid.*, pag. 62



veramente *immanente*, non è più possibile cioè svelare il carattere falso del meccanismo identificante che sta alla base del pensare concettuale, facendolo *saltare* dall'interno. Per dirla diversamente, nella filosofia di Heidegger il primato dell'*essere* rappresenta l'impossibilità di rendere il nesso tra l'attrito *reale* che mette in moto la dialettica e il darsi di esso a livello conoscitivo, ossia nella contraddizione che si verifica nel linguaggio.

Egli vede così la struttura ontologica heideggeriana come pura e vuota, come celante in sé una concezione metodologica che finisce per mettere da parte il *conosciuto determinato*, ossia proprio quell'elemento che il filosofo della *Dialettica Negativa* reputa invece come essenziale per quel tipo di conoscenza di cui ne va nella coscienza sociale. E' chiaro come per Adorno sia molto importante sottoporre a una stretta critica questo tipo di atteggiamento, in quanto esso porta la filosofia verso un carattere di conoscenza talmente tanto generale da permetterle di prescindere dai contenuti continuando a filosofare su di essi, nonché di *distinguere previamente essere ed essente*; si sfocerebbe così in ciò che Adorno, citando un testo di Günther Anders, chiama "*ideale di pseudo-concretezza*"<sup>191</sup>, che immobilizza l'intento critico di una filosofia che mira invece costantemente ad essere *prassi*.

Da quanto considerato, si potrebbe affermare che l'Heidegger adorniano operi una sorta di *salto* al di là del concetto, dispensandosi dall'affrontare la concretezza delle singole determinazioni ed escludendo così dalle sue riflessioni proprio ciò in cui il movimento dialettico negativo acquista la sua funzione critica. Se è dunque la negatività della dialettica di Adorno, e il suo essenziale carattere di immanenza, a determinare la fertilità critica rispetto al proprio tempo, la filosofia di Heidegger sarebbe immensamente lontana dall'averne una rilevanza di questo tipo. E infatti scrive Adorno:

Il bisogno filosofico è passato senza accorgersene da quello di contenuto e solidità a quello di sottrarsi alla reificazione nello spirito già compiuta dalla società e imposta categoricamente ai suoi membri grazie ad una metafisica, che condanna tale reificazione, indicandone il limite appellandosi ad un imperdibile elemento originario, e così facendo danneggia veramente così poco tale reificazione quanto poco l'ontologia fa del male all'attività scientifica. [...] Il mondo reificato a causa della sua spregevole inautenticità di fronte all'essere, che dev'essere in se stesso dinamico, deve «verificarsi», viene considerato in certo modo indegno di mutamento;<sup>192</sup>

Dunque, la differenza che Adorno sente tra il proprio *metodo* e quello del filosofo di *Essere e Tempo*, riguarda anzitutto la concreta possibilità di un *esito pratico* dell'andamento dell'indagine. Già Lucio Cortella, in un volume dedicato alla *Dialettica Negativa*, fornisce degli interessanti

---

<sup>191</sup> Ibid., pag. 66

<sup>192</sup> Ibid., pag. 80

spunti per operare un confronto tra gli *intenti* dei due filosofi: la differenza tra i due autori consisterebbe perciò nel metodo - basato sulla *differenza ontologica* in Heidegger e sulla *dialettica negativa* in Adorno -, mentre la comunanza sarebbe da rinvenire negli obiettivi comuni della sottrazione dell'individuo alla reificazione sociale - recepita da Heidegger soprattutto come questione riguardante la *tecnica* - e dello smantellamento dell'autorità del soggetto, il quale esprime il suo predominio nel modello del *pensiero concettuale*.<sup>193</sup>

Dunque Heidegger avrebbe manifestato un certo interesse rispetto al riscontro sociale della sua filosofia, come cambiamento nell'atteggiamento conoscitivo proprio della tradizione occidentale; ma nella sua operazione di smantellamento dell'autorità del soggetto, non avrebbe colto l'aspetto di pervasività della coazione esercitata del pensiero d'identità, proprio in quanto la sua filosofia pretenderebbe di proiettarsi direttamente da un punto di vista *puro, dell'origine*, che non sottopone al proprio vaglio ogni singola determinazione, e che non riesce per ciò stesso a cogliere il carattere di *seconda* natura del pensiero concettuale, finendo così per riproporre la medesima coattività, ma in una configurazione ancor più ingenua e pretenziosa:

La storia del pensiero è dialettica dell'illuminismo, per quanto è possibile ripercorrerla all'indietro. Perciò Heidegger, deciso più che a sufficienza, non si sofferma in alcuno dei suoi gradini - come forse era stato affascinato in gioventù -, ma si precipita con una macchina del tempo à la Wells nell'abisso dell'arcaismo, in cui tutto può essere e significare tutto.<sup>194</sup>

Il limite di Heidegger sarebbe dunque quello di non riuscire a fornire una prospettiva di superamento effettivamente *concreta*, in quanto è la concretezza di ciò che anche lui vorrebbe criticare a sfuggire nell'andamento della sua indagine.

È possibile tenere presente, a tal proposito, una differente prospettiva critica, che estende il terreno delle analogie; essa è esemplificata dalla posizione di Angelo Ciatello, il quale vede, infatti, una ulteriore comunanza tra Adorno e Heidegger, ossia nel modo in cui entrambi *radicalizzano* quello che è il loro metodo d'indagine.<sup>195</sup> Egli infatti riconosce un carattere *oggettivo* alla fenomenologia heideggeriana, che essendo più fortemente caratterizzata ontologicamente, oppone un netto rifiuto a una sua possibile caratterizzazione come "*impostazione astrattamente metodica dell'indagine ontologica*", mirando essa infatti - in un modo che possiamo sottolineare nel suo aspetto più spiccatamente *teleologico* - alle *cose stesse*.

---

<sup>193</sup> Cfr. LUCIO CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, pagg. 129-130

<sup>194</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 106

<sup>195</sup> Cfr. ANGELO CIATELLO, *Adorno e Heidegger tra dialettica e fenomenologia*, in LUCIO CORTELLA - MARIO RUGGENINI - ALESSANDRO BELLAN (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, pag. 74

## Secondo Cicatello entrambi

[...] si invischiano nel paradosso di perseguire *metodicamente* il concreto fino a voler rintracciare nello stesso procedere indagativo la risorsa di emancipazione da ogni configurazione dottrinarica del filosofico e da ogni sua strutturazione metodica. [...] istanze metodiche capaci di mettere in discussione il loro stesso movimento procedurale a vantaggio di un sapere orientato ad un'esperienza radicalmente concreta del filosofico.<sup>196</sup>

Vista la rilevanza che il dibattito su una presunta maggiore efficacia della dialettica rispetto alla fenomenologia sta ora acquisendo, occorre guardare più acutamente la questione; a tal proposito vorremo pertanto riflettere attorno a quelle che sono le differenze tra i due metodi di indagine, mantenendo al contempo aperto il dubbio circa un loro possibile, anche parziale, accordo. Abbiamo infatti ampiamente notato, nel capitolo precedente, come presso l'ermeneutica di Gadamer tanto la dialettica quanto la fenomenologia assumano un ruolo di rilievo. Occorre dunque comprendere in che senso esse possano convivere, ognuna contribuendovi a pieno titolo, all'interno della sua filosofia.

Adorno stesso ci apre la strada affermando quanto segue:

La dialettica non è soltanto metodo [...] non un metodo: infatti la cosa inconciliata cui manca proprio quell'identità, che il pensiero surroga, è contraddittoria e si chiude ad ogni tentativo di una sua interpretazione univoca. Essa, e non l'impulso organizzativo del pensiero, spinge verso la dialettica.<sup>197</sup>

E dunque la dialettica si rapporta a un *oggetto*, la *cosa*, la quale non si presta all'univocità, anzi, si chiude, fa nascere la contraddizione e la dialettica stessa. Non può certo essere considerata mero metodo, essendo il suo obiettivo proprio quello di far saltare le relazioni univoche instaurate dal pensiero identificante, facendo così emergere il carattere *reale* della contraddittorietà. Tale precedenza della *cosa* rispetto all'intento conoscitivo del pensiero che si volge a essa non ci dovrebbe apparire poi così distante dal modo in cui Heidegger prima, e Gadamer poi, disvelano il carattere falsificante della strutturazione gerarchica con cui il mondo viene *rivestito* lungo la tradizione aristotelico-tomista. E abbiamo anche ampiamente illustrato come il movimento fenomenologico che caratterizza la filosofia heideggeriana sia - in un senso che notiamo molto vicino a tale atteggiamento di Adorno rispetto alla Cosa - caratterizzato in modo differente da quello husserliano. A questo proposito è stata la messa a tema del carattere *teleologico* della precedenza dell'essere ad aiutarci a cogliere una non tralasciabile differenza. Occorre chiedersi se

---

<sup>196</sup> Ibidem, pagg. 80-81

<sup>197</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit, pag. 129

questo aspetto, così strettamente collegato alle esigenze della filosofia adorniana, sia stato effettivamente messo da parte nell'analisi di Adorno. Egli, infatti, ci dà modo di comprendere la sua posizione rispetto alla fenomenologia mostrando la natura falsificante della dottrina dell'intuizione categoriale, sembrando così non attento alla differenziazione in questione:

Per un pensiero, che non tira dalla propria parte tutte le determinazioni, squalificando la controparte, le formazioni dello spirito divengono una seconda immediatezza. A ciò si affida troppo ingenuamente la dottrina dell'intuizione categoriale, scambiando quella seconda immediatezza con una prima. [...] la regola husserliana, ripresa tacitamente da Heidegger, della pura descrizione di fattispecie spirituali – prenderle per quello che si danno, e solo per quello – dogmatizza tali fattispecie, come se lo spirituale, in quanto riflette e venga ripensato, non diventasse un altro. [...] Ma insieme all'assunto di un pensiero puramente recettivo crolla anche l'affermazione della fenomenologia [...]: cioè che essa non produca con il pensiero, bensì ricerchi, descriva, non sia una gnoseologia insomma [...].<sup>198</sup>

Anche se si trattasse di un procedimento puntuale nella sua esecuzione e nei suoi procedimenti, il fatto di non centrare la *cosa* - ossia ciò che presso Adorno ha principalmente carattere di *controparte del pensiero* - fa della fenomenologia un percorso conoscitivo che manca irrimediabilmente il bersaglio. Contro tale esito, occorre non rinunciare al carattere di immanenza dell'indagine rispetto al pensiero identificante, in quanto esso rappresenta l'assicurazione che la negatività emersa tramite la contraddizione scaturisca dal meccanismo identificante stesso. Per questo Adorno non butta via il pensiero concettuale, non lo rifiuta *tout-court* in favore di un sapere irrazionalistico o di un'esperienza totalmente a-concettuale del mondo; così facendo, egli da una parte tiene fermo l'oggetto della sua critica, e dall'altra tiene conto, consequenzialmente, della concretezza delle esperienze quotidiane del linguaggio, tra le quali si impone quello concettuale.

Egli sembra così non tenere affatto conto di quanto guadagnato tramite il passaggio dall'approccio fenomenologico di stampo husserliano a quello di matrice heideggeriana; abbiamo ampiamente visto come quest'ultimo, infatti, essendo improntato sulla *fatticità* e sul particolare carattere teleologico dell'originarietà dell'essere, permetta di mantenere sempre centrale l'essenziale *situatezza* del pensare e del dire umano, in nome di quell'orizzonte *vincolante* tramite cui la storicità dispiega il suo carattere essenzialmente *performativo*. Tale orizzonte è al contempo, ricordiamo, *apertura* della sua stessa *possibilità*, com'è chiaribile alla luce di quanto Heidegger afferma sul suo carattere *destinale*.

L'Heidegger di Adorno, invece, proporrebbe un procedimento che giunge a qualcosa di *"elettivamente affine all'ideologia, allo spacciarsi come immediatezza di un mediato"*, in quanto l'essere altro non è che *"la fattispecie categoriale portata alla sua formula suprema, presentantesi*

---

<sup>198</sup> Ibidem, p. 72

*suppostamente in modo puro*".<sup>199</sup> Il suo procedimento si baserebbe dunque su di un'ipostatizzazione – una falsa immediatezza – che porta Heidegger all'esito che avrebbe voluto evitare: ossia la reificazione dell'essere stesso. Egli mira sì a una *comprensione* infatti, ma la vuole ottenere tramite un procedimento, quello fenomenologico, che prepara classificazioni, seconde immediatezze: quello che ottiene non è altro che una "*scientificizzazione dogmatica*" dell'intuizione categoriale.<sup>200</sup>

C'è però un senso in cui Adorno rende merito alla *concretezza* del lavoro della fenomenologia: nonostante l'apparente inafferrabilità critica della posizione heideggeriana, supposta *pura* per essere inattaccabile, la dialettica negativa, tramite un'adesione immanente al procedimento filosofico di Heidegger, sembra aprire una sorta di varco di comprensione nei suoi confronti. Sotto all'operazione del filosofo di *Essere e Tempo* si mostra infatti "*l'esperienza del divenuto in ciò che è presunto meramente essere*"<sup>201</sup>, e questo può avvenire grazie a quelle stesse caratteristiche dell'intuizione fenomenologica che la rendono uno strumento inadeguato. Anche se essa si muove tramite una criticabile individuazione di fattispecie spirituali, il fatto che miri costantemente alla comprensione della *cosa stessa* rende infatti possibile il palesarsi della *non-identità* del concetto con ciò che vuole afferrare, il che sta per la loro frattura. Per dirla più chiaramente, la portata di verità che Adorno qui riconosce alla filosofia heideggeriana consisterebbe nella possibilità di penetrare criticamente, *micrologicamente*, nelle fattispecie generali che essa stessa edifica, dato che in un mondo sempre più *socializzato* tale formato risulta trasparente come universale degli oggetti; ed è proprio in tale forma, infatti, che l'universalità messa in gioco da Heidegger e Husserl si mostra come *falsificazione del mondo*, come apparenza, grazie alla luce datagli dalla dialettica negativa. Sembra proprio che tale guadagno sia assicurato proprio da quell'orientamento teleologico che avevamo indicato come peculiarità della fenomenologia heideggeriana.

Partendo da quanto sin qui constatato, sembra proprio che per avvicinare Adorno e Heidegger sia necessario far tesoro del modo in cui presso Gadamer abbiamo visto *concretizzarsi* l'ontologia del maestro. Se infatti restiamo fermi alle critiche adorniane, perdiamo di vista il prezioso contributo che il ri-orientamento del rapporto uomo-mondo riceve dal primato della *co-appartenenza*, e se invece rifiutiamo del tutto le indicazioni presenti nella *Dialettica Negativa*, rischiamo di perdere di vista il prezioso e *concreto* contributo che rappresenta il riferimento gadameriano all'essenziale *dialetticità* che caratterizza la tensione del legame uomo-mondo. Occorre pertanto sviluppare ulteriormente questo dialogo, come ci suggerisce anche quanto Gadamer stesso ci dice, in questo passaggio tratto dal già citato volume sulla dialettica hegeliana:

---

<sup>199</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit, pag. 72

<sup>200</sup> *Ibidem*, pag. 73

<sup>201</sup> *Ivi*

È certamente ovvio voler sfuggire all'apoteosi che il pensiero celebra di se stesso in questa idea hegeliana della verità, o ricusandola esplicitamente oppure contrapponendovi, con Heidegger, la temporalità e finitudine del *Dasein* umano o, con Adorno, l'affermazione che il tutto non è il vero ma il falso.<sup>202</sup>

### 2.2.2 Differenza ontologica e temporalità

Si è visto come Adorno rifiuti la pretesa di Heidegger di porsi già al di là della divisione tra soggetto e oggetto, visto che tale frattura “*esiste in qualunque pensiero, nel pensare stesso*”<sup>203</sup>, e non può essere aggirata con un salto nell'irrazionalità - la quale resterebbe infatti una funzione della ragione, una falsa *conciliazione*. Ciò che la filosofia esige ora è una “*critica della ragione per mezzo di questa, non la sua bandita o eliminazione*”<sup>204</sup>: il *bisogno ontologico* è infatti falso se porta alla progettazione di *invarianti*, che rappresentano uno sbilanciamento totale, positivo, o verso il soggetto o verso l'oggetto, un tentativo di *soddisfazione* che rifugge alla possibilità di *modificazione*. Il primo capitolo della prima parte dell'opera di Adorno si chiude infatti proprio con il rifiuto di questo ideale della consolazione:

Ma a poco serve la consolazione. Ciò che dovrebbe compiersi, non ha tempo, non vale attendere riguardo al decisivo; chi vi si abbandona, accetta la separazione di temporale ed eterno. Poiché essa è falsa, eppure sono negate le risposte di cui si avrebbe bisogno in questo momento storico, tutte le questioni che mirano alla consolazione, hanno carattere antinomico.<sup>205</sup>

L'*attendere* il compimento di qualcosa, di una svolta decisiva rispetto ai bisogni del presente, dicotomizza il rapporto tra temporale ed eterno; una visione falsa per Adorno, in quanto non si può pretendere una risposta soddisfacente e immediata a certe domande, che valga per tutti i tempi, ossia in modo eterno. Egli ritiene dunque che *temporale* ed *eterno* non siano da opporre in modo assoluto, in quanto è falso ritenere che una *risposta eterna* possa trarre in salvo da quella temporalità instabile rispetto alla quale l'uomo cerca riparo. A tal proposito, non ci è stato illustrato in modo piuttosto efficace dallo stesso Gadamer che cosa significhi superare la dicotomia tra *temporalità* ed *eternità*? Egli ci ha infatti chiarito come si possa concepire l'*infinito potenziale* di aristotelica memoria come una *tensione aperta*, un *rispondere eterno* che si dispiega però a partire

---

<sup>202</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pag. 148

<sup>203</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit, pag. 76

<sup>204</sup> Ivi

<sup>205</sup> Ibidem, pag. 86

dal riconoscimento della *fatticità* del nostro essere-nel-mondo, caratterizzandolo perciò come inseparabile dal suo carattere *effettivo*? In che misura Adorno recepisce quello che è il prezioso contributo della trattazione heideggeriana della temporalità?

Ora, è chiaro che nell'ultima citazione riportata si esponga piuttosto un monito di Adorno rispetto alle false consolazioni che separano il piano sensibile – temporale – da quello dell'*essere* – eterno – , ma con ciò egli intende alludere a una precisa caratterizzazione della filosofia heideggeriana, ossia a quella che è la *differenza ontologica*. Egli vede nel rapporto tra *ente* ed *essere*, per come tematizzato da Heidegger, un problema di distinzione tra un piano meramente *ontico* e uno, sovraordinato e assolutizzato, *ontologico*. Non possiamo non notare come nella prima parte del nostro lavoro, quando cioè abbiamo voluto esporre il modo in cui presso Heidegger l'essere sta per qualcosa di *originario*, abbiamo evitato di distinguere esplicitamente nel loro utilizzo termini come *essere*, *mondo*, *ente*, *cosa*, *ontico* e *ontologico*; e questa ci è sembrata una scelta adeguata all'esigenza di superamento di quell'indebita stratificazione del mondo messa in atto dalla tendenza conoscitiva del soggetto moderno. È infatti solo a partire da un *passo indietro* rispetto a tali pretese conoscitive che abbiamo potuto provare a restituire senso al rapporto di *co-appartenenza* uomo-mondo, cercando anche di mostrare come mantenendo un'impostazione di tipo oggettualizzante e soggettivistica ci si imbatta sempre in uno scarto tra due realtà da armonizzare continuamente, in uno sforzo in cui la *distanza* resta concepita come qualcosa da superare, qualcosa cioè a cui opporre una presunta *capacità umana* di avvicinarsi al mondo, muovendosi verso di esso. Pertanto, ci chiediamo se l'impostazione a partire dalla quale Adorno muove le sue critiche non sia in un certo senso *compromessa* dallo stesso paradigma che pretende invece di superare. Ci chiediamo, ossia, se il procedimento immanente che egli mette in atto non risenta e non venga in un certo qual modo influenzato dalla sua adesione al pensiero identificante; certo, è la negatività che esso esprime a fare la differenza in Adorno, ma è lecito pur sempre chiedersi se l'adozione stessa di qualcosa come una *dialettica* non finisca per minare tutta la fruttuosità del riorientamento messo in atto dalla filosofia heideggeriana, trascinando nel suo movimento un atteggiamento conoscitivo *inautentico*, che finisce per imporsi come *primario*. L'emergere della sua falsità come tale, infatti, non ci assicura sulla sua portata di verità effettiva; e oltre ciò, vedremo a breve ancor meglio come l'idea che vi debba essere, di fatto, un'assicurazione di tale punto di vista, non è scevra da problematiche ingombranti da un punto di vista heideggeriano.

Ad ogni modo, nelle considerazioni di Adorno sul rapporto tra temporale ed eterno – nonostante esse emergano proprio dalla critica ad Heidegger – sembra essere riscontrabile una certa affinità con il modo in cui questo tema viene sviluppato in *Essere e Tempo*. Sembra infatti rinvenibile all'interno della *Dialettica Negativa* una sorta di apertura rispetto a una visione della temporalità

che si differenzi da un'immagine escatologica, lineare, o compiutamente circolare. Adorno vi allude, ad esempio, nell'ultima parte dedicata al tema della metafisica:

Il corso del mondo non è assolutamente chiuso, e neppure l'assoluta disperazione: questa piuttosto è la sua chiusura. Per quanto in esso siano caduche tutte le tracce del diverso, per quanto ogni felicità sia deformata dalla sua revocabilità, l'essente è pur sempre – nelle fratture che smentiscono l'identità – intessuto delle promesse di quell'altro, sempre di nuovo non mantenute. Ogni felicità è frammento di tutta la felicità, che si nega agli uomini e che essi si negano. Convergenza, l'altro umanamente promesso della storia indica senza deviare a quello che l'ontologia illegittimamente pone davanti alla storia o lo esclude da essa.<sup>206</sup>

Un passaggio questo, che ci mostra come sia rilevante nella presa di distanza di Adorno rispetto all'ontologia, il tema della storia e della temporalità. Non occorre *consolazione ontologica*, non occorre differenziare il piano dell'ente da quello dell'essere, in quanto già nella struttura storica del nostro stare al mondo è presente il riferimento all'*altro*, che nella caducità e nella revocabilità del suo essere rispetto all'ente, si mostra come *intreccio*, legame di affinità ineliminabile, e che non c'è bisogno di porre come al di fuori della storia, o persino davanti a essa. Il nostro dubbio rispetto alla ricezione adorniana di Heidegger si concentra ancora una volta, dunque, sull'effettivo riconoscimento, nella *Dialettica Negativa*, del carattere concreto che l'orizzonte temporale, storico conferisce all'essere, siglando in esso l'essenziale co-appartenenza che la sua apertura *performativa* dispiega. Sembra sin qui, infatti, che nello Heidegger di Adorno ciò che presso Gadamer rivitalizza l'ontologia finisca invece per smantellarla; ma quel senso della *possibilità* che abbiamo visto aprire l'orizzonte *pratico* dell'ermeneutica filosofica, non apre forse al contempo il riconoscimento della radicale *situatezza* che l'essenziale storicità dell'*essere destina* alla posizione dell'uomo? L'originarietà che viene attribuita all'essere non va forse concepita come la sua riconosciuta *indifferente compromissione* con tutto ciò di cui ne va nell'essere-nel-mondo dell'uomo?

Potrebbe essere proficuo, a tal proposito, approfondire il significato del frequente riferirsi da parte di Adorno al tema dell'*utopia*<sup>207</sup>: riconoscendo anzitutto l'impossibilità che nel suo pensiero tale tema rappresenti qualcosa come una realtà escatologica consolatoria, non si potrebbe forse concepire l'utopia come un tentativo di rendere il carattere tanto *eterno* quanto *temporale* della sua prospettiva *veritativa*? Tentare di interpretare tale riferimento adorniano alla luce di questi passaggi potrebbe però portarci a considerarla un'istanza densamente problematica; ma questo solo se la sua portata di verità *eterna* viene slegata dalla sua essenziale temporalità, ossia dall'*effettivo* darsi del non-identico nelle *crepe* del pensiero, rendendo così impossibile una sua caratterizzazione

---

<sup>206</sup> Ibid., pag. 365

<sup>207</sup> Cfr. Ibid., pag. 185



*dialettica*, ossia un suo determinarsi negativamente nell'esperienza della falsità del mondo. Se invece il suo carattere eterno e assieme temporale non fosse concepito come *avvicinamento di due termini dicotomici*, si potrebbe forse tentare di legare la dialettica di Adorno a una concezione di verità più vicina a quella heideggeriana? Non si potrebbero forse intravedere nel ricorso a tale tema i tratti di quella essenziale *futuribilità* che rende fertile la situazione che irretisce l'uomo – e quindi la progettualità e la gettatezza che caratterizzano l'essere dell'Esserci? Non sarebbe con ciò tolto il problema di una giustificazione veritativa del suo punto di vista sempre *negativo*? La questione del punto di vista veritativo della dialettica negativa è infatti uno degli oggetti principali del dibattito contemporaneo riguardante la filosofia di Adorno; ed è all'interno di questo dibattito che si vorrebbe infatti rendere fruttuose le sue similarità con ciò che viene tematizzato nell'ermeneutica di Gadamer. La *prospettiva veritativa* che a noi sembra qui di riconoscere è tale da *eternarsi* nella *temporalità* della tensione dialettica che nasce dallo scontro tra il pensiero e il non-identico, una concezione sì negativa della portata di verità della dialettica, ma in cui sarebbe presente il legame imprescindibile con l'apertura pratica rappresentata proprio dalla sua concezione di *temporalità – aperta ma finita* – che non è tematizzata esplicitamente da Adorno. Si può già notare – e come sarà nel seguito del confronto chiarito in altri aspetti – come tale interpretazione voglia siglare un certo accordo con la concezione *concretamente linguistica* della *temporalità* e della *storicità* che abbiamo rinvenuto presso Gadamer, rispetto al quale Adorno sembra aver versato un cospicuo tributo, proprio nel modo in cui egli tratta le problematiche legate al rapporto tra *negatività, linguaggio e storicità*.<sup>208</sup>

Ora, riprendendo le fila del discorso adorniano, ci chiediamo in che modo sia possibile leggere il rapporto essere-ente che Heidegger ha in mente come un tentativo di mera consolazione atemporale. Come può l'essere rappresentare la controparte atemporale dell'ente? Come può Heidegger compiere un'operazione che vuole situarsi al di fuori della storia e al contempo riconoscere l'essenziale storicità dell'essere? Il piano ontico è davvero, come ci indica poi Adorno nel *Secondo Capitolo* della *Prima Parte*, risucchiato e quasi dimenticato nel suo essere parte costitutiva di ciò che Heidegger presenta come *autenticamente ontologico*? Ciò che si vorrebbe sondare ora, è la consistenza dell'interpretazione adorniana di Heidegger; perché se l'ontologia heideggeriana non si è davvero – come riteniamo – sbarazzata della concretezza dell'ente e ha tentato invece di valorizzarlo come *essere* nella sua concretezza temporale e storica, forse si potrebbe mettere da parte la perentorietà delle critiche mossegli da Adorno, e tentare così di sviluppare maggiormente l'affinità del terreno su cui riposano le loro indagini, aprendo così la possibilità di comprendere più ampiamente le istanze di cui rispondono.

---

<sup>208</sup> Cfr. *Ibidem*, *Introduzione*, pagg. da 46 a 50

Mostriamo ora alcuni elementi della ricezione adorniana della differenza ontologica, anche se le critiche in questione presentano le medesime caratteristiche di quanto esposto finora:

Tutto quel che si attribuisce all'essere è sottratto all'essente. Mentre così viene a cadere la pretesa enfatica dell'essere a pura essenzialità, l'essente che inerisce inestinguibile nell'essere, senza dover dichiarare nella versione heideggeriana il suo carattere ontico, partecipa in modo parassitario a quella pretesa ontologica. Il fatto che l'essere si mostri, debba essere accettato passivamente dal soggetto, è preso a prestito dagli antichi dati della gnoseologia, che dovevano essere un elemento fattuale, ontico. Ma questo ontico cancella nello stesso tempo la traccia della *contingenza* nell'ambito sacrale dell'essere, che una volta ne permetteva la *critica*. [...] traspone lo strapotere empirico del così essente in essenziale.<sup>209</sup>

Il rapporto tra essere e essente, che Adorno esemplifica anche nella figura della copula e degli elementi che essa tiene assieme, viene visto come una dimenticanza del carattere concreto, particolare e mediato dell'ontico, in favore del carattere universalistico dell'essere: si tratterebbe della messa da parte di quel particolare, del singolare, del minuscolo tanto caro ad Adorno, in favore di una determinazione generale nella quale si mostra ancora una volta il carattere soggettivo che si cela dietro l'operazione heideggeriana, vale a dire una presunta *ontologizzazione dell'ontico*. Il *giudizio d'esistenza* infatti – seguiamo Adorno<sup>210</sup> – in cui dovrebbe venire espressa, secondo l'intento heideggeriano, tutta la *contingenza* dell'ente, è tenuto assieme dall'elemento della copula, che presa isolatamente starebbe per nient'altro che *l'essere*; tale legame tra soggetto e predicato è però, daccapo, un'*aggiunta*, e non una caratteristica intrinseca particolare. La predicazione sarebbe quindi una sorta di *applicazione proveniente dall'esterno* agli elementi del giudizio, che si presenterebbero dunque come *reificati*, contro l'esito per il quale era stato pensato *l'essere*.

Quell'extrapolazione si basa su uno scambio di significato teorico: quello del significato generale della copula «è», il gettone grammaticale costante per la sintesi del giudizio, con il significato specifico assunto dall'«è» in ogni giudizio. [...] La sua universalità [dell'«è»] è un'indicazione nel senso della particolarizzazione, la forma universale per il compimento di giudizi particolari. [...] Heidegger trascura la differenza. In tal modo la prestazione particolare dell'«è» diventa soltanto qualcosa come un modo di presentarsi di quell'universale. [...] trasforma la prestazione ontica dell'«è» in un elemento ontologico, un modo di essere dell'essere. Ma se si trascura la prestazione mediata e mediante nel particolare, postulata nel senso di «è», non resta alcun sostrato di alcun tipo di quell'«è», bensì unicamente la forma *astratta* della mediazione in assoluto.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Ibid., pag. 89

<sup>210</sup> Cfr. Ibid., pag. 90

<sup>211</sup> Ibidem, pag. 91

Appare chiaro in questi passaggi come per Adorno la *differenza ontologica* in realtà non si accorga di quella che per Adorno è una differenza già reale, e ne ponga una di assolutamente astratta, che non mostra un legame concreto tra *piano ontologico* e *piano ontico*, in quanto opera una mera aggiunta formale.

Dal punto di vista di Adorno, quindi, Heidegger finisce col porre una realtà sovraordinata che scavalca l'ontico, in favore di una realtà superiore più pura che si appropria dell'ente in quanto sua controparte ineludibile:

La dialettica di essere e essente, per cui nessun essere può essere pensato senza essente e nessun essente senza mediazione, viene repressa da Heidegger: i momenti, che non sono senza che l'uno sia mediato dall'altro, per lui sono immediatamente l'uno, e quest'uno è un essere positivo. Ma il conto non torna. Il rapporto debitorio delle categorie viene impugnato. Scacciato con la forza, l'essente ritorna: l'essere purificato dall'essente è fenomeno originario soltanto finché esso a sua volta ha in sé l'essente, che esso esclude. Heidegger risolve il problema in un capolavoro strategico, che è la matrice di tutto il suo pensiero. Con il termine differenza ontologica la sua filosofia giunge a toccare perfino il momento indissolubile dell'essente. [...] Lo stato di necessità dell'ontologia dovuto al fatto di non poter prescindere da ciò che le è contrapposto, l'ontico; la dipendenza del principio ontologico dalla sua controparte, lo scandalo inevitabile dell'ontologia, ne diviene parte integrante. Il trionfo di Heidegger sulle altre ontologie meno acute è la ontologizzazione dell'ontico. [...] Poiché l'«essente» è il concetto per ogni essente, l'essente stesso diventa concetto, struttura ontologica, che trapassa senza soluzioni di continuità in quella dell'essere. [...] La differenza ontologica viene eliminata grazie alla concettualizzazione del non concettuale in non-concettualità.<sup>212</sup>

La differenza tra i procedimenti adottati da Heidegger e Adorno sembra così porsi come insuperabile, soprattutto dal punto di vista dell'esito delle due differenti operazioni: la dialettica negativa mette infatti in luce l'attrito che emerge dal tentativo del concetto di identificare la cosa, mentre la differenza ontologica soffoca in un presunto *primato* dell'essere la realtà *ontica* alla quale Heidegger in realtà guardava tentando di restituirvi la sua dimensione *originaria*.

Abbiamo visto come l'Heidegger di Adorno epuri la mediazione da ciò che è l'*altro*, ossia ciò che determina ciò che è determinato; egli finirebbe per innalzare così l'essere all'universalità della *pura mediazione*, distanziandosi così dall'obiettivo adorniano di conservare il carattere negativo della *differenza*, per poterla tenere presente dialetticamente. Adorno non pretende affatto di porsi da un punto di vista in cui tale negazione sia contenuta, meramente ed arbitrariamente, come un astratto: la questione riguarda ancora una volta, come avviene all'interno della critica al concetto di sintesi hegeliano, il porre un positivo anziché lasciare aperta la dialettica al suo carattere negativo.

---

<sup>212</sup> Ibidem, pagg. 103-104-105

Va comunque registrato, a tal proposito, il fatto che Adorno riconosca in parte il contributo dello Heidegger che abbiamo visto spingere Gadamer verso la sua riforma della dialettica; ci dice infatti, sempre all'interno della *Dialettica Negativa*, come egli arrivi molto vicino all' "idea dialettica della non-identità nell'identità"<sup>213</sup>, poiché egli "segue la dialettica fin tanto che afferma che né soggetto né oggetto sono un qualcosa di immediato ed ultimo, ne esce fuori però quando va a caccia di un immediato al di là di essi".<sup>214</sup> Vale a dire che Adorno apprezza il carattere irriducibile che Heidegger assegna al rapporto tra ontico ed ontologico, il quale d'altra parte viene ridotto ai suoi occhi all'identità dell'essere, smentendo lo stesso carattere di irriducibilità precedentemente guadagnato, facendo così venir meno la possibilità di isolare la rilevanza, appunto *irriducibile*, dei singoli momenti<sup>215</sup>; *dimenticanza* di Heidegger che sarebbe appunto affine al *salto* di cui abbiamo parlato in precedenza.

Se ora proviamo a riflettere, invece, a partire dal versante heideggeriano della questione - tenendo ben presente quali siano le esigenze di cui egli risponde -, potremmo constatare come il suo tentativo di superamento del piano meramente ontico non miri affatto a privarlo del suo carattere contingente e particolare, di quella che in un certo senso è la sua *essenziale temporalità*, per sussumerla nella caratterizzazione generalissima dell'essere. Egli mira al contrario a liberarlo dalla sua cristallizzazione a mera presenza, a realtà reificabile in quanto vista come una struttura già reificata, alla luce dello sguardo *inautentico*.<sup>216</sup> Non si può evitare dunque di considerare in che modo il filosofo di *Essere e Tempo* abbia teorizzato il superamento della pura presenza dell'Esserci nella sua quotidianità, basandosi sul riferimento al carattere di temporalità e storicità che presenta l'orizzonte autentico della Cura, e che permette di tener conto *costitutivamente* della portata di verità del dispiegarsi esistente, inautentico.

Dobbiamo aggiungere come Adorno non si soffermi a sufficienza sulla caratterizzazione dell'Esserci heideggeriano, mostrandosi ben più concentrato a considerare la riduzione all'essere di qualsiasi carattere particolare dell'ente – riconducibile a suo avviso allo Heidegger della *Kehre* –. Forse in tal modo egli non ha potuto far emergere con sufficienza l'importanza che riveste la sfera della temporalità nella trattazione del filosofo, e non ha notato come proprio essa possa aiutare a leggere i suoi testi alla luce di una certa continuità; è infatti alle battute finali di *Essere e Tempo* che ci si vorrebbe ora appoggiare per sostenere ulteriormente l'apertura da parte di Heidegger a una visione più *ampia* di questa presunta caratterizzazione troppo *astratta* e troppo *pura* dell'essere,

---

<sup>213</sup> Ibid., pag. 93

<sup>214</sup> Ibid., pag. 94

<sup>215</sup> Sulla riduzione dell'irriducibilità in Heidegger cfr. L. CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza*, op. cit., pagg. 133 e 134

<sup>216</sup> Tale vicinanza tra la critica alla pura presenza in Heidegger, e la critica al primato del concetto in Adorno, è uno degli elementi che per Cortella accomunano gli intenti dei due filosofi. Cfr. Ibidem, pag. 129

apertura permessa proprio dal venire in luce dell'essenziale e vincolante temporalità dell'essere, che determina il carattere ineludibilmente *storico* dell'Esserci:

La costituzione ontologico-esistenziale della totalità dell'Esserci si fonda nella temporalità. Di conseguenza non potrà essere che una modalità originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa a rendere possibile il progetto estatico dell'essere in generale. Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è una via che conduca dal *tempo* originario al senso dell'*essere*? Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell'*essere*?<sup>217</sup>

E' dunque a partire da tale prospettiva, che appare non del tutto esplicitata in *Essere e Tempo*, che vorremmo ora proporre uno sguardo sulla trattazione della temporalità in Heidegger. Occorre cercare di penetrare più a fondo la questione, dal momento che potremmo essere portati a pensare che Adorno avrebbe potuto interpretare la rilevanza del carattere temporale dell'essere dell'Esserci come una *riduzione* alla temporalità analoga a quella che egli lamenta nel delinarsi del rapporto tra essere ed ente, e caratterizzata dunque anch'essa dalla chiusura arbitraria di una guadagnata irriducibilità; ma la riduzione alla temporalità è effettivamente concepibile come una *riduzione*? Se invece – come può suggerire quanto detto nella prima parte del presente lavoro – si trattasse di una temporalità dal carattere *aperto*, ossia non determinata da un'assoluta dicotomia rispetto all'*eternità*, non avrebbe forse torto Adorno, considerandola un'operazione dal carattere chiuso e dogmatico? Ancora, la rilevanza che in Heidegger assume il tema della temporalità *estatica* non mette forse in luce un significato *negativo* che emerge come costitutivo dello stesso *essere* – a partire da una sua possibile riformulazione a partire dall'analisi temporale dell'Esserci e dell'essere-nel-mondo? Potremmo così azzardare il riconoscimento da parte di Heidegger di una negatività non solo assoluta ed astratta, ma persino *determinata*, in quanto non sradicabile dal suo darsi concreto nella quotidianità *ontica*?

Il carattere ontologico dell'essere è infatti da Heidegger guadagnato a partire dall'apertura della possibilità delle determinazioni esistentive, le quali possono offrire, infatti, la loro portata di verità *esistenziale*; è in seno a ciò che la caratterizzazione della temporalità dell'Esserci viene ricavata per opposizione - o meglio, per *integrazione* - con i termini del linguaggio ordinario che costituiscono l'esperienza quotidiana del tempo. Il trapassare all'autenticità non sarebbe forse poi così slegato dalla sua caratterizzazione *presentificata*, inautentica, la quale infatti ne rappresenta, oltre che una determinazione linguistica rilevante, il darsi effettivo della sua stessa *possibilità*.

---

<sup>217</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pag. 511

Ogni esperienza ontica dell'ente, sia essa un calcolo ambientale dell'utilizzabile o una conoscenza scientifica positiva della semplice presenza, si fonda in un progetto dell'essere dell'ente in questione, progetto che, di volta in volta, è più o meno trasparente. Questi progetti celano però in sé un rispetto-a-che, da cui per così dire la comprensione dell'essere trae alimento.

Quando diciamo che un ente «ha senso» significa che si è reso accessibile *nel suo essere*, essere che in quanto progettato nel suo rispetto-a-che è ciò che per primo «ha senso autenticamente». L'ente «ha» senso soltanto se, in quanto essere anticipatamente aperto, è divenuto comprensibile nel progetto del suo essere, cioè in base al suo rispetto-a-che. Il progetto primario della comprensione dell'essere «dà senso». Il problema del senso dell'essere di un ente ha come suo tema il rispetto-a-che della comprensione dell'essere che sta alla base di ogni *essere* dell'ente.<sup>218</sup>

Il riferimento all'essere e alla sua comprensione rispetto all'ente, non sembra essere sempre considerabile come un rapporto univoco, in quanto Heidegger ne fa trasparire una struttura predeterminata di rapporti basati sulla comprensione *sia* dell'essere *che* dell'ente. Se l'ente ha bisogno del riferimento all'essere per comprendersi o essere compreso nel suo *senso*, e l'essere ha bisogno dell'ente perché nel piano esistitivo si apra la possibilità della comprensione esistenziale, quest'ultima operazione non avviene come un *rimando* a un carattere astratto e universale, e ciò che permette all'ontico il rapporto di comprensione non è certo una mera ontologizzazione. Infatti, nel riconoscimento da parte di Heidegger della struttura temporale dell'Esserci e della Cura, è anzitutto il carattere di *assoluta finitezza* dell'ente a essere valorizzato, rispetto a qualsiasi astrazione operabile su di esso; tanto che la temporalità originaria dell'Esserci è posta anch'essa da Heidegger nel suo carattere *finito*. Rispetto a quest'ultima l'ente non è affatto dimenticato nel suo costituirlo a pieno titolo, non rappresentando ciò solo un *prestito* nei confronti dell'autenticità della Cura per l'Esserci (che altrimenti sarebbe caratterizzata troppo indeterminatamente), bensì un rapporto di *costitutività* del suo significato – ancora una volta il dispiegarsi effettivo della relazione di *co-appartenenza*.

Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo *temporalità*. [...] Il contenuto fenomenico di questo senso [il senso della Cura autentica si è rivelato essere la temporalità] quale scaturisce dalla costituzione d'essere della decisione anticipatrice, forma il significato del termine temporalità.<sup>219</sup>

Il che, notiamo, ci ricollega a quella possibile interpretazione della concezione di temporalità adorniana, nella quale abbiamo visto rifiutare una netta dicotomizzazione del rapporto tra tempo ed eternità. Il fatto che poi Heidegger tenga ferma l'opposizione della sua concezione di temporalità a quella espressa dai termini quotidiani come *presente*, *passato* e *futuro*, non rappresenta come in

---

<sup>218</sup> Ibidem, pag. 385

<sup>219</sup> Ibid., pag. 387

effetti è facile ritenere, una messa da parte di tale esperienza del tempo, bensì una sua rilettura in termini *più originari*, vale a dire secondo una configurazione linguistica non cristallizzata in un versante univoco dell'esperienza del tempo, lineare e basata sulla presentificazione dell'ente. Heidegger *non esclude* infatti dall'esperienza originaria del tempo i significati di cui sopra: essi scaturiscono sì dalla temporalità originaria, ma quest'ultima non può essere caratterizzata che nel riferimento quotidiano a tali significati, che stanno sì per un'esperienza cristallizzata della temporalità, dalla quale sola abbiamo però visto aprirsi la possibilità di un *esperire il mondo* maggiormente autentico.

L'avanti-a-sé si fonda nell'avvenire. L'esser-già-in... manifesta l'esser-stato. L'esser-preso... è reso possibile nella presentazione. Quanto fu detto esclude da sé la possibilità di intendere l'«avanti» dell'«avanti-a-sé» e il «già» in base alla comprensione ordinaria del tempo. L'«avanti» non significa un «oltre ora» nel senso di un «ora non ancora, ma poi sì»; allo stesso modo il «già» non significa un «non più ora, ma prima sì». Se le espressioni «avanti» e «già» avessero un significato temporale *di questo genere*, significato che possono anche avere, la temporalità della Cura verrebbe a significare che essa sarebbe qualcosa che «prima» e «dopo», rispettivamente «non era ancora» e «non sarà più». La Cura risulterebbe concepita come un ente che si presenta e scorre «nel tempo». L'essere dell'ente avente il caratteri dell'Esserci verrebbe degradato a *semplice-presenza*.<sup>220</sup>

E' chiara la difficoltà adorniana nel leggere il testo heideggeriano senza ritenere che il primato che egli assegna alla figura dell'essere non pregiudichi completamente il tentativo di rendere conto dell'esperienza concreta della temporalità. Già il fatto che qui sopra Heidegger affermi che la Cura non vada concepita come qualcosa che *scorre nel tempo*, porta però a ritenere che la temporalità come esperienza dell'ente, che *effettivamente* scorre nel tempo, sia una temporalità di grado inferiore, facente essa parte di un'esperienza del mondo sotto-ordinata rispetto a quella autentica della Cura e dunque dell'essere autentico dell'Esserci. E se invece in queste parole di Heidegger noi valorizzassimo il tentativo di comunicare come la Cura non sia un ente che scorre semplicemente nel tempo, poiché l'ente stesso di cui in essa ne va non è qualcosa che si possa riferire a qualcosa come il tempo, ma piuttosto a un'*attività*, il *temporalizzare*? Certo, tale temporalizzare non dovrebbe però essere concepito come qualcosa di staccato dall'ente, come aggiunto estrinsecamente, ma dovrebbe esprimerne una caratteristica *intrinseca*, che si rifletterebbe nel carattere *temporalizzante* compreso come orizzonte di appartenenza che *si costruisce* come Cura.

La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e costituisce così originariamente la totalità della struttura della Cura. I momenti della Cura non stanno assieme per giustapposizione, allo stesso modo in cui anche la temporalità non risulta dalla somma «temporale» di avvenire, esser-stato e presente. La

---

<sup>220</sup> Ibid., pag. 389

temporalità non «è» assolutamente un *ente*. Essa non è, ma si *temporalizza*. [...] la temporalità si temporalizza, e precisamente nelle diverse modalità che sono proprie di essa. Queste rendono possibili i vari modi di essere dell'Esserci e, prima di tutto, la possibilità fondamentale dell'esistenza autentica e inautentica. [...] Avvenire, esser-stato e presente indicano il carattere fenomenico dell'ad-sé, dell'indietro-verso, e del venire incontro di. [...] rivelano la temporalità come l' *εχ-στατιχόν* puro e semplice. [...] noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente le *estasi* della temporalità.<sup>221</sup>

Non vuole forse Heidegger restituire all'esperienza quotidiana del tempo una caratterizzazione più ricca e più fruttuosa, nient'affatto consolatoria né proiettata in un altro mondo?

Resta sicuramente, rispetto alle critiche di Adorno, un fondo problematico nel tentativo di unitarietà che traspare nella spiegazione del carattere della temporalità heideggeriana: “*la temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di sé; la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle estasi*”<sup>222</sup>. Heidegger rende forse difficile la comprensione dell'importanza che il piano dell'ente riveste nelle sue considerazioni, forse in quanto troppo preso dallo sforzo di spingere l'esperienza non originaria del tempo a rendersi consapevole del suo carattere parziale e quindi *determinatamente possibile*, rispondendo così dell'esigenza di *mettere in salvo* l'Esserci dall'assolutizzare la propria comprensione determinata, il quale rischierebbe altrimenti di essere schiacciato sotto l'egida della *pura presenza*, di assolutizzare, cioè, la sua prospettiva. Occorrerebbe, a questo proposito, riflettere ancora su quale sia l'esigenza di cui risponde l'inserimento della portata veritativa delle singole esperienze in un orizzonte di *continuità*, poiché questo elemento ha già mostrato a più riprese il suo carattere ambiguo, ma ineludibile anche dal punto di vista dell'ermeneutica di Gadamer.<sup>223</sup>

Ciò che d'altra parte vorremo ancora una volta sottolineare è come l'ampliamento della portata ontologica di quell'esperienza che è stata qui malamente definita come *ontica*, contribuisca a pieno titolo alla formulazione di un'esperienza più autentica del tempo; in essa la formulazione quotidiana non è affatto messa da parte, poiché la sua portata veritativa è resa possibile dalla temporalizzazione ed è per ciò stesso *necessaria* per la sua autentica *comprensione*.

Potremmo anche notare come oggetto della critica di Heidegger sia anche l'innalzamento della parzialità dell'esperienza quotidiana del tempo a totalità che pretende di esaurire ciò che si può dire *temporalità*; per dirla più chiaramente, si tratta dell'inautenticità che non si lascia ricondurre alle sue condizioni di possibilità, pretendendo con ciò di essere tutto ciò che si può chiamare *tempo*. Dunque egli spinge in realtà all'*apertura* il carattere *irriflesso* del linguaggio ordinario, non alla sua *eliminazione*. Aggiungiamo soltanto che dal punto di vista di Adorno questa osservazione dovrebbe

---

<sup>221</sup> Ibid., pag. 390

<sup>222</sup> Ivi

<sup>223</sup> Cfr. pag. 74 del presente lavoro



imporsi come il riconoscimento del carattere *ideologico* dell'esperienza quotidiana della temporalità, su cui anch'egli avrebbe potuto dichiararsi d'accordo.

L'ampliamento operato da Heidegger giunge dunque alla sua caratterizzazione sulla base dell'esperienza della *finitezza*, in nome proprio dell'*esistere finitamente* dell'Esserci.<sup>224</sup> E questo permette al filosofo di guardare la questione dal punto di vista di un *tempo di durata infinita*, che scorre sì anche *oltre* la finitezza dell'essere dell'Esserci e di tutti gli enti, ma al contempo senza cessare mai di far parte dell'esperienza *quotidiana* della temporalità:

Il problema non può essere posto così: «In qual modo il tempo infinito 'derivato', in cui le semplici-presenze sorgono e passano, si muta nella temporalità *originaria* finita?»; ma va posto così: «In qual modo la temporalità *inautentica* infinita scaturisce dalla temporalità autentica finita, e in qual modo la temporalità *inautentica* temporalizza *come tale* un tempo *infinito* a partire dal tempo finito?»<sup>225</sup>

Viene così ribadita ancora una volta l'assenza di una totale frattura dicotomica tra il piano ontico e il piano ontologico, che però non sembra essere sufficiente ad Adorno per fare chiarezza sul problema di un presunto primato della dimensione dell'essere su quella dell'ente. La riformulazione della sua ontologia alla luce della temporalità e della storicità è un progetto che Heidegger sembra aver lasciato aperto nelle pagine conclusive di *Essere e Tempo*, e che ai nostri occhi non può evitare di imporsi come il cammino che lo stesso Gadamer ha deciso di intraprendere nell'edificazione della sua ermeneutica filosofica. Sulla base dell'esposizione che abbiamo presentato circa l'influenza della filosofia heideggeriana sulla teoria veritativa gadameriana nonché sulla sua lettura del movimento dialettico, siamo portati a disconoscere in quella che è la rilevanza dell'essere qualcosa come un vero e proprio *primato*, un innalzamento del *piano ontologico*. Alla luce dell'appartenenza uomo-mondo che conferisce quel carattere di *semplicità* e di *movimento* all'apertura *pratica* dell'azione, l'essenziale storicità dell'essere si è imposta come una precedenza *indifferente*. Essa, cioè, si è mostrata nel suo carattere *performativo* nella precedenza che ne fa un *abitare*, uno *stare presso* la propria stessa dimora. Non è facile, a nostro avviso, da questo punto di vista, attribuire qualcosa come un netto *primato* a ciò che rende possibile il nostro essere-nel-mondo come *prendersi Cura* e come *fare la differenza*.

---

<sup>224</sup> Cfr. Ibidem, pag. 391

<sup>225</sup> Ibid., pag. 392

### 2.2.3. La storicità come terreno comune

Conseguentemente a quanto appena visto, sarà ora necessario spingerci oltre al riferimento diretto ai testi di Heidegger, per comprendere in che modo la ricezione gadameriana della sua filosofia presenti delle più ampie possibilità di dialogo con Adorno.

Partiamo dalle osservazioni adorniane che possono riguardare una presunta *deriva poetica* del cosiddetto *Secondo Heidegger*: dal punto di vista della *Dialettica Negativa* tale interpretazione potrebbe essere comprensibile in continuità con la sottrazione al procedimento dialettico che egli ritiene individuabile presso Heidegger, come rifiuto da parte del filosofo di *Essere e Tempo* di sottostare alle leggi del pensiero concettuale per cercare un punto di vista, daccapo, più puro. D'altra parte questo elemento potrebbe essere però visto anche alla luce di una certa affinità di intenti, come tentativo cioè di cercare uno *spazio* in cui sia superata la coattività del pensiero d'identità e in cui sia ridotta al minimo la possibilità di edificazione di ideologie soffocanti il reale; quanto si è visto all'opera nella trattazione della temporalità aveva infatti lo scopo di mostrare una possibile *ricomprensione* di quel divario che Adorno lamentava Heidegger avesse aperto tra l'ontologico e l'esperienza *materiale* ed empirica, rispetto all'*ontico dimenticato*. Vogliamo suggerire come il linguaggio *poetico* heideggeriano, invece che come fuga in un altro mondo, vada valorizzato nel suo essere tentativo di riconoscimento dell'esistenza di un possibile spazio di *accoglienza* nei confronti di ciò che nel linguaggio puramente concettuale sfugge. Forse egli ha preso la strada del linguaggio poetico proprio riconoscendo quella difficoltà – che invece Gadamer ci sembra affrontare in modo più diretto – incontrata nell'illustrare la relazione tra autentico e inautentico tramite il linguaggio ordinario, non riuscendo mai del tutto a sottrarre il proprio discorso da una caratterizzazione di *precedenza* dell'uno rispetto all'altro. A tal proposito sarebbe interessante aprire un ulteriore confronto.

Anche in Adorno, infatti, lo sviluppo dell'aspetto *linguistico* è relevantissimo proprio in rapporto ai suoi obiettivi; ma in un senso che si differenzia radicalmente dal modo in cui pur possiamo tentare di comprendere la portata di verità della svolta poetica di Heidegger. Le considerazioni sulla concezione di temporalità heideggeriana, e sul loro possibile trapasso in una linguisticità poetica, mancherebbe infatti dal suo punto di vista di un carattere più determinatamente *dialettico*. Heidegger dovrebbe valorizzare la negatività dell'esperienza dialettica tramite l'immanenza al pensiero concettuale, tematizzando quindi la contraddizione che avviene nel linguaggio, ossia la controparte logica del non-identico, la struttura che lo identifica. Quando Adorno quindi dice che *“La trascendenza di Heidegger è l'immanenza assolutizzata indurita contro il proprio carattere*

*d'immanenza*<sup>226</sup>, questo significa che la dottrina dell'essere si è ai suoi occhi spinta ben oltre l'esito falsificante che egli attribuisce al lavoro fenomenologico, arrivando a centrare effettivamente l'oggetto di interesse adorniano, ma privandosi di ciò che gli avrebbe permesso maggiore portata *critica*, ossia quella negatività, che avviene nel linguaggio ma che al contempo proviene dal non-identico, che rende appunto criticamente fertile la teoria di Adorno. Per dirla diversamente, Heidegger giungerebbe a cogliere sì lo *stato falso* cui si riferisce spesso Adorno, ma egli finisce per scambiarlo per *vero* in quanto il suo pensiero manca di quella *sensibilità dialettica*, quel carattere immanente del percorso che porta Adorno sì nella medesima realtà, ma qui carica di tutta la negatività che il passaggio nelle determinazioni dialettiche ha messo in luce.

Non possiamo d'altro canto non affrontare tutta la problematicità che la mediazione dialettica che ha in mente Adorno reca in sé, come testimonia l'intenso dibattito presente al riguardo. Infatti, se essa resta assolutamente ontica rende aporetica la sua stessa determinazione: il peso che nella *Dialettica Negativa* viene dato alla dimensione *somatica, corporale, istintiva*, ossia tutta la ricchezza della determinatezza che egli vuole salvare dall'assoluta *mediazione heideggeriana*, non vuole rinunciare al contempo al carattere logico del pensiero che la tradisce, pena la perdita di rilevanza della forma della contraddizione, spia essenziale in Adorno per lo svolgimento della dialettica negativa, e per la valorizzazione del non-identico che ne consegue:

Heidegger vorrebbe spacciare l'essenza tautologica dell'essere come un qualcosa di superiore alla determinazione della logica. Ma essa è derivabile dalle sue aporie.<sup>227</sup>

Non ci appare d'altra parte molto simile al rilievo che in Heidegger assume la dimensione dell'*inautenticità* questo totale affidamento dell'indagine critica al carattere di *immanenza*? Com'è possibile superare l'asprezza delle critiche che Adorno rivolge al filosofo di *Essere e Tempo*? Sorge qui il dubbio, infatti, che il concentrarsi del dibattito attuale sulla filosofia adorniana nei pressi del *punto di vista veritativo* sia qualcosa che distoglie lo sguardo dalla possibilità di valorizzare il suo pensiero come non del tutto distante dalla caratterizzazione *storica* ed *effettiva* che il dispiegarsi reale del vincolo all'*essere* attribuisce alla quotidianità nella filosofia heideggeriana.

È infatti nell'esperienza del *linguaggio* che la negatività della dialettica dispiega la sua forza critica: il carattere negativo della contraddizione è elemento essenziale all'esperienza dialettica, pena la perdita di consistenza di qualsiasi critica confacentesi ad essa. E la contraddizione dialettica, che dev'essere un fenomeno linguistico che *rispetti la materialità*, Adorno la indica come ciò

---

<sup>226</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 95

<sup>227</sup> *Ibidem*, pag. 102

tramite cui il non-identico “*aspira al suono*” (Laut).<sup>228</sup> È proprio qui – dove ci sembra iniziare a palesarsi una certa vicinanza all’atteggiamento *comprendente* fatto proprio dall’ermeneutica gadameriana – che sorgono i problemi più dibattuti riguardo al punto di vista veritativo della *Dialettica Negativa*: ciò che non si riuscirebbe a cogliere nella sua filosofia è come si instauri tale indissolubile rapporto tra la *linguisticità*, in cui si palesa la portata *negativa* della contraddizione, e il non-identico di cui la contraddizione è negativamente *espressione*. Notiamo infatti, non senza interesse, come a partire dalla prospettiva adorniana il rapporto uomo-mondo si ponga daccapo come *problema*, come *esigenza di avvicinamento* avente il carattere di un *dover-essere*. Non ci troviamo così invischiati in una strutturazione del problema in cui sono sì riconoscibili diverse affinità con quanto emerso nel lavoro gadameriano, ma che conserva ancora i tratti di una dicotomizzazione radicale del rapporto tra soggetto e oggetto? Il sorgere della questione, suggeriamo, non potrebbe essere legato a quell’*eclissarsi* di qualcosa come un’*ontologia* nella filosofia di Theodor Adorno? Che l’ontologia si esprima nella sua opera come un *bisogno illusorio*, colmare il quale porta nei pressi di una posizione *distaccata* rispetto al reale rapporto tra linguaggio ed effettività, ci appare come una posizione molto distante da quel restituire *responsabilità* alla linguisticità umana da parte dell’ermeneutica filosofica. Il carattere *concreto* che abbiamo visto essere affidato da Gadamer al linguaggio e al dialogo si muove infatti sulla base del loro stare per un *orizzonte ontologico*, ossia un’essenziale linguisticità e dialogicità in cui l’uomo è indissolubilmente preso in causa, sia nel suo *stargli presso* autentico che inautentico, sia nella sua possibilità liberatoria, dunque, sia in tutta la sua effettiva tragicità. E questo ci è apparso essere comprensibile proprio in relazione all’*essere* heideggeriano, che Adorno vede invece come *puro* e *inattaccabile*. Occorrerebbe aprire uno spazio più ampio, di quanto ci sia possibile fare in questa sede, per tematizzare questo ambiguo rapporto con ciò che è *ontologia*. Ci sembra infatti, questa che ci propone Adorno, una presa di distanza che mina pesantemente il nostro tentativo di ricondurre gli elementi comuni del suo lavoro con quelli presenti nell’ermeneutica di heideggeriana origine.

Vediamo ora a tal proposito come nel paragrafo della *Seconda Parte* della *Dialettica Negativa* che porta il titolo *Costellazione*, emerga una precisazione circa l’ineludibile legame tra non-identico e linguaggio, nel quale la eco gadameriana dovrebbe suonarci ormai piuttosto familiare:

---

<sup>228</sup> Ibidem, pag. 146. “Certo però il non risolubile in alcuna connessione preordinata trascende come non identico di per sé il suo essere conchiuso. Esso comunica con ciò da cui l’ha diviso il concetto. È opaco solo per la pretesa di totalità dell’identità: esso resiste a tale pressione. In tal modo però aspira al suono. Tramite il linguaggio si libera dal sortilegio della sua seità.” Si confronti in particolare tale rilevanza veritativa che viene data al linguaggio da Adorno con quanto egli stesso afferma in Ibid. pag. 100. “Il linguaggio è più che segno soltanto grazie alla sua forza significativa, quando possiede ciò che intende nel modo più preciso e serrato. Esso esiste soltanto in quanto diviene, nel continuo confronto di espressione e cosa [...]”

Ciò che nel non identico non si può definire nel suo concetto, va oltre la sua esistenza singola, cui si riduce soltanto nella polarità con il concetto, irrigidendosi rispetto ad esso. L'interno del non-identico è il suo rapporto con ciò che esso stesso non è e quel che la sua identità artificiale, congelata, con sé gli sottrae. Esso giunge a sé soltanto nel suo estraniamento, non nel suo indurimento.[...] L'oggetto si apre ad un'insistenza monadologica, che è coscienza della costellazione in cui esso sta: la possibilità di penetrare nell'interno richiede quell'elemento esteriore. Tale universalità immanente del singolo è però oggettiva come storia sedimentata. Essa è in lui e fuori di lui, un elemento che lo avvolge, in esso ha il suo posto. Cogliere la costellazione in cui sta la cosa equivale decifrarla come quella che lo porta in sé come divenuto. Il *chorismos* di esterno e interno è da parte sua determinato storicamente. Soltanto un sapere, che ha presente anche la collocazione storica dell'oggetto nel suo rapporto con altri, è in grado di liberare la storia nell'oggetto: attualizzazione e concentrazione di qualcosa di già saputo, che lo modifica. La conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è conoscenza del processo accumulato in esso.<sup>229</sup>

Sono dunque la costellazione e il riferimento al *suono* a rendere possibile un rapportarsi diretto tra l'aspetto *linguistico* e l'aspetto *materiale* della contraddizione in Adorno; ma, si interroga soprattutto la critica, è possibile formulare questo rapporto senza violare il carattere di precedenza che vuole così essere restituito al non-identico?<sup>230</sup> A questo proposito è interessante notare come Adorno qui faccia riferimento esplicito alla storicità dell'oggetto, al dischiudersi del quale si realizza qualcosa come una *comprensione tramite costellazione*. Il singolo ha una *portata universale immanente* sia interna che esterna, che fa sì che il cogliere la costellazione dell'oggetto significhi cogliere quella in cui è espresso il carattere di *divenuto* di tale oggetto. È lecito dunque chiedersi ora se tale storicità faccia tutt'uno con la materialità e la determinatezza del non-identico, e se essa rappresenti proprio il *trait d'union*, l'*affinità*, che permette al linguaggio, nel suo essere quindi essenzialmente un che di storico, di essere *capace di una comprensione non violenta del non-identico*, in nome di questa stessa storicità che a esso lo accomuna. Ancor di più, è possibile qui notare come considerando in seno alla filosofia adorniana l'elemento *storico* come collante tra ciò che avviene nel linguaggio e il regno del non identico, si giunga sì a legittimare un punto di vista *situato nel linguaggio* rispetto alla sua pretesa di dire qualcosa su ciò che in Adorno si è sin qui mostrato come assolutamente *trascendente*, ma che ci riporta ancora una volta nei pressi di ciò che in Gadamer abbiamo visto esser stato prevalentemente recuperato dagli insegnamenti del maestro Martin Heidegger; e aggiungiamo, senza che ciò fosse richiesto da qualcosa come la giustificazione di un punto di vista veritativo. Il pensiero che voglia *rivolgersi* al non-identico non conserva quella strutturazione conoscitiva dicotomica che avevamo previamente tentato di mettere da parte? Nonostante questa si presenti come *depurata* da caratteri totalizzanti e concludenti di stampo tradizionale, questa si presenta comunque come una metafisica *micrologica*, che guarda sì in

---

<sup>229</sup> Ibid., pag. 146

<sup>230</sup> Cfr. nota 170

direzione del minuscolo e del disadorno, rispettando il suo carattere *sfuggente* – in quanto è la sua *piccolezza* e *particolarità* ciò che gli permette di sottrarsi al dominio del concetto –, ma conservando quella pretesa che con Heidegger avevamo voluto mostrare nella sua superabile *inautenticità*. A tal proposito si potrebbe forse essere meno perentori, e riconoscere nel riferimento adorniano al *suono* una sorta di riconoscimento dell’atteggiamento uditivo che è fondamentale presso Gadamer, sia in rapporto alla dimensione della *co-appartenenza*, sia rispetto a quella che è la portata veritativa dell’*inautenticità* heideggeriana. Si vorrebbe provare a proporre a tal riguardo, una lettura della dialettica negativa come un’altra possibile *via* verso quella stessa rilevanza del *porsi in ascolto* della Cosa che incontriamo nell’ermeneutica; si potrebbe così tentare di comprendere il ruolo della dialettica in Gadamer come il riconoscimento che anche percorrendo la strada dell’inautenticità, del pensare concettuale, dell’assolutizzazione della dicotomia soggetto-oggetto, si giunga volenti o nolenti presso la stessa *radura*. Il dubbio che d’altra parte non possiamo fare a meno di conservare, è quello riguardante una possibile compromissione del pensiero che abbraccia così immanentemente ciò che vuole criticare; sembra infatti che, partendo dal punto di vista adorniano, non si riesca affatto ad evitare di imbattersi in una *distanza* tra l’uomo e il mondo e che questa, pur colmata di quanto anche in Gadamer rappresenta un proficuo ambito di indagine, trascini ed imbrigli il pensiero in un percorso in cui le *giustificazioni* assumono il carattere della *necessità*, come testimonia l’intenso dibattito presente sulla questione veritativa in Adorno.

A tal proposito non possiamo non darne un breve panorama, che mira ad esemplificare – seppur per sommi capi – i termini della questione. Sia Cortella che Alessandro Bellan<sup>231</sup> hanno infatti registrato la difficoltà insita nel rimando, presente nella *Dialettica Negativa*, ad un criterio veritativo trascendente, che decreterebbe l’impossibilità di giustificare il procedimento critico adorniano come *legittimo*, in quanto esso starebbe in un *al di qua* rispetto all’*al di là* del suo oggetto.<sup>232</sup> Adorno lavorerebbe, secondo Cortella, come se la dialettica negativa avesse delle *risorse veritative ad essa immanenti*, e non fosse essa stessa sottoposta al pensiero d’identità; essa, d’altro canto, pone comunque per Adorno la necessità di un’auto-superamento della dialettica negativa stessa, proprio alla luce di tale impossibilità di sottrarsi al dominio del pensiero concettuale. Rispetto a tale auto-superamento della dialettica negativa, che “*deve in un ultimo movimento rivolgersi perfino contro se stessa*”, in quanto essa “*è insieme riflesso della connessione d’accecamento universale e sua critica*”<sup>233</sup>, Bellan vi vede una “*feticizzazione della negatività*”<sup>234</sup>, un restare da parte di Adorno prigioniero della mediazione e della negatività della sua dialettica. Ciò

---

<sup>231</sup> Cfr. ALESSANDRO BELLAN, *Trasformazioni della dialettica*, Il Poligrafo, Padova 2006, pagg. da 51 a 72

<sup>232</sup> Cfr. L. CORTELLA, *Una dialettica nella finitezza*, op. cit., capitolo 15: *Dialettica, Verità, Linguaggio*

<sup>233</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pagg. 366-367

<sup>234</sup> A. BELLAN, *Trasformazioni della dialettica.*, op. cit., pag. 55

cui si giungerebbe, a partire da tale punto di vista, è una *relativizzazione* della coattività del pensiero identificante, che verrebbe così ridotta all'innalzamento di un *pensiero parziale a capacità totale di afferrare la cosa*. Nell'interpretazione presentata da Bellan, seguendo le indicazioni di Cortella, si celerebbe un processo come una *doppia secolarizzazione* della dialettica, in cui la valorizzazione del linguaggio, mettendo in luce un chiaro riferimento della dialettica all'ermeneutica, pone il carattere qualitativamente differente del non-identico nei confronti della pretesa totalizzante del pensiero d'identità in un regno della *non-concettualità*, il quale sarebbe insito nella concezione gadameriana di *esperienza linguistica*, in cui il *dialogo* viene così visto come dispiegarsi di rapporti inter-soggettivi. Notiamo inoltre come per Cortella sia invece possibile una "*secolarizzazione della dialettica negativa*" che vede appartenere, similmente a quanto affermato da Bellan, elemento identitario ed elemento non-identico in modo reciproco nel linguaggio. La differenza sta nel fatto che Cortella riconosce "*un pezzo di trascendenza*" nella spinta veritativa che caratterizza Adorno, e che mette in dubbio l'interpretazione di Bellan, per la quale il non-identico rappresenterebbe invece un *limite* del concetto, un limite linguistico che priva il non identico del carattere *teologico* che Adorno a più riprese gli assegna.<sup>235</sup> Aggiungiamo come la questione dello *statuto veritativo* della dialettica negativa venga di fatto portato alla sua stessa dissoluzione nel lavoro critico di Bellan, proprio in nome del riferimento al rapporto tra ermeneutica e dialettica, elemento che ci spinge a sondare più in profondità questo orizzonte di confronto.

Non possiamo non notare, infatti, come i termini della questione la presentino sempre a partire dalla problematica dell'*avvicinamento tra due regni*, ossia presentino la fisionomia dell'esigenza di un avvicinamento tra piani distinti, che ci chiediamo se si presenterebbero ancora tali alla luce di un'interpretazione del ruolo della *storicità* nella *Dialettica Negativa*. Si vorrebbe pertanto proporre una prospettiva che *vivifichi* tale rimando adorniano ad un atteggiamento *differente* rispetto alla *Cosa*, che ci porti così a mettere in luce non tanto la *pluralità* del dialogo in rapporto all'apertura che l'immagine della *costellazione* suggerisce, quanto a dissolvere la questione del punto di vista veritativo alla luce del tacito riconoscimento da parte di Adorno di un orizzonte affine a quello che tanto *irretisce* quanto *libera* l'azione umana presso Gadamer. La tensione al non-identico che caratterizza la dialettica negativa si sofferma infatti, sondando ciò che l'essenziale *situatezza* storica ha da offrire dell'*inespresso* e di ciò che *aspira al suono*, presso i contorni temporali della *Cosa*, non esplicitamente consapevole di accogliere così un fondamentale aspetto dell'ermeneutica della *fatticità* da cui Gadamer heideggerianamente sviluppa la sua ermeneutica filosofica: quello stesso orizzonte di *co-appartenenza* da cui si apre la possibilità del suo stesso fertile sviluppo.

---

<sup>235</sup> Cfr. in ALESSANDRO BELLAN, *Trasformazioni della dialettica*, op. cit., L. CORTELLA, *Introduzione*, pag. 15

Aggiungiamo, oltre ciò, che le contraddizioni che il pensiero concettuale affronta, e rispetto alle quali esso non può indietreggiare come fossero un limite del pensiero medesimo, sono il tentativo della cosa, del non-identico, di farsi *suono*, di venir *testimoniato dalla forza del linguaggio*. Ed è precisamente la contraddizione, come ci indica ancora Cortella, ad avere quel valore *espressivo* che sigla la convivenza nel linguaggio di identità e non identità. Ci sembra così di essere giunti su di un terreno particolarmente proficuo per la comprensione di questo possibile dialogo con la filosofia ermeneutica: lo spostamento dell'attenzione dal movimento che dal soggetto si spinge verso l'oggetto - cercando con ciò di *esprimerlo* - alla tensione antagonista esercitata dal non-identico rispetto al tentativo di essere così *afferrato* arbitrariamente, sembra condurci in direzione di quella stessa concezione di *linguisticità* che abbiamo visto prendere forma nell'ontologia ermeneutica di Hans-Georg Gadamer. Vogliamo suggerire a tal proposito come la difficoltà interpretativa insita nel legame linguistico tra esperienza dialettica e non-identico, e che porta a tentare un mero avvicinamento tra due piani distinti, sia forse legata al mantenimento del paradigma dell'*espressività*, la quale ricordiamo sta per una concezione del linguaggio insufficiente per un dispiegarsi autentico della nozione di verità di stampo heideggeriano. Da questo punto di vista, la precedenza riconosciuta alla Cosa nel rapporto conoscitivo che *guarda* ad essa, mancherebbe di un riconoscimento maggiormente *esplicito* di quell'atteggiamento *uditivo* che abbiamo visto essere fondamentale nel delinearsi della *comprensione ermeneutica*. Non è forse un caso che Adorno sottolinei spesso il carattere *cromatico*, e quindi *visivo*, della differenza che la negatività fa emergere:

L'arte è apparenza anche nelle sue cime più alte, ma essa riceve l'apparenza, l'elemento irresistibile in essa, dal senza apparenza. Liberandosi del concetto, essa dice [...] che non tutto è soltanto nulla. Altrimenti ciò che sempre è sarebbe pallido, senza colore, indifferente. Non cade luce sugli uomini e le cose, in cui non riaffiori la trascendenza. Inestinguibile nella resistenza al mondo fungibile dello scambio è quella dell'occhio, che non vuole che i colori del mondo siano annientati. Nell'apparenza è promesso il senza apparenza.<sup>236</sup>

D'altra parte, l'importanza che il tema della musica e della filosofia come *composizione* riveste in Adorno, permette di avvicinare il suo approccio filosofico al *senso* che per Gadamer dev'essere in primo piano nel rapporto di comprensione, e alla dimensione *pratica* che esso accoglie e persegue.

Abbiamo già avuto modo di notare come analizzando quelle parti del testo di Adorno in cui si fa riferimento al linguaggio, ci si possa facilmente rendere conto della loro affinità con una concezione della linguisticità fortemente legata al carattere di storicità della cosa, del non-identico, tanto che sembrerebbe proprio tale elemento, la storicità, a colmare quel *vuoto* tra *momento materiale* e

---

<sup>236</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 366



*momento espressivo* del linguaggio che emerge nei termini del dibattito sulla questione. Lo si è visto nel paragrafo sulla costellazione, ed è un elemento riconosciuto anche nel saggio di Bellan; quest'ultimo lo ricava, infatti, sempre a partire dal rapporto con la storicità, con l'intento di far venire alla luce la parzialità dell'atteggiamento identificante del concetto, ossia una sua *relativizzazione*. Resta fermo il nostro interrogativo sul fatto che la *storicità* possa, seguendo le preziose indicazioni gadameriane, stare per qualcosa di più che un mero riempimento di quel vuoto. In essa infatti non può mai venir meno il darsi al contempo di una *sacrale distanza* e di un'*intima vicinanza*, come dovrebbe essere già stato sufficientemente chiarito.

Ciò che quindi si vorrebbe indagare ora è se tale storicità non rappresenti in effetti qualcosa di più di una relativizzazione dell'aspetto veritativo in Adorno, la quale ridurrebbe, come indica giustamente Cortella, la negatività alla "*coscienza della fallibilità e rivedibilità*"<sup>237</sup> dei concetti e del nostro sapere. Potrebbe forse portare anche ad una *configurazione veritativa* in cui la trascendenza del non-identico resti inviolata nella sua particolarità e singolarità (soprattutto tramite l'idea di un'utopia della conoscenza e di una conciliazione tra spirito ed oggetto), e in cui proprio in quanto trascendenza essa legittimi la dialettica nel suo restare assolutamente negativa, ma tenendo fermo un orizzonte pratico aperto alla possibilità del cambiamento, del mutamento sociale? Notando ciò si suggerisce un confronto tra il tema dell'utopia in Adorno e il valore che la *distanza* acquista presso la filosofia di Gadamer. Possiamo darne, concludendo, un tentativo di lettura.

Il problema dell'*utopia*, dal punto di vista adorniano, si esprime come la mancanza di un riferimento a un ideale di giustizia e di azione giusta, che in un orizzonte pratico aperto in tale modo, che si direbbe *indefinito*, sembra mancare. Il problema è quindi *normativo*, e non del tutto distante dal modo in cui presso Gadamer abbiamo visto emergere l'esigenza di formulazione di un'universalità dal carattere *concreto*, che facesse cioè rientrare, costitutivamente, il contributo dei casi particolari nel dispiegarsi *continuativo* dell'esperienza. In quell'edificazione del nostro stesso orizzonte di appartenenza che si sviluppa come una  *fusione*, abbiamo visto così porre al centro il *compimento*, come *tensione* in cui le singole esperienze particolari, rese *futuribili*, rendono performativa quella *progettualità gettata* in cui si dispiega il rapporto uomo-mondo. L'esigenza adorniana di parlare di un orizzonte utopico va forse letta in armonia con questo modo *ermeneutico* di concepire la portata concreta dell'esperienza? Potrebbe forse Adorno aver reso così maggiormente esplicita l'affinità della sua indagine con il terreno su cui Gadamer ha edificato la sua ermeneutica filosofica?

Potremmo pertanto tentare di leggere il modo in cui egli ricava l'utopia, dal punto di vista dell'*operatività* che caratterizza il movimento dialettico *negativo*. Noteremo così come essa emerga

---

<sup>237</sup> ALESSANDRO BELLAN, *Trasformazioni della dialettica*, op. cit., L. CORTELLA, *Introduzione*, pag. 15

proprio dai rapporti *dialettici* esplicitati nello svolgimento dello stesso testo adorniano, i quali infatti riflettono il continuo confronto dell'effettivo *dispiegamento storico* con la dimensione della *coattività naturale* – di cui il pensiero identificante altro non è che la riproduzione. Ad esempio, nella sezione della *Seconda Parte* della *Dialettica Negativa* dedicata al passaggio al *materialismo*, specificamente nel paragrafo che titola *Attività pura e genesi*, Adorno afferma che

Entrambi, corpo e spirito, sono astrazioni della loro esperienza, la loro differenza radicale è un posto. Essa riflette l'«autocoscienza» dello spirito raggiunta storicamente e il suo distacco da quel che nega per affermare la propria identità. Ogni elemento spirituale è impulso corporale modificato e tale modificazione è il rovesciamento qualitativo in ciò che non è meramente. L'impulso è la forma anteriore dello spirito [...] <sup>238</sup>

Addirittura, proprio su questa base, Adorno sembra ora dare una caratterizzazione *veritativa* della sua teoria critica:

[...] si può parlare di apparenza socialmente necessaria soltanto in relazione a quanto non sarebbe apparenza, eppure ha nell'apparenza il suo indice. Compito della critica dell'ideologia di dare un giudizio sulla parte del soggetto e dell'oggetto e della sua dinamica. Essa smentisce la falsa oggettività, il feticismo dei concetti, grazie alla riduzione al soggetto sociale; smentisce la falsa soggettività, la pretesa talvolta velata fino ad essere quasi impercettibile, che ciò che è sia spirito, dimostrandone l'inganno, la natura accessoria e parassitaria, non meno che la sua immanente ostilità allo spirito. Invece il tutto del concetto d'ideologia indiscriminatamente totale termina nel nulla. Appena non si distingue più da una coscienza giusta, non è più in grado di criticare quella falsa. Con l'idea di verità oggettiva la dialettica materialistica diventa necessariamente filosofica, malgrado – anzi proprio grazie ad ogni critica della filosofia che essa esercita.

[...] Soltanto decifrando il contenuto di verità delle categorie filosofiche è lecito trapassare filosoficamente a quelle sociali. <sup>239</sup>

Quello che vogliamo semplicemente suggerire ora, è come il lavoro critico immanente che mira a far emergere la negatività delle teorie filosofiche della tradizione si basi spesso in Adorno su constatazioni di carattere storico, sull'individuazione ad esempio del dispiegarsi reale della razionalità irriflessa nei rapporti di produzione, o sul carattere di accecamento delle false conciliazioni. E questa non dovrebbe essere forse indicazione che il ruolo della storicità nella sua filosofia vada ben oltre il mero riempimento di uno spazio tra *soggetto* e *oggetto*, tra *conoscenza* e *conoscibile*, tra *uomo* e *mondo*, tra *linguaggio* e *non-identico*? Anche nella parte dedicata al modello di libertà kantiano, ad esempio, non mancano continui riferimenti a momenti storici in cui si è esplicitata la falsità del rapporto ingenuo tra arbitrio e causalità; tanto che si potrebbe estendere

---

<sup>238</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pagg. 180-181

<sup>239</sup> *Ibidem*, pag. 177

ad altre riflessioni presenti nell'opera adorniana, la rilevanza del termine di confronto storico nel procedimento dialettico.

E questo aspetto non potrebbe forse emergere al contempo dal legame tra il tema dell'utopia e quello della storicità? la dialettica infatti, mettendo il luce nel suo immanente dispiegarsi la portata falsificante della coattività del pensiero d'identità, in termini veritativi non si mostra forse come un procedimento *sempre aperto*, anch'esso *performativo* nella sua *potenziale infinità*?

L'individuo incontra l'umanità appena si comprende tutta la sua sfera dell'individuazione, incluso il suo aspetto morale, come epifenomeno.<sup>240</sup>

Proviamo a formulare in modo più determinato il nostro suggerimento interpretativo: il procedimento in questione starebbe per un ripercorrimto dell'attività del concetto, il quale *storicamente* si è manifestato nel suo carattere coattivo, e di cui ne viene individuata una falsità interna, la quale dispiegherebbe la sua portata di verità in modo teleologico; ma dal punto di vista della ragione autoriflettente, tali teleologie non rappresentano forse dei punti di riferimento all'interno di un orizzonte temporale più ampio, forse proprio ben rappresentato da quei riferimenti alla storicità che abbiamo rilevato nel paragrafo sulle costellazioni, come *comunione con il non-identico*? Dunque l'utopia non indicherebbe tanto il termine, la conclusione di tale ripercorrimto, come un'ideale pratico da raggiungere, quanto indichi in realtà l'esigenza di un punto di riferimento per comprendere il rapporto dialettico che si instaura durante il movimento a ritroso dell'autoriflessione. E non si potrebbe a tal proposito avanzare un'ipotesi di analogia con quanto detto in precedenza sul *compimento* all'interno della ricezione gadameriana della portata veritativa della dialettica hegeliana e sul suo abbracciare la concezione heideggeriana di temporalità?

Si faccia attenzione però, nel leggere tale elemento che si muove *a ritroso*, a non confonderlo con una condizione di *naturalità irrazionalistica*: Adorno infatti differenzia il mero ritorno alla naturalità da una *concezione storica della natura*:

Sarebbe invece compito del pensiero vedere tutta la natura e tutto ciò che si installa come tale, come storia e tutta la storia come natura, «comprendere l'essere storico nella sua determinatezza storica esteriore, là dove è più storico, come un essere naturale, oppure la natura, là dove apparentemente s'irrigidisce più profondamente come natura, comprenderla come un essere storico»<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 237

<sup>241</sup> *Ibid.*, pag. 324

Ciò che però risulta ancora problematico per l'analogia che abbiamo voluto mettere in luce sinora, è il fatto che egli attribuisca una concezione naturalistica di tal fatta all'ontologia heideggeriana, come avente cioè una nozione di temporalità astratta che si eleverebbe al di sopra dell'antitesi natura-storia. Questo può essere forse dovuto proprio alla particolare interpretazione di Heidegger di Adorno, tutta sbilanciata a riconoscere nell'*essere* un primato persino atemporale; ci sembra infatti che tale dicotomia sia assente all'interno dell'ontologia heideggeriana, nella quale l'irretimento storico non è qualcosa di distinguibile dalla naturalità dell'uomo. Ancor di più, il distinguere i due piani all'interno della sua filosofia, renderebbe incomprensibile l'intimità grazie a cui linguaggio e storia dispiegano la loro performatività, grazie alla quale si apre la possibilità di accogliere l'effettiva pretesa di verità tanto dell'appello interpretativo per cui stanno le *domande* che avanzano dal nostro essere *storico*, tanto la loro possibile riduzione a qualcosa di meramente biologico o *passato*. A tal proposito, nell'attuale dibattito, è Gian Luigi Paltrinieri ad illustrarci efficacemente il modo in cui non sia possibile instaurare una dicotomia di tal fatta presso l'ermeneutica di origine heideggeriana, come risulta essere quella di Hans-Georg Gadamer. Vediamo come la questione emerga in un testo che appare in un volume dedicato alla filosofia di Mario Ruggenini, e in cui Paltrinieri espone una visione molto vicina a quanto andiamo dicendo:

La vita biologica e quella psicologicamente vissuta si aprono nel linguaggio che le parla. Ma questo *parlarle* trasforma e non addomestica, trasfigura e non elimina il dispiegarsi della potenza della natura e della forza della vita, porgendole così all'interpretabilità dell'esistenza. L'essere umano va in cerca di parole per dire la verità cosmologico-esistenziale che lo trascende, per dire la propria dipendenza da un'alterità che consta sì di storia e di mille discorsi condivisi, ma è fatta anche e innanzitutto dalle forze inaggirabili, generative-distruttive, della natura e della vita.<sup>242</sup>

Tornando ad Adorno, il fatto che immediatamente dopo le ultime constatazioni riportate egli riconduca il rapporto tra natura e storia ad essere rilevato nel legame al passato, aiuta a meglio comprendere la caratterizzazione dell'utopia che abbiamo delineato più sopra, e l'affinità che tale concezione presenta con il primato del futuro in Heidegger, a cui tale concezione adorniana di *passato* potrebbe fertilmente essere avvicinata.

Per ricollegare queste considerazioni a quanto detto in precedenza, si noti come tale concezione di verità, mediata anche storicamente, rappresenterebbe un riferimento che si eterna nella temporalità della tensione dialettica che nasce dallo scontro tra il pensiero e il non-identico, una concezione sì negativa della portata di verità della dialettica adorniana, ma in cui sarebbe presente il legame

---

<sup>242</sup> GIAN LUIGI PALTRINIERI, *Significatività e corporeità nella filosofia linguistica di Mario Ruggenini*, op. cit., pagg. 794-795

imprescindibile con l'apertura pratica rappresentata proprio dalla sua concezione di temporalità – aperta – che non è del tutto esplicitata rispetto alla dialettica negativa. Essa si baserebbe sull'apertura ad un futuro non escatologico (non di stampo hegeliano quindi), i cui rimandi in Adorno sono filtrati dalle nozioni di *speranza* e di *promessa*, legati proprio al carattere utopico della conciliazione; questa apertura starebbe per il carattere *eterno* di una verità rispetto alla quale l'intero operato della dialettica deve continuamente confrontarsi, come modello del rapporto *di negatività* come concretezza. E' il movimento dialettico infatti ad avere la sua figura *al negativo* nel modello utopico, il quale così rappresenterebbe l'apertura pratica dell'attrito tra pensiero e mondo, una sorta di *positivo* ma che resta essenzialmente *negativo*, in quanto modello di una relazionalità in cui affinità e reciproca indifferenza rappresenterebbero un'istanza veritativa ricavata sempre negativamente rispetto al mondo. E tale negatività avrebbe appunto il suo riferimento nell'ambito *storico*, caratterizzato come il terreno comune in cui *linguisticità* e *non-identità* si intrecciano nella comprensione.

Sarebbe la promessa, certo mai mantenuta però, che scaturisce dal pensiero che coglie la non-apparenza nell'apparenza, il non-identico nel rapporto coattivo d'identità. E tale promessa non può essere compresa nella sua portata concreta, storica e sociale, se non sia presente sullo sfondo una concezione della temporalità in cui il futuro ha la precedenza anche rispetto al passato, in cui la promessa rispetto al non-identico sia una promessa rispetto alla portata di verità che si vuole affidare alla storicità in cui si sviluppa l'affinità tra *spirito* e *oggetto*, non meramente al corso della storia come sviluppo univocamente orientato e quindi ricostruibile, bensì alla possibilità dell'autoriflessione come movimento di futuribilità di un passato che non sarebbe mai chiuso, bensì anch'esso sempre aperto a interpretazioni che vogliamo sottolineare nel loro avere un carattere concretissimo – in ragione dell'irretimento in cui ci stringe –, similmente all'apertura rappresentata dal primato del futuro in Heidegger, la cui allegoria in Adorno ce lo mostra come *regno utopico*.

Va dunque rilevato come il contenuto di tali parti della *Dialettica* Negativa, nonostante l'opposizione ferma all'ontologia, possa essere in un certo modo ricondotta alla trattazione della temporalità in Heidegger. Il carattere di apertura *finita* rappresentato dalla temporalità in senso autentico, rapportato al costitutivo temporalizzare *storicamente* da parte della temporalità inautentica *infinita*, sembra confacentesi proprio all'interpretazione dell'istanza veritativa che abbiamo avanzato per provare a comprendere diversamente il testo di Adorno. La speranza nella *conciliazione* espressa da Adorno, e il suo rapporto con la negatività del procedimento dialettico, la quale necessita come si è visto di un auto-superamento, non sembra allontanarsi poi così radicalmente dalla fisionomia che assume in Heidegger il rapporto tra *autenticità* e *inautenticità*.

Possiamo notare, oltretutto, l'affinità con quanto accennato circa il lavoro di Bellan: la questione potrebbe essere posta in termini di *limite*, nel senso che così come in Heidegger l'autenticità mira a smantellare la parzialità *arrogante* dell'inautenticità, ma senza eliminarla, così allo stesso modo la dialettica negativa ha come scopo la distruzione della pretesa conoscitiva totalizzante del linguaggio concettuale, ma senza per questo eliminare *tout-court* qualsiasi *riferimento linguistico* alla non-identità.

Lontano dal voler decretare una soluzione alle questioni poste in precedenza, ciò cui si è voluto sottolineare in questo per quanto breve tentativo di confronto, è il sospetto che le interpretazioni della *Dialettica Negativa* alla luce di un presunto *primato del linguaggio* rischino forse di andare oltre al testo adorniano, allontanando al contempo la possibilità di rendere fruttuoso il suo *possibile dialogo* con l'ermeneutica filosofica e con le indicazioni heideggeriane di cui sembra fare tesoro. Il sentire la necessità di una giustificazione veritativa della dialettica negativa, infatti, sembra in parte finire per togliere quella caratterizzazione non meramente metodologica che abbiamo visto inizialmente attribuirle dallo stesso Adorno. Se infatti la dialettica negativa dovesse giustificarsi secondo un criterio veritativo stabilmente situato al di qua del linguaggio in cui si svolge, e quindi come posto accanto al pensiero che accoglie lo scaturire del movimento dialettico, non si capirebbe come il parlare possa *comprendere* di avere la possibilità di un *dire* che in sé accoglie l'aspirare al *suono* da parte del non-identico. Ribadiamo così come siano quegli elementi di vicinanza alla filosofia di Gadamer a portare nei pressi di un possibile superamento delle problematiche ancora aperte sull'interpretazione di che cosa sia *verità* all'interno della *Dialettica Negativa*.

Vogliamo pertanto concludere il confronto con un breve *excursus* di quei luoghi del testo adorniano in cui egli tratta la sua concezione di *linguaggio*, proprio per avvicinarci ancor di più al terreno in cui sembra esservi un'esplicita apertura a temi gadameriani.

Anzitutto, dal paragrafo *Cosa, Linguaggio, Storia*:

Tuttavia, anche nello sforzo massimo di esprimere verbalmente tale storia coagulata nelle cose, le parole usate restano concetti. La loro precisione surroga le seità della cosa, senza che diventi del tutto presente: uno spazio vuoto si apre tra loro e ciò che evocano. [...] Solo concetti possono realizzare ciò che il concetto impedisce. [...] L'errore determinabile di ogni concetto obbliga ad evocarne degli altri; così sorgono quelle costellazioni, alle quali soltanto è passato qualcosa della speranza del nome. Il linguaggio della filosofia gli si avvicina negandosi.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 47

Qui è reso chiaro, in particolare, il ruolo *intrascendibile* che viene affidato al linguaggio concettuale, fine a una critica che si è visto essere immanente. Viene inoltre, sulla scia di tale indicazione, meglio delineata la figura della costellazione, che nasce dall'atteggiamento dialettico nei confronti dei concetti e delle parole, che volendo rimandare all'altro, alla cosa, ma non riuscendoci, impongono la necessità di trapassare ad altri. Atteggiamento precisamente dialettico in quanto la negazione della pretesa totalizzante delle parole avviene tramite il riconoscimento dell'*errore determinabile*. Dall'insieme di tali rimandi emerge la costellazione, in cui svanisce, man mano che tale ampliamento si estende, il ricordo del tentativo identificante del concetto. Adorno continua, nel paragrafo successivo, la sua critica ad una forma di conoscenza depurata dalla temporalità, il culmine dell'*accecamiento della coscienza borghese*, innalzata tramite l'ideale di un soggetto puro, in cui gli echi della critica heideggeriana alla *semplice presenza* ci risultano piuttosto evidenti:

Da quando si è cercato il fondamento di ogni conoscenza nella presunta immediatezza del soggettivamente dato, si è tentato – per così dire fedeli all'idolo del puro presente – di scacciare dal pensiero la sua dimensione storica. L'ora fittizio, unidimensionale, diventa base di conoscenza del senso interno. [...] la tradizione stessa alla conoscenza è immanente come il momento mediante dei suoi oggetti. La conoscenza li preforma, appena ne fa *tabula rasa* grazie all'oggettivazione immobilizzante. [...] non si potrebbe formulare alcuna domanda in cui non fosse conservato sapere del passato, e che non urgesse oltre.<sup>244</sup>

Anche il punto di vista di Adorno sembra qui valorizzare un arricchimento della nozione di temporalità, che infatti poi sfocia, come si è visto in precedenza, in un'affinità che rifugge la dicotomia tra eternità e tempo finito. E questo arricchimento viene proprio inaugurato, ancora una volta, da una riconosciuta importanza della dimensione storica nella conoscenza *negativa* dell'oggetto, che va così a mettersi in stretta relazione con la concezione gadameriana di comprensione.

In merito a ciò, si vorrebbe considerare un breve passaggio del saggio di Gadamer *Dell'Udire*, in cui il filosofo presenta la profonda differenza che intercorre tra il senso della *vista* e il senso dell'*udito*, che sembra esemplificare proprio quanto andiamo dicendo:

Aristotele ha individuato il primato della vista nella sua capacità di rendere percepibile la maggior parte delle differenze, vale a dire il complesso del mondo visibile. In un altro passo ha però sottolineato che quando si ascolta, si ascolta sempre qualcosa di più di quel che si è ascoltato, cioè anche quel che è invisibile e tutto quel che è possibile pensare. Questo avviene perché c'è il linguaggio.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Ibidem, pagg. 47 e 48

<sup>245</sup> HANS-GEORG GADAMER, *ÜdH*, op. cit., pagg. 197 e 198

Non è difficile vedere il legame tra questa valorizzazione dell'udito - che Gadamer riprende esplicitamente da Aristotele<sup>246</sup> - e lo sforzo che Adorno compie per rendere la verità del non-identico in una *configurazione linguistica*, quale può essere concepita la costellazione, a partire dal *suono*. Si tratta per entrambi di un rapporto con la Cosa che mira a rendere il divario tra un atteggiamento concettuale che *definisce* individuando delle differenze (tra ciò che una cosa è e ciò che essa non è) e un atteggiamento sensibile a ciò che rispetto a tale operazione rappresenta invece uno *scarto*.

Continuiamo la lettura del testo di Gadamer, confrontando la prossima citazione con il proseguimento del discorso di Adorno, verso l'apertura alla dimensione *retorica*:

[Gadamer] L'udito è superiore solo in una funzione determinata. Se l'udito abbraccia l'intero universo di ciò che è pensabile, allora significherà il linguaggio. [...] Ma è davvero linguistica la voce che intendiamo qui, quella che risuona ad esempio nell'Antico Testamento o in molte altre forme del mondo della nostra esperienza interiore e afona? È l'alito dell'anima? O l'oscillazione della corde? Parliamo delle corde «vocali», così come parliamo delle «voci» degli uccelli; quel che però qui è straordinario è ciò di cui la voce è capace nel linguaggio. [...] quando usiamo la parola, questa chiama sì qualcuno, ma dice sempre anche qualcos'altro, dice cioè quello che pensiamo. [...] La voce dice piuttosto qualcosa che, per il fatto di essere detta, c'è (*ist da*). Qualcosa c'è, ma il «ci» (*Da*) non è a sua volta un qualcosa.<sup>247</sup>

[Adorno] La metessi della filosofia alla tradizione sarebbe però soltanto la sua negazione determinata. Essa viene fondata dai testi che critica. Il suo atteggiamento diventa commensurabile alla tradizione nel rapporto coi testi, che la tradizione le offre e che la incarnano. Questo giustifica il passaggio dalla filosofia all'interpretazione, che non eleva né l'interpretato né il simbolo ad assoluto, bensì cerca ciò che è vero dove il pensiero secolarizza l'immagine originaria irrecuperabile dei testi sacri.

[...] l'eliminazione della lingua del pensiero non ne è la demitologizzazione. Accecata, la filosofia sacrifica con la lingua ciò con cui essa si rapporta alla cosa in modo diverso dalla mera denotazione; solo come lingua il simile è in grado di riconoscere il simile.<sup>248</sup>

Il tema del linguaggio viene così introdotto da Adorno in continuità con quanto considerato sulla storicità del rapporto di comprensione con la *cosa*. E ciò che insieme con l'ipotetico sacrificio della lingua viene abbandonato, è proprio la dimensione grazie alla quale è possibile una concezione del linguaggio che vada oltre alla mera denotazione, ossia che sappia della propria effettiva possibilità di accogliere quella affine storicità, ciò che infatti, secondo l'ultimo passaggio citato, rende

---

<sup>246</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, tr. it. a cura di Giancarlo Movia, Rusconi, Milano 1996, Libro Secondo (B), 8, pagg. da 157 a 165 [419b – 421a]

<sup>247</sup> HANS-GEORG GADAMER, *ÜdH*, pag. 198

<sup>248</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pagg. 49-50



possibile il riconoscimento del *simile*. Tale somiglianza può essere ricondotta a ciò che Adorno ha chiamato *bella estraneità*?<sup>249</sup> A quella *affinità* tra soggetto cosciente e non-identico da comprendere? Si tratta forse di una analogia che va ancora una volta troppo oltre il testo adorniano?

Bellan a tal proposito, come si è già avuto modo di vedere, non trova possibile tale analogia dal punto di vista della piega ontologica che il discorso gadameriano prende. D'altra parte anch'egli fa fruttare il riferimento alla comprensione propria della trattazione ermeneutica per mettere in luce il carattere dialogico del linguaggio, soprattutto in quell'instaurarsi di un rapporto intersoggettivo che egli vi vede. Ma ciò che si vorrebbe sottolineare attraverso un ultimo passaggio tratto dal testo di Gadamer, è come tale struttura dialogica rimandi sempre ancora ad una dimensione *precedente*, che sta per la possibilità stessa dell'instaurarsi del procedimento logico, ciò che appunto potrebbe forse in parte rendere il carattere *ontologico* che esplicitamente Adorno rifiuta.

Riferendoci al dialogo, abbiamo menzionato una struttura fondamentale che lascia aperto un ampio spazio di gioco alle più diverse forme di relazione reciproca. Che il dialogo presenti una struttura pre-linguistica è evidente già negli animali e nelle loro possibilità di mutua comprensione. Ma è fuor di dubbio che il linguaggio verbale abbia introdotto una distinzione di portata universale. Sia la comprensione tra madre e figlio, che avviene ancora senza parola, sia gli anni in cui si apprende una lingua, improntano l'orientamento nel mondo che renderà poi l'uomo capace di vivere. Oltre a quella del bambino, che imparando a parlare si crea una dimora nel mondo, conosciamo altre forme di comprensione che ci fanno vedere con chiarezza questa struttura fondamentale. La quale consiste alla fin fine nell'andar di pari passo con l'altro. Comprendere vuol dire sempre andare di pari passo con quel che viene detto, anche se ciò non implica in nessun modo un consenso.<sup>250</sup>

Ciò che vorremo ancora una volta far emergere, è la caratterizzazione *aperta* di tale struttura ontologica, che vuole render conto della finitezza e della materialità della comprensione nel rapporto che instaura con la *cosa*, e con ciò il suo carattere *mai definitivo*. Ed è a tal proposito interessante notare come sia il carattere di storicità della comprensione ad aprirne la pluridimensionalità, e come la necessità di tale apertura sia sentita fortemente dallo stesso Adorno:

---

<sup>249</sup> Cfr. Ibidem, pag. 171. "Oltre il romanticismo, che si sentì come dolore del mondo, sofferenza per l'alienazione, si eleva l'espressione di Eichendorff «bella estraneità». Lo stato conciliato non annetterebbe con imperialismo filosofico l'estraneo, bensì sarebbe felice che resti nella vicinanza assicurata il distante e il diverso, al di là dell'eterogeneo e del proprio." Si confronti con quanto Gadamer afferma in HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag 38-39: "[...] le scienze dello spirito presuppongono una coscienza già perfettamente sviluppata e fornita di quel giusto tatto, che non si impara né si imita, e che costituisce l'elemento entro cui vivono i giudizi e il conoscere delle scienze dello spirito. [...] Per tatto intendiamo infatti una certa sensibilità e finezza di percezione per determinate situazioni, e insieme una capacità di muoversi in esse senza possedere principi generali che ci guidino. Il tatto possiede così un essenziale carattere di implicitezza e di inesprimibilità. [...] Sottintendere non significa del resto prescindere, ma piuttosto aver presente la cosa in modo che non la si incontra, piuttosto vi si passa accanto. Il tatto serve quindi a mantenere una certa distanza; esso evita ciò che urta, evita di accostare troppo o di ferire l'intimità della persona."

<sup>250</sup> HANS-GEORG GADAMER, *ÜdH*, pag. 203

Contro l'opinione volgare, nella dialettica il momento retorico prende partito per il contenuto. Mediandolo con il momento formale, logico, la dialettica cerca di dominare il dilemma tra l'opinione arbitraria e la correttezza inessenziale. Essa inclina però al contenuto in quanto elemento aperto, non predeterminato dall'impalcatura: appello contro il mito. Mitico è il sempre-uguale, che infine si è rarefatto in legge formale del pensiero. La conoscenza che vuole il contenuto, vuole l'utopia. Essa, come coscienza della possibilità, inerisce al concreto in quanto non deformato. È il possibile, mai l'immediatamente reale che preclude l'utopia; perciò in mezzo all'esistente esso appare astratto. Il colore incancellabile viene dal non-essente [...] la filosofia è il prisma che ne imprigiona il colore.<sup>251</sup>

Vorremmo così valorizzare, in ultima battuta, la questione da cui partono sia Adorno che Gadamer nel ricondurre alla storicità il rapporto tra linguaggio e cosa. Se l'ermeneutica di Gadamer risponde infatti dell'esigenza di tematizzare la temporalità autentica heideggeriana, non ne risulta così un'interpretazione maggiormente concreta e operativa che potrebbe essere accettabile anche dal punto di vista di Adorno? Si potrebbe ad esempio ritenere che nella strada che fa emergere dalla storicità il linguaggio, ne vada della determinatezza che può salvare l'essere heideggeriano dalle accuse di eccessiva pervasività nella sua indeterminatezza, che potrebbe peraltro essere efficacemente illustrata dal debito che Gadamer conserva nei confronti della filosofia hegeliana. Per dirla diversamente, la possibile declinazione del suo discorso sulla temporalità autentica come ontologia fondamentale dell'*essere*, come ciò che nell'ermeneutica di Gadamer riconosce il carattere *storico* della comprensione, non permette forse di riaprire il dialogo con la filosofia adorniana? L'ontologia che si fa strada nel discorso gadameriano potrebbe dunque non essere più quella che fu oggetto di critica da parte di Adorno, e anzi, nel suo dispiegarsi essa stessa in modo celato proprio all'interno della *Dialettica Negativa*, potrebbe valere come una posizione di Adorno che gli stesso non è riuscito ad interpretare come vicinanza alla filosofia di Heidegger.

---

<sup>251</sup> THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, op. cit., pag. 50

## 2.3 Una conclusione aperta

“ [...] la funzione critica della ragione non può affermarsi altrimenti che nella concretezza del caso singolo, sia sul piano della conoscenza sia su quello dell'azione.”<sup>252</sup>

Siamo così giunti a concludere questo nostro tentativo di rendere noti gli aspetti principali della concezione di linguaggio che Gadamer sviluppa nel percorso che lo porta all'edificazione della sua ermeneutica filosofica. Siamo davvero sicuri, d'altra parte, che si possa effettivamente ritenere *concludibile* questa esposizione della pretesa di verità della via intrapresa da Gadamer per rendere maggiormente *esperibile* l'ontologia di Martin Heidegger? Sulla base della portata esperienziale del suo pensiero, infatti, ci siamo imbattuti in una visione che senza un'essenziale *apertura pratica* - ben esemplificata dall'immagine della *tensione* e dell'*operatività* - perde completamente di vista la sua *originaria* concretezza. Occorre pertanto *compiere* un ulteriore passo *oltre*, e riflettere proprio sulla caratterizzazione pratica dell'ermeneutica filosofica; riteniamo infatti che il carattere *ontologico* che abbiamo riconosciuto nell'indissolubile legame tra linguisticità e storicità, grazie al suo offrire una concezione dell'essere il cui divenire non gli può affatto essere strappato via come se si trattasse di una *motilità* aggiuntiva - e non invece un dispiegarsi intrinsecamente costitutivo -, si esprima al meglio nel suo carattere performativo, e quindi, già da sempre *vivente nell'agire pratico*.

A tal proposito, non possiamo che far tesoro di quella che è l'esposizione heideggeriana del legame tra *etica* ed *ontologia*: egli non ne fa una questione di derivazione dell'una dall'altra, non la risposta pratica ad un'esigenza reale, quanto invece si tratta - ancora una volta - del *semplice* seguire quel legame indissolubile di *co-appartenenza*, nella cui fisionomia ne va dello stare al mondo dell'uomo, e della messa a tema del ruolo di quest'ultimo nel mondo-in-cui-è, vale a dire del suo *fare la differenza*. È dunque alla celebre *Lettera sull'«umanismo»* che noi vorremmo ora far riferimento, poiché è proprio all'interno di questo scritto - che forse non a caso nasce esplicitamente come *risposta* ad una lettera di Jean Beaufret - che Heidegger, cercando di esprimere il suo parere su una possibile interpretazione *esistenzialista* della sua filosofia, rende maggiormente concreta la sua ontologia, muovendosi così nei pressi di quella che è la lettura gadameriana del suo contributo.

---

<sup>252</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. XLVII

Si può notare fin dalle prime parole di questo testo, infatti, come l'attenzione dell'autore si concentri sul carattere *attivo* del proprio pensiero:

Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire, invece, è il portare a compimento (*Vollbringen*). Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto «è» è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere perviene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo.<sup>253</sup>

Ciò su cui Heidegger vuole farci riflettere è l'essenza di ciò che significa *agire*; ma con questo egli non intende indicarci di guardare *al di là* del suo quotidiano riferirsi alla produzione di un effetto o all'utilità di una certa azione, quanto voglia invece spingerci a guardare con più attenzione al significato di questa *familiarità*. Solo guardando ad essa come a qualcosa che si impone a noi nella sua portata *storica*, come una caratterizzazione che *già* è, possiamo scorgervi la sua *essenza*, che non essendo concepita come un che di staccato e distinto dal suo darsi *esistenziale*, non può che imporsi nel suo carattere di *destinazione umana*. E questa destinazione Heidegger ce la mostra qui come la *possibilità* che il pensiero ha di *offrire* a questa precedenza la sua *possibilità* di essere tale; vale a dire che è nel linguaggio che l'essere ha la possibilità di palesarsi, ed è pertanto rispetto a tale *possibilità*, che l'uomo è costantemente preso in causa nel suo *agire*, nel suo trovarsi già da sempre in un mondo *iniziato*, in un mondo che così si mostra come sempre *da finire*, *da portare a compimento* rispetto all'uomo che lo abita. È a questo co-*appartenere* che alimenta l'agire umano autentico che Heidegger continua a riferirsi fino alla fine di questo breve ma denso testo, giungendo a mostrare come a partire dal suo riconoscimento, ossia a partire dalla restituzione del significato autentico di ciò che è *pensiero*, in cui *“l'essere si è ognora preso a cuore destinalmente la sua essenza”*<sup>254</sup>, il rapporto uomo-essere mostri il carattere dell'*amore*, del *voler bene* che in lingua tedesca mostra tutta la ricchezza della radice che condivide con la *possibilità*:

---

<sup>253</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, op. cit., pag. 31

<sup>254</sup> *Ibidem*, pag. 35

Prendersi a cuore una «cosa» o una «persona» nella sua essenza vuol dire amarla, volerle bene. Pensato in modo più originario, questo volere bene significa donare l'essenza. Questo volere bene (*Mögen*) è l'essenza autentica del potere (*Vermögen*) che può non solo fare questa o quella cosa, ma anche lasciar «essere presente» (*wesen*) qualcosa nella sua provenienza (*Her-kunft*), cioè far essere. È il potere del voler bene cioè «in forza di» cui qualcosa può essere. Questo potere è il «possibile» autentico (*das eigentlich «Mögliche»*), quello la cui essenza sta nel voler bene. A partire da questo voler bene l'essere può (*vermag*) il pensiero. [...] Quando parlo di «tacita forza del possibile» non intendo il *possibile* di una *possibilitas* solo rappresentata, né la *potentia* quale *essentia* di un *actus* dell'*existentia*, ma l'essere stesso che, volendo bene, può sul pensiero, e quindi sul suo riferimento all'essere. Potere qualcosa qui significa conservarlo nella sua essenza, mantenerlo nel suo elemento.<sup>255</sup>

È sulla base di questi chiarimenti, e di quanto abbiamo già avuto modo di mettere in luce sulla comprensione come tensione affine a ciò che chiamiamo *amore*, che riteniamo essere più fruttuosamente interpretabile la definizione che Gadamer dà dell'*esperienza ermeneutica* come “*accadere di un'esperienza autentica*”<sup>256</sup>, di qualcosa che si impone come *evidente* senza che cioè abbia bisogno di essere *dimostrata* o *accertata*. Solo cogliendo l'esigenza di un'attenzione *uditiva* come quella che è richiesta da ciò che Heidegger chiama *essere*, come quella che sorge spontanea nei confronti di ciò che amandoci non chiede al contempo altro che di essere a sua volta semplicemente *amato*, possiamo abitare nei pressi di ciò che porta Gadamer ad affermare che “*l'essere che può venir compreso è linguaggio*”<sup>257</sup>. È proprio nel linguaggio che parliamo, in quella linguisticità e dialogicità che già da sempre abitiamo che ci è data la possibilità di *accogliere* e *differire* quanto ci precede e per ciò stesso ci vincola; è a partire dalla semplicità dell'amore che proviamo per ciò che ci accoglie quando veniamo al mondo, e che riflette tanto nel suo sorriderci quanto nel suo schernirci e metterci in difficoltà il suo ineliminabile carattere di *appartenenza*, che si apre la possibilità di *vivere autenticamente* questo rapporto. Si tratta di un'attenzione continua, che si produce incessante nel nostro quotidiano *tessere narrazioni*, e che apre la possibilità di valorizzare anche quanto mostra il suo carattere di interpretazione divergente, che dialetticamente fa emergere *conflitti*, come quello che Gadamer stesso vive nei confronti della metodologia delle Scienze della Natura. A nostro parere è ampio lo spettro di prospettive dalle quali è possibile leggere l'ermeneutica filosofica come concretizzazione di questa tensione amorovente che Heidegger stesso non può evitare di mettere in gioco. Specialmente il lavoro di Gadamer si è mostrato come perseguimento tenace delle spesso oscure indicazioni heideggeriane, intraprendendo sentieri che pur nel loro rischio di terminare improvvisamente – dispiegando così il loro carattere di *Holzwege* – non

---

<sup>255</sup> Ibidem, pagg. 35-36

<sup>256</sup> HANS-GEORG GADAMER, *WuM*, pag. 553

<sup>257</sup> Ibidem, pag. 542

hanno deviato il suo cammino rispetto all'*apertura* che essi rappresentano. La sfida che egli ha accolto nel tentare di aiutare la *dialettica a riprendersi nell'ermeneutica* è certamente un vivo esempio di come Gadamer svincoli l'*essere* heideggeriano dalle incomprensioni che vi sono legate, tenendo assieme quanto il maestro illustra sulla rilevanza della sua *questione* ma senza privarlo della fertilità che solo un'*esperire attento* del suo darsi *inautentico* può fornirgli.

Se vediamo infatti l'amore come *comprensione*, rivolto quindi al mondo come *co-appartenenza* indissolubile con l'uomo, esso mostra attenzione anche nell'*opposizione* che produce nello scontro con ciò che è esperito come inautentico. Il suo *potere* si dispiega infatti nell'*aperto vincolo* che fa dell'uomo un *parlante*, costantemente in dialogo poiché costantemente preso dall'edificazione di quella stessa dimora che è il suo determinato linguaggio, la sua storia, i suoi costumi, il suo *senso comune*. In questo modo ci è infatti chiarito il modo in cui si può dare qualcosa che continuiamo a chiamare *conoscenza*, in quanto a partire da questa tensione comprendente si dà un *effettivo* coinvolgimento del nostro *costruire il mondo abitandolo*; vale a dire, il nostro mondo muta fisionomia, incrementa i suoi giochi prospettici e modifica le sue possibilità determinate, in nome di quel continuo e incessante incontro tra mondi per cui sta la dialettica *domanda-risposta*.

Occorrerebbe riflettere, assieme allo Heidegger della *Lettera sull'«umanismo»*, sul modo in cui cambia il modo di vedere l'uomo e la sua presunta centralità in seguito al riorientamento del suo rapporto al mondo che così avviene. Egli, infatti, ci porta a prendere in considerazione l'esigenza di fare un *passo indietro* rispetto alla caratterizzazione tradizionale di *animal rationale*, per sottrarre il rapporto uomo-essere dalla scissione a cui lo sottopone la tradizione dell'*umanismo*. Al fine di porre l'uomo al centro del cosmo, infatti, si è storicamente instaurato un primato che lo pone al di sopra degli enti *tra cui* è, al quale Heidegger però non oppone un presunto *primato* dell'*essere* come mera precedenza di ciò che non è dotato di pensiero razionale, bensì ci fa concentrare l'attenzione piuttosto sulla particolarità e semplicità del modo in cui per l'uomo è aperta la *possibilità* del differire. Egli resta ente tra gli enti, nella cui possibilità ne va del suo stesso essere, ma nella sua essenziale linguisticità egli si presenta come "*formatore di mondo*"<sup>258</sup>, come responsabilmente vincolato ad esso dal suo stesso *agire*.<sup>259</sup> E questo appare vicino a quella che è la nostra esperienza quotidiana e familiare della linguisticità, in cui *l'apertura di mondi* che l'incontro tra i nostri

---

<sup>258</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, ed. it. a cura di Carlo Angelini, tr. it. a cura di Paola Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, pag. 240

<sup>259</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, op. cit., pag. 73. "[...] l'uomo è nella condizione dell'essere-gettato (Geworfenheit). Ciò significa che l'uomo, come e-sistente controgetto (Gegenwurf) dell'essere, è più che *animal rationale proprio* in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività. L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere. In questo «meno» l'uomo non perde nulla, anzi ci guadagna, in quanto perviene alla verità dell'essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dall'essere stesso a custodia della sua verità."

linguaggi particolari mette in moto, mostra tutta la portata ontologica della dialettica in cui siamo costantemente irretiti.

A partire dalla concezione di linguaggio gadameriana, in cui dialetticamente è l'*incontro* tra linguaggi differenti, tra interpretazioni del nostro abitare il mondo spesso anche avverse e inconciliabili, a mettere in moto l'espansione della portata veritativa della comprensione, si dovrebbe tentare di rendere il modo in cui essa può concretamente dispiegarsi come continua *costruzione* comune del nostro orizzonte storico. La nostra riflessione dovrebbe così giungere nei pressi di un ampliamento della portata delle singole pretese di verità, delle interpretazioni particolari del nostro rapporto a ciò che *già siamo*, a ciò che *ci precede*, giungendo a mostrare la fisionomia di un'*azione* critica e responsabile nei confronti della società in cui viviamo, dal momento che possiamo concepirla come ciò che noi stessi edificiamo nel metterci all'*ascolto* degli *altri linguaggi*, nel continuo far emergere dal nostro parlare e quello altrui, ossia dal modo in cui ciascuno di noi edifica il proprio rapporto alla sua essenziale situatezza storica, possibili terreni in cui far giocare le esigenze comuni, quelle che cioè permettono di *costruire insieme* il nostro abitare.

Nel tentativo di comprendere come l'ermeneutica filosofica sviluppi una certa pretesa veritativa del suo porsi rispetto alla realtà *sociale* e *storica*, si apre un orizzonte di confronti con altre discipline e con altre tradizioni filosofiche che ci appare come a lei connaturato. Possiamo elencarne alcune, a partire da posizioni che più le si avvicinano, in cui si palesa in modo più evidente questa edificazione di un terreno comune, come si presenta la filosofia ermeneutica di Paul Ricoeur. Quest'ultimo, infatti, si è mostrato particolarmente attento a mettere in luce la rilevanza dell'interpretazione autenticamente intesa nel processo di edificazione della nostra identità personale prima, in cui il dialogo con noi stessi si mostra nel suo carattere di continua *tessitura* di narrazioni – fusione di orizzonti in cui il *conflitto interpretativo* è ben lungi da rappresentare qualcosa da superare, quanto una dinamica ineliminabile e costitutiva del nostro essere in un mondo già da sempre parlato dall'*altro* –, e nella relazionalità che sempre tende a costruire qualcosa come un *sostrato etico, comune* poi, in cui la conflittualità emerge con la forza dell'opposizione tra istanze morali ed esigenze etiche, tra carattere normativo, deontologico e costruzione di un comune *stare insieme* nelle abitudini e nei costumi che ci accomunano.<sup>260</sup>

Un continuo incontro e scontro tra *linguaggi*, non solo esplicitamente tali, ma conflitti tra differenti *modi* di stare al mondo, di concepire il legame con esso e di dispiegare l'operatività che l'orizzonte di appartenenza con esso sempre contemporaneamente *apre*, e che il più delle volte *ama*

---

<sup>260</sup> Cfr. PAUL RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. a cura di Daniella Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca book, Milano 2005. In questo volume, in particolare, viene evidenziata la continuità tra edificazione narrativa personale e il suo dispiegarsi nella dimensione *etica*, comune; si guardi in special modo al modo in cui viene affrontato l'importante tema della *saggezza pratica*, in cui Ricoeur trae spunto dal conflitto messo in scena dall'*Antigone* per aprire un breve *interludio* sul carattere *tragico* dell'azione (da pagg. 345 a 354)

*nascondersi* dietro dinamiche che non riusciamo a disvelare nel loro carattere *inautentico*, spesso *ideologico*. È solo il continuo scontrarsi delle istanze che portano alle *differenti e particolari* edificazioni del mondo in cui siamo che permette di rendere evidenti quegli attriti che disvelano il carattere di *costruzione* di ciò che spesso siamo portati a dare per scontato e a noi connaturato. Primo tra tutti il modo di concepire il processo *conoscitivo*, che mostrandosi vincolato ad una prassi giustificatrice e fondativa, non permette di riconoscere il carattere metodologico che noi stessi vi proiettiamo, eclissando così quella fertile precedenza che sola può mostrare la performatività dell'orizzonte storico.

A questo proposito l'ermeneutica non dovrebbe privarsi di un possibile dialogo con quella che è la tradizione del *pragmatismo*, nonché del modo in cui la sua eredità viene accolta da Richard Rorty, il quale, essendosi occupato a fondo di comprendere che cosa sia *linguaggio*, soprattutto in quello che è il suo carattere *contingente*, si occupa di tematiche più vicine a quelle propriamente gadameriane.<sup>261</sup> In questo modo ci si allontanerebbe forse dalle indicazioni al riguardo che lo stesso Gadamer ci fornisce, il quale infatti non ha in mente lo stesso ideale dell'*utilità pratica* che anima lo spirito anti-metafisico e anti-dualista dei pragmatisti<sup>262</sup>; ma una riflessione *ermeneutica* sulle esigenze che animano il lavoro dei pensatori che si muovono su questa linea può far emergere molte più istanze comuni di quelle che si potrebbe pensare possibili sulla base del loro provenire da differenti tradizioni di pensiero. Quello che si vorrebbe suggerire è perciò un tentativo di confronto con la concezione di *esperienza* che John Dewey propone accogliendo le esigenze espresse dalla teoria dell'evoluzione di Charles Darwin, in cui egli vede espressa la formulazione di un *naturalismo* organico, non meramente *fisico* come quello proposto dalla tradizione empirista – ossia basato sul rapporto stimolo-risposta –, in cui a fare la differenza è l'emergere di un continuo *scambio* tra individuo e ambiente circostante, che rende così evidente la costitutività delle *idee* con

---

<sup>261</sup> Cfr. RICHARD RORTY, *La contingenza del linguaggio*, in Id., *Contingency, irony and solidarity*, 1989, Cambridge University Press, tr. it. a cura di Giulia Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia, Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pagg. da 9 a 32. Sempre sulla scia di un possibile dialogo con altri settori della filosofia del linguaggio contemporaneo si veda anche l'interessante saggio di Donald Davidson in DONALD DAVIDSON, *Una graziosa confusione di epitaffi*, in DAVIDSON – HACKING – DUMMETT, *Linguaggio e interpretazione*, UNICOPLI, Milano 1968, , pagg. da 59 a 85

<sup>262</sup> Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *WiW*, pagg. 126-127. “*Situazione e verità sono già state intrecciate in una stretta connessione dal pragmatismo americano, per il quale l'autentico contrassegno della verità è rappresentato però dalla capacità di venire a capo di una situazione, di modo che, per esso, una conoscenza dà prova della propria fecondità dimostrandosi in grado di risolvere una situazione problematica. Non credo che sia sufficiente la svolta in senso pragmatistico che la cosa assume qui. Ciò è mostrato già dal fatto che, per il pragmatismo, tutto dipende esclusivamente dal venire a capo di una certa situazione, cosicché esso mette semplicemente da parte, rimuove tutte le cosiddette questioni filosofiche, metafisiche. Per progredire davvero, ci si dovrebbe allora sbarazzare dell'intera zavorra dogmatica della tradizione. Secondo me, si tratta di un cortocircuito. Il primato della domanda di cui parlo io non è di natura pragmatica, e altrettanto poco, poi, la risposta vera dipende, quanto alla sua verità, dai criteri del risultato dell'azione. Tuttavia il pragmatismo ha decisamente ragione sulla necessità di oltrepassare il riferimento formale in cui si trova la domanda rispetto al senso dell'enunciato. [...] L'orizzonte situazionale, che costituisce la verità di un enunciato, comprende anche colui al quale, attraverso l'enunciato, viene detto qualcosa.*”



questo orizzonte di processi di interazione.<sup>263</sup> Quella che è la *Rivoluzione Darwiniana* ha infatti esplicitato l'esigenza di superamento di quello che è il *fissismo delle specie*, formulando l'idea che non si possa sottrarre al processo esperienziale qualcosa al fine di elevarlo a *principio esplicativo*. Ci sembra che il riconoscimento di tale esigenza, *esplicitata storicamente*, si muova su quello stesso terreno su cui Gadamer apre la sua riflessione sulla portata veritativa del *pregiudizio* in *Verità e Metodo*, in cui egli infatti esprime la necessità di restituirlo alla sua dimensione ineludibilmente esperienziale, a partire dalla quale la *comprensione* può così mostrare il suo carattere *vivo* e non soggettivistico.

La restituzione al *contesto* in cui le idee filosofiche si sviluppano è un procedimento che viene dal pragmatismo fertilmente applicato anche al campo dell'indagine scientifica, riguardo al quale è la filosofia di Charles Sanders Peirce a rappresentare un prezioso contributo, con la sua nozione di esperienza così radicalmente legata alla *sperimentazione*.<sup>264</sup> Tale tentativo di avvicinamento delle istanze contemporanee anti-fissiste, che muovono tanto l'ermeneutica di Gadamer quanto, ci sembra, l'indagine dei pragmatisti, sembra così sviluppare un proficuo estendersi dell'atteggiamento *comprensente*, sensibile quindi alla *storicità* e al particolare darsi *esperienziale* delle idee della tradizione, anche nell'ambito che primariamente con Gadamer abbiamo visto essere pervaso dall'atteggiamento metodologico *irriflesso* delle Scienze della Natura. A tal proposito occorrerebbe a nostro avviso aprire uno spazio di confronto più ampio, in cui si dia la possibilità di avvicinare quanto Gadamer ci indica circa il carattere ontologico della nostra *dinamica linguisticità* e quanto suggerito dall'esperienza pragmatista circa una possibile nozione di linguaggio sì naturalistica, ma che appare nei testi di Dewey come un'*emergere comunicativo* che fa tutt'uno con il nostro essere inscindibilmente storico e naturale, e che rende l'uomo già da sempre aperto ad una *relazionalità sociale* in continua e incessante produzione nello scambio intersoggettivo.<sup>265</sup> A nostro avviso occorrerebbe rifletter maggiormente sulla fisionomia del *naturalismo pragmatista*, per

---

<sup>263</sup> A proposito dell'influenza del darwinismo nella filosofia pragmatista cfr. JOHN DEWEY, *The Influence of Darwin on Philosophy*, Henry Holt, 1910. Ci riferiamo ad un testo nato originariamente come lettura per un corso di letture pubbliche aventi per argomento *Charles Darwin and His Influence on Science*, tenuta alla Columbia University nel 1909. Appare in una prima edizione stampata nella *Popular Science Monthly* del Luglio 1909, ed è rinvenibile presso la fonte pubblica: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/dewey/darwin.htm>.

<sup>264</sup> Per un confronto con il pragmatismo di Peirce ed il suo rapporto con l'ambiente scientifico si veda anzitutto CHARLES SANDERS PEIRCE, *Che cos'è il pragmatismo*, in CHARLES SANDERS PEIRCE – WILLIAM JAMES, *Che cos'è il pragmatismo*, tr. it. a cura di Fulvia Vimercati, Jaca Book, Milano 2000, pagg. da 23 a 42

<sup>265</sup> Cfr. il capitolo V, dal titolo *Natura e comunicazione*, in JOHN DEWEY, *Experience and Nature*, tr. it. a cura di Piero Bairati, *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1973, pagg. da 131 a 158. Si veda in particolare pagg. 136-137: "[...] il linguaggio non è un semplice mezzo per economizzare l'energia impiegata nelle interazioni degli esseri umani. Il linguaggio è una liberazione e un'estensione dell'energia che viene impiegata in esse, poiché conferisce a tale energia la qualità del significato. La qualità del significato, una volta introdotta, viene estesa e trasferita, attualmente e potenzialmente, dai suoni, dai gesti e dai segni, a tutte le altre cose della natura. [...] Sono quindi possibili l'inferenza e il ragionamento; queste operazioni sono una lettura del messaggio delle cose, messaggio che le cose emettono in quanto sono parte integrante dell'associazione umana."

tentare di comprendere come esso possa comunicare con la naturalità sempre storica che abbiamo visto essere al centro dell'ermeneutica di Gadamer.<sup>266</sup>

Ed è ancora nella portata veritativa della dissoluzione di qualcosa di fisso e unitario a cui riferirsi con il termine singolare *linguaggio* che riconosciamo altri possibili terreni da fertilizzare con il dispiegarsi pratico di un'ermeneutica filosofica; sono molti, infatti, i contesti sociali in cui le istanze particolari dell'esperienza chiedono di essere riconosciute nella loro *esigenza* di verità, nel loro essere parte costitutiva di quella che è la continua edificazione dell'orizzonte che ci accomuna e che irretisce noi medesimi nella nostra singolarità. È così che vorremmo suggerire di leggere ermeneuticamente anche le specifiche problematiche legate all'ambito *didattico* e *pedagogico*, che toccano da vicino il fondamentale tema d'interesse gadameriano della *formazione*, ossia della *Bildung*. La perentorietà con cui ad esempio si impone, in ambito valutativo, la specificità dei casi particolari quali possono esserlo le situazioni di disabilità, rende evidente come l'attività di colui che *forma* non possa sottrarsi all'appello che giunge dal mondo da cui ci parla l'allievo. Non solo, in ogni situazione valutativa emerge continuamente un *appello* che richiede il disporsi su di un piano costruttivo, in cui l'accesso al *mondo dell'altro* che stiamo valutando, o che intende valutarci, richiede un continuo sforzo di comprensione autenticamente ermeneutica, che non ci chiede solo di tener conto delle differenze, della situazione determinata e del contesto di provenienza, quanto invece irretisca la nostra apertura all'altro in un processo di edificazione di un *giudizio*, il quale mostra la sua difficoltà e il suo carattere dialettico nel metterci continuamente in crisi nel suo imporsi *quantitativo*, spesso addirittura *numerico*.<sup>267</sup>

Lungi dal voler esaurire lo spazio di confronto che la nostra lettura della filosofia di Gadamer ha la possibilità di aprire, abbiamo voluto indicare alcuni ambiti di particolare interesse *pratico*, in cui sia resa evidente quell'operatività che si apre contemporaneamente all'orizzonte ermeneutico. Abbiamo voluto così tentare di comprendere quello che Heidegger vuole far emergere quando tratta della questione *etica*, mettendo in luce proprio quel carattere *semplice* della verità dell'essere che si

---

<sup>266</sup> A proposito di una possibile riflessione sulla concezione di *natura* cara all'ermeneutica filosofica, si guardi al già citato testo GIAN LUIGI PALTRINIERI, *Significatività e corporeità nella filosofia linguistica di Mario Ruggenini*, op. cit., pag. 786. "Come musica in parole il *linguaggio* avvolge gli esseri umani, li sospinge e interpella attraverso la forza vitale di una *performatività*, di un *mobile accadere*, il cui tratto naturale diventa 'naturalistico' proprio nel momento in cui viene riconosciuto dal filosofo. Ma allora, forse, non ogni naturalismo è da rigettare se esso vale come momento essenziale del riconoscimento della finitezza e della dipendenza esistenziale da altro. [...] La mia tesi, che finisce per diventare una domanda filosofica rivolta a Mario Ruggenini, suona: chi pensa a partire dall'esperienza della fondamentale eteronomia linguistica che condiziona e orienta gli interpreti umani è chiamato a fare i conti – altrettanto filosofici – con il carattere vivo e anche naturalistico – non semplicemente 'naturale' – della performatività linguistica e dell'umano dipendere da essa." L'affinità che tale prospettiva presenta con il corso della nostra indagine e con gli elementi dell'ermeneutica gadameriana che abbiamo voluto mettere in luce, appare ora ancora più evidente nel modo in cui Paltrinieri pone al centro della questione qualcosa come una *performatività*

<sup>267</sup> Interessante a tal proposito è a nostro avviso il lavoro di Claudio Bezzi, che dimostra particolare attenzione, nell'espore il *disegno della ricerca valutativa*, nei confronti dell'aspetto pratico di tale attività e alla rilevanza che in essa assumono i presupposti e le esigenze di cui risponde una ricerca di tal fatta. Cfr. CLAUDIO BEZZI, *Il disegno della ricerca valutativa*, FrancoAngeli, Milano 2001

dà nel riconoscimento dell'appartenere ad un orizzonte *precedente*, in cui ciò che chiamiamo *etica* non può essere distinta da ciò che chiamiamo *ontologia*.

Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola ἦθος, il termine «etica» vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il fatto che prima è ontologia. L'ontologia, infatti, pensa sempre e solo l'ente (ὄν) nel suo essere. [...] Il pensiero che domanda della verità dell'essere, e che così determina il soggiorno essenziale dell'uomo a partire dall'essere e in direzione dell'essere, non è né etica né ontologia. Perciò in tale ambito al questione della relazione tra queste due discipline non ha più alcun fondamento. Tuttavia la domanda che Lei pone [Beaufret: "*Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?*"], se è pensata in modo più originario, mantiene un senso e un peso essenziali. Occorre infatti chiedersi: se il pensiero, pensando la verità dell'essere, determina l'essenza dell'*humanitas* come e-sistenza in base alla sua appartenenza all'essere, resta, esso, solo una rappresentazione teoretica dell'essere e dell'uomo? o si possono invece trarre contemporaneamente da tale conoscenza indicazioni per la vita attiva da dare a quest'ultima? La risposta è che questo pensiero non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione. Per quel tanto che è, questo pensiero è pensiero che rammenta (*Andenken*) l'essere e nient'altro. Appartenendo all'essere, perché gettato dall'essere nella custodia della sua verità e per essa reclamato, esso pensa l'essere. Questo pensiero non approda ad alcun risultato e non ha alcun effetto. Esso soddisfa la sua essenza in quanto è. Ma è in quanto dice la sua cosa.<sup>268</sup>

Nel situarsi del pensiero heideggeriano al di là della distinzione tra etica e ontologia suggeriamo di riconoscere quell'orizzonte di appartenenza in cui uomo e mondo fanno tutt'uno nell'aprirsi performativo dell'orizzonte storico. Ci sembra che queste ultime indicazioni heideggeriane mostrino nella loro perentorietà l'esigenza di non ricadere in una dicotomizzazione che imporrebbe ancora una volta di vedere l'*agire* nella sua possibile caratterizzazione di *dover-essere*.

A ciò non possiamo infine che aggiungere quello che è il contributo hegeliano alla lettura che Gadamer presenta dell'aspetto *etico* della sua filosofia ermeneutica, poiché non è possibile slegare quest'ultima dalla pur problematica eredità che essa accoglie dalla tradizione dialettica:

Guadagnare l'esserci, uscire oltre la limitatezza della coscienza, e pervenire all'esistenza, proprio questo, e non l'intimità del sentimento, è ciò che Hegel ci mostra nel fenomeno dell'amore. Esso, che diviene una realtà che supera l'io ed il Tu, ci insegna a misurare il concetto dello spirito nella sua autentica portata. [...] Lo spirito storico è [...] determinato dall'essere radicato e saturato dalla sostanza etica del popolo.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, op. cit., pagg. da 93 a 95

<sup>269</sup> HANS-GEORG GADAMER, *DdH*, pagg. 119-120

L'intimità *ontologica* espressa da questo che a tutti gli effetti si presenta come un riorientamento del ruolo dell'uomo rispetto al suo essere-nel-mondo ci riporta a riflettere ancora una volta sul suo carattere quotidiano<sup>270</sup>, che riteniamo essere indissolubilmente legato con quella *semplicità* e *povertà* che caratterizzano la concezione dell'essere e del suo *dimorare presso il linguaggio* negli scritti di Heidegger. Si vorrebbe pertanto proporre il passaggio finale di un saggio di Jean-Pierre Vernant, in cui egli illustra il legame tra Hermes e Hestia, che la documentazione storiografica ed epigrafica dell'antichità greca enigmaticamente ci restituisce. È così che vogliamo dunque concludere la presente indagine, lasciando aperta ad ulteriori possibili confronti la portata veritativa dell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer.

Hestia: principio di permanenza, Hestia: principio di impulsione e di movimento – in questa duplice e contraddittoria interpretazione del nome della divinità del Focolare, si riconosceranno i termini della relazione che oppone e insieme unisce, in una coppia di contrari legati da inseparabile «amicizia», la dea che immobilizza lo spazio attorno a un centro fisso e il dio che lo rende indefinitamente mobile in tutte le sue parti.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Si pensi, in particolare, al modo in cui Aristotele, nella *Politica*, lega l'essenziale linguisticità umana, il suo essere *dialogico*, all'etica che egli può edificare in accordo con tale sua *natura*. Tale etica viene efficacemente illustrata nel suo dispiegarsi *vivo* e *quotidiano* in special modo all'interno nel Libro Settimo. Cfr. ARISTOTELE, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, a cura di Carlo Augusto Viano, *Politica*, Rizzoli, Milano 2002, Libro Primo e Settimo, pag. 77: “La comunità perfetta di più villaggi costituisce la città, che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autosufficienza [αὐταρκείας]: sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza. Perciò ogni città è un'istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono, in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine.” [1252b, 27-34] Pagg. 77-79: “l'uomo è l'unico animale che abbia la favella: la voce [φωνή] è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola [λόγος] serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: esser l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città.” [1253a, 5-15], pag. 607: “Ci è accaduto di distinguere prima che occorrono natura [φύσεως], abitudine [ἔθους] e ragione [λόγος], e si è stabilito quali qualità naturali si debbano avere. Ora resta da vedere se l'educazione debba essere impartita con la ragione prima che con le abitudini. In realtà ragione e abitudini debbono essere messe in perfetto accordo tra loro, perché è possibile che la ragione non riesca a determinare quel che è meglio e che analogamente le abitudini producano uno sviamento. [...] la nascita precede procede da un principio e tende a un altro fine, e che in noi la ragione e l'intelletto sono il fine della natura: perciò bisogna orientare verso la ragione e l'intelletto la produzione e il mantenimento delle abitudini.” [1334b, 5-20], pag. 613: “E ciò che vale per gli uomini vale anche per le donne, le quali, anche quando sono incinte, devono preoccuparsi del corpo evitando di stare in ozio o di nutrirsi con cibi leggeri. Il legislatore otterrà facilmente queste cose prescrivendo alle donne una uscita giornaliera per rendere onore alle dee che presiedono alle nascite.” [1335b, 12-17]

<sup>271</sup> JEAN-PIERRE VERNANT, *Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, pag. 200, in Id., *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero, Paris 1965 e 1971, tr. it. a cura di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970 e 1978, pagg. da 147 a 200

## Legenda delle abbreviazioni per i testi di Hans-Georg Gadamer:

- DdH = *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen 1971, tr. it. a cura di Riccardo Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti 1996 (prima edizione 1973)
- GW1 = *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990
- HsW = *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983, tr. it. a cura di Renato Cristin e Giovanni Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987
- ÜdH = *Über das Hören*, tr. it. a cura di Donatella di Cesare in *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005
- WiW = *Was ist Wahrheit?* in *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, tr. it. a cura di Stefano Marino, *Che cos'è Verità*, in *Che cos'è la verità, i compiti di un'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2012
- WuB = *Wort und Bild*, tr. it. a cura di Donatella di Cesare in *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005
- WuM = *Wahrheit und Methode*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960, tr. it. a cura di Gianni Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983

## Bibliografia Primaria

- Gadamer Hans-Georg, *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990
- Gadamer Hans-Georg, *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen 1971, tr. it. a cura di Riccardo Dottori, *La dialettica di Hegel*, Marietti 1996 (prima edizione 1973)
- Gadamer Hans-Georg, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983, tr. it. a cura di Renato Cristin e Giovanni Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987
- Gadamer Hans-Georg, *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1960, tr. it. a cura di Gianni Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983
- Gadamer Hans-Georg, *Was ist Wahrheit?* in *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985-1995, tr. it. a cura di Stefano Marino, *Che cos'è Verità*, in *Che cos'è la verità, i compiti di un'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2012

- Grondin Jean, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr, Tübingen 1999, tr. it. a cura di Giovanni Battista Demarta, *Gadamer, una biografia*, Bompiani, Milano 2004
- Heidegger Martin, *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, tr. it. a cura di Franco Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995
- Heidegger Martin, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1957, tr. it. a cura di Giovanni Gurisatti e Franco Volpi, *Il principio di Ragione*, Adelphi, Milano 1991
- Heidegger Martin, *Identität und Differenz*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1957, tr. it. a cura di Giovanni Gurisatti, *Identità e Differenza*, Adelphi, Milano 2009
- Heidegger Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1957, tr. it. a cura di Gianni Vattimo Mursia, *Saggi e Discorsi* Milano 1976
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971
- Heidegger Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1959, tr. it. a cura di Alberto Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973

## Bibliografia Secondaria

- Adorno Theodor. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, tr. it. a cura di Carlo Alberto Donolo, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 1970
- Aristotele, *Περὶ Ἑρμηνείας*, tr. it. a cura di Marcello Zanatta, *Della Interpretazione*, Rizzoli, Milano 1992, Libro Primo
- Aristotele, *De Anima*, tr. it. a cura di Giancarlo Movia, Rusconi, Milano 1996, Libro Secondo
- Aristotele, *Fisica*, tr. it. a cura di Luigi Ruggiu, Mimesis, Milano 2007, Libro Terzo
- Aristotele, *Metafisica*, tr. it. a cura di Marcello Zanatta, Rizzoli, Milano 2009, Libro Primo
- Aristotele, *ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, a cura di Carlo Augusto Viano, *Politica*, Rizzoli, Milano 2002, Libro Primo e Settimo
- Bellan Alessandro, *Trasformazioni della dialettica*, Il Poligrafo, Padova 2006
- Bezzi Claudio, *Il disegno della ricerca valutativa*, FrancoAngeli, Milano 2001
- Bontadini Gustavo, *Gentile e la metafisica*, in Simonetta Betti - Franca Rovigatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma 1977

- Cicatello Angelo, *Adorno e Heidegger tra dialettica e fenomenologia*, in Lucio Cortella – Mario Ruggenini – Alessandro Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005
- Cortella Lucio, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006
- D’Aquino Tommaso, *Quaestiones disputatae de veritate*, tr. it. a cura di Fernando Fiorentino, *Questioni disputate sulla verità*, Bompiani, Milano 2005
- Davidson Donald, *Una graziosa confusione di epitaffi*, in Davidson – hacking – Dummett, *Linguaggio e interpretazione*, UNICOPLI, Milano 1968
- Dewey John, *Natura e comunicazione*, in *Experience and Nature*, tr. it. a cura di Piero Bairati, *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1973, cap. 5
- Dewey John, *The Influence of Darwin on Philosophy*, Henry Holt, 1910, rinvenibile presso <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/dewey/darwin.htm>
- Ferri Silvio, *Divinità ignote*, Vallecchi, Firenze 1929
- Gadamer Hans-Georg – Habermas Jürgen– AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, tr. it. a cura di Giorgio Tron, *Ermeneutica e critica dell’ideologia*, editoriale di Graziano Ripanti, Queriniana, Brescia 1992 (prima edizione 1979)
- Gentile Giovanni, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003 (prima edizione 1916)
- Hans-Georg Gadamer– Jürgen Habermas, *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß des Hegel-Preises*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, tr. it. a cura di Roberto Racinaro, *L’eredità di Hegel*, Liguori, Napoli 1988
- Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, ed. it. a cura di Carlo Angelini, tr. it. a cura di Paola Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992
- Nietzsche Friedrich, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. a cura di Sossio Giometta, *Sull’Utilità e il Danno della Storia per la Vita*, Adelphi, Milano 1973-74
- Osanna Massimo, *Santuari e culti dell’Acaia antica*, Edizioni Scientifiche Italiane – Università degli studi di Perugia, Napoli 1996
- Paltrinieri Gian Luigi, *Significatività e corporeità nella filosofia linguistica di Mario Ruggenini*, in Roberta Dreon - Gian Luigi Paltrinieri - Luigi Perissinotto (a cura di), *Nelle parole del mondo, scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine 2011

- Pausania, *Guida della Grecia*, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli, libro VII, tr. it. a cura di Mauro Moggi e Massimo Osanna, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori
- Peirce Charles Sanders, *Che cos'è il pragmatismo*, in Charles Sanders Peirce – William James, *Che cos'è il pragmatismo*, tr. it. a cura di Fulvia Vimercati, Jaca Book, Milano 2000
- Ricoeur Paul, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. a cura di Daniella Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca book, Milano 2005
- Ricoeur Paul, *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, tr. it. a cura di Giuseppe Grampa, *Tempo e Racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988
- Rorty Richard, *La contingenza del linguaggio*, in Id., *Contingency, irony and solidarity*, 1989, Cambridge University Press, tr. it. a cura di Giulia Boringhier, *La filosofia dopo la filosofia, Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari, 1990
- Vernant Jean-Pierre, *Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, pag. 200, in Id., *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero, Paris 1965 e 1971, tr. it. a cura di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970 e 1978